

Niklas Antonsson

För samhällets bestånd och Guds rikes förkovran

Prästerskapets undervisning kring hushåll, barn och äktenskap i svenska postillor 1686–1770





Niklas Antonsson

Född 1987

Tidigare studier och examina

Niklas Antonsson avlade kantorsexamen 2008 vid Hjo folkhögskola (Sverige). Han har bedrivit studier i teologi vid Församlingsfakulteten i Göteborg och därefter vid Åbo Akademi, där han även har studerat nordisk historia. Han avlade teologie magisterexamen 2016 med kyrkohistoria som huvudämne vid Åbo Akademi och erhöll ämneslärarbehörighet i religion och historia efter studier i pedagogik vid Åbo universitet 2017. Sedan sistnämnda år har han varit verksam som doktorand i kyrkohistoria vid Åbo Akademi.

Omslagsbild: Husandakt, tavlan målad av Bengt Nordenberg (Wikimedia Commons).

Åbo Akademis förlag
Tavastgatan 13, FI-20500 Åbo, Finland
Tfn +358 (0)2 215 4793
E-post: forlaget@abo.fi

Försäljning och distribution:
Åbo Akademis bibliotek
Domkyrkogatan 2-4, FI-20500 Åbo, Finland
Tfn +358 (0)2 -215 4190
E-post: publikationer@abo.fi

FÖR SAMHÄLLET'S BESTÅND OCH GUDS RIKES FÖRKÖVRAN



För samhällets bestånd och Guds rikes förkovran

Prästerskapets undervisning kring hushåll, barn
och äktenskap i svenska postillor 1686–1770

Niklas Antonsson

Åbo Akademis förlag | Åbo Akademi University Press
Åbo, Finland, 2024

CIP Cataloguing in Publication

Antonsson, Niklas.

För samhällets bestånd och Guds rikes
förkovran : prästerskapets undervisning
kring hushåll, barn och äktenskap i svenska
postillor 1686–1770 / Niklas Antonsson. -
Åbo, Finland : Åbo Akademis förlag, 2024.
Diss.: Åbo Akademi. - Summary.
ISBN 978-952-389-060-2

ISBN 978-952-389-060-2
ISBN 978-952-389-061-9 (digital)
Painosalama Oy
Åbo 2024

Förord

En erfaren och meriterad professor tittade på mig något skeptiskt när jag delgett honom mina tankar om att börja doktorera, och han yttrade någonting i stil med följande: "Om du går i de tankarna så ska du fundera ett varv vad det är du tar dig för. Och när du har gjort det ska du fundera igenom allt en extra gång." Jag förbluffades av hans ord och hann till och med känna en viss besvikelse. Varför var han inte mer uppmuntrande? Idag förstår jag att det framför allt var av omtanke som han yttrade de där orden, och kanske hade det också varit klokt att följa professors råd och fundera igenom allt en extra gång, vilket jag då – någon gång under våren 2017 – upplevde som överflödigt. För arbetet med att få en doktorsavhandling till stånd har inte varit enkelt, utan tvärtom betydligt mer utmanande än vad jag då kunde föreställa mig.

För att ta mig an denna utmaning och för att orka under de år som mitt avhandlingsprojekt har pågått har det underlättat att jag har varit omgiven av människor som har bistått mig, och som på olika sätt har hjälpt mig att få denna avhandling i hamn. Till er vill jag rikta min uppriktiga uppskattning och mitt varma tack:

Min handledare professor Ingvar Dahlbacka har med fast hand lotsat mig genom avhandlingsprocessen från början till slut. Din förtjänst är det att jag överhuvudtaget påbörjade detta företag, och stor del har du även i att det till slut blir färdigt. Du har visat mig en stor generositet under arbetets gång, och inte minst under de två senaste åren, då du under din emeritus-tillvaro har ägnat tid och energi åt mitt avhandlingsprojekt. Jag tror att också du känner en viss lättnad över att mitt avhandlingsarbete nu går i mål, och jag vill rikta ett hjärtligt tack för allt som du hjälpt mig med, stort som smått, och som du har lärt mig under min forskarutbildning!

Ett stort tack vill jag även rikta till mina bihandledare docent Kim Groop och docent Jakob Dahlbacka. Ni har läst och kommenterat mina texter i olika omgångar, alltid med en gnutta humor. Er handledning har främjat skrivprocessen på flera plan: alltifrån att fatta kloka beslut om avhandlingens innehåll till att förbättra textens argumentation. Er uppmuntran att få avhandlingen färdig har också hjälpt mig att orka de dagar då solen inte lyst lika klart på himlen.

Uppmuntran att färdigställa avhandlingen har jag även på senare tid i rikt mått fått av professor Päivi Salmesvuori som med engagemang uppmanade mig att inte sitta för länge på manuskriptet, utan att se till att få det färdigt. Tack Päivi för dina positiva ord, för din målmedvetenhet och för all hjälp i processen att få avhandlingen klar.

I egenskap av sakgranskare av avhandlingsmanuskriptet har professor Urban Claesson och docent David Gudmundsson kommit med befogade och konstruktiva synpunkter på min avhandling vilka jag i möjligaste mån har försökt ta i beaktande. Tack för att ni delade med er av er expertis!

Doktorandseminariet i kyrkohistoria vid Åbo Akademi har varit det huvudsakliga sammanhang där jag har fått möjlighet att lägga fram och få respons på mina avhandlingstexter. Ett antal personer har genom åren deltagit i seminariet på plats så väl som på distans. Till Tove Höglund, som genom sin vänlighet och skärpa givit mig arbetsglädje och motivation, vill jag rikta ett särskilt tack. Tack vare att vi har delat arbetsrum har vi kunnat stötta varandra och byta tankar om det mesta under de år då vi kämpat på var sin front. Tack även till alla er andra som har läst mina manuskript, kommit med goda råd och medverkat till att göra seminarietillfällena stimulerande och givande: Brita Jern, Chongpongmeren Jamir, Daniel Mladenovic, Erik J Andersson, Gerd Snellman, Hanna Fagerudd, Johanna Björkholm-Kallio, Johannes Huhtinen, Martti Arkkila,

Michael Bjerkhagen, Mona Burman, samt Eero Sepponen som hastigt lämnade jordelivet i december 2023.

Även andra personer har under årens lopp kommit med inspel och bidragit till att göra avhandlingen bättre än vad den annars hade varit. Professor emerita Bernice Sundqvist vill jag tacka för insiktsfulla kommentarer och för att du har förmedlat värdefulla kunskaper inom inte minst homiletik. Likaså vill jag rikta ett tack till Tomas Appelqvist för synpunkter och förbättringsförslag på flera av avhandlingens dogmatiska avsnitt. Mitt tack går också till Joonas Tammela som jag har haft ett kontinuerligt kunskapsutbyte med kring historisk forskning om tidigmoderna predikningar, något som har varit mycket berikande under forskningsprocessen.

Avhandlingen hade inte blivit skriven utan tillgång till ett välsorterat bibliotek. Personalen vid Åbo Akademis bibliotek har genom att tillgängliggöra både källmaterial och litteratur skapat förutsättningar för att kunna genomföra avhandlingsprojektet. Bibliotekspersonalens alltid professionella betjäning i kombination med en omfattande flexibilitet har gjort timmarna på biblioteket och i arkivläsesalen behagliga.

Därtill vill jag uttrycka min tacksamhet för alla de skratt, promenader och diskussioner som jag haft med de doktorandkollegor vilka jag under olika tidsperioder fått dela utrymme med. Jag tänker på Carolina Myrskog, Elli Barsnes, Ilona Blumgrund, Sara Högberg och Anssi Ollilainen. Till de två sistnämnda, liksom till flera av de i detta förord redan nämnda, riktas ett särskilt tack för den tid ni har lagt ned på att korrekturläsa delar av avhandlingen. Även personal, forskare och studenter vid de teologiska ämnena vid Åbo Akademi vill jag tacka för en lärorik tid, för uppmuntran och för ett alltid vänligt bemötande.

Detta projekt har möjliggjorts genom generösa stipendiemedel från flera finansiärer. Huvudfinansiär för avhandlingsprojektet har varit *Julius Polins förfäders minnesfond* från vilken jag erhöll ett fyraårigt doktorandstipendium. Jag har också erhållit stipendiemedel från *Kyrkans forskningscentral*, *Svenska litteratursällskapet i Finland* och *Rektors för Åbo Akademi*. I detta sammanhang vill jag också nämna professor Pamela Slotte Russo som tog mig med i projektet *Protestant Legacies in Nordic Law*, där jag i egenskap av forskningsassistent fick unika akademiska erfarenheter men också tid till att arbeta med min avhandling.

Avhandlingen har kommit till i en turbulent tid vad omvärldsläget beträffar. Inte minst under coronapandemin blev detta högst påtagligt då tillgången till offentliga utrymmen länge var mycket begränsad. Jag vill tacka mina svärföräldrar Anne och Timo Laato för att ni generöst försåg mig med en plats där jag kunde få ro till att skriva trots de osäkra yttre omständigheterna. Jag vill även tacka mina egna föräldrar Birgitta och Tommy Antonsson för att ni på olika sätt stöttat mig sedan barnsben och visat er kärlek i vått och torrt.

Sist men inte minst vill jag tacka min hustru Marjareetta Antonsson för ditt tålamod, som satts på hårt prov under denna tid, och för alla de upppoffringar som du har gjort för min skull. Du, liksom våra barn Saimi, Jesper, Mariella och Emanuel, har gjort den ibland upplevda hopplösheten och meningslösheten i arbetet med avhandlingen både hoppfull och meningsfull.

S:t Karins, den 5 februari 2024

Niklas Antonsson

Abstract

In this dissertation, I examine the conceptions of household, children, and marriage that were conveyed through printed postils in the Swedish Empire 1686-1770. How and why were these conceptions expressed, and how may continuity or change be observed in the postils' teaching regarding these subjects? The source-material scrutinized in the study consists of all postils upon the gospels and epistles that were printed in Swedish (17) and Finnish (1) during the examined period, and that were written by priests in the Swedish Empire. The tripartite theme; household, children, and marriage, is related to the table of duties and to its concept of *oeconomia*, around which the thesis is disposed.

The thesis is based on qualitative analyses of the source material, which is contextualized by perspectives of both homiletics, intellectual history and social history. Furthermore, to expose possible tendencies of change or continuity, the postils are analyzed diachronically. Even though the genre of postils is characterized by a high degree of both continuity and homogeneity, the large source material that is taken into account in the study facilitates the identification of both differences and developments.

In the thesis, I have treated the postils as entirety, and accordingly, not merely analyzed a selection of pre-selected sermons. Such a point of departure entails that a holistic picture of the postils' teaching of the investigated subjects is demonstrated. Furthermore, it has also exposed overall structures in the postils that previous research has not been able to reveal.

Inter alia, I argue that the frequent use of the scheme of the three estates as a type of homiletical application shows that the conception of household – derived from this schema and from the table of duties – permeated the sermons of the postils. This is so, despite the fact that the household as such was rarely dealt with extensively within the framework of the postils. Furthermore, the study makes visible how the homiletic rhetoric regarding the studied subjects overall developed in a more anthropocentric way. In particular, the more intensive teaching on the education of children, which occurs more frequently in the postils printed after the middle of the 18th century, can be considered as an evidence of this. Finally, a parallel line of development is how, towards the end of the examined period, themes related to man's earthly vocation, which were common to all the themes investigated in the study – seem to have gradually been given less prominent roles in the postils. This can be explained by the changed aim of homiletics during the 18th century, which was increasingly concentrated on soteriological issues.

Innehåll

1	Inledning.....	11
1.1	Forskningshistorisk översikt	11
1.2	Forskningsuppgift, avgränsning och upplägg.....	16
1.3	Material	17
1.4	Metod.....	19
1.5	Teoretiska perspektiv och centrala utgångspunkter	24
2	Postillorna och predikan.....	33
2.1	Linjer i postillans historia.....	33
2.2	Postillans utveckling i Sverige 1686–1770	38
2.3	Konsten att predika: Generella drag i den homiletiska utvecklingen i Sverige under 1600- och 1700-talen	50
3	Hushållet och husbondeståndet.....	63
3.1	Luthersk samhälls- och hushållssyn.....	63
3.2	Hushållets homiletiska användning	68
3.3	Husbondeståndet	74
3.4	Sammanfattning	83
4	Barn och barnuppfostran.....	85
4.1	Homiletisk översikt.....	85
4.2	Dopet – uppfostrans fundament	88
4.3	Föräldrarnas plikter – uppfostrans moment	93
4.4	Barnet i postillorna	120
4.5	Ungdomen i postillorna	134
4.6	Sammanfattning	140
5	Det äktenskapliga livet.....	145
5.1	Homiletisk översikt.....	145
5.2	Postillornas äktenskapsteologi	147
5.3	Förberedande äktenskapsundervisning	154
5.4	Äktenskapsundervisning för de gifta.....	167
5.5	Otukt.....	183
5.6	Sammanfattning	188
6	Avslutning.....	193
	Postillorna som helheter.....	193

Förändring – kontinuitet.....	195
Postillorna som uttryck för <i>kristianisering</i>	198
Appendix: Predikanterna och deras postillor.....	201
Laurentius Fornelius 1606–1673.....	201
Samuel Schultenius (ca 1643–1694).....	203
Fredrik Bagge (1646–1713)	205
Gabriel Wallenius (1648–1690)	207
Jesper Svedberg (1653–1735).....	209
Gustaf Adolf Humble (1674–1741)	211
Anders Båld (1679–1751).....	213
Johan Wegelius d.y. (1693–1764)	215
Nils Liebman (1703–1752)	217
Anders Gradin (1706–1751).....	219
Carl Magnus Ekman (1712–1781)	221
Sven Baelter (1713–1760).....	223
Mikael Fant (1718–1754)	225
Eric Wallström (1720–1758).....	227
Abraham Pettersson (1724–1763)	229
Käll- och litteraturförteckning.....	233
Tryckta källor	233
Litteratur	237

1 Inledning

Predikan – det förkunnade Ordet – har under kyrkans historia utgjort ett viktigt medel för att uttrycka den kristna tron. Efter reformationen på 1500-talet kom predikan att tilldelas en central roll i hur man betraktade trons uppkomst. Att tron kommer av predikan (Rom 10:17 enligt 1917 års översättning) utgjorde och utgör alltså en grundbult i den lutherska teologin. Predikan ansågs vara gudstjänstens centrum där prästen hade möjlighet att utlägga trons sanningar för sina åhörare.

Predikan innebar inte enbart dogmatiska trossatser, utan förmedlade även praktiska levnadsinstruktioner, normer och värderingar till åhörarna. Därigenom skulle den kristna tron få konsekvenser för vardagslivet och för mellanmänniska relationer. Varje typ av språklig kommunikation är dock insatt i ett historiskt sammanhang. Varje tid har sina givna förutsättningar, problem och föreställningar, vilket reflekteras genom predikningarna. Utgår man från prästerskapet i det svenska riket under tidigmodern tid (ca 1500–1800) är det exempelvis av vikt att beakta att predikan även var ett medium för statsmakten att fostra befolkningen till lydiga medborgare, eftersom prästen – vid sidan av att vara en Ordets förkunnare – var en statlig ämbetsman underordnad kungamakten.

Föreliggande doktorsavhandling tar sin utgångspunkt i antagandet att predikningar, i såväl talad som läst form, under tidigmodern tid var en viktig värdeförmedlare, eller om man så vill, en normativ ram för befolkningen. Genom predikningarna erbjöds människan alltifrån en tolkning av hur världen var beskaffad till konkreta förmaningar i praktiska enskildheter vilka hon hade att förhålla sig till. I vilken grad och på vilket sätt den enskilda människan integrerade prästernas förkunnelse i sitt eget liv ger predikningarna inget svar på. Predikningarna reflekterar i stället det som prästerna ville förmedla till sin samtid, vilket jag i denna undersökning har för avsikt att analysera för att på ett generellt plan kunna bidra med en fördjupad förståelse kring hur den tidigmoderna människans livsuppfattning och föreställningsvärld formades.

1.1 Forskningshistorisk översikt

Föreliggande översikt syftar i första hand till att ge en bakgrund och motivering till avhandlingens forskningsuppgift. Tyngdpunkten i översikten ligger på huvudragen i den i Sverige bedrivna forskningsgenren som skulle kunna benämnas predikohistorisk forskning¹, men även andra för avhandlingen relevanta forskningsområden tas här upp till behandling.

Den predikohistoriska forskningen kan något förenklat anses ha bedrivits inom två huvudsakliga och från varandra avskilda forskningsdiscipliner: dels den homiletiska, och dels den allmänhistoriska. Medan den förra i huvudsak är koncentrerad till 1900-talets förra hälft har den senare varit aktuell främst efter millennieskiftet.²

Kännetecknande för den homiletiska forskningen som pågick under första halvan av 1900-talet var dess inriktning på att analysera dogmatiska teman i predikningarna, men även genetiska och formmässiga frågeställningar kunde tas upp till behandling. Ett viktigt ändamål med denna typ av forskning var att åstadkomma så kallade typbestämningar. Med andra ord strävade man efter att kategorisera olika predikanter

¹ Med begreppet predikohistorisk forskning avser jag vetenskaplig forskning som bedrivits med predikningar som källmaterial.

² Jfr liknande forskningsöversikter som återfinns i Ericsson 2007, s. 7–8 och i Nordbäck 2009, s. 22–24.

och deras verk inom olika fromhetsriktningar. I synnerhet gällde detta för forskningen som bedrevs utifrån 1700-talspredikningar.

Startskottet för den homiletiska forskningsinriktningen på svenskt språkområde kan Oscar Quensels lärobok *Homiletik*, vars första upplaga utkom i mitten av 1890-talet, anses ha varit. Den utkom i flera upplagor och fungerade både som en slags predikohistorik och som en manual i predikoteori.³ Quensels kategorisering av de olika predikoriiktningarna och de begrepp som han härvid använde, blev något för den senare forskningen att ta ställning och relatera till.

Den predikohistoriska forskningen med homiletisk inriktning var synnerligen produktiv och frambringade en lång rad undersökningar. För att illustrera detta kan kort omnämnas Gustaf Lizells komparativa studie av Jesper Svedbergs och Anders Nohrborgs postillor, men även Johan Dellners undersökning av Sven Baelters predikningar, där han spårade ett omfattande inflytande från tysk homiletisk litteratur.⁴ Man kan även nämna att det genetiskt inriktade predikohistoriska perspektivet som Dellner anlade, på finländskt håll fick en motsvarighet i Erkki Kansanahos undersökning av Johan Wegelius d.y. och hans postilla. Kansanaho påvisade övertygande hur Wegelius i sin postilla i hög grad använt sig av stoff från den pietistiske förgrundsgestalten Philipp Jacob Speners skrifter.⁵

Ytterligare ett verk som tillhörde den äldre homiletiska skolan och som dessutom är av hög relevans för denna avhandling är Edvard Leufvéns studie från 1926 av upplysningstidens predikan, vilken är den mest heltäckande undersökningen av 1700-talspredikan som har gjorts fram till dags dato. Leufvéns ambition var att skriva en helhetshistorik över 1700-talets svenska predikolitteratur.⁶ Inte desto mindre kom Leufvéns undersökning att få utstå kritik i flera av de homiletiska undersökningar som gjorts efter honom, bland annat för hans ibland tendentiösa kritik av vissa predikanter och inriktningar.⁷

Under 1900-talet utgavs ett antal källutgåvor av 1700-talspredikningar av den predikohistoriskt dedikerade teologen Henning Wijmark samt av filologen Albert Wifstrand.⁸ Den senare utgav även en stilhistorisk homiletisk studie.⁹ Ett standardverk som tecknade predikans historia ända från dess judiska rötter fram till mitten av 1900-talet var Yngve Brilioths *Predikans historia* från 1945. Trots att Brilioths syfte var att enbart utarbeta en historisk översikt lyckades han samtidigt med att – i synnerhet vad gäller den svenska predikohistorien – göra en syntes av den dittills utförda forskningen, varför hans undersökning blev och fortfarande är mycket uppskattad och brukad som lärobok i predikohistoria.¹⁰

³ Quensel 1910.

⁴ Lizell 1910; Dellner 1916. Till samma forskningsinriktning kan även följande studier anses höra: Eklund 1923; Leufvén 1926–1927 I–II; Nelson 1936; Brandt 1941; Kalm 1948.

⁵ Kansanaho 1950.

⁶ Leufvén 1926 I, s. [3].

⁷ Se exempelvis Nelson 1936; Brandt 1941.

⁸ Wijmark 1934–1936; Wifstrand 1960.

⁹ Wifstrand 1943.

¹⁰ Förutom Brilioths klassiker utkom på 1940-talet ytterligare en predikohistorik – om än inte lika omfattande – nämligen Bror Olssons verk med titeln *Från Martin Luther till Sven Lidman*. De svenska predikohistorikerna har i hög grad varit begränsade till ett nationellt intresse och i allmänhet visat ringa uppmärksamhet för den finskspråkiga andaktslitteraturen, den gemensamma historien till trots. För finländskt vidkommande tecknas predikohistorien i förbigående i Martti Simojokis avhandling *Opetus ja Julistus* från 1947. Även denna kan nog anses bära en nationell prägel, men eftersom många av de svenska andaktsböckerna kom att spela en stor roll i Finland, upptas även dessa i någon mån till behandling. För en behandling på svenska av de mest betydande finskspråkiga predikanterna hänvisas till Knuutila 2001, s. 559–615.

Under andra halvan av 1900-talet avtog den historisk-homiletiska forskningen i intensitet, ehuru vissa betydande forskningsinsatser förekom även under denna tid.¹¹ Ett ambitiöst försök som placerar sig i denna forskningstradition utgörs av det samnordiska projektet *Luthersk påskpredikan* (2001), som resulterade i två omfattande volymer.¹² Genom att fokusera på predikningar för påskdagen sökte man i projektet dels att kartlägga den diakrona utvecklingen från reformationen till nutid, dels att göra en synkron analys med hänsyn till de nordiska ländernas olika traditioner och förutsättningar.

Ett tilltagande intresse för predikningarnas historiska relevans har däremot kunnat skönjas inom andra forskningsfält, inte minst inom allmänhistoria från slutet av 1900-talet och framåt. De teologiska och homiletiska frågeställningarna har då ofta fått träda i bakgrunden. I stället har fokus riktats mot politiska budskap i predikan och mot predikans identitetsskapande roll.¹³ I sin avhandling *Det svenska Israel* från 1999 leder Nils Ekedahl i bevis hur Haquin Spegel i sina predikningar bidrog till att forma både en konfessionell och nationell identitet hos sina åhörare. Analysen förenar dock det historisk-politiska perspektivet med en retorisk-homiletisk analys av källmaterialet.¹⁴ Ett mer maktorienterat perspektiv, men där kollektiva identiteter ändå står i fokus, återfinns i Peter Ericssons avhandling *Det stora nordiska kriget förklarar* (2002), där han använder sig av några av Jesper Svedbergs predikningar för att förklara hur prästerna fostrade lydiga undersåtar under stora nordiska kriget.¹⁵

Ett gemensamt drag för senare tiders historiska forskning med predikningar som källmaterial är att man har intresserat sig för predikningar som tillkommit i mycket specifika kontexter, såsom likpredikningar, tingspredikningar och riksdagspredikningar.¹⁶ Den sistnämnda kategorin utgör källmaterial för den finländske historikern Pasi Ihalainens bok *Protestant Nations Redefined* (2005) i vilken han komparativt har analyserat riksdagspredikningar i England, Sverige och Holland under åren 1685–1772. Genom en begreppshistorisk analys av källmaterialet blottlägger han en likartad utveckling i alla tre länderna då det gäller hur predikanterna i stället för att grunda sin retorik i en religiös argumentation allt mer började bygga på naturrättsliga och sekulära tankegångar i frågor som berörde synen på fädernesland och medborgarskap.

I den mån man har beaktat predikningar som kunskapskälla inom historievetenenskapen har man således främst fokuserat på deras politiska aspekter, på hur makt

¹¹ Verk av betydelse och relevans för avhandlingen under andra halvan av 1900-talet är Ivarsson 1956; Franck 1973; Vikström 1974. Även Benkt Erik Benktsons systematisk-teologiska undersökning av Abraham Petterssons predikningar förtjänar att lyftas fram som en del av samma forskningstradition. Se Benktson 1968.

¹² *Luthersk påskpredikan 2001a; Luthersk påskpredikan 2001b.*

¹³ Ett undantag kan i detta avseende Carola Nordbäcks kyrkohistoriska doktorsavhandling *Lycksalighetens källa* från 2009 anses utgöra, där fokus snarare ligger på predikans idéhistoriska aspekter. Avhandlingen är en närläsning av Anders Chydenius budordspredikningar och analyserar den tankevärld som dessa ger uttryck för. Även i hennes historiska doktorsavhandling, *Samvetets röst* från 2004, används olika typer av predikningar i kombination med annat material för att undersöka hur ortodoxins och pietismens samhällsyn bryts mot varandra. Ett exempel på aktuell forskning som ansluter sig till mer klassiska homiletiska frågeställningar är Jussi Hanskas analys av homiletiska förebilder till Ericus Ericis postilla. Se Hanska 2011, s. 131–158.

¹⁴ Ekedahl 1999, s. 213.

¹⁵ Ericsson 2002. För likande perspektiv, se även Forssberg 2005; Ericsson 2007.

¹⁶ I synnerhet likpredikningar har utnyttjats i flera studier från olika synvinklar: Bergfeldt 1997, s. 157–177; Bergner 1997, s. 71–126; Stenberg 1998; Crafoord 2002, s. 120–132; Stadin 2004; Czaika 2018. För tingspredikan, se Herbertsson 2016. Angående fältpredikan, se Gudmundsson 2014. Gudmundsson studerar tematiken och funktionen i böner och fältpredikningar i den svenska armén mellan åren 1611 och 1721. Gudmundsson argumenterar i polemik mot tidigare homiletisk forskning, att fältpredikan inte ska betraktas som en egen avgränsad homiletisk genre med egna konventioner. Den skiljde sig varken formmässigt, funktionellt eller tematiskt från den civila predikan. Dess särart bestod i att den riktades till en specifik målgrupp i en speciell kontext. Gudmundsson 2014, s. 21, 84, 217–218. Angående tingspredikan och likpredikan i finländsk homiletisk forskning kan nämnas Rimpiläinen 1973 och Lempiäinen 1981.

legitimerades, och på hur predikningarna formade åhörarnas såväl nationella som konfessionella identitet. Man har vidare i huvudsak använt sig av relativt genrespecifika predikningar.

Vidgar man perspektivet och tar hänsyn till internationell forskning, kan man skönja ett liknande mönster, där predikningar i allt högre grad har använts för att besvara politiska frågeställningar. I ett nordiskt sammanhang förtjänar Michael Bregnsbos och Øystein Lydik Idsø Vikens studier över synen på statsmakt och samhällsordning i dansk-norska predikningar att omnämnas.¹⁷ Även inom tysk historisk forskning har man relativt tidigt uppmärksammat predikningarnas potential i detta avseende.¹⁸ En viktig inspirationskälla för denna avhandling är den tyska historikern Sabine Holz, vars forskning kombinerar predikohistoriska och teologiska aspekter med frågeställningar som annars har undersökts inom främst det socialhistoriska forskningsfältet. Holtz har studerat hur predikanter från katolska, reformerta och lutherska traditioner predikade över ämnen som var relaterade till vardagslivet.¹⁹ Holtz blottlägger vidare genom sin komparativa metod såväl skillnader och likheter i undervisningen om vardagslivets etiska frågor konfessionerna sinsemellan.²⁰

Att närma sig teman som relaterade till åhörarnas vardagsliv och personliga relationer inom familj och hushåll har den predikohistoriska forskningen som bedrivits i Sverige gjort i mycket liten utsträckning. De studier som undersökt det tidigmoderna prästerskapets föreställningar om familjerelaterade frågor återfinns här i första hand inom socialhistoria. I allmänhet har dock tyngdpunkten i mer socialhistoriskt inriktad forskning snarare legat på hur kyrkans tro och moral har tillämpats på och internaliserats av befolkningen på lokal nivå, än på vilka normer och värden som förmedlades av prästerna.²¹ Ett värdefullt bidrag till att förstå prästerskapets uppfattningar om till exempel hushåll och äktenskap i 1600-talets Sverige utgör dock Kekke Stadins undersökningar som baseras på ett brett spektrum av källmaterial – bland annat på en mängd likpredikningar och katekeser.²² En studie av något äldre datum, men som dock har varit av stor betydelse för senare forskning, är Astrid Norbergs *Uppfostrad till underkastelse* (1978). Avhandlingen är skriven inom ämnet pedagogik och behandlar synen på barnuppfostran i 1700-talets katekeser.²³ Intresset för den tidigmoderna och religiösa synen på barnuppfostran har i senare historiska studier tangerats utifrån varierande frågeställningar och källor, bland annat utifrån den under 1700-talet växande rådgivningslitteraturen.²⁴

Många av de ovan nämnda studierna relaterar direkt eller indirekt till den så kallade hustavlan och mer specifikt till dess hushållsbegrepp. Hustavlan har i sin tur varit föremål för en omfattande forskningsdiskussion inte minst inom kyrkohistoria allt sedan

¹⁷ Bregnsbo 1997; Viken 2014.

¹⁸ För en översiktlig redogörelse av både anglosaxisk och tysk predikohistorisk forskning, se Bregnsbo 1997, s. 50–51.

¹⁹ Holtz 1993; Holtz 2009, s. 263–311.

²⁰ Exempelvis Holtz 2009, s. 284, 297–299.

²¹ Så exempelvis Lindstedt Cronberg 1997b; Karlsson Sjögren 1998; Lennartsson 1999; Marklund 2004; Hansen 2006; Kietäväinen-Sirén 2015; Lindström & Hassan Jansson 2017, s. 351–378.

²² I synnerhet Stadin 1997, s. 193–225; Stadin 2004. Andra undersökningar som i olika grad tangerar kyrkans syn på kön och genus är Nilsson 1973; Bergner 1997, s. 71–126; Johansson 1997, s. 27–70; Helenius 1999, s. 135–147.

²³ Norberg 1978.

²⁴ Rådgivningslitteratur, liksom i viss mån även katekeser och i mindre utsträckning predikningar, beaktas i Berglund 2007. Daniel Lindmark har i flera undersökningar ägnat uppmärksamhet åt frågor som rör kyrkans fostrande verksamhet, inte minst i relation till hustavlan. Se Lindmark 1993; Lindmark 1995; Lindmark 2018. I några kortare artiklar i antologin *Barnet i kyrkohistorien* behandlas frågor som rör barnets plats i hustavlan, se Bringéus 1998, s. 81–91; Brohed 1998, s. 93–96; Olsson 1998, s. 97–106. Andra studier som rör kyrkans föreställningar om barnuppfostran behandlas i Sandin 1986; Liliequist 1991; Österberg 1998, s. 21–29; Öhrberg 2006/2007, s. 128–150; Österberg 2016.

Hilding Pleijel formulerade sin tes om hustavlans värld.²⁵ Sett i ett större perspektiv kan denna diskussion anses tangera frågan om den lutherska teologins betydelse för samhällssyn och sociala normer överlag under tidigmodern tid. De sociala normerna hörde intimt samman med den teologi som de knöts till och bör bli förstådda utgående från deras egna premisser. Ett aktuellt försök till att utveckla ett dylikt helhetsperspektiv där hushållet tilldelas en central position, återfinns i antologin *Lutheran Theology and the shaping of society. The Danish Monarchy as Example*, som är författad av framför allt danska teologer och historiker. Utifrån filosofen Charles Taylors begrepp *sociala föreställningar* ("social imaginary"), belyses kreativa infallsvinklar över den lutherska teologins social-etiska dimensioner och dess medverkan till att forma den tidigmoderna människans uppfattningar kring hushåll och sociala relationer.²⁶ Perspektivet ligger i linje med utgångspunkten för denna avhandling där prästernas homiletiska undervisning betraktas som ett medel, genom vilket sociala föreställningar om människans grundläggande relationer förmedlades till befolkningen.

Sammanfattningsvis kan konstateras att den svenska predikohistoriska forskningen generellt sett har ägnat relativt litet utrymme åt det lilla samhället inom hushållets ramar. Den socialhistoriska forskningen, liksom även kyrkohistorisk forskning, som visserligen har närmat sig denna typ av frågeställningar, har däremot i mycket begränsad omfattning beaktat predikningar som källmaterial. När predikningar väl använts som historiskt källmaterial har det främst varit fråga om predikningar som har framtagits för specifika situationer.

För att få en mer nyanserad uppfattning av hurdana värderingar om familj och hushåll som förmedlades av prästerskapet till den tidigmoderna människan utgör specifikt predikningar emellertid en väsentlig kunskapskälla. Den finländske historikern Jussi Hanska beskriver predikan som det viktigaste kommunikationsmedlet mellan prästerna och de troende under tidigmodern tid.²⁷ Jämfört med andra viktiga sätt varigenom prästerskapet förmedlade sina föreställningar som exempelvis de mycket koncisa katekeserna, gav predikningarnas form utrymme för prästen att förklara och motivera sina resonemang.²⁸ På 1600- och 1700-talen predikades i många olika sammanhang och för många ändamål, vilket den nyare predikohistoriska forskningen förtjänstfullt har beaktat. Den huvudsakliga predikan var emellertid gudstjänstens söndagspredikan, som gemene man enligt dåtidens lagstiftning hade att infinna sig till och som befolkningen tog del av år ut och år in. Som påvisats har dock söndagspredikningar sällan utnyttjats som källa för historiskt inriktade undersökningar.

På ett självständigt sätt med avseende på både forskningstematik, material och metod syftar denna avhandling på ett övergripande plan till att bidra till förståelsen av hur kyrkans normer i sociala frågor och spörsmål, som berörde vardagslivet, utformades i predikningar under slutet av 1600-talet och en stor del av 1700-talet, för att därigenom fylla ett tomrum inom flera olika historiska forskningsdiscipliner.

²⁵ Pleijel 1970. Angående forskning över hustavlans, se till exempel de koncisa översikterna hos Jarlert 1999, s. 64–67 och Lindström & Hassan Jansson 2017, s. 351, 362–364. Om hustavlans vidare relevans för denna avhandling, se kapitel 1.5.

²⁶ Holm & Koefoed 2018, s. 17–19. Se även Koefoed & Holm 2021, s. 19–25, 34.

²⁷ Hanska 2016, s. 132: "It [preaching] was the most important means of communication between the religious authorities and the believers."

²⁸ Jfr här Stadin 1997, s. 208.

1.2 Forskningsuppgift, avgränsning och upplägg

Forskningsuppgiften definieras genom följande tre frågor:

1. Vilka föreställningar om hushåll, barn och äktenskap förmedlades i tryckta predikosamlingar i det svenska riket under perioden 1686–1770?
2. Hur och varför uttrycktes dessa?
3. På vilket sätt kan kontinuitet respektive förändring iakttagas i postillornas undervisning om dessa ämnen under den undersökta tidsperioden?

Den tidsperiod som avhandlingen omfattar, 1686–1770, rymmer ett mycket dynamiskt och omvälvande skeende i flera avseenden, såväl politiskt, idémässigt som religiöst. Undersökningens startpunkt utgörs av 1686 års kyrkolag som för kyrkans och prästerskapets del kan anses ha varit epokgörande. Stiftsartikularismen som hade präglat kyrkan under 1600-talet, fick i och med kyrkolagen ge vika för ett nationellt enhetsideal. Genom kyrkolagen befastes konkordieortodoxin slutgiltigt, samtidigt som kyrkan nu kom att underordnas staten och den då enväldiga och teokratiskt motiverade kungamakten.²⁹ Under den så kallade *frihetstiden* (1718–1772), som innebar slutet på både det karolinska enväldet och det stora nordiska kriget, blev det homogena luthersk-ortodoxa prästerskapet både ifrågasatt och påverkat av pietistiska strömningar och upplysningsfilosofiska tankegångar som lyfte fram ett mer individualistiskt och antropocentriskt synsätt.³⁰ Inte minst i fråga om synen på barnet kan man skönja konsekvenserna av denna förändring. 1700-talet har följaktligen pekats ut som en brytpunkt i barndomens historia då intresset för barnuppfostran och pedagogiska frågor på ett särskilt sätt aktualiserades.³¹

Samtidigt som man kan betrakta det historiska förloppet som förändringsbenäget finns det också skäl att rikta blicken mot den starka kontinuitet som präglade prästerskapets tankevärld och undervisning som var präglade av både den ortodoxa lärobildningen och den samhällssyn som i stor utsträckning gick ut på att bevara en stabil ordning inom hustavlans ramar. Således torde detta tidsrum erbjuda goda förutsättningar för att studera hur både kontinuitet och förändring kommer till synes i prästernas postillor.

Som skäl för att studera tidsperioden 1686–1770 kan man även anföra att perioden var mycket betydelsefull för källmaterialets – postillans – utveckling. Man kan konstatera att det före 1686 hade tryckts ett ytterst fåtal predikosamlingar som var författade av präster i det svenska riket. Utgivningen ökade successivt för att vid 1700-talets mitt genomgå en expansiv ökning, varför det inte är utan anledning som 1700-talet benämns postillornas århundrade.³² I synnerhet trycktes under 1760-talet en stor mängd postillor och decenniet kan betraktas som kulmen på 1700-talets homiletiska utveckling.³³ I föreliggande undersökning beaktas tryckta postillor fram till slutet av detta decennium, varför år 1770 utgör den tidsmässiga slutpunkten för avhandlingen.³⁴ Därmed studeras i denna undersökning ett centralt skede i postillans egen historia i Sverige.

²⁹ Se exempelvis Pleijel 1935, s. 12–20.

³⁰ Se exempelvis Berntson, Nilsson & Wejryd 2012, s. 205–207.

³¹ Se exempelvis Mansén 2011, s. 136; Collingwood 2018, s. 47–49.

³² Brilioth 1945, s. 201.

³³ Jfr Brilioth 1945, s. 205–206, 209.

³⁴ Avhandlingen kartlägger således utvecklingen före utgivningen av Anders Nohrborgs postilla som trycktes 1771. Nohrborgs postilla är att betrakta som en milstolpe i den svenska postillans historia. Även om Nohrborgs postilla till sitt innehåll ansluter sig till samma homiletiska tradition som exempelvis Sven Baelter och Abraham Pettersson, skiljer den ut sig eftersom den inte är disponerad efter kyrkoåret, utan efter *nådens ordning*. Se Brilioth 1945, s. 209–213.

Avhandlingens tredelade tematiska utgångspunkt, *hushåll, barn och äktenskap*, knyter an till hustavlans hushållsbegrepp³⁵, men begränsar sig inte enbart till detta, utan beaktar utsagor i källmaterialet om ämnesområden som bedömts vara av relevans för att belysa de tre olika temana på ett så vederhäftigt sätt som möjligt. Avhandlingens disposition utgår från dessa tre teman som studeras i varsitt kapitel: kapitel 3 *Hushållet och husbondeståndet*, kapitel 4 *Barn och barnuppfostran* samt kapitel 5 *Äktenskapet*. Analyskapitlen föregås av ett bakgrundskapitel, kapitel 2 *Postillorna och predikan*, där postillans och predikans genremässiga konventioner och utveckling behandlas. I avhandlingens sista kapitel, kapitel 6 *Avslutning*, summeras övergripande linjer som undersökningen synliggjort. Mer detaljerade sammanfattningar av de studerade temana återfinns i slutet av respektive analyskapitel. Uppgifter om samtliga postillor och predikanter som undersöks i avhandlingen har jag redogjort för i *Appendix*.

1.3 Material

Källmaterialet som analyseras i avhandlingen består av sammanlagt 18 postillor tryckta mellan åren 1686–1770. Av dessa innehåller 14 postillor predikningar över kyrkoårets evangelietexter – de kallas vanligen evangeliepostillor – och de resterande fyra postillorna behandlar kyrkoårets episteltexter och kallas i regel epistelpostillor. Avhandlingen tar med andra ord i beaktande samtliga tryckta evangelie- och epistelpostillor på svenska (17) och finska (1) vilka utkommit under den undersökta tidsperioden och vilka är författade av präster i det svenska riket. Direkta översättningar av utländska postillor är således ej upptagna till behandling. Däremot bör man ha i åtanke att de undersökta postillorna tillkommit under ett betydande inflytande av utländsk religiös litteratur, framför allt från Tyskland och England. Så som den äldre homiletiska forskningen konstaterat är det litterära genetiska beroendet i flera fall påtagligt.³⁶

Att den vanliga söndagspredikan i relativt liten utsträckning intresserat historiker kan synas märkligt med tanke på den betydelse dessa hade under tidigmodern tid. Man kan här för det första adressera att söndagspredikan utgjorde prästens huvudsakliga tillfälle att undervisa sina åhörare. Till huvudgudstjänsten skulle sockenborna infinna sig, medan andra predikotillfällen var ämnade för en mer begränsad del av lokalbefolkningen. Därmed finns det skäl att anta, dels att en stor del av befolkningen kunnat ta del av denna undervisning, och dels att ett kyrkoårs samlade predikningar bestod av och skulle uttrycka de lärostycken och undervisningspunkter som prästen menade var mest centrala för åhörarna att ha kännedom om. För det andra utgick predikningarna från kyrkoårets texter och kan därmed anses vara ett uttryck för kyrkans egen undervisning i större utsträckning än de predikningar som var tillkomna på statsmaktens initiativ, som i fallet med exempelvis riksdagspredikningarna eller böndagspredikningarna. Därmed kan söndagspredikan alltså anses både ha haft en större räckvidd och inflytande över befolkningen och bättre motsvara den förkunnelse som prästerna och kyrkan själva strävade efter att förmedla jämfört med andra predikogenrer.³⁷

Nu kan man emellertid korrekt invända att postillorna som här studeras inte utan vidare bör betraktas som söndagspredikningar, om man med söndagspredikningar avser predikningar som någon gång de facto har hållits i söndagens gudstjänst. Det finns

³⁵ I den lutherska definitionen av hushållet utgick man generellt från tre stycken vertikala relationer: husbondfolk-tjänare, föräldrar–barn och man–hustru. För en fördjupning av hushållsbegreppet, se kapitel 3.1.

³⁶ Se exempelvis Dellner 1916; Kansanaho 1950.

³⁷ Jfr Jarlert 2005b, s. 259; Tammela 2023b, s. 261.

ett avstånd mellan den tryckta postillan och den faktiskt hållna predikan. Detta källkritiska problem behandlas mer utförligt i metodkapitlet (1.4), men som generell princip i analysen är det postillan som kvarleva som studeras, även om den eventuellt ursprungliga predikosituationen också kan vara av värde att ta i beaktande. Det som i detta sammanhang är värt att framhålla är att postillan som sådan ändå kan ge en god uppfattning om idéinnehållet i den förkunnelse som en viss präst tillskrivs och därmed återspeglar vad som mycket väl kan ha sagts från predikstolen.³⁸

En annan invändning mot att använda postillor som källmaterial är att dessa saknar representativitet och enbart återspeglar det högre prästerskapets predikosätt.³⁹ Astrid Norberg menar exempelvis att detta är problematiskt eftersom det högre prästerskapet under 1700-talet i större utsträckning var präglat av neologin med dess förnufts-inriktade moralteologi, än vad det lägre prästerskapet var.⁴⁰ Emot Norbergs argument kan man anföra att ingen av de häri analyserade postillorna uppvisar någon konkret påverkan från neologiska idéer, utan traditionellt har man placerat dessa i helt andra idétraditioner, vilka gått under olika benämningar såsom ortodoxi, senortodoxi och pietism alternativt olika kombinationer av dessa.⁴¹ Men påståendet att postillorna är tillkomna på initiativ av det högre prästerskapet råder det däremot inga tvivel om, eftersom en majoritet av postillörförfattarna var hovpredikanter, biskopar eller prostar. Hur skillnaden mellan olika klasser inom prästerskapet skulle ha påverkat innehållet i predikningarna är däremot svårare att fastslå.

Å ena sidan kan man anföra att faktorer som utbildning, tillgång till bibliotek, församlingssituation och kapital otvetydigt påverkade förutsättningarna för prästens homiletiska verksamhet. En präst med goda kontakter, eller med en rejäl inkomst hade både bättre möjligheter att förkovra sig i homiletisk litteratur, men också att finansiera trycket av en postilla. Många av de präster som här är aktuella hade fått en gedigen utbildning och kom att få ett rykte om sig att vara goda predikanter redan i sin samtid. Prästernas tillgång på andakts- och predikolitteratur inverkar på hur de utformade predikningarnas form och innehåll. Även censurprocessen som de tryckta postillorna skulle genomgå, medförde med säkerhet att de yvigaste yttringarna av samtidens förkunnelse aldrig kom i tryck. Det finns därför fog att anta att de bevarade predikomanuskripten från sockenprästerna runt om i riket torde ge en mer mångsidig och differentierad bild av hur förkunnelsen på bred front sett ut, än vad postillor ger.

Å andra sidan är det svårt att se att innehållet i de undersökta postillorna på ett fundamentalt sätt skulle skilja sig från sockenprästernas predikningar. Det fanns en inbyggd strävan både från prästerskapets och myndigheternas sida att hålla predikan homogen till både sin både form och innehåll. En gemensam litterär referensram bidrog i sin tur till att postillorna utvecklades i en likartad riktning. Vidare bör man anse postillorna som mallpredikningar, vilka kom att ha stor påverkan på prästerskapet i stort. I stället för att framhålla en betydande skillnad mellan högre och lägre prästerskaps predikningar, kan man tvärtom argumentera för att postillorna snarare bidrog till en mer likformig förkunnelse.⁴²

Frågan om hur representativa postillorna är för prästerskapets förkunnelse i stort är främst av relevans om man genom dessa försöker identifiera någon form av genomsnittlig predikan. Nu är inte detta denna avhandlings strävan, varför frågan om

³⁸ Bexell 1997, s. 8–9; Haemig & Kolb 2008, s. 127, 157; Strom 2009, s. 176–177.

³⁹ Leufvén 1926 I, s. 2; Norberg 1975, s. 8.

⁴⁰ Norberg 1975, s. 8.

⁴¹ Se exempelvis Brilioth 1945, s. 209; Selander 2001, s. 401–443.

⁴² Normann 1948, s. 149–150; Lindgärde 2002, s. 271.

postillornas representativitet inte är av avgörande betydelse, eftersom det är undervisningen i postillorna i sig som är undersökningens objekt. Med tanke på dels de invändningar som anförts mot postillorna som källor och dels på den övergripande diskussionen om postillornas relevans och hur man i ett större perspektiv ska betrakta dessa, är det dock i detta sammanhang av visst intresse att konstatera att det inte finns något vägande skäl för att avstå från att studera postillorna enbart på grund av att de är skrivna främst av en elit ur prästerskapet. Även om man kan framhålla en del faktorer och förutsättningar som gav postillornas förkunnelse en särprägel, finns det ingen anledning att betrakta innehållet i deras förkunnelse som vitt skilt från den förkunnelse som sockenpräster i gemen stod för.

1.4 Metod

De frågor som definierar forskningsuppgiften besvaras genom att med kvalitativa metoder analysera källmaterialet. På ett allmänt plan kan analysen i det närmaste beskrivas som ett samspel mellan ett induktivt och deduktivt tillvägagångssätt med en tonvikt på det förstnämnda. De tematiska kategorier som avhandlingens analys är strukturerad efter, är utarbetade i nära anslutning till studiet av källmaterialet. Samtidigt har det empiriska studiet skett i växelverkan med litteratur och teoretiska utgångspunkter, varav de mest centrala presenteras i kapitel 1.5.

Det empiriska studiet har genomförts i olika stadier. Inledningsvis genom excerpering av samtliga postillor för att kartlägga vilka predikningar och textavsnitt som har varit aktuella för avhandlingsarbetet. Jag har till skillnad från tidigare homiletisk forskning inte på förhand begränsat mig till ett fåtal utvalda söndagar om året, även om grundläggande liturgisk och homiletisk bakgrundskunskap har varit värdefull för att kunna orientera mig i empirin. Strävan har i stället varit att ta mig an postillorna som helheter för att hitta fler och oväntade ingångar till den undersökta tematiken. På så vis kan jag i analysen uppmärksamma även sådana söndagar där kopplingen till forskningsuppgiften inte är direkt uppenbar. Detta angreppssätt har visat sig fruktbart, dels eftersom flera av de undersökta temana inte låter sig avgränsas till någon specifik söndag på kyrkoåret, dels eftersom en mer mångfacetterad bild av prästerskapets förkunnelse kan presenteras och fler nyanser i undervisningen kan lyftas fram.

Efter denna inledande fas har det aktuella råmaterialet sorterats under relevanta tematiska kategorier. Hustavlans relationellt inriktade begrepp har utgjort en viktig utgångspunkt, men har även kompletterats med ytterligare kategorier utifrån både empirin och litteraturen. Syftet i detta skede har varit att åstadkomma en översiktlig struktur som skulle vara hanterlig för den fortsatta analysen.

Ett bärande element i analysen för att skapa mening ur empirins enskildheter har varit att försöka uppnå kvalitativa generaliseringar som sedan har kunnat tolkas mot den historiska kontexten.⁴³ Generalisering innebär ju per automatik en förenkling av den komplexa verkligheten. Den är nödvändig både för att kunna nå nya insikter om olika tendenser i det studerade materialet, men framför allt för att göra den stora mängden data hanterlig.⁴⁴ Analysen har vidare inneburit ett moment av komparation. När man talar om komparation i metodologiska sammanhang går tankarna emellertid till kvantitativa metoder där noga jämförelsepunkter etableras för att kunna iakttä avvikelser. Metoden har varit populär framför allt inom antropologi, samhällsvetenskap och sociologi, men är även vedertagen inom historievetenskapen.⁴⁵ I denna avhandling

⁴³ Dahlgren & Florén 1996, s. 181.

⁴⁴ Kjelstadli 1998, s. 136.

⁴⁵ För komparation inom historieforskningen, se Dahlgren & Florén 1996, s. 195–199.

använder jag mig inte av komparation som en systematiskt genomförd metod, utan som ett angreppssätt där textutsagor med relevans för uppgiften jämförs för att blottlägga generella mönster och avvikelser. I synnerhet blir detta angreppssätt ett viktigt medel i det diakrona studiet som syftar till att urskilja både kontinuitet och förändring över tid.

Kontextualisering

Avhandlingens forskningsuppgift aktualiserar i hög grad det didaktiska innehållet i postillorna: vad, hur och varför undervisade man som man gjorde? För att kunna besvara dessa frågor är den kontextuella förståelsen av predikomaterialet essentiell. För att tolka texten i sitt rätta sammanhang behöver man beakta både de strukturer som var rådande vid textens tillkomst och aktörskapet i texten. Mellan dessa två aspekter av verkligheten finns ingen exakt gräns. Aktören agerar utifrån vissa konventioner och konventionerna blir till genom mänskligt handlande. Men för att begripliggöra olika sidor av verkligheten och därmed göra texten rättvisa är de nödvändiga att ta hänsyn till.⁴⁶

Kontexten, sammanhanget eller de rådande strukturerna, om man så vill, kan man för tydlighetens skull definiera i flera underkategorier: *kulturkontext*, *intertextuell kontext*, och *situationskontext*.⁴⁷ Till *kulturkontexten* kan man räkna företeelser som de tekniska innovationer eller andra materiella förutsättningar som präglade det dåtida samhället, men även politiska värderingar och idémässiga tankestrukturer.⁴⁸ I fråga om postillorna är den lutherska dogmatiken av essentiell vikt att beakta för att kunna göra korrekta tolkningar av texten. Vid sidan av det teologiska system som den homiletiska undervisningen var insatt i, bör man även ta hänsyn till andra samtida tankeströmningarna som kom att påverka texternas innehåll. Den *intertextuella kontexten* handlar om den litterära genrekonvention som den studerade texten var en del av.⁴⁹ I denna studie utgörs den intertextuella kontexten av homiletiken samt de konventioner som var vägledande i utformandet av en postilla, vilka ska fördjupas i kapitel 2. *Situationskontexten* å sin sida berör det specifika sammanhang som en text är utformad för, vilken verksamhet den är en del av, vid vilken tid och plats den är hållen, samt för vem den är avsedd för.⁵⁰ Tillämpat på predikningar i allmänhet var det primära sammanhanget den liturgiska gudstjänstpredikan hållen inför församlingens åhörare som utgjorde predikans situationskontext. I fråga om det aktuella källmaterialet finns det dock anledning att återkomma till denna aspekt nedan.

Om man övergår till aktörskapet bidrar kännedom härom till att en textlig anonymitet undviks och i stället erhålls en medvetenhet om att texterna är ett resultat av mänskligt handlande. För att möjliggöra texttolkning är kunskap om textens upphovsperson och dennes intentioner av essentiell vikt.⁵¹ Vid en analytisk jämförelse av olika texter tillhörande samma genre från samma tid är det motiverat att låta individuella karaktärsdrag förklara skillnaderna texterna emellan och på så sätt identifiera hur det

⁴⁶ Bexell 1997, s. 11–12; Kjelstadli 1998, s. 31–35, 178.

⁴⁷ Hellspong & Ledin 1997, s. 49–60.

⁴⁸ Hellspong & Ledin 1997, s. 58–60.

⁴⁹ Hellspong & Ledin 1997, s. 56–58. Hellspong och Ledin skiljer på horisontell och vertikal intertextuell kontext. Det är den senare som Hellspong & Ledin definierar som genre, medan den förra rör hänvisningar och förbindelser mellan olika former av samtida texttyper som kan användas som tolkningsbakgrund.

⁵⁰ Hellspong & Ledin 1997, s. 50–56.

⁵¹ Bexell 1997, s. 10; Kjelstadli 1998, s. 31–32, 178; Hellspong 2001, s. 178–181.

partikulära och individuella förhåller sig till det allmänna.⁵² Vidare finns det ofta referenser i en text som enbart kan förklaras utifrån predikantens person eller specifika levnadssituation. Dyliga utsagor är till sin karaktär flyktiga och ter sig gåtfulla för en läsare som inte känner till de specifika företeelser som predikanten hänvisade till. De är i hög grad tids- och platsbundna och kan enbart förklaras genom detaljerad förtrogenhet med den aktuella upphovspersonen och textens akuta tillkomstsituation för vilken den är avsedd.⁵³ I detta avseende är det motiverat att knyta an till Quentin Skinners talhandlingsbegrepp, vars användbarhet kyrkohistorikern Carola Nordbäck förtjänstfullt påvisat beträffande predikohistorisk forskningsanalys.⁵⁴ Enligt Skinner betraktas text som en handling tillkommen i ett visst syfte svarande mot ett visst behov för att åstadkomma någonting.⁵⁵ En av styrkorna i att betrakta predikan som en talhandling är att det skapar en syntes mellan både struktur- och aktörsperspektivet. Upphovspersonens syfte blir begripliggjort när man betraktar det i relation till både det akuta sammanhanget, situationskontexten, den litterära, intertextuella och den mer omfattande samhällliga och offentliga kulturkontext som det ingick i.⁵⁶

Utifrån en hermeneutisk synvinkel kan man således konstatera att ett ideal för att kunna åstadkomma en vederhäftig tolkning av den historiska texten, vore att i så hög grad som möjligt dels ha kännedom om textens upphovsperson, och dels försöka rekonstruera den ursprungliga kontexten. Vid studiet av postillor hopar sig emellertid ett flertal problem när man ska söka rekonstruera den specifika situationskontext som en viss predikan kan tänkas vara sprungen ur. För det första är det inte egentligen predikningar hållna av en viss präst en viss söndag som här undersöks, utan bearbetade, censurerade och tillrättalagda textdokument som är ihopsamlade till en helhet, en postilla. Det ursprungligt tilltänkta ändamålet, predikstolssituationen, kan vara svår – för att inte säga omöjlig – att säga någonting om.⁵⁷ Ur postillorna kan man ibland utvinna information om exakt när och var en viss predikan är hållen genom marginalnotiserna. Detta är naturligtvis tacksamt, på grund av att dels predikosituationskontexten därmed blir möjlig att på något plan konstruera, och dels genom att man kan anta att den tryckta texten utgått från en förlaga, ett predikomanuskript, som utgivaren försökt återge i möjligaste mån. Genom att återskapa det ursprungliga lagret av kontext kan aspekter i innehållet bli begripliggjorda, vilka annars skulle ha varit svåra att förstå.

Men man kan inte per automatik utgå från att postillornas predikningar alltid har utgått från en distinkt ursprunglig predikosituation. Predikningar kunde användas, bearbetas och återanvändas flera gånger. Vilken situation är då den ursprungliga? Vidare kan man i vissa fall misstänka att predikningarna i postillorna aldrig ens har hållits som sådana, utan att de mer eller mindre är skrivbordsprodukter som utger sig för att vara predikningar. Här blir relationen med situationskontexten ännu mer komplicerad, eftersom den antagna predikosituationen helt enkelt inte existerar. Att det är fråga om skrivbordsprodukter kan man ofta ana sig till genom språkliga detaljer som till exempel att predikningarna genomgående saknar ett tilltal till åhörarna, så kallade invokationer. Att predikningarna aldrig skulle ha hållits innebär i och för sig inte att de inte skulle kunna ge en god bild av vad som faktiskt mycket väl kunde ha sagts från predikstolen av en viss predikant, så länge som de kan antas återspegla

⁵² Nordbäck 2009, s. 29.

⁵³ Bexell 1997, s. 11–12.

⁵⁴ Se Carola Nordbäck's användning av Skinners talhandlingsbegrepp i Nordbäck 2009, s. 25, 29.

⁵⁵ Nordbäck 2009, s. 29.

⁵⁶ Hellspong & Ledin 1997, s. 49–60; Nordbäck 2009, s. 30.

⁵⁷ Strom 2009, s. 176–177.

predikantens språk och idévärld.⁵⁸ Flera av epistelpostillorna, kanske rent av samtliga, verkar vara av detta slag.

Att utifrån postillorna försöka rekonstruera en ursprunglig predikan är emellertid inte avhandlingens uppgift. Den ursprungliga predikosituationen är i och för sig av relevans i den mån den kan kasta ljus över predikans innehåll. Men det som undersöks här är postillornas egen undervisning, så som den uttryckts i tryckt form och så som den var avsedd att förstås för en läsande publik.⁵⁹ Med tanke på hur uppgiften har definierats är det därför mindre relevant huruvida innehållet i postillorna pekar bortom sig själv eller inte, det vill säga huruvida de vittnar om vad som någon gång eventuellt har sagts från en eventuell predikstol. I egenskap av brukslitteratur var postillorna ämnade att förmedla ett kristet budskap till folket och var tänkta att påverka människor i en bestämd riktning.

Viktigare än att återskapa predikokontexten är därför att erhålla kunskap om postillans tillkomst och utgivning då detta kan betraktas som postillans situationskontext. När, var, av vem och i vilket syfte trycktes postillan? Ibland är det författaren själv som har givit ut postillan. Långt ifrån alltid ligger det ändå till på det viset. I synnerhet när postillorna gavs ut postumt ålåg det någon annan att göra ett urval av den avlidnes predikningar, skriva rent och kanske själv fylla ut där det saknades text. I flera fall avslöjas utgivarens ambitioner, förhoppningar och intentioner i postillans förord. I *Appendix* beskrivs varje enskild postilla och dess författare i syfte att ge en mer djupgående information om postillornas tillkomstprocess, men också för att peka på möjliga intentioner som upphovspersonen hade med sitt verk.

Diakron analys

De formmässiga litterära genrekonventionerna gav upphov till postillornas höga grad av likformighet och kontinuitet. Inte minst kan man i detta avseende peka på postillornas uppbyggnad kring kyrkoårets perikopsystemet, enligt vilket varje söndag är tilldelad en särskild bibeltext. I predikningarna finns en inbyggd strävan efter att återanvända och ta intryck av tidigare generationers homiletiska texter. Fornkyrkliga ideal för hur en predikan skulle utformas kunde exempelvis fortfarande vara mycket aktuella på 1700-talet.⁶⁰ Men det kontinuerliga draget innebar inte att predikokonsten var statisk och immun mot förändring. Som jag ska visa i kapitel 2 är 1700-talet samtidigt ett mycket dynamiskt sekel för predikans del. Men inte desto mindre är det initialt och metodologiskt sett viktigt att betona den grundläggande grad av kontinuitet som trots allt är genomgående. I en mer allmän mening kan man peka på den kristna teologins vikt vid traditionsförmedling för att stå i förbindelse med tidigare generationers sätt att uttrycka tron.⁶¹ Ytterligare ett drag som vittnar om detta kontinuerliga drag i specifikt 1700-talets predikningar är det starka transcendentala fokus på människans eviga och andliga väl och ve. Den typiska 1700-talspostillan ägnade således sig i liten grad åt att dryfta politiska och samtida spörsmål, vilket gav dem något av en tidlös prägel.⁶²

Det starka draget av kontinuitet ger upphov till utmaningar vid en diakron analys, eftersom det vid en ytlig läsning kan vara svårt att identifiera egentliga skillnader över tid. Visserligen torde flera av de teman som här studeras kunna betraktas som mer

⁵⁸ Bexell 1997, s. 8–9.

⁵⁹ Jfr Strom 2009, s. 176–177.

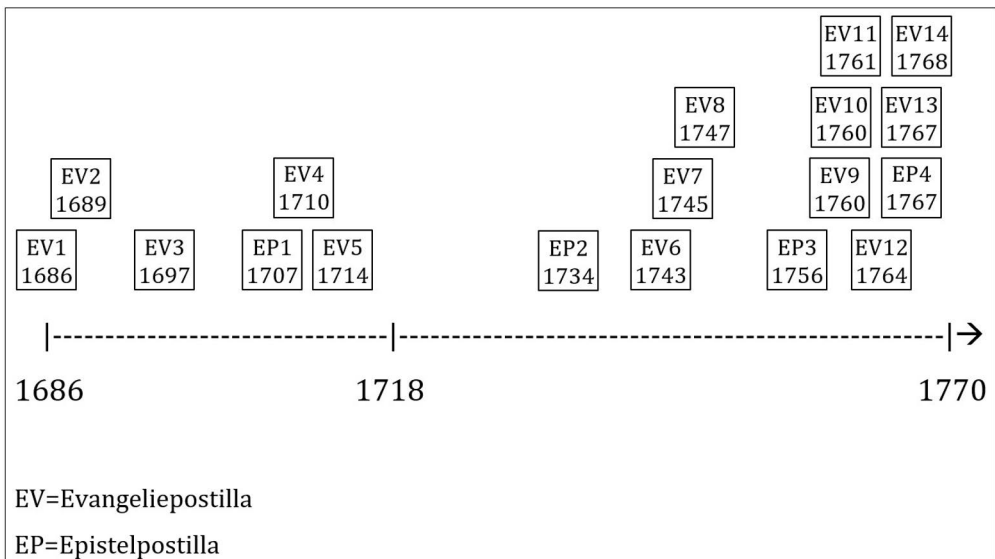
⁶⁰ Nordbäck 2009, s. 122–123.

⁶¹ Williams 2004, s. 91–92.

⁶² Brilioth 1945, s. 220; Tammela 2023b, s. 261.

känsliga för omvärldens påverkan än mer centrala delar av den kristna tron.⁶³ Men oavsett är det viktigt att påpeka att de förändringar som går att finna handlar om nyanser och betoningar. Det diakrona studiet underlättas av att en stor mängd empiri som tillkommit under en längre tidsperiod har tagits i beaktande. Vidare möjliggörs det genom att analysera källmaterialet utifrån de övergripande förändringsprocesser som diskuteras i kapitel 1.5, men också utifrån de predikoteoretiska premisserna som presenteras i kapitel 2. Redan i detta sammanhang finns det emellertid anledning att se närmare på vissa övergripande förutsättningar som det undersökta källmaterialet som sådant aktualiserar vid en diakron analys. En viktig aspekt som påverkar hela undersökningen är frågan om källmaterialets tidsmässiga fördelning under den aktuella tidsperioden. Uppställda kronologiskt utifrån sitt tryckår fördelar sig de undersökta postillorna enligt den schematiska översikten i figur 1.⁶⁴

Figur 1



Av översikten framgår att mellan åren 1686–1714 utkom sex postillor som fördelas relativt jämnt under tidsspannet.⁶⁵ Därefter avstannade utgivningen och fram till mitten av 1740-talet var den mycket sparsam, för att återigen ta fart framför allt på 1760-talet. I ett komparativt diakront hänseende kan man ur denna beskrivning identifiera flera relevanta jämförelsepunkter. Postillorna utkomna 1686–1714 utgör en naturlig grupp som i avhandlingen kommer att nyttjas i jämförande syfte. När så sker används i kronologisk deskriptivt syfte den vedertagna benämningen *envälde*. Som en andra naturlig grupp skulle i så fall de postillor som utkom under *frihetstiden* kunna tänkas utgöra. Här är det dock värt att notera att de politiska epokerna som begreppen

⁶³ Jfr här Norberg 1975, s. 103.

⁶⁴ EV1=Wallenius 1686; EV2=Schultenius 1689; EV3=Fornelius 1697; EV4=Svedberg 1710; EV5=Bagge 1714; EV6=Liebman 1743; EV7=Humble 1745; EV8=Wegelius 1747; EV9=Gradin 1760; EV10=Fant 1760; EV11=Båld 1761; EV12=Pettersson 1764; EV13=Baelter 1767; EV14=Wallström 1768. EP1=Schultenius 1707; EP2=Svedberg 1734; EP3=Ekman 1756; EP4=Båld 1767. Av visuella orsaker är enbart postillornas första delar angivna i Figur 1.

⁶⁵ Ett undantag har gjorts från denna regel. Jesper Svedbergs epistelpostilla (EP2) förläggs i undersökningen till gruppen av postillor som är tryckta under enväldet, trots att den trycktes så sent som 1734 när Svedberg var 81 år. Den tjänar således som komplement till den omfattande evangeliepostillan.

hänvisar till, enbart har en begränsad relevans för att förklara utvecklingen i källmaterialet.

Samtidig finns det anledning att inte reservationslöst utgå från en sådan dikotomisk gruppering av källmaterialet. Inte minst riskerar den traditionella periodiseringen att skymma intressanta och möjliga utvecklingsprocesser under tidsperioden såsom den strida ström av postillor som utkommer efter seklets mitt, vilken mycket väl skulle kunna betraktas som en egen grupp, vars ideal var annorlunda jämfört med dem som utkom dessförinnan.⁶⁶ Andra tänkbara grupperingar, såsom postillor utkomna under mitten av 1700-talet, eller utkomna på 1760-talet, kommer att beaktas som jämförelseobjekt i den mån det är motiverat för att blottlägga generell förändring i empirin. På så vis undviks en alltför trubbig dikotomisk diakron analys. Att åstadkomma statistiska jämförelseobjekt, som kan utnyttjas konsekvent i undersökningen, är således inte möjligt, utan en diakron analys fodrar en lyhördhet i förhållande till både källmaterialet och karaktären av det aktuella temat som undersöks.

1.5 Teoretiska perspektiv och centrala utgångspunkter

I det följande presenteras några av de mer grundläggande perspektiven som avhandlingen på olika sätt relaterar till och utgår från. Delkapitlet syftar därmed både till att placera in avhandlingens uppgift i en forskningsteoretisk ram, och till att lyfta fram några historiska perspektiv som kan anses utgöra centrala utgångspunkter för tolkningen av källmaterialet.

Perspektiv på den tidigmoderna förkunnelsen: *Konfessionalisering och kristianisering*

När man undersöker religionens roll i det tidigmoderna Europa är det i princip omöjligt att kringgå begreppet *konfessionalisering*, som härstammar från tysk historisk forskning. Begreppet har utarbetats framför allt av historikern Heinz Schilling och innebär i korta ordalag att religiösa, sociala och politiska processer samverkade på ett likartat sätt i formandet av de tidigmoderna statsbildningarna i katolska, reformerta och lutherska länder. Konfessionaliseringen gick ut på att etablera monokonfessionella statsbildningar inom sitt eget territorium.⁶⁷ För de lutherska ländernas räkning framhålls det svenska riket med dess homogena religiositet och starka statsmakt av Schilling som ett praktexempel på konfessionalisering.⁶⁸ Nära sammankopplat med konfessionaliseringsbegreppet är konceptet *social disciplinering* som lyfter fram religionens fostrande och moraliska roll för att åstadkomma en starkare centralmakt. Den av statsmakten sanktionerade konfessionen skulle bidra till att disciplinera befolkningen till att bli lydiga undersåtar genom att dessa internaliserade kyrkans förkunnelse i sina egna liv.⁶⁹

Även om inte religionens politiska roll är i fokus i denna avhandling, kan konfessionaliseringsperspektivet och tanken på social disciplinering bidra med viktiga förståelseramar för konfessionens och i förlängningen predikans och de tryckta postillornas funktion i samhället. I synnerhet aktualiseras dessa perspektiv med avseende på det karolinska enväldet (1680–1718), vilket ansetts som det kanske tydligaste belägget för i synnerhet konfessionalisering i svensk historia. Från den teokratiskt

⁶⁶ Jfr Brilioth 1945, s. 209.

⁶⁷ Schilling 1992, s. 205–210. Se även Brillman 2016, s. 97.

⁶⁸ Schilling 2009, s. 9–12.

⁶⁹ Persson 2007, s. 57–58.

motiverade kungamakts sida fanns en tydlig strävan efter att skapa en enhetlig och gemensam konfessionell identitet kring vilken överhet och undersåtar kunde samlas.⁷⁰ Både konfessionalisering och social disciplinering är dock begrepp som äger ett visst förklaringsvärde under hela den studerade tidsperioden med tanke på kyrkans centrala funktion i det tidigmoderna samhället liksom den maktposition från vilken prästerna bedrev sin fostrande gärning.

Konfessionaliseringsperspektivet har prövats och analyserats inom forskningen under flera decennier.⁷¹ En del av den kritik som riktats mot teorin har gått ut på att konfessionen främst betraktas som ett medel för att åstadkomma politiska syften. Visserligen samspelade den institutionella religionen ofta med makten, men inte alltid. Exempel på hur kyrkans tjänare agerat självständigt i förhållande till den arm som försörjde dem har lyfts fram för att nyansera bilden av konfessionen som överhetens marionett.⁷² Vidare bör man beakta det faktum att även om kyrkans och överhetens intressen ofta sammanföll, var de inte nödvändigtvis motiverade av samma skäl.⁷³ En annan övergripande kritik har varit att konfessionaliseringsperspektivet så starkt betonar likheterna mellan de olika konfessionernas statsbildningsprocesser att de partikulära dragen kommer i skymundan.⁷⁴

I svensk tidigmodern historisk forskning har konfessionaliseringsperspektivet diskuterats från flera synvinklar.⁷⁵ Ett kritiskt bidrag är Urban Claessons undersökning av Olof Ekman och 1600-talets olika reformprogram. Med utgångspunkt i tysk pietist-historisk forskning kompletterar Claesson konfessionaliseringsbegreppets makt-perspektiv, med ett underifrån-perspektiv och lyfter fram "*själ-konfessionalisering*", som ett alternativt betraktelsesätt för att förklara uppkomsten av reformprogrammen.⁷⁶ "Själ-konfessionalisering" innebär enligt Claesson att vissa grupper i samhället underlade sig en form av självrannsakan av sitt eget inre, ofta under läsande av from litteratur, och började ställa reformkrav på hur det fromma livet skulle gestaltas i praktiken.⁷⁷ Den kan både ses som en motsats till ordningsmaktens försök till konfessionalisering, men också som en konsekvens härav, eftersom överhetens misslyckande med att disciplinera undersåtarna framkallade en känsla av ofullkomlighet och fromhets-kris hos åhörarna vilket sporrade den individuella rannsakan.⁷⁸

Såväl konfessionaliseringsbegreppets maktperspektiv som "själ-konfessionalise-ringens" underifrån-perspektiv kan kasta ljus över viktiga premisser som den tidig-moderna lutherdomen i Sverige var betingad av. Samtidigt riskerar bägge perspektiven att förminska kyrkans roll som aktör. En delvis liknande kritik som riktades mot konfessionaliseringsperspektivet skulle nämligen också kunna riktas mot ett ensidigt be-tonande av underifrån-perspektivet, genom att den institutionella religionens sär-skilda bidrag kommer i skymundan, i detta fall i förhållande till den enskilda individens personliga fromhet.

⁷⁰ Ekedahl 1999, s. 17, 214; Claesson 2015, s. 25–27.

⁷¹ För en forskningsöversikt, se Brillman 2016, s. 93–106.

⁷² Appold 2008, s. 92–93; von Friedeburg 2008, s. 366–368.

⁷³ Christman 2008, s. 287.

⁷⁴ Som ett alternativt analysbegrepp har Thomas Kaufmann lanserat begreppet *konfessionskultur* för att i stället försöka fånga hur en specifik konfession kunde ha mångsidiga drag och utprägnad på olika sätt i olika kontexter. Konfession betecknar då det distinkta och stabila draget, medan kultur syftar på den varierade floran av olika in-riktningar och uttryck som kan rymmas inom en och samma konfession. Kaufmann 2016, s. 130–131. Se även Gudmundsson 2014, s. 27–29; Brillman 2016, s. 93–106.

⁷⁵ Så exempelvis Ekedahl 1999, s. 16–17; Crafoord 2002, s. 21, 241; Gudmundsson 2014, s. 25–27; Claesson 2015, s. 25–27.

⁷⁶ Claesson 2015, s. 33, 126–127.

⁷⁷ Claesson 2015, s. 33, 126–127.

⁷⁸ Claesson 2015, s. 126.

Utgångspunkten i denna avhandling är att prästerna i egenskap av ämbetsbärare och företrädare för den institutionaliserade religionen, också bör betraktas som aktörer med ett distinkt motiv.⁷⁹ Postillorna utgjorde för dem ett medel för att förmedla föreställningar som utgick från den antagna konfessionen. Prästernas undervisning inom postillornas ramar var med andra ord ett led i deras kommunikation av vad man kan benämna *konfessionell kunskap*, för att använda ett av Anna Nilsson Hammar och Kajsa Weber (tidigare Brilkman) lanserat begrepp.⁸⁰ På ett mer fundamentalt plan är det motiverat att i linje med den amerikanske kyrkohistorikern Kenneth G. Appold tala i termer av *kristianisering* för att beskriva prästernas strävan efter kunskapsförmedling och därmed deras ambition att både förmedla den kristna tron till åhörarna och åstadkomma ett mer kristet samhälle. Utifrån studier i tidigmodern luthersk universitetsteologi har Appold pekat ut specifikt kristianisering som de lutherska teologernas främsta drivkraft. I synnerhet sammankopplar han begreppet med teologernas fortgående process av religiös uppfostran och undervisning av befolkningen, där det yttersta målet var själens frälsning.⁸¹ I förhållande till konfessionaliseringsbegreppet, som tenderar att betrakta prästerskapet som agenter i den övergripande politiska utvecklingen mot monokonfessionella stater, kan kristianisering belysa prästernas agenda, som ibland sammanföll, ibland inte, med den politiska maktens.

Begreppet kristianisering är förvisso inte obekant i svensk kyrkohistorisk forskning. Även här har det använts och kopplats samman med religiös fostran, men däremot har man tillämpat det betydligt smalare än Appold. Kristianisering har här identifierats med ett skeende som äger rum i slutet av 1700-talet och som förknippats med den pietistiska fromhetsrörelsen och de tidiga väckelserörelserna. I synnerhet har man framhållit den ökande läskunskapen som en viktig förutsättning likväl som trons individualisering. Daniel Lindmark har ansett kristianisering som en parallell process till sekularisering. Medan den senare ägde rum bland urbana högre ståndskretsar, identifierar han den förra med den folkliga, lantliga kulturen.⁸² På liknande sätt ser Carola Nordbäck kristianisering som ett resultat av pietismens påverkan på både ett samhällligt och ett individuellt plan.⁸³ Liksom Lindmark laborerar även Nordbäck med begreppet i relation till sekulariseringsbegreppet.⁸⁴ Utan att ifrågasätta de iakttagelser av en intensifierad och individuellt integrerad religiositet som både Nordbäck och Lindmark identifierat och adresserat, finns det även i en svensk kontext skäl att bredda kristianiseringsbegreppet. Härigenom skulle det omfatta även den institutionaliserade religionen och prästerskapets föresatser i enlighet med Appolds definition, och således få en vidare aktualitet än om det huvudsakligen ses i förhållande till sekulariseringsbegreppet.

Förutom att kristianiseringsbegreppet tar fasta på prästernas egna motiv för sin yrkesutövning i allmänhet och undervisningsverksamhet i synnerhet, kan man även peka på att begreppet i vidsträckt bemärkelse upplöser en onödig spänning mellan

⁷⁹ För liknande synsätt, se exempelvis Appold 2008, s. 92–94; Kolb 2008, s. 4. Jfr Claesson 2015, s. 28.

⁸⁰ Begreppet har utarbetats i relation till begreppet *konfessionskultur* (se ovan). Jämfört med att utgå från kulturbegreppet möjliggör enligt Nilsson Hammar och Weber ett fokus på kunskapsbegreppet att man mer nyanserat kan studera "hur olika aktörer bidragit till att forma en verklighetsuppfattning samt vilka processer och premisser som påverkat cirkulationen av kunskapen om densamma". Nilsson Hammar & Weber 2021, s. 88.

⁸¹ Appold 2008, s. 92–94, 114.

⁸² Lindmark 2003, s. 209.

⁸³ Nordbäck 2004, s. 31.

⁸⁴ Nordbäck 2004, s. 31, 335, 396. Flera forskare har framhållit det paradoxala sambandet mellan en framväxande sekularisering och en mer intensiv religiositet vid medlet av 1700-talet, dock utan att benämna den sistnämnda kristianisering. Se Jarrick 1987, s. 22–23; Ödman 1995, s. 327–329; Bergfelt 1997, s. 180–181.

ortodoxi och pietism som varandras grundläggande motsatser.⁸⁵ Den institutionaliserade religionen fungerade i en fortgående växelverkan med intryck och impulser från olika håll vilket betingades av den kulturella och samhälleliga kontexten. Även om denna växelverkan varierade i intensitet är det uppenbart att prästerskapet både interagerade med och reagerade mot dessa impulser under hela den undersökta tidsperioden. Prästerskapets undervisning, förstådd som en strävan efter kristianisering, bör därför inte i första hand ses som ett alternativ eller motsats till en pietistiskt präglad förkunnelse som hade ett tydligt fokus på individen. Snarare bör man ta fasta på växelverkan mellan kyrkans förkunnelse och efterfrågan bland befolkningen efter en mer personlig fromhet som den pietistiska fromhetsinriktningen bidrog till.

Kontinuerliga drag i prästernas tankevärld: *konkordieortodoxi* och *hustavla*

Förståelsen av att predikningarna bar ett starkt element av kontinuitet är som påpekats essentiellt att beakta vid en analys av dessa. Det kontinuerliga draget härleds ur predikan som litterär genre, men också ur de grundläggande ideologiska premisserna som predikningarnas innehåll återspeglar. För att göra rättvisa åt predikningarnas innehåll redogörs i det följande för två grundläggande begrepp, *konkordieortodoxi* och *hustavla* vilka sammanfattar viktiga element i prästernas föreställningsvärld.

I det svenska prästerskapets tankevärld utgjorde den luthersk-ortodoxa bekännelsen en grundsten. Åskådningen som lägger stark tonvikt vid den lutherska bekännelsen brukar benämnas som *konkordieortodoxi* (ibland även konfessionalism).⁸⁶ I Sverige definierades rikets konfession vid Uppsala möte 1593 som fastslog Bibeln som enda rättesnöre för tron. De tre fornkyrkliga bekännelserna antogs liksom *Confessio Augustana* (CA) (1530). Även Kyrkoordningen 1571 gavs här en sanktionerad status.⁸⁷ *Konkordieboken* som gavs ut 1580 diskuterades inte på mötet, men under början av 1600-talet började prästerskapet att förespråka den som trosnorm.⁸⁸ Även om det skulle dröja ända till 1686 års kyrkolag innan *Konkordieboken* blev föreskriven i lagtext, hade bekännelse-dokumentet bred acceptans hos prästerskapet under stora delar av 1600-talet.⁸⁹ *Konkordieboken* behöll en stark ställning bland prästerna även under hela 1700-talet och man kan argumentera för att dess ställning till och med ökade efter enväldets fall. Inte minst berodde detta på ett behov av att tydligt ta ställning mot de pietistiska idéströmningarna som föredrog en mer egal inställning till de lutherska bekännelseskrifterna överlag.⁹⁰

Bekännelse-dokumentet hade en viktig identitetsbildande roll för prästerskapet under den undersökta tidsperioden. I dessa formulerades den tro som man var förpliktigad att förkunna och i förläningen även förståelsen av prästerskapets uppdrag,

⁸⁵ För problematisering av denna dikotomi, se Brilioth 1945, s. 208; Jarlert 2005a, s. 35; Claesson 2015, s. 18–21.

⁸⁶ Jfr Crafoord 2002, s. 21.

⁸⁷ Crafoord 2002, s. 20.

⁸⁸ Montgomery 2002, s. 71, 100; Lund 2008, s. 440–441.

⁸⁹ Pleijel 1935, s. 13–14; Crafoord 2002, s. 47–49.

⁹⁰ Nordbäck 2004, s. 76–78, 346–348. Kyrkolagens portalparagraf som definierade kyrkans bekännelse, där *Konkordieboken* omnämndes, inskrevs i prästernas edsformulär 1719. Formuleringen behölls ända fram till 1829. Samma formulering antogs även i prästernas privilegier 1723. Prästeståndet försökte rent av att ge *Konkordieboken* bekännelsestatus i paritet med CA. Dessa försök strandade på grund av de andra riksdagsståndens motstånd, och prästeståndet fick nöja sig med kyrkolagens formulering "och förklarad uti hela så kallade libro concordiae". Prästeståndet ville införa uttrycket "pro normali et symbolico" gällande *Konkordieboken*, vilket hade gått utöver vad KL 1686 stadgade och därmed givit *Konkordieboken* en status som trosbekännelse. Härom se, Holmdahl 1919, s. 37–44, 88–91; Kjellerström 1962, s. 30–32. Ett resultat av diskussionerna om *Konkordieboken* under de första frihets-tida riksdagarna var att man beslutade sig för att för första gången översätta *Konkordieboken* till svenska. Översättningen blev färdig 1730. Kjellerström 1962, s. 31–33.

som gick ut på att prästerna var innehavare av en gudomlig kallelse, vilken syftade till att förkunna Guds ord och förvalta sakramenten.⁹¹

Breddar man perspektivet är det motiverat att sätta bekännelse dokumenten i samband med den dogmatiska lärobildningen i vidare bemärkelse. Med andra ord kännetecknades konkordieortodoxin av ett dogmatiskt intresse. Dogmatiken emanerade från konfessionen. Den utgjorde en form av specialkompetens som fogade prästerskapet samman mot yttre krafter som ville luckra upp eller ifrågasätta dess ideologiska tolkningsföreträdare.⁹² I prästerskapets tankevärld var fixeringen vid dogmatiken ett sätt att förvalta evangeliets sanningar och därmed att hålla den kristna bekännelsen fri från villolära som man menade förde människan längre bort från Gud. På så vis skulle den upprätthålla kontinuiteten med ett specifikt trosinnehåll som bar universalistiska anspråk. De dogmatiska verken som användes och utarbetades vid rikets universitet och skolor syftade till att vara en heltäckande systematisk förklaring av bekännelsen och kom att ha stor normerande betydelse. Här bör nämnas den tyske teologen Matthias Hafenreffers dogmatiska verk som i en sammanfattning utgavs på svenska under titeln *Compendium doctrinae coelestis* i början av 1600-talet. Den var allmänt i bruk tills den 1734 ersattes av biskop Jakob Benzelius två böcker *Repetitio theologica* och *Epitome repetitionis theologicae*. Benzelius hade utarbetat sina verk på riksdagens uppdrag och hans verk befäste den konkordieortodoxa teologins ställning för en lång tid framöver.⁹³ Både Hafenreffers och Benzelius verk har relevans för den undersökta tidsperioden och relateras till kontinuerligt i undersökningen för att kontextualisera postillornas undervisning.

Dogmatiken skulle inte förbli enbart teoretiska trossatser, utan ytterst hade den ett praktiskt syfte. Dogmatiken skulle tillämpas och genomsyras i andra aspekter av tros livet såsom etik, bön och andra kristna praktiker. Gudstjänsten, liturgin, musiken och naturligtvis predikan tänktes på olika sätt uttrycka den tro som kyrkan bekände. Hur tro och leverne skulle hänga samman kommer till synes inte minst i den lutherska kateketiska traditionen. I både *Lilla katekesen* (1529) och *Stora katekesen* (1529) av Martin Luther fogades trosbekännelsen till buden, Fader vår och sakramenten. Trosinnehållet skulle således relateras till människan i hennes livssituation för att få sin mening.⁹⁴

Även den ovan nämnda *hustavlan* kan anses vara en slags konkretisering av hur trosinnehållet skulle praktiseras i den mellanmännsliga samvaron. *Hustavlan* var fogad som ett kort appendix till *Lilla katekesen* och relaterades därigenom på ett mycket konkret sätt till den övergripande lutherska teologin. Den var en viktig del i prästernas tankevärld i allmänhet och syn på samhället i synnerhet. Den lutherska samhällssynen fördjupas mer ingående i kapitel 3, men redan här finns det anledning till att ge en översiktlig beskrivning av *hustavlan*, då den utgör en viktig ingång för att förstå prästernas uppfattning av de för avhandlingen aktuella temana om hushåll, barn och äktenskap.

Hustavlan var i första hand en instruktion för olika kategorier i samhället, vilka ingick i olika lydndsrelationer till varandra. Varje kategori var således uppdelad i över- och underordnade. Bägge parterna tillskrevs ömsesidiga plikter utifrån specifika bibelord. *Hustavlan* både utgick från och förenades med tanken på det kristna samhället som indelat i tre stånd: kyrkan (*ecclesia*), det politiska ståndet (*politia*) och hushållsståndet (*oconomia*). Det bör dock påpekas att även om relationerna inom varje stånd var vertikalt uppställda, så var inte de olika stånden sinsemellan

⁹¹ SKB 1944, s. 58.

⁹² Montgomery 1972, s. 392; Crafoord 2002, s. 47–49.

⁹³ Lenhammar 2000b, s. 72–74; Hägglund & Sjöberg 2010, s. 8.

⁹⁴ Hägglund 2003b, s. 21–22.

hierarkiskt ordnade.⁹⁵ Snarare var de olika stånden med sina olika led en beskrivning av människan i hennes olika funktioner eller kallelser. På så sätt ingick en och samma person i samtliga stånd. Så utgjorde exempelvis en fader det överordnade ledet i förhållande till sina barn, men på samma gång utgjorde han också det underordnade ledet i de två övriga stånden, det vill säga åhörare och undersåte.⁹⁶ Hustavlan tog i stor utsträckning fasta på människan som en relationell varelse varigenom hon fick sin funktion i samhället.

Hustavlan utgick från väsentliga aspekter av den lutherska förståelsen av det mänskliga samhället, men bör samtidigt inte ses som en komplett samhällsideologi. Den definierade inte i detalj hur förhållandena borde se ut mellan de olika stånden eller hur makt borde fördelas. Inte heller preciserades desto närmare själva institutionernas grundvalar, det vill säga förutsättningarna för de olika ståndens existens. Hustavlan var i första hand tänkt att fungera som en praktisk vägledning åt de olika kategorierna som däri nämndes och kan inte ensam upphöjas till en holistisk samhällsteori. Men den utgjorde förvisso en grundsten i prästernas världsbild och förmedlades i olika sammanhang, inte minst via förkunnelsen, till åhörarna.

Hur väl denna hustavleideologi var implementerad bland befolkningen i tankevärld och praxis har varit en allmänt omdiskuterad fråga inom historieforskningen under flera decennier.⁹⁷ Empirin som denna avhandling behandlar ger emellertid inget svar härpå, utan belyser i stället hustavlan på diskursnivå, eller med andra ord, hur prästerna formulerade och utgestaltade hustavlan i predikan och härigenom sökte implementera den.⁹⁸

För att kunna närma sig denna problematik är det värt att framhålla att trots att hustavlan och föreställningen om samhället som bestående av tre stånd var bärande och centrala element i prästerskapets tankevärld, kunde prästernas tolkning och användning av dessa skifta beroende på sammanhang och syfte. Olika förståelser existerade därmed parallellt sida vid sida. Under 1600-talet kom treståndsschemat av luthersk-ortodoxa teologer att utvecklas mot att bli en fast ordning, en treståndslära, för hur makten inom kyrkan skulle fördelas.⁹⁹ Anders Jarlert har påpekat att den dogmatiska teoretiseringen av treståndsschemat, där treståndsläran kom att frikopplas från individernas funktion i de respektive stånden, tenderade att leda till vad han kallar för en sociologisk förståelse av hustavlan, där stånden primärt identifierades alltmer med enbart de överordnade leden i varje stånd. Enligt Jarlert blev denna sociologiska förståelse av hustavlan troligen allt mer dominerande under 1700-talet.¹⁰⁰

Prästernas förståelse och användning av hustavlan kom att utmanas av alternativa, främst naturrättsligt motiverade, tolkningar vilka så småningom kom att påverka deras egna formuleringar av hustavlan. Riksdagsdiskussionen på 1720-talet utgör ett belysande exempel på brottningskampen mellan de olika förståelserna av de tre stånden. Prästerskapet försökte utifrån treståndsläran envist hävda sitt primat i de för kyrkan avgörande frågorna, medan övriga stånd anförde fördragsrättsliga argument enligt vilka riksdagens samtliga stånd betraktades som kyrkans högsta styrelse.¹⁰¹ Ett vittnesbörd om hur de naturrättsliga idéerna kom att influera förkunnelsen över hustavlan har Carola Nordbäck påvisat i sin studie av Chydenius budordspredikningar. I

⁹⁵ Normann 1949, s. 9; Stadin 2004, s. 18.

⁹⁶ Normann 1949, s. 9; Lindmark 1995, s. 160–161.

⁹⁷ Angående denna problematik, se exempelvis Pleijel 1970, s. 40; Lindmark 1993, s. 98–99; Malmstedt 2002, s. 14–15, 69–71; Brilkman 2013, s. 100–107, 127–129, 139–124; Lindström & Hassan Jansson 2017, s. 368.

⁹⁸ Jfr Stadin 1997, s. 208; Gudmundsson 2014, s. 195–196.

⁹⁹ Pleijel 1938, s. 508; Pleijel 1970, s. 35; Lindmark 1995, s. 160.

¹⁰⁰ Jarlert 1999, s. 60, 69; Jarlert 2001, s. 31.

¹⁰¹ Pleijel 1938, s. 516.

samband med dennes utläggning av fjärde budet kan man skönja en stark betoning på ömsesidighet och parternas frivilligt ingångna fördrag.¹⁰² Ett annat exempel återfinns i katekeser där man i anslutning till hustavlans plikter även tillade den från naturrättsligt tankegoods influerade frågan om människans skyldigheter mot sig själv.¹⁰³

Den övergripande utvecklingen medförde hur som helst att den religiöst grundade samhällsförståelsen i enlighet med hustavlans kategorier fick en minskad betydelse under 1700-talet. I katekeser som trycktes under slutet av 1700-talet fram till och med den Lindblomska katekesen i början av 1800-talet, tonades treståndsschemat successivt ned. Hustavlans lösgörande från treståndsschemat innebar att den förlorade något av sin relevans. Som Daniel Lindmark konstaterat blev hustavlans reducerad till en serie moralregler och medborgerliga plikter riktade till individen som likaväl kunde formuleras på något annat sätt.¹⁰⁴

Hustavlans utgjorde sammanfattningsvis en konstant i prästernas förståelse av samhället. Samtidigt var hustavlans i prästernas händer ett spänstigt verktyg som kunde tolkas och tillämpas på flera sätt. Under yttre påverkan kom också uppfattningen och användningen av hustavlans med tiden att förändras. För en solid analys av predikningarnas undervisning kring hushåll, barn och äktenskap behöver hänsyn tas till dessa faktorer.

Förändringsprocesser under 1700-talet

Ovan har framför allt de statiska, kontinuerliga och bärande aspekterna i prästernas tankevärld pekats ut. Beträffande hustavlans aktualiserades emellertid frågan om de processer och skeenden som kom att inverka på såväl prästerskapets teologiska tänkande som förkunnelse. Redan inledningsvis pekades den definierade tidsperioden ut som mycket dynamisk och händelserik. Den fråga som här ska dryftas är hur de förändringar som empirin kan vittna om ska analyseras. Med vilka begrepp ska man beskriva dem?

För att finna relevanta analysbegrepp som på ett meningsfullt sätt kan fånga de förändringstendenser som återspeglas i materialet, är det motiverat att anknyta till den idéhistoriska utvecklingen under den undersökta tidsperioden. På ett kärnfullt sätt har Bengt Hägglund sammanfattat utvecklingen i fyra stycken processer som påverkade de premisser som teologin och förkunnelsen hade att förhålla sig till. Dessa fyra är följande: *rationalisering*, *moralisering*, *individualisering* och *humanisering*.

Rationaliseringen innebar att den kristna tron i allt högre grad motiverades genom förnuftsargument. Detta kan ses som en respons på den religionskritik som upplysningens filosofi emellanåt formulerade. Förnuftsargument hämtades från bland annat tidens naturrättsliga kontraktsteorier och i mitten av 1700-talet fick den Wolffska filosofin ett stort inflytande, där logisk klarhet och distinkta begreppsdefinitioner utgjorde kriterier för vad som skulle betraktas som förnuftigt.¹⁰⁵ *Moraliseringen* innebar i sin tur ett ökat fokus på religionens sedliga nytta, för både individ och kollektiv, vilket hängde nära samman med att man rationellt försökte ge skäl för den kristna religionens fördelar. *Individualiseringen* kom till synes på en rad sätt, men för teologins del

¹⁰² Nordbäck 2009, s. 209–211.

¹⁰³ Jarlert 1999, s. 59.

¹⁰⁴ Lindmark 1993, s. 91; Lindmark 1995, s. 163–164. Se även Lilja 1947, s. 205–206 samt Tammela 2023a, s. 120–122. Tammela analyserar tillämpningen av treståndsschemat i otryckta sockenpredikningar i det svenska riket runt sekelskiftet 1800 och argumenterar bland annat för att begrepp som återkom i treståndsschemat, och som tillsynes framstår som standarduttryck, kunde erhålla skiftande mening beroende på den lokala kontextens villkor.

¹⁰⁵ Hägglund 2003a, s. 317, 324.

kännetecknades den i synnerhet av att den mänskliga erfarenheten av religionen hamnade i centrum, vilket i allmänhet benämns som empirism. Som en underkategori till individualiseringen kan man liksom Carola Nordbäck också lyfta fram teologins *psykologisering*, där människans omvändelseupplevelse blir central för att kunna identifiera en äkta tro både hos sig själv hos andra människor.¹⁰⁶ Den sista förändringsprocessen, *humaniseringen*, sammanfattar de övriga förändringsprocesserna: en antropocentrisk teologi växte fram vilken bestod i att människan och hennes villkor blev utgångspunkten för teologin och att de inomvärldsliga ändamålen och nyttan hamnade i främsta rummet.¹⁰⁷

Som ska visas kom de ovan beskrivna förändringsprocesserna att påverka förkunnelsen på flera plan. I olika hög grad går de att spåra i all undervisning om såväl hushållet, barnuppfostran som äktenskap. Hur dessa förändringar tar sig i uttryck i förkunnelsen analyseras i kapitlen 3–5. De homiletiska konsekvenserna av dessa förändringsprocesser beskrivs däremot mera i detalj i kapitel 2.3.

Vid sidan av de idéhistoriska analysbegreppen kommer analysen, om än i betydligt mindre utsträckning, att knyta an till mer sociologiskt utarbetade teoribildningar om *inifrånstyrning*, i syfte att blottlägga förändringar under den aktuella tidsperioden. Även om detta perspektiv erbjuder en annorlunda analytisk infallsvinkel jämfört med de ovan behandlade, ska det inte betraktas som något totalt avskilt från dessa. Tvärtom är det nära relaterat till både individualiserings- och moraliseringsprocessen.¹⁰⁸ I avhandlingen aktualiseras detta perspektiv i första hand i fråga om barnuppfostran (kapitel 4).

Perspektivet går tillbaka på de olika civiliseringsteorierna som har utvecklats under 1900-talet.¹⁰⁹ Ett återkommande drag i dessa är tanken på individernas successiva utveckling mot självkontroll, disciplinering. Denna utveckling var genomgripande och kom till synes på ett mångfaldigt sätt. I synnerhet har man identifierat ett ökat fokus på barnuppfostran under 1700-talet, ofta härledd ur pietistiska tankeströmningar, som ett uttryck för processen mot inre disciplinering.¹¹⁰ Astrid Norbergs studie över svenska katekesers syn på föräldra-barnrelationer 1750–1809 är ett tydligt exempel härpå.¹¹¹ Norberg knyter an till en teori som den amerikanske sociologen David Riesman utvecklat i sitt verk *Den ensamma massan* och hämtar därifrån begreppen det

¹⁰⁶ Nordbäck 2009, s. 81.

¹⁰⁷ Hägglund 2003a, s. 317–318. För en tillämpning av Hägglunds begrepp på ett predikomaterial, se Nordbäck 2009, s. 76–84.

¹⁰⁸ Jfr Lindmark 1995, s. 149; Nordbäck 2004, s. 33–35.

¹⁰⁹ Norbert Elias civilisationsteori är den mest omtalade. Hans bärande tankegångar går ut på att individerna i det västerländska samhället allt sedan medeltiden utvecklats till att bli mer benägna till affektkontroll. I ett mindre civiliserat samhälle där människan är relativt sett mer utsatt än i ett civiliserat samhället, eftersom något statligt våldsmonopol inte existerar, riktar en stor del av hennes mentala resurser och uppmärksamhet in sig på överlevnad och beskydd. I ett mer civiliserat samhälle finns i yttre mening fler tryggade platser på grund av det statliga våldsmonopolet, och följaktligen behöver individen inte på samma sätt som tidigare fokusera på att bygga upp yttre försvarsmekanismer. Eftersom människorna i det civiliserade samhället har blivit allt mer beroende av varandra, fodrar i stället samhällets komplexa och varierade strukturer en hög grad av självkontroll och att de därmed klarar av att lägga band på sina känslor. Se Elias 1991, s. 289–293, 381. Jfr Sundin 1992, s. 13. I fråga om vad som är själva drivkraften i den sociala disciplineringen varierar dock de olika teorierna sinsemellan. I konfessionaliseringsteorin utgör till exempel konfessionen en sådan drivkraft, till skillnad från Elias som utgår från hovet. Brilkman 2016, s. 101.

¹¹⁰ I synnerhet Norberg 1978. Se även Sandin 1986, s. 38; Lindmark 1995, s. 149; Nordbäck 2004, s. 33–35.

¹¹¹ Norberg 1978. Såväl kyrkohistoriker som historiker har referat till Norberg resultat. Bland annat har man kopplat ihop *inifrånstyrning* eller disciplinering med upplysningens strävan efter att skapa dygdiga medborgare samt med den pietistiska rörelsens intresse för pedagogik och barnuppfostran. Lindmark 1995, s. 35, 97, 119–120, 126; Nordbäck 2004, s. 33–35. För andra studier som diskuterat Norbergs resultat se Liliequist 1991, s. 23–34; Jarlert 1999, s. 61; Berglund 2007, s. 56–61, 158–166; Lindmark 2018, s. 105.

traditionsstyrda respektive det *inifrånstyrda* samhället.¹¹² Norberg kopplar ihop den lutherska ortodoxin och dess betoning av lydndsrelationer med det traditionsstyrda samhället, medan hon i pietismen, herrnhutismen och neologin ser ett uttryck för en rörelse mot inifrånstyrning.¹¹³ Norberg påpekar förvisso att förändringen är subtil, men ändå tydligt märkbar. Norbergs användning av Riesmans teori är upplysande på flera sätt, och själva grundtesen, att hustavlans lydndsrelationer i fråga om barnuppfostran sätts i ett motsatsförhållande till ett inifrånstyrt förhållningssätt, är relevant att pröva också på predikomaterialet som analyseras i denna avhandling. Även om Norbergs undersökta tidsperiod inte helt sammanfaller med tidsperioden som här studeras, borde man hypotetiskt sett kunna identifiera en liknande rörelse mot inifrånstyrning i de här studerade postillorna.

¹¹² Riesman indelar samhället i tre utvecklingsstadier: det traditionsstyrda, det inifrånstyrda och det gruppstyrda. Det traditionsstyrda och det inifrånstyrda samhället hänför sig – vad gäller västvärlden – längre tillbaks i tiden, medan det sistnämnda refererar till Riesmans egen kontext i det efterkrigstida USA, varför jag kommer att lämna detta åt sidan i den fortsatta behandlingen. Riesman kopplar ihop de olika samhällena med olika demografiska faser, som han betraktar som en motor i utvecklingen. Utan att gå in i detalj på Riesmans teori, kännetecknas det traditionsstyrda samhället, som Riesman för västvärldens del kopplar samman med medeltiden, av mycket stationära roller och trögrörliga strukturer. Människan i traditionssamhället förväntades uppfylla sin fastställda roll och behövde inte odla någon högre grad av individualitet för att överleva. Det traditionsstyrda samhället avlöstes av det inifrånstyrda samhället, som Riesman menar tog form under renässansen och reformationen och som under 1900-talet höll på att avvecklas. Detta karaktäriserades av snabbare föränderlighet och fler valmöjligheter med större social mobilitet för individen, varför den individuella karaktären kom att få en större betydelse. För att klara alla de utmaningar som ett mer mångfacetterat samhälle krävde, behövde människorna häri utveckla en förmåga att parera olika typer av situationer, där rollerna inte var lika självklara som i det traditionsstyrda samhället. Denna uppövade förmåga kallar Riesman för ett psykologiskt gyroskop som ska vägleda människorna att klara av utmaningarna i ett mer komplext samhälle. Riesman 1999, s. 50–60.

¹¹³ Norberg 1978, s. 10–12, 51, 102–103, 105–112, 134. Jfr Liliequist 1991, s. 23. Norberg utgår i sin studie från en strikt klassificering av katekeser, som i sin tur byggde på en tidigare studie av Einar Lilja (Lilja 1947).

2 Postillorna och predikan

I detta bakgrundskapitel behandlas källmaterialets litterära sammanhang. I de två inledande delkapitlen (2.1–2.2) redogörs för den historiska bakgrunden till postillorna samt deras funktion och utveckling under den undersökta tidsperioden. I tidigare homiletisk forskning har postillor främst kommit i fråga för att utvinna kunskap om tidens predikan och fromhetssinriktningar. I dessa delkapitel koncentreras framställningen snarare till postillan som en egen litterär genre. I följande delkapitel (2.3) redogörs för den homiletiska utvecklingen under 1600- och 1700-talen.

2.1 Linjer i postillans historia

Postillan som bok och litterär form är djupt förknippad med reformationen och den lutherska kyrkans framväxt i norra Europa. Men begreppet ”postilla” har betydligt äldre rötter än så. De lutherska prästerna i reformationens första skede uppfann på så vis ingenting nytt, utan anknöt till en äldre och etablerad tradition.

Begreppet postilla är en förkortning av latinets ”post illa verba textus” (efter dessa textens ord).¹¹⁴ Med ”dessa textens ord” åsyftas evangelieläsningen i gudstjänsten och det som skulle följa därefter var en utläggning av den aktuella perikopen. Postillan var alltså sammanställningen av kyrkoårets bibelperikoper inklusive tillhörande utläggningar och förklaringar som prästerna kunde använda i gudstjänsten.¹¹⁵

Mer omfattande försök att ta fram standardiserade predikosamlingar som skulle fungera som en hjälp för predikanten under gudstjänsten förekom redan på 700- och 800-talen under den karolingiska renässansens reformsträvanden.¹¹⁶ I vilken mån de blivit allmänt brukade är däremot svårare att säga någonting om. Mot senmedeltiden kan man skönja ett uppsving för predikan i allmänhet och för produktionen av predikosamlingar i synnerhet, både på kontinenten och i Sverige. Den söndagliga predikan i gudstjänsten hade nu fått en starkare ställning, och hos befolkningen fanns en förväntan om att prästen skulle predika på folkspråket, vilket påverkade behovet av dylika brukstexter. Predikosamlingar togs fram som handskrivna manuskript, vilka sedan förmedlades vidare som avskrifter. När tryckpressen gjorde sitt intåg i slutet av 1400-talet ökade kvantiteten av postillor drastiskt.¹¹⁷

Predikosamlingarna strukturerades utifrån perikopsystemet. Systemet hade fornkyrkliga rötter och kom att få en distinkt form under 800-talet.¹¹⁸ Varje söndag var tilldelad en viss evangelie- eller epistelperikop, vilken prästen skulle utlägga. Perikopsystemet fyllde flera olika funktioner. Det var knutet till kyrkoåret och integrerade således predikan i en liturgisk helhet. Evangelieperikopernas innehåll kretsade kring Jesu liv, och utifrån det undervisade prästen om den kristna trons grundsanningar. Pedagogiskt var det ett lyckat grepp, eftersom samma texter återkom årligen varför de fyllde en repetitiv funktion. Texterna kopplades i sin tur samman med årets olika högtider. Varje söndag fick sin egen karaktär och kom utifrån bibeltexten att förknippas med olika teman. Så var till exempel 17:e söndagen efter trefaldighet förknippad med död och begravning, utifrån berättelsen om Jesu uppväckande av änkans son i Nain i

¹¹⁴ Ibland kunde även pluralisformen *postillae* förekomma.

¹¹⁵ Frymire 2010, s. 12.

¹¹⁶ Brilioth 1945, s. 64; Nilsson 1982, s. 45.

¹¹⁷ Brilioth 1945, s. 166–170; Andersson 1993, s. 205–206, 239–240; Frymire 2010, s. 10–21.

¹¹⁸ Brilioth 1945, s. 65.

Lukasevangeliets sjunde kapitel.¹¹⁹ I motsats till det som ofta antas hade söndagspredikan utgående från perikopsystemet vid reformationens inträde en relativt stark ställning i folkets medvetande. Både lutheraner och katoliker höll fast vid perikoperna av denna anledning, till skillnad från den reformerta kyrkan, som i stället menade att *lectio continua* borde praktiseras i församlingarna.¹²⁰

De lutherska och katolska predikosamlingarna byggde således på samma formella system. Därför kunde man i många lutherska predikosamlingar dra nytta av medeltida katolska förebilder. Det medförde i innehållsligt avseende en påfallande stark kontinuitet mellan de lutherska postillorna och äldre katolsk predikokonst.¹²¹ Samtidigt ska man inte förtiga den grundläggande skillnaden mellan de båda kyrkobilddningarna i fråga om predikoteologin. Predikan gavs en särställning i den lutherska reformationen utifrån dess status som nådemedel i betydelsen att den förmedlade den frälsande tron.¹²² Som en konsekvens av denna predikosyn blev det därför väsentligt för reformatorerna att rusta upp prästernas förmåga att predika. Genom predikan skulle den lutherska läran spridas och postillan fick härigenom en viktig roll i denna utveckling. Reformationstidevarvet under 1500-talet kom därför att bli en viktig milstolpe i postillans historia.¹²³

Den vikt som de lutherska reformatorerna lade vid predikan kommer till synes i Martin Luthers egen både skriftliga och muntliga predikoverksamhet. Även om det var den muntliga predikan som var Luthers främsta signum kom han att ge ut ett mycket stort antal predikningar i skrift.¹²⁴ Redan i reformationens tidiga skede under 1520-talet utarbetade han predikningar över kyrkoåret vilka skulle fungera som mönsterpredikningar för präster. De olika samlingarna kom ut i olika omgångar och bildade det som kom att gå under benämningen *Kyrkopostillan*. Sommardelen som utkom 1526 var inte redigerad av honom själv, utan predikningarna utgick från anteckningar som en av hans studenter hade sammanställt. Det är därför oklart i vilken mån de representerar Luthers eget sätt att predika. I vilket fall som helst var Luther inte helt nöjd, varför sommardelen på Luthers uppdrag reviderades och gavs ut på nytt, dock först några år efter Luthers död, 1549.¹²⁵

Luthers predikningar i *Kyrkopostillan* var långa och innehöll många infall och utvikningar. De tjänade med andra ord dåligt som mallpredikningar. En som kom att inse

¹¹⁹ Frymire 2010, s. 11. Jfr Frymire 2010, s. 188, 194.

¹²⁰ Kalm 1948, s. 33–35.

¹²¹ Hanska 2016, s. 140, 147, 155–158.

¹²² Den lutherska predikosynen bör således förstås i ljuset av den lutherska uppfattningen av bibelordet som ett nådemedel. I den lutherska ortodoxin kom den lutherska skriftsynen att närmare definieras. Enligt den luthersk-ortodoxa skriftsynen var bibelordet en ofelbar norm för den kristnes tro och liv liksom rättesnöre i alla lärostrider. Inspirationstanken var fundamental för den luthersk-ortodoxa skriftsynen, men vad som kan anses bidra till ett av dess starkaste karaktärsdrag var dess betoning av Guds ord som en verksam levande kraft (*efficacia*). Denna aspekt av den ortodoxa skriftsynen blottlade det soteriologiska syftet med den: Guds ord var en gåva åt mänskligheten som syftade till människans frälsning. Bibelordet betraktades som förbunden med den helige Ande och förmäddde omvända människan från otro till tro. Haffenreffer 2010, s. 81–83. Se även Preus 1970, s. 362–378; Häggglund 2003a, s. 282–284. För att man helt ska förstå kopplingen mellan skriftsyn och predikosyn är det emellertid av betydelse att beakta den i den lutherska ortodoxin vedertagna distinktionen mellan skriftens form och materia. Båda dessa aspekter av bibelordet betraktades som inspirerade, men de belyste två av skriftens olika sidor. Medan den senare syftade på själva bibelordets bokstäver och ord, syftade den förra på själva tankeinhållet eller den gudomliga intentionen som dessa ord uttryckte. Medan skriftens materia framför allt aktualiserade frågan om skriftens normativa auktoritet, rörde formen den kausativa auktoriteten, det vill säga bibelordet som en levande kraft. Således var inte Guds ord verksamt enbart vid läsning av själva bibelordet, utan man menade att även i en predikan, psalm, eller för den delen så som mottaget i människans hjärta, var Ordet en verksam levande Guds kraft. Preus 1970, s. 267–268, 363–364; Häggglund 2003a, s. 283–284. För en grundlig genomgång av Martin Luthers egen predikoteologi hänvisas till Sundkvist 2001.

¹²³ Brilioth 1945, s. 99, 106; Haemig & Kolb 2008, s. 118–119, 126–127.

¹²⁴ Brilioth 1945, s. 93.

¹²⁵ Brilioth 1945, s. 97–98; Kreitzer 2001, s. 39, 48.

detta var den svenske reformatorn Olaus Petri. Redan 1528 gav han ut *En nyttig postilla* som var en översättning av några predikningar från Luthers två år tidigare utkomna sommarpostilla. År 1530 befordrade han en fullständig postilla med namnet *En liten postilla* till trycket. Denna var till skillnad från den förra inte en översättning, utan ett originalarbete av Petris hand och skilde sig ganska drastiskt från Luthers predikosätt, framför allt genom att den var betydligt mer koncentrerad till en utläggning av evangelietexterna. Därmed hade Petri utarbetat en postilla som var mer användbar för gudstjänstpredikan än vad en mer omfattande översättning av Luthers predikningar hade varit.¹²⁶

Olaus Petri låg i detta avseende steget före sina tyska ämbetsbröder, bland vilka Luthers *Kyrkopostilla* länge hade en stark ställning. Men prästernas behov av användbara postillor, det vill säga postillor bestående av betydligt mer koncentrerade och till omfånget kortare predikningar än Luthers *Kyrkopostilla*, visade sig vara stort. Den amerikanske historikern John M. Frymire, som har lyft fram postillans betydelse under reformationens tidevarv, betonar hur man under 1530-talet gav ut mer lättillgängliga predikosamlingar att använda sig av från predikstolen.¹²⁷ En av dem som hade insett detta behov var den före detta Cisterciensermunken, Anton Corvin som 1535 och 1537 gav ut en evangelie- respektive epistelpostilla, vilka försågs med förord av Luther själv. Postillorna innehöll en kortare exeges över perikoperna. Corvin försökte förbättra användbarheten med olika medel. I följande upplagor lät han trycka sina båda postillor inom ramen för samma pärmar i oktavformat (8:o), vilket anspelade på en äldre medeltida genre som kallades för handpostillor. Postillan, som gavs ut på olika tyska dialekter, översattes även till latin och försågs med olika register. Corvins postilla rönste en enorm popularitet i Tyskland med totalt 43 upplagor fram till 1591.¹²⁸

Målet med att ge ut postillor var liksom tidigare att förse ett tämligen homiletiskt oskolat prästerskap med ett redskap för att kunna komponera ihop sina predikningar samtidigt som förkunnelsen strömlinjeformades så att den stämde överens med de lutherska trossatserna. Frymire målar upp något av ett postillornas krig där hundratusentals postilleexemplar sattes i omsättning i syfte att inskräpa den egna konfessionen. Enligt Frymire generade den konfessionella splittringen därmed en gynnsam utveckling för postillorna, då både det lutherska och katolska prästerskapet använde dem som ett medel för att påverka budskapet som basunerades ut från predikstolarna på ett så effektivt sätt som möjligt.¹²⁹ Den lutherska kyrkans framgång att använda sig av predikstolarna som plattform för att utbreda reformationens budskap tvingade nämligen de katolska prästerna att agera och ge ut egna predikosamlingar. För det första ledde detta till en anpassning. För att bemöta de lutherska ståndpunkterna tvingades de katolska prästerna att argumentera utifrån typiskt lutherska frågeställningar. De började mer än tidigare lyfta fram både Bibelns och predikans betydelse. Dessutom såg man sig nödgad att ge ut postillor på folkspråken.¹³⁰ För det andra ledde det till en motreaktion. För att bemöta de reformatoriska lärosatserna och inskräpa de katolska, behövde likaledes de katolska prästerna utrustas med mallpredikningar som tydligt utgick från den egna konfessionen. Behovet var stort och det berättas om katolska präster som i brist på egna postillor till och med hade läst ur Luthers, eftersom de var så lättåtkomliga.¹³¹

¹²⁶ Brilioth 1945, s. 173–178.

¹²⁷ Frymire 2010, s. 76–77.

¹²⁸ Frymire 2010, s. 75–85. Jfr Ekedahl 1999, s. 133.

¹²⁹ Frymire 2010, s. 74, 98–99.

¹³⁰ Frymire 2010, s. 60–70, 154.

¹³¹ Frymire 2010, s. 38–40, 54–57, 131.

Den religionspolitiska situationen under 1500-talet skapade således en stor efterfrågan på uppdaterade predikohandböcker överlag, varför nyproduktionen växte explosionsartat. Förutom att de lutherska prästerna sökte bemöta katolska, reformerta och andra grupperingars "irrläror", skulle de även hantera de inomlutherska konflikterna. På katolskt håll blev de förreformatoriska homiliesamlingarna snabbt inaktuella, eftersom de inte tillhandahöll redskap för prästerna att bemöta de lutherska tankegångarna, varför nya postillor ständigt behövdes.¹³²

Vid sidan av prästernas behov fanns det även i begränsad omfattning en marknad för postillor i borgerligt litterära lekmannakretsar. Här fungerade de som uppbyggelselitteratur som användes vid den gemensamma husandakten vid sidan av andra kristna praktiker som sång och bön.¹³³ Vissa postillor ger till och med intryck av att ha varit utformade för detta ändamål.¹³⁴ Ett gott exempel härpå är Luthers *Huspostilla* (1545) i vars företal han riktade sig till husfäderna i deras egenskap av andligt ansvariga för sina underordnade. Men marknaden för denna typ av postillor verkar ha varit ganska ringa, varför utgivarna inte hade råd att rikta sig enbart till lekmännen, utan försökte samtidigt anspela på den nytta som prästerna hade av dylika postillor. Titeln till trots bör man därför betrakta denna typ av postillor som snarare avsedda för predikanterna, vilka i praktiken var de största konsumenterna av denna litteratur.¹³⁵

Postillornas funktion som mallpredikningar för prästerna innebar vissa risker som reformatorerna tidigt blev varse om. Samtidigt som det var en hjälp för prästen att förbättra nivån på predikan, kunde det få motsatt effekt om prästerna söndag efter söndag läste innantill, utan att själva behöva studera och meditera över Guds ord. Reformatorerna insåg att postillorna kunde bidra till att prästerna blev allt för bundna vid postillornas ordalydelse, att de blev så kallade "postilleryttare" (Postillenreiter).¹³⁶ Samma problematik aktualiserade även den svenske ärkebiskopen Laurentius Petri i sin kyrkoordning från 1571, där han varnade prästerna för att använda sig av för många postillor, utan att i stället använda en, "then som rettsinnigh är", eller högst två postillor. Dock fanns knappast fler postillor att få tag på på svenska vid denna tid. De som fanns var Laurentius Petris egen och broderns.¹³⁷ Svårigheten som predikanterna brottades med under reformationstidevarvet var således att å ena sidan inte göra bruk av en alltför stor frihet så att man avvek från de vedertagna begreppen och den gemensamma lärobildningen, och å andra sidan inte heller stagnera till färdigformulerade texter, utan minsta ansträngning och möjlighet till anpassning till den aktuella predikosituationen.¹³⁸

Även om postillan var ett viktigt medel som användes för att strömlinjeforma undervisningen kom den i det långa loppet att framför allt bli något av en arbetshäst som avlastade den digra predikobörda som kommit att falla på prästerskapets axlar. Genom postillorna fann prästerna uppslag till olika ämnen, genomtänkta dispositioner och ibland även färdigformulerad text, vilket kunde vara välbehövligt för att klara av den stressiga tillvaro som man verkade i. På 1600-talet skrev den tyske lutherske prästen Johann Samuel Adami (1638–1713), som själv gav ut en berömd postilla som senare översattes till svenska och utkom i många upplagor, ett försvar för "postilleryttarna", vilken kan sägas vara ett uttryck för denna praktiska funktion. Adami menade att

¹³² Frymire 2010, s. 122–123, 132, 159–160, 222–223.

¹³³ Boyd Brown 2008, s. 253, 256.

¹³⁴ Kreitzer 2001, s. 55; Haemig & Kolb 2008, s. 126; Fink-Jensen 2010, s. 31–32.

¹³⁵ Frymire 2010, s. 92–94.

¹³⁶ Haemig & Kolb 2008, s. 126–127, 147; Frymire 2010, s. 91–92, 195–196.

¹³⁷ Kjöllström 1945, s. 306.

¹³⁸ Jfr Frymire 2010, s. 197.

bruket var helt förstäeligt utifrån arbetssituationen, varför han förespråkade ett måttligt och ansvarsfullt bruk av postillor.¹³⁹

Efter att ha framhållit postillornas utveckling under reformationstidevarvet med hänsyn till deras funktion i egenskap av brukslitteratur för präster, finns det skäl att även lyfta fram postillorna som ett medel som låg i linje med furstemaktens intressen. Kopplingen mellan territorialfursten och kyrkan var stark redan från reformationens inledningsskede. Men efter freden vid Augsburg 1555 blev den ännu tydligare med furstens bekännelse som den definierande för landet (*Cuius regio, eius religio*). Predikosamlingarna ska därför ses som en del i furstarnas strävan att på ett effektivt sätt förenhetliga religionen och främja en social disciplinering bland åhörarna inom det egna landet gränser, med andra ord, i konfessionaliseringsprocessen.¹⁴⁰

På flera sätt kan man se uttryck för konfessionaliseringen i relation till postillorna. Postillornas tendens att understödja den dogmatiska konformiteten genom att ta ställning i kontroversfrågor var ett sådant.¹⁴¹ Ett intensifierat intresse för epistelpostillor under denna period kan betraktas som ett vittnesbörd för den ökade tonvikt som prästerna lade på kristendomens etiska sida, och som en strävan efter social disciplinering.¹⁴²

Men man kan också ta fasta de mer uppenbara kopplingarna mellan postilleförfattarna och de politiska makthavarna, som i och för sig inte var ny, men som blev än mer accentuerad efter mitten av seklet. Många av författarna till postillorna beklädde höga ämbeten i furstens tjänst i egenskap av hovpredikanter och rådgivare i teologiska frågor åt furstarna. Man kan i detta sammanhang bland annat nämna auktoriteter som Johann Arndt, Martin Chemnitz och Johann Gerard. Postillorna som skrevs blev därför en slags manifestation över furstens officiella kyrkopolitiska rättesnöre.¹⁴³ I postillorna är det tydligaste uttrycket för kopplingen mellan den politiska makten och författaren de dedikationsbrev som fogades till postillorna. Häri kunde vikten av att bevara enheten i den rena läran inom landets gränser påtalas, men det var också ett hyllningstal till den världsliga makten och fungerade på så vis som en slags stämpel som gav postillan sanktionerad giltighet innanför furstens territorium. Postillorna bekostades inte sällan av fursten som kunde besluta om distribution av postillan i sitt territorium.¹⁴⁴

Avslutningsvis kan man konstatera att postillan som litterär form på ett för framtiden avgörande sätt odlades och utvecklades i 1500-talets Tyskland där produktionen var synnerligen omfattande. Från 1521 fram till 1620 trycktes det oupphörligen både nya och gamla postillor i en rasande fart.¹⁴⁵ Denna massiva produktion fick följdverkningar i de andra lutherska länderna i Nordeuropa till vilka de både spreds och översattes. I norra Jylland var exempelvis en översättning av Corvins postilla den mest spridda på 1550-talet.¹⁴⁶ De tyska postillorna tjänade också som inspiration för att börja skriva postillor på folkspråken. Jämfört med tyska förhållanden kan man sluta sig till att den inhemska produktionen av postillor i Sverige var minst sagt blygsam. Förutom de ovan nämnda verken av bröderna Petri utkom knappt en handfull postillor på

¹³⁹ Strom 2009, s. 184; Antonsson & Tammela 2021, s. 215, 243–248. Titeln på Adamis skrift är *Der vertheidigte, beliebte und gelobte Postillen-Reuter* (Dresden 1703).

¹⁴⁰ Ferry 1997, s. 1147; Frymire 2010, s. 158–165, 221–222.

¹⁴¹ Ferry 1997, s. 1147–1150.

¹⁴² Frymire 2010, s. 163–167.

¹⁴³ Ferry 1997, s. 1147; Frymire 2010, s. 172–173, 222.

¹⁴⁴ Frymire 2010, s. 79, 156, 114–115, 168, 173, 222.

¹⁴⁵ Kreitzer 2001, s. 55–56; Frymire 2010, s. 216–217, 454–465.

¹⁴⁶ Johansen 2001, s. 307. Villkoren för utgivning och översättning av den danske teologen Niels Hemmingsens postilla, först författad på latin (1561), behandlas i Fink-Jensen 2010, s. 15–34.

svenska fram till 1680-talet.¹⁴⁷ Till den inhemska produktionen ska man även lägga den på finska utkomna Ericus Eri Sorolainens postilla på 1620-talet, som var den första tryckta finskspråkiga postillan och kom att förbli den enda till och med mitten av 1700-talet.¹⁴⁸ I slutet av 1600-talet kan man emellertid skönja en betydande kvantitativ uppgång av postillor på svenska, åt vilket i det följande ska ägnas viss uppmärksamhet.

2.2 Postillans utveckling i Sverige 1686–1770

Enväldet

Under 30-årsperioden 1686–1716 trycktes i princip lika många postillor i Sverige som under 150-årsperioden 1530–1680. Det i sig innebär inte att det rådde brist på postillor i slutet av 1600-talet. Importen från både England men framför allt från Tyskland var stor och det lär ha funnits ett relativt stort utbud på postillor och annan andaktslitteratur för dem som hade medel och var språkkunniga. Kyrkoinventarieförteckningar från 1600-talet vittnar om att även småförsamlingar på landsbygden kunde inneha de massiva verken i sina boksamlingar för prästerna att nyttja vid predikoförberedelsen.¹⁴⁹

Jesper Svedberg skildrar i sin *Lefwernes beskrifning* ett översvallande utbud på postillor. Han berättar bland annat hur han redan som ung besökte distingsmarknaden i Uppsala år 1670 för att i boklådorna hämta några postillor åt doktor Martin Brunnerus. Eftersom doktorn hade en kräsen smak fick Svedberg springa efter böcker flera gånger. Svedbergs beskrivning ska dock tas med en viss nypa salt. Han var själv ingen vän av postillor och ansåg att bönen ”Kom Heliga Ande Herre god” var hans enda och bästa postilla.¹⁵⁰

Det finns skäl att anta att bokproduktionen under det stora nordiska kriget (1700–1721) drabbades negativt. I och för sig såg tre av de i denna avhandling undersökta postillorna dagens ljus under denna tid, men inte desto mindre torde kriget i ekonomiskt avseende ha påverkat både producenter och konsumenter. I dedikationen i Fredrik Bagges postilla, skriven av boktryckaren Johan Henrich Werner år 1714, nämndes de svåra umbärandena som en orsak till att folk inte hade råd att köpa större postillor. Inte heller hade förläggarna enligt Werner råd att trycka några nya. Enligt Werner rådde det 1714 en brist på postillor ”i vår svenska församling”.¹⁵¹ Bagges postilla var den sista inhemska evangeliepostillan som trycktes under enväldet; den där på följande skulle tryckas först 1743.

Produktionen av postillor under enväldet var dock på det stora hela trots allt stigande. Delvis kan detta förklaras med den av kungamakten förda uniformitetspolitiken. I postillorna manifesterades denna på flera olika sätt. Liksom förkunnelsen i stort anknöt undervisningen tydligt till konkordieortodoxin. Inom ramen för predikan hänvisade man i och för sig sällan till bekännelsedokumentet som sådana, men bland

¹⁴⁷ Dessa var följande: Petrus Johannis Gothus, *Postilla ther inne aff hwart och ett söndags euangelium* [...] (Rostock 1597); Petrus Johannis Gothus, *Postilla, een liten eenfäldig förklaring på alla apostladagars euangelia och epistlar* (Rostock 1603); Johannes Matthiae, *Strengnäs kyrkie och hws-book* (Strängnäs 1658); Olaus Magni Arenius, *Reese-och huus-postilla* (Åbo 1677). Samtliga tryckta postillor i Sverige finns listade i Stricker 1767, s. 214–215. Även översättningarna var få till antalet. Det bör även påpekas att en postilla som utgavs i det egna namnet ändå kunde vara fråga om ett i stora delar översatt verk. Gränsen mellan originalarbete och översättning är i någon mån flytande. Jfr Brilioth 1945, s. 183.

¹⁴⁸ Hanska 2016, s. 133–134.

¹⁴⁹ Normann 1948, s. 149–150.

¹⁵⁰ Svedberg 1941, s. 552. Se även Olsson 1943b, s. 16–17.

¹⁵¹ Bagge 1714, Dedikation, s. [6].

annat genom uttryck som *evangelisk, den rena läran* eller *den sanna tron* markerades den konfessionella identiteten.¹⁵² Vidare förutsattes undervisningen i postillorna ligga i linje med den konfessionella lärobildningen. Granskar man den homiletiska behandlingen av dogmatiska sakfrågor bekräftas att så även var fallet.¹⁵³ Men lärokonformiteten var trots allt inte unik för specifikt enväldets postillor, utan kännetecknade postillor och predikningar både före och efter denna tidsperiod.

Ett mer karaktäristiskt drag för de flesta av de undersökta postillorna under enväldet var i så fall de mer konkreta och återkommande anvisningarna som var mer eller mindre direkt relaterade till kyrkolagens påbud.¹⁵⁴ Anvisningarna var ett led i strävan efter att implementera den nya kyrkolagen och därmed en del av den förda uniformitetspolitiken. Predikningarnas hänvisningar till den nya kyrkolagen kunde röra sig om alltifrån konkreta bestämmelser om när och var dopet skulle äga rum, till uppmaningar om att delta i katekesförhör. Det starka beivrandet av sabbatsbrott, som var en hjärtefråga för prästerskapet, återkom hos flera men i synnerhet i Svedbergs predikningar. Förutom att prästerna inom ramen för förkunnelsen i postillorna strävade efter att tillämpa kyrkolagens bestämmelser, kunde de även i dedikationerna uttrycka sin uppskattning för densamma. Tydligast i detta avseende var Samuel Schultenius i evangeliepostillans dedikationsbrev, adresserat till kung Karl XI. Genom den tidstypiska teokratiska retoriken jämförde Schultenius Karl XI:s stadfästande av kyrkolagen som ägt rum några år tidigare, med gammaltestamentliga kungars försök att främja laglydanden och den rätta tron.¹⁵⁵

Såsom K. David, Salomon, Assa, Josaphat, Ezechias, och andra Gudfruchtige Konungar, den fallne Gudztiensten i Israel uprättade, altså hafwer Eders Kongl. Maj:t Gudztiensten i vårt k. Fädernesland förbättrat, och den länge önskade, sampt hälso-somme Kyrckiolagen i liuset bracht, hwar aff alla nijtälskande Lärare icke allenast en härlig efftersyn hafwa, huru de sig i sitt Embete förehålla, och de sig ombetrodde Församlingar styra skole, uthan och huru the måge the mootwillige til hörsamhet föra, och dem där igenom til saligheten befordra.¹⁵⁶

Att upprätthålla och implementera kyrkolagen i förkunnelsen låg helt i linje med den enväldiga kungamaktens intresse av att förenhetliga kyrkan för att på så sätt skapa sig kontroll även över denna maktapparat och över befolkningen. I egenskap av ämbetsinnehavare skulle prästerna förhålla sig lojala till kyrkolagens bestämmelser och därmed till kungamakten. Såsom ett medel för kungamaktens strävan var postillan på intet sätt unik. Gudstjänstrummet och predikstolen som sådana hade exempelvis politiserats genom den världsliga maktens uppmaningar om att läsa upp kungörelser från predikstolen, vilket också kyrkolagen föreskrev.¹⁵⁷ Sätter man postillan i relation till andra tryckta verk, är i princip all litteratur som trycktes i svenska riket under 1600-talet att betrakta som något av en statsangelägenhet.¹⁵⁸

Det starka beroendeförhållandet mellan postillörförfattarna och kungamakten aktualiserar emellertid denna aspekt på ett särskilt sätt. Samtliga av enväldets postillor har upphovsmän som mer eller mindre dokumenterat innehade starka band till kungamakten. Postillans dedikationsbrev var ett sätt att uttrycka underdånighet och lojalitet mot kungen och hans familj, vilket i sin tur gav postillan en slags officiell ställning för

¹⁵² Gudmundsson 2014, s. 107.

¹⁵³ Lizell 1910, s. 235–236; Brandt 1941, s. 20.

¹⁵⁴ Jfr Brandt 1941, s. 22, 37.

¹⁵⁵ Jfr Normann 1948, s. 38–40, 217; Ekedahl 1999, s. 78–82.

¹⁵⁶ Schultenius 1689, Dedikation, s. [7].

¹⁵⁷ Angående dessa, se Reuterswärd 2001, s. 55–58; Widén 2002, s. 87–90.

¹⁵⁸ Hansson 1987, s. 201.

användning i riket.¹⁵⁹ Vidare legitimerade både dedikationerna och förkunnelsen det teokratiska statsskicket som sådant. I dedikationerna skedde det genom en svulstigt panegyrisk retorik. Svedberg skriver följande i sin evangeliepostilla: "Kunglige personer äro näst Gud och hans Englar effter Gudz skickelse, under himmelen the högste och werdaste."¹⁶⁰ I förkunnelsen utlades och förklarades den teokratiska ideologin, oftast på 23:e söndagen efter trefaldighet, då man kunde behandla vilka rättigheter som tillhörde en "suverän" kung.¹⁶¹

Utgivning av en postilla under enväldet hade alltså en stark politisk dimension som dock inte bör isoleras från de andliga syftena som postillorna naturligtvis också hade. Betraktad ur perspektivet av konfessionalisering är just det nära sambandet mellan andliga och politiska strävandena vilket kommer till synes i dessa postillor, karaktäristiskt. Härvid samverkade upprätthållandet av landets konfession med kungligheterens maktambitioner. Genom att förmedla en konfessionell identitet fanns en ideologisk grund för förhållandet mellan överhet och undersåte.¹⁶² De territoriella ramarna för den gemensamma konfessionen, som motiverade undersåtarnas lydnad mot överheten, var de samma som Svea rikets gränser. Rikets och kyrkans gränser sammanföll, vilket i sin tur innebar att nationen blev mytologiserad genom att den tolkades utifrån en andlig förståelseram. Det nationella draget är framträdande i dedikationerna, men är oftast inte lika påtagligt i postillornas egen förkunnelse, med undantag av framför allt Svedbergs och Humbles predikningar som hölls vid kungliga hovet under enväldet vilka tvärtom uppvisar en stark nationell prägel. Kort och gott framställdes kungen och medlemmarna av den kungliga familjen som det svenska Israels beskyddare.¹⁶³

Men vid sidan av denna typ av nationell retorik kunde man också ta fasta på språkets nationella dimensioner. Att peka ut ett litterärt verks betydelse för svenska språket var naturligtvis ett sätt att motivera utgivningen, men motivet var inte taget ur luften. Det torde ha funnits ett reellt behov av mer modern homiletisk brukslitteratur på modersmålet. I synnerhet Schultenius epistelpostilla var en av de allra första i sitt slag, vilket betonades i postillans förord. Även i Svedbergs postillor är det språkliga motivet starkt framträdande. Svedberg gick ett steg längre än sina ämbetsbröder och pekade inte bara på vikten av svenska postillor, utan såg sin egen utgivning som ett utvecklande av språket i sig i och med att han hade ansträngt sig att tillämpa en ny form av ortografi.¹⁶⁴

Postillorna som gavs ut under enväldet fungerade således som ett instrument med maktpolitiska syften och som en del i ett konfessionellt och nationellt identitetsbyggande. Men postillorna kan inte betraktas enbart utifrån dessa perspektiv. Framför allt var de ett uttryck för prästernas andliga övertygelse som de i enlighet med sin ämbetsyn såg som sitt gudomliga kall att förkunna. Att förkunnelsen skulle vara grundad på den lutherska bekännelsen var ur prästernas synvinkel en manifestation av den gudomliga sanningen som de var satta att förvalta, och som de i sin prästed hade lovat att

¹⁵⁹ Jfr Frymire 2010, s. 172–173.

¹⁶⁰ Svedberg 1710 I, §1. Jfr Normann 1948, s. 156. En av de mer unika dedikationerna återfinns i Fredrik Bagges postumt utgivna postilla, där förutom dedikationerna till kungligheterna, även rådsherrarnas namn och vapensköldar återfinns. Postillan utkom under riksdagen 1713–1714, som Karl XII i ett brev till riksrådet förbjöd. Dedikationen är en lojalitetsförklaring till riksrådet av utgivaren Werner.

¹⁶¹ Normann 1948, s. 155–159, 273–274; Antonsson 2017, s. 78–83.

¹⁶² Ekedahl 1999, s. 214. Jfr Frymire 2010, s. 158–159, 222.

¹⁶³ Se exempelvis Wallenius 1686, Dedikation, s. [1–5]; Schultenius 1689, Dedikation, s. [1–6]; Svedberg 1710 I, s. 442–447, 479–480; Bagge 1714, Dedikation, s. [1–8]. Jfr Svedberg 1734, Dedikation, s. [1–9]; Humble 1745, s. 186–187, 281–285.

¹⁶⁴ Wallenius 1686, "Gunstlige läsare", s. [1]; Svedberg 1710 I, "Förmäle", §1, 16; Svedberg 1712 II, "Företal", s. [13–17]; Schultenius 1754, "God Christen läsare", s. [1–2]. Jfr Svedberg 1734, "Dedikation", s. [1–2]. Sina språkliga regler utvecklade Svedberg mer långtgående i sin *Shibbolet* som utkom 1716.

verka för. Bekännelsen ansågs ju vara härledd från den Heliga Skrift, som i sin tur utgjorde den yttersta auktoriteten för lära och liv, och som alla furstar och överhet var underordnade. Här menade man sig från prästernas sida stå helt i linje med den kamp som reformatörerna utkämpade på 1500-talet.

För att förstå prästernas andliga motiv till postillornas utgivning, form och innehåll, är den konfessionella grundvalen som de stod på central. För att skapa en mer fullödig bild är det motiverat att även knyta an till ytterligare perspektiv. Några av postillorna innehåller element som går att härleda till både den flora av luthersk fromhetslitteratur som kom att växa fram i Tyskland på 1600-talet och den tidiga tyska pietistiska reformrörelsen. För svenskt vidkommande kommunicerades idéer från dessa strömningar bland annat genom skriften *Sjönödslöfte*, som utkom första gången 1680, skriven av kyrkoherden i Falun, Olof Ekman. Ekman hade en hög tilltro till överhetens möjlighet att genomföra de pietistiska reformerna för kyrkans del.¹⁶⁵ Flera av de idéer som Ekman föreslog, såsom plikt på allmän läskunnighet hos ungdomen, förbättrad katekesundervisning, visitationer i hushållet, togs några år senare upp i 1686 års kyrkolag.

Strävan efter att utveckla postillornas undervisning i riktning mot de reformtankar som Ekman föreslog och som kyrkolagen i någon mån tog fasta på kan skönjas i framför allt Schultenius och Svedbergs postillor, vilka av den homiletiska forskningen ansetts höra till den så kallade praktiska inriktningen.¹⁶⁶ Särskilt i Svedbergs fall finns ett tydligt homiletiskt beroende till författare som varit av stor betydelse i den pietistiska traditionen såsom Johann Arndt, Christian Scriver och Philipp Jacob Spener.¹⁶⁷

Reformsträvandena konkretiserades i dessa postillor på olika sätt. Exempelvis uttrycktes en stark vilja att förena predikan med undervisning i katekesen. Ekman hade i sitt reformprogram föreslagit att prästen i predikan gärna skulle undervisa "Catechizando", genom frågor och svar, och att i samband med evangeliepredikan även "kort, klart och enfaldeligen" behandla något katekesstycke som kunde kopplas till predikans tema.¹⁶⁸ Kyrkolagen tog senare upp denna tanke och stadgade att prästen i predikan "alltid flitjeligen drijfwä Catechismi Lära, och underrätta sine åhörare, huru the, hwad hälst uti Predikan blifwer framstält, til någotthera af Hufwudstycken måge lämpa kunna".¹⁶⁹ När Schultenius utformade sin postilla hade han uppenbarligen dessa pedagogiska idéer som vägledande principer. Han skrev i förordet att han ansett det "Catechetiske sättet" som det bästa medel att undervisa på, varför han postillan igenom hade försett sina predikningar med frågor som besvarades genom utläggningar.

¹⁶⁵ Claesson 2014, s. 217; Claesson 2015, s. 99–120, 132–133, 135.

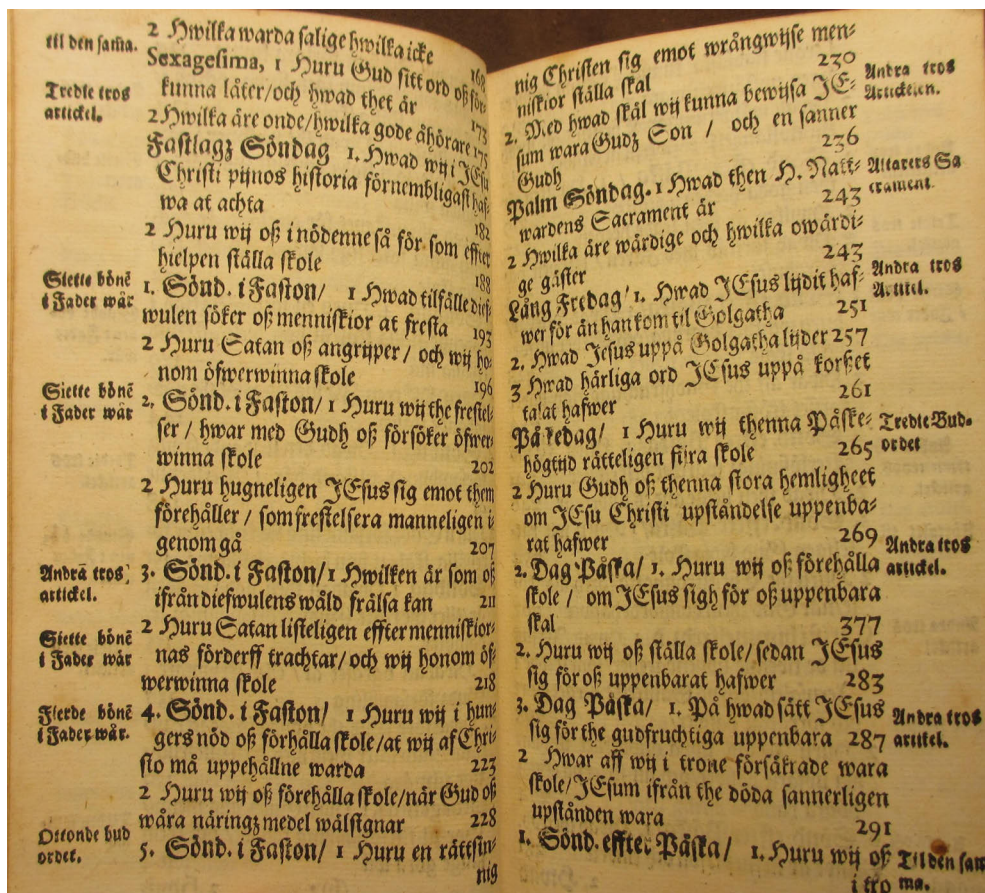
¹⁶⁶ För det långa 1600-talets del (fram till och med 1718) har man velat dela in predikningarna i två huvudsakliga inriktningar. Den lärda konfessionalistiska stilen, ibland benämnd som den skolastiska, kännetecknad av dogmatiska spetsfundigheter, citat på latin, grekiska och hebreiska, har kontrasterats mot den praktiska inriktningen, även kallad den individuella, till vilken även den så kallade fältpredikan har ansetts höra. Den praktiska betraktas av homiletikern Gustaf Lizell som en föregångare till den pietistiska predikan, men till skillnad mot den senare pietismen stod den praktiska inriktningen alltfjämt på ortodoxins grund. Indelningen är ursprungligen framtagen för tyska förhållanden, men har applicerats även på det svenska predikomaterialet. Lizell 1920c, s. 160–161. Med tanke på det svenska predikomaterialets ringhet har uppdelningens giltighet ifrågasatts av Pleijel. Pleijel 1935, s. 104. Även Brilioth har kritiserat uppdelningen av 1600-talspredikan och menat att det i allmänhet är svårt att överhuvudtaget urskilja några bestämda inriktningar före 1680, utan skillnader i materialet hänför sig snarare till personlighet och den givna kontexten. Brilioth 1945, s. 190.

¹⁶⁷ Lizell 1910, s. 247–251.

¹⁶⁸ Ekman 1680 II, s. 394–396.

¹⁶⁹ 1686 års kyrkolag 1936, s. 9.

För att ytterligare förena katekesen och predikan med varandra, kopplade Schultenius ett lärostycke i *Lilla katekesen* till var och en av postillans predikningar. Lärostycket noterades i marginalen för varje predikan. Schultenius hade även infogat ett register som sammanställde vilka predikningar som hörde till vilket huvudstycke (se bild). På så vis fick prästerna i Schultenius postilla ett behändigt verktyg att utan större möda anknyta den aktuella bibelperikopen till relevanta lärostycken, i enlighet med Ekmans tankegång och kyrkolagens uppmaning.



Uppslag ur katekesregistret i Schultenius evangeliepostilla. Notiserna i marginalen hänvisar till vilket av katekesens huvudstycken som behandlas i predikningarna. Foto: Niklas Antonsson.

Även i ett annat avseende kommer Schultenius postillas innovativa och pedagogiska karaktär till synes nämligen i hans ambition att aktivera lekmännens andliga förkovran. Detta i sig gör honom emellertid inte unik. I själva verket gällde det för de flesta av enväldets postillor att de på ett eller annat sätt adresserade lekmännens nytta av postillorna.¹⁷⁰ Men Schultenius är speciell så till vida att han hade utvecklat ett pedagogiskt program för hur man skulle använda sig av postillan i uppbyggelsesyfte. Därmed

¹⁷⁰ Wallenius, "Gunstlige läsare", s. [1]; Schultenius 1689, "God Kristen läsare", s. [1-4]; Fornelius 1698, "Dedicatio", s. [5]; Svedberg 1710 I, "Dedicatio", s. [7]; Bagge 1714, "Dedikation", s. [5]; Svedberg 1734, "Dedikation", s. [3]. Jfr Schultenius 1754, "God Kristen läsare", s. [1].

knöt han genom sin postilla an till den längre tradition av andaktsprogram som återfinns på bred front i uppbyggelselitteraturen som trycktes under 1600-talet.¹⁷¹

Sammanfattningsvis kan man anse de flesta av postillorna som utkom under enväldet som produkter av en fascinerande kombination av den samtida politiska kulturen, enhetskyrkans konfessionella karaktär och enskilda prästers ambitioner att förnya kyrkans liv och praxis. För predikanterna själva var dessa olika aspekter djupt sammanvävda. När man exempelvis i postillorna sökte implementera kyrkolagens föreskrifter kan man anse att samtliga av dessa aktualiserades, om än på olika sätt och i olika grad.¹⁷² Flera av de särdrag som ovan har lyfts fram som typiska för postillor producerade under enväldet kom dock under den efterföljande 50-årsperioden att relativt snabbt skifta i karaktär. Nedan granskas hur dessa förändringar kom till uttryck i postillorna som utkom under denna tidsperiod.

Frihetstiden

De postillor som utkom under åren 1718–1770 kan å ena sidan karaktäriseras av en hög grad av kontinuitet i förhållande till tidigare utgivna postillor. Å andra sidan bör man ge akt på de uppenbara förändringar som skedde under denna tidsperiod och betrakta dessa som svarande mot delvis andra förutsättningar än de som förelåg under enväldets tid. I postillorna kommer förändringen till uttryck tydligast i och med att dedikationer till kungamakten på bred front försvann från postillans inledning. Den förändrade politiska kulturen, med en omvärdering av synen på kungamakten, medförde att panegyriska teokratiska dedikationer knappast ansågs motiverade. Även om man alltså i förkunnelsen inskräppte överhetens ansvar för att upprätthålla religionen, kom postillornas explicita kopplingar till kungamakten att nedtonas betydligt. Dedikationer överlag verkar ha försvunnit i postillor utkomna efter seklets mitt.

Detta innebär inte att man inte kan betrakta dessa verk som ett uttryck för en fortgående konfessionalisering. Liksom tidigare skulle även postillorna som utkom efter enväldets fall censureras av statsmakten. Verkens författare hade liksom tidigare starka kopplingar till maktens korridorer. Förkunnelsen innehöll element som var i linje med statsmaktens intressen och den skulle kunna karaktäriseras som en form av försök till att åstadkomma både social disciplinering av åhörarna och nationell enighet. Men för att förstå den förändring som äger rum i både innehållsligt och formmässigt avseende bör man sätta utgivningen av nya postillor i samband med de behov som dessa tänktes fylla.

Så som Frymire påpekat i fråga om reformationstidens Tyskland, är postillor i funktionen som brukslitteratur för präster, att betrakta som färskvaror. De äldre, som hade

¹⁷¹ Schultenius 1689, "God Christen Läsare", s. [3–4]. Se även Hansson 1991, s. 72–86; Ekedahl 1999, s. 131–133.

¹⁷² Den predikosamling från denna tid som klarast skiljer ut sig från de andra är Laurentius Fornelius postilla som utkom i tre delar 1697–1698, men vars predikningar skrevs långt före enväldet. Postillan går inte att betrakta som ett uttryck för någon form av "kyrkolagsfromhet", men inte desto mindre finns det skäl att se utgivningen av den som ett uttryck för den religionspolitiska kultur som rådde i slutet av 1600-talet, men då som en motreaktion mot ett alltför starkt statskyrkovälde och absolutism. Ett exempel på detta återfinns i predikan för den 23:e söndagen efter trefaldighet. I predikan behandlades frågan om vilka rättigheter som tillkom en kung. Här tog Fornelius upp religionen som en sådan. Enligt Fornelius skulle överheten skydda religionen och den rätta läran, men inte så att den blandar sig i densamma eller blir en domare häröver. Fornelius ägnade stort utrymme att utifrån gammaltestamentliga berättelser visa att prästerna, och inte kungen, var ansvarig för lagen och för tempeltjänsten. Fornelius 1698 II, s. 297–299. Resonemanget kan illustrera prästerskapets vidare kritik mot de enväldiga monarkernas behandling av kyrkolagen och därmed den maktförskjutning som skett mellan kyrka och stat. Som Carl E. Normann framhållit är det intressant att betänka att predikningar likt denna kunde göra sig hörd från predikstolar runt om i landet under enväldetiden. Normann 1948, s. 159–162, 330–331.

utgivits i ett specifikt syfte, gick inte utan vidare att tillämpa i en ny tids förutsättningar.¹⁷³ På motsvarande sätt kan man förstå utgivningen av postillor under frihetstiden. De nya religiösa och politiska premisserna skapade nya behov, mot vilka äldre predikolitteratur inte på samma sätt svarade. Behovet av mallpredikningar, vilka till sitt läroinnehåll var konforma med den lutherska-ortodoxa lärobildningen bestod fortfarande, men för att äga relevans behövde dessa vara anpassade för att besvara och bemöta de invändningar som nya idéströmningar hade medfört. Dessa nya rörelser var enligt prästerna ett hot mot enheten i religionen och i förlängningen mot ordningen i riket. De hotade prästernas religiösa monopolställning.¹⁷⁴ Utmanad både av ena sidan dem som man benämnde svärmare och å andra sidan dem som man betraktade som förnuftstroende, behövde prästerskapet helt enkelt exempelpredikningar som utan att förändra det dogmatiska idéinnehållet svarade mot de uppkomna tankeströmningarnas åskådningar. Men behovet gällde inte bara predikningarnas sakinnehåll. Även själva predikosättet och uttrycksmedlen hade utmanats av andra ideal vilka prästerna hade att förhålla sig till. De förändrade förutsättningarna innebar att medvetenheten när det gällde predikan, homiletik och retorik fick ett uppsving under 1700-talet vilket ska granskas i delkapitel 2.3. Skörden av denna förändring manifesterades allra tydligast i postillorna som trycktes efter 1760.

Karaktäristiskt för de frihetstida postillorna var att de i allmänhet hade en mer anspråkslös framtoning jämfört med dem från enväldet. Avlägsnandet av dedikationerna till kungamakten bidrog förstås härtill, men även när man granskar kopplingen mellan verket och dess upphovsperson kommer detta drag till synes. Under enväldet hade författarens person och position framhållits mycket explicit. Detta var som fenomen ganska naturligt. Utgivningen av en postilla skedde i allmänhet först när man nått en viss position.¹⁷⁵ Genom utgivningen manifesterade prästen både sin lärdom och status. Postillorna under enväldet hade ganska ogenerat exponerat dessa aspekter. Svedberg hade exempelvis inte direkt hyllat med sin syn på sitt eget verk, då han i dedikationen till den dåvarande prinsessan, senare drottningen, Ulrika Eleonora uttryckte förhoppningar om att hans postilla skulle få pryda prinsessans "libri och bokförråd".¹⁷⁶ Även i de postumt utgivna postillorna från enväldet kan postillornas karaktär av manifestation av lärdom och status anses vara regel. Oftast gav dessa till sitt yttre ett mycket påkostat och omfångsrikt intryck. Vidare var de försedda med hyllnings- och minnesdikter till upphovsmännen, ibland på latin. Till denna kategori postillor bör man – vad gäller själva utformningen – även räkna Humbles postilla från 1745. Till postillans inledning hade man till och fogat ett porträtt av predikanten. Dylika porträtt förekommer inte i övrigt bland svenska postillor från denna tid, men påträffas i engelska predikosamlingar som ett sätt att stärka kopplingen mellan postillan och dess författare.¹⁷⁷

All denna form av svulstighet där författaren hyllades med en överdådig retorik fick en helt annan karaktär i postillorna från frihetstiden, även om kopplingen mellan upphovsman och verk nog får anses vara lika påtaglig. Kopplingen var viktig inte minst av marknadsmässiga skäl då man från förläggarens sida ständigt försökte ge postillan en personlig och igenkännande karaktär, eftersom det var enklare att sälja något som köparen hade någon form av relation till.¹⁷⁸ I de frihetstida postillorna kommer kopp-

¹⁷³ Frymire 2010, s. 123, 160.

¹⁷⁴ Nordbäck 2004, s. 178–179.

¹⁷⁵ Frymire 2010, s. 174.

¹⁷⁶ Svedberg 1710 I, "Dedicatio", §7.

¹⁷⁷ Dixon 2011, s. 465, 467–468, 477.

¹⁷⁸ Jfr Dixon 2011, s. 465–468, 477.

lingen mellan person och verk till synes främst genom de fromt skrivna levnadsskildringarna i förorden som framhöll predikantens goda egenskaper som en Guds ords tjänare. Man kunde även ta fasta på åhörarnas förtroende och uppskattning för prästen i fråga och att det förelåg en önskan att få ta del av den aktuella prästens predikningar, för att på så sätt motivera utgivningen. Levnadsskildringar i postillans inledning var i och för sig inte nya, men fick nu en framskjuten ställning. Ibland tog sig dessa beskrivningar av prästens liv och leverne nästan hagiografiska uttryck, även om deras utformning kunde variera betydligt.¹⁷⁹ Längst är Strickers beskrivning över Abraham Pettersson på hela 16 sidor. Samtidigt återfinns en grupp postumt tryckta postillor som gavs ut utan dylika biografiska skildringar (Gradin, Fant och Wallström) vilka tillsammans utgör en spartansk ytterlighet av den inhemska postilletraditionen.¹⁸⁰ Utvecklingen mot ett mer anspråkslöst yttre som innebar att man avlägsnande de svulstiga uttrycken och de överdrivet påkostade utsmyckningarna och i stället riktade blicken på upphovsmannens förkunnargärning går att tolka som att man från förläggarens sida sökte tilltala en utvidgad målgrupp än enbart det lärda ståendet.

Utvecklingen mot att postillan profilerades som litteratur även för lekmän blir påtaglig i postillor utkomna efter mitten av 1700-talet. Visserligen kan man redan i 1600-talets ökning av andaktslitteratur se en viss breddning av den läsande publiken. Främst gällde det en bildad överklass, inte sällan adelskvinnor, som hade råd att investera i litteratur.¹⁸¹ Som visats ovan kunde man även i postillorna rikta sig till lekmän som en tilltänkt målgrupp. Men att lekmän i någon större omfattning hade tillgång till dessa är knappast troligt. Postilleförfattarna själva klagade på såväl dålig läskunskap som att vanligt folk inte hade råd med postillorna.¹⁸² Uppgifter finns dock om att Bagges postilla varit relativt spridd i norrländska hem, varför man i och för sig inte helt bör borträkna dessa postillors spridning.¹⁸³ Ett sammanhang som dessa postillors utgivare mycket väl kunde ha i åtanke när de nämde dem "som intet [...] kunna komma up i Kyrckian och Guds hus"¹⁸⁴ var de framförallt i Norrland förekommande byabönerna. Dessa organiserades av prästerskapet som ett slags substitut till de ordinarie gudstjänsterna för dem som hade lång väg till kyrkan. Vid dessa förekom bevisligen högläsning ur postillor varför sammankomsterna småningom mer kom att få karaktären av byaläsning. Byabönerna spelade en viktig roll för det så kallade norrlandsläseriet i början av 1800-talet.¹⁸⁵

Fram emot mitten av 1700-talet hade läskunnigheten emellertid ökat till den grad att den stora majoriteten av befolkningen kunde tillgodogöra sig viss typ av enklare andaktslitteratur. Åtminstone i vissa stift kan man räkna med en sådan religiös läskunnighet på över 80 procent.¹⁸⁶ Postillan fick därmed potential att nå en betydligt större publik än tidigare. Den ökade läskunnigheten fick ett gensvar i materiella faktorer såsom bättre förutsättningar för boktryckerier och billigare tryckkostnader, vilket innebar att utbudet kunde svara mot den ökade efterfrågan på litteratur i allmänhet och den religiösa i synnerhet. Under 1740-talet började de skråmässiga formerna inom

¹⁷⁹ Jfr Brilioth 1945, s. 202, 212.

¹⁸⁰ I den andra upplagan av Fants postilla från 1780 har utgivaren dock utarbetat en levnadsskildring som inte finns med i den första utgåvan. Se Fant 1780, "Företal och Auctors Lefwerne", s. [1–4].

¹⁸¹ Lindquist 1939, s. 420; Lindgärde 2002, s. 272; Claesson 2015, s. 126; Villstrand 2011, s. 345–346. Jfr Hansson 1991, s. 27.

¹⁸² Schultenius 1754, "God Christen läsare", s. [1].

¹⁸³ Normann 1948, s. 159.

¹⁸⁴ Bagge 1714, Dedikation, s. [5].

¹⁸⁵ Om byabönerna, se Holmgren 1948, s. 5–12.

¹⁸⁶ Johansson 2009, s. 54–56; Villstrand 2011, s. 345.

bokbranschen att förändras. Tidigare hade all lönande verksamhet i princip varit i bokbindarnas händer, eftersom de hade monopol på försäljning av all inhemsk litteratur i bundet skick. Detta monopol kom att upphöra 1747 vilket gynnade boktryckarna som fick större frihet att sälja böckerna de tryckte.¹⁸⁷ I och med tryckfrihetsförordningen från 1766 upphörde dessutom censorsämbetet som kontrollerade all litteratur i riket. Den teologiska censuren bestod visserligen, men då enbart genom domkapitlens granskning och inte som tidigare, då även imprimatur av *censor librorum* var nödvändig.¹⁸⁸ Förändringen ledde till en betydande utveckling av den svenska bokmarknaden överlag.

Förteckning	
På Herrar Pränumeranterne til denna Postilla.	
A.	Ekblad (Nils) Handlande.
Acrelius (Israel) Probst.	Erling () Ubbeman.
Aemelæus (Jac.) Kyrkoherde.	F.
Alftin (Petter) Rådman.	Falley (Carl Ulr.) Hof- Capellist.
Altén (Magist. Martin) Adjunct.	Fellman (Nils) Kyrkoherde.
Appellstam (Mag. Sven) Adjunct.	Fortelius (J. S.) Magister.
Avellan (Magist. Carl) Bataillons-Præbiant.	Fryxell (Sven) Commminister.
B.	G.
Bachman (Petter) Kyrkoherde.	Gezelius (Georg) Kyrkoherde.
Bäckzelius (Magist. And.) Adjunct.	Gottzman (Eric) Magister.
Banman (Hans) Brufs- Patron.	Greüner () Stiverse- Lieutenant.
Behm (Joh.) Kongl. Hof-Præbiant.	H.
Beyerstein (Eric) Kyrkoherde.	Hagberg (Petter) Großhandlare. 3 Ex.
Benedictus (Jacob) Magister.	Hallström (Eric) Probst.
Berggren (Anders) Studiosus.	Hambraeus (Olof) Borgmästare.
Bergstrahl (Johan) Assessor.	Hedelius () Magister.
Biberg (Isaac) Magister.	Hjelm (Pehr) Studiosus.
Björnsfon (Jonas) Riksdagsman.	Hillberg (Anders) Adjunct.
Boye (Eric) Probst.	Hoffman (Magist. Pet.) Adjunct.
Brauner (Jonas) Handelsman.	Holm (Jonas) Magister.
Bäld (And) Kyrkoherde.	Holmberg (Joh. Christoph.) Hofhandlare.
Bång (Jonas) 3 Exemplar.	Holmström (Eric) Tracteur.
C.	Hullström () Magister.
Calamnius (Gabriel Gabrielsfon.)	Häberg (Petter) Handelsman.
Callerholm (C. C.) Magister.	Högman (Olof) Kyrkoherde.
Caloander (Carl) Tullförvaltare.	J.
Carlsten (Pehr) Magister.	Jernberg (Johan) Pastor.
Caspersfon (Magist. Joh.) Commminister.	K.
Cheilanus (Michael) Magister.	Kekman (Lars Sam.) Magister.
Cöhler (Sam.) Handelsman. 2 Ex.	Kielin (Eric) Kyrkoherde.
D.	Kindahl (Eric) Kyrkoherde.
Deutsch (Johan) Probst.	Klingberg (Joh.) Kyrkoherde.
Duse (Zach.) Probst.	Kolmodin (Gabriel) Probst.
Duværus (Nils) V. D. M.	Kohre (Magist.) Adjunct.
E.	Krause (Carl Fred.) Commminister.
Edstedt (Sven) Handelsman.	Kuhlman (Johan) Handelsman.
Eek (Clas) Magister.	Kullman (Johan) Handelsman.
Ehrencreutz (Olof) Landsböfdinge.	L.
Ekberg (Haquinus) Kyrkoherde.	Lang (Petter) Kyrkoherde.
	Lidstrand (Anders) Lieutenant.

Utdrag ur prenumerationslista i Eric Wallströms postilla, 1768. Foto: Niklas Antonsson.

¹⁸⁷ Lindroth 1978, s. 77–79; Lenhammar 2000a, s. 244; Laine 2006, s. 183–184.

¹⁸⁸ Lindroth 1978, s. 81–83; Öhrberg 2010, s. 115–116.

Även om förutsättningarna förbättrades för bokverksamheten generellt, var utgivning-
en av en postilla ett stort ekonomiskt risktagande för förläggaren, eftersom arbetet var
så omfattande både i tidsmässig insats och med tanke på materialkostnaderna. För att
göra projektets genomförbarhet enklare kunde utgivaren rekognosera det marknads-
mässiga intresset på förhand genom att folk fick anmäla sitt intresse hos bokförmedlar-
na och eventuellt betala för postillan i förskott. Avgiften för prenumeranterna var då
lägre jämfört med det marknadsmässiga priset.¹⁸⁹ Rekognoseringen kunde genom-
föras exempelvis via annonser. Så annonserades i den av Lars Salvius utgivna *Lärda
tidningar* 1766 om att förlaget, vilket bar hans eget namn, sökte prenumeranter till Eric
Wallströms postilla som man ämnade ge ut i tre delar.¹⁹⁰ När postillan väl var färdig
kunde man foga en prenumerationslista till postillornas inledning. Dyliga listor åter-
finns således i Wallströms postilla (se bild på föregående sida), men även i Bålds evan-
geliepostilla. Listorna är värda sitt eget studium, men ger även en inblick i vilka per-
soner och kategorier utgivningen av en postilla i första hand berörde. I Wallströms
postilla återfinns främst präster och en övre bildad borgarklass, representerad av hant-
verkare och ämbetsmän.¹⁹¹ Bålds prenumerationslista är mer omfattande och betyd-
ligt mer mångfacetterad. Häri finns båda könen representerade och listan innehåller
en större variation av samhällsklasser. Båld hade vid sin bortgång en lång prästgärning
bakom sig och kom att bli mycket populär framför allt på Värmdö där han verkat länge
och gjort sig känd som en pietistvänlig kyrkoherde. Listan vittnar om att sonens ord
om att det förelegat en stark önskan att få ta del av Bålds predikningar i skriftlig form
haft visst fog för sig.¹⁹²

Efter att en postilla hade tryckts förmedlades bokexemplaren på flera olika sätt och
inte enbart genom bokbindares och boktryckares egna boklådor. Genom privilegiebrev
kunde man få rätt att sälja böcker som sin enda näring i egenskap av så kallad bokföra-
re, vars boklådor ambulerade mellan olika orter. Småningom tillkom även bofasta bok-
handlare i takt med en större efterfrågan.¹⁹³ Från mitten av 1700-talet kunde prästerna
agera bokhandlare genom att bli bokkommissionärer. Bokkommissionärerna, som ofta
var präster i lägre ställning, sålde böcker för att dryga ut sina begränsade inkomster.
Bokkommissionärerna arbetade ofta som ombud för boktryckare som till exempel den
ovan nämnde Salvius eller bibliofilen Carl Christoffer Gjörwell i Stockholm.¹⁹⁴

Vilka böcker som fanns till försäljning kommunicerades ut genom olika kanaler. I
Cleri comitalis cirkulär som prästeståndet skickade ut efter avslutad riksdag till rikets
domkapitel, trycktes listor på böcker som rekommenderades av prästeståndet. Cirku-
lären skulle sedan nå det lokala prästerskapet antingen i ursprungligt eller modifierat
skick.¹⁹⁵ Domkapitlen kunde även skicka ut egna skrivelser och intresseförfrågningar
angående nya bokprojekt till stiftets prostar som i sin tur skulle sondera terrängen som
en form av praktisk marknadsföring.¹⁹⁶ Man bör också nämna det under 1700-talet

¹⁸⁹ Lext 1950, s. 188. Bror Olsson har påvisat hur den västsvenske prästen Lars Linderot i början av 1800-talet genom flera tidningsannonser efterfrågade prenumeranter för att finansiera sitt arbete med att skriva en postilla. Metoden var i Linderots fall mindre lyckad eftersom han inte förmådde färdigställa sin postilla. I stället var Göteborgs domkapitel tvunget att ingripa och ersatte dem som hade betalat prenumerationsavgiften. Linderots postilla utkom postumt år 1813, ett drygt decennium efter att Linderot publicerat sina annonser. Olsson 1954, s. 39–45.

¹⁹⁰ Salvius 1766, s. 284.

¹⁹¹ Wallström 1768 I, s. [3].

¹⁹² Båld 1761, "Företal", s. [38–39].

¹⁹³ Lext 1950, s. 138.

¹⁹⁴ Lext 1950, s. 175–180; Laine 2006, s. 185–190.

¹⁹⁵ Normann 1952, s. 38, 55; Bergström 1991, s. 44–45, 52.

¹⁹⁶ Bergström 1991, s. 54–53.

alltmer utvecklade tidningsväsendet som kom att innebära ett medel för marknadsföring av litteratur.¹⁹⁷ Dessa kunde innehålla försäljningsannonser eller information av nyutkomna verk. Så innehåller exempelvis både Salvius *Lärda tidningar* och Gjørwells *Den svenska Mercurius* reklam för och korta referat av flera av de här undersökta postillorna.¹⁹⁸

Genom den växande bokhandeln ökade tillgängligheten på böcker dramatiskt. Församlingarna runt om i riket kom att anskaffa uppbyggelselitteratur för att låna ut till sockens invånare. En tidig pionjär i denna verksamhet var Jesper Svedberg. Genom sina cirkulärbrev till prästerskapet och under sina visitationsresor kom han att förespråka att församlingarna i Skara stift skulle köpa in Biblar och andaktslitteratur – tryckta i det av honom grundade tryckeriet i Skara – i syfte att låna ut dessa till lekmännen.¹⁹⁹ Även på andra ställen i riket kom man under 1700-talet att påbörja en biblioteksliknande verksamhet. En milstolpe i denna utveckling var Kunglig Maj:t:s befallning vid mitten av seklet om att Luthers *Kyrkopostilla* skulle beställas till varje församling ”menige allmogen til styrko wid then allmänna underwisningen i christendomen”.²⁰⁰ Det har inte gjorts någon systematisk undersökning om vilka verk som förmedlades inom ramen för sockenbiblioteken, men att specifikt postillor varit en viktig del av denna verksamhet finns det dock tydliga vittnesbörd om. I en liten skrift från 1700-talet sista år anförde Magnus Hjortsberg, kyrkoherde i Kjul och Sundby i Södermanland, vikten av folkbildningen på landsbygden. Han rekommenderade församlingarna att skaffa olika typer av litteratur, bland annat ”Baelter, Bolds, Pettersons, eller någon annan Postilla” för att verka för allmogens upplysning i salighetsläran.²⁰¹

I de socknar där prästen fick sockenbiblioteket att fungera skulle böckerna cirkulera i socknens rotar. I exempelvis Gällstad församling i Västergötland skulle en bok stanna i ett hushåll i högst två veckor, annars var man tvungen att betala en förseningsavgift till fattigvården i socknen. I andra församlingar kunde själva utlåningen vara belagd med en viss avgift som gick till kyrkans bästa. Utvecklingen av sockenbiblioteken tillgängliggjorde en större bredd av litteratur för gemene man och möjliggjorde postillornas nyttjande även bland allmogen på landsbygden.²⁰²

Parallellt med att sockenbiblioteken växte, svällde även prästernas egna bibliotek betydligt, vilket kommer till synes i prästerskapets efterlämnade bouppteckningar. I synnerhet utgjorde postillor en betydande andel av prästernas egna bibliotek, vilket vittnar om att de verkligen hade betydelse för prästerskapets ämbetsutövning.²⁰³ Även kvarlämnade predikomanuskript vittnar om både ett omfattande innehav av postillor och att dessa användes i praktiken. I Raumo-prästens Erik Levans kvarlämnade predikomanuskript finns hänvisningar till åtminstone åtta stycken postillor, av vilka flertalet är ämne för denna undersökning.²⁰⁴

Vilken spridning fick då postillan i de enskilda hemmen? Det mest tillfredsställande sättet att kartlägga spridningen av litteraturen bland befolkningen i stort har varit att undersöka bouppteckningar.²⁰⁵ I Göteborg vittnar dessa om att en allt större andel av

¹⁹⁷ Ahokas 2008, s. 91; Ahokas 2011, s. 129, 245–248.

¹⁹⁸ Exempelvis Salvius 1760, s. 365 som innehåller en recension av Fants postilla samt Gjørwell 1757, s. 705–707, som refererar ur Ekmans postilla. Se även Lext 1950, s. 174–175.

¹⁹⁹ Tottie 1886 II, s. 160–161; Wiberg 1942, s. 155–157.

²⁰⁰ Olsson 1943a, s. 11. Se även Johnsson 1940, s. 101–102; Wiberg 1942, s. 157–159; Olsson 1943a, s. 10–11.

²⁰¹ Warne 1938, s. 248.

²⁰² Tottie 1886 II, s. 162; Johansson 1938, s. 19–20; Johnsson 1940, s. 101–102; Wiberg 1942, s. 157–158.

²⁰³ Laine 2008, s. 53–55; Ahokas 2011, s. 132–139.

²⁰⁴ Antonsson & Tammela 2021, s. 226.

²⁰⁵ De främsta undersökningarna här är Gösta Lexts *Bok och samhälle* (1950), John Holmgrens *Norrlandsläseriet* (1948). För Finlands del har Henrik Grönroos och Ann-Charlotte Nyman kartlagt borgerskapets bokbestånd i Finlands städer i *Boken i Finland* (1996).

befolkningen kommit att inneha böcker i sin ägo under 1700-talet. Det accederande bokinnehavet är i synnerhet påtagligt strax efter seklets mitt, men i hur hög grad varierade beroende på samhällsklass.²⁰⁶ Den religiösa litteraturen utgjorde en överväldigande majoritet, ca 70 procent av de förtecknade böckerna i bouppteckningarna fram till 1820.²⁰⁷ Alla här undersökta postillor förekommer i bouppteckningarna, men vissa är däremot betydligt mer välrepresenterade än andra. Således har vissa bevisligen haft en relativt stor spridning även om den kunde variera lokalt. Gradins postilla var till exempel den andaktsbok som näst efter Arndts böcker (Paradis lustgård och Fyra böcker om en sann kristendom), återfinns allra flest gånger i de undersökta bouppteckningarna i Umeå-området, hela 417 gånger. I Finland förekommer den i relativt stor utsträckning medan i Göteborg i betydligt mindre. Åboprästen Gabriel Wallenius postilla har enbart påträffats i bouppteckningar från den östra riksdelen, men inte alls i den västra. Andra postillor, såsom Abraham Petterssons, hade däremot mer jämn och utbredd spridning i flera delar av landet.²⁰⁸

För att summera kan man konstatera att även om postillorna som utgavs under frihetstiden alltjämt fyllde ett viktigt behov såsom predikohjälpmiddel för prästerna så är den mest betydelsefulla förändringen som postillorna genomgick relaterat till postillornas karaktär av uppbyggelselitteratur för lekmän. I den fromma lekmannalitteraturens expansion finns ett visst mått av paradox inbyggt ur prästerskapets perspektiv. Å ena sidan understödde man från prästernas sida helhjärtat spridningen av sådan litteratur och vurmade för dess flitiga nyttjande. Å andra sidan kunde den lästa litteraturen om det ville sig illa fungera som en ersättning för prästernas muntliga undervisning, vilket man också varnade för. I denna roll fungerade uppbyggelselitteraturen så att säga som en omfartsled för individen att undvika prästerskapets förkunnelse och kyrkans offentliga gudstjänster.²⁰⁹ I värsta fall kunde den av kyrkan sanktionerade litteraturen användas i opposition mot prästerskap och kyrkan. I 1800-talet norrländska läsarbygder finns exempel på hur lekfolket genom läsningen av Luthers skrifter började använda Luthers polemik mot katolska präster och påviska munkar mot det samtida prästerskapet.²¹⁰ Det är emellertid värt att framhålla att i jämförelse med annan typ av uppbyggelselitteratur var postillorna trots allt det främsta uttrycket i tryckt form för kyrkans officiella förkunnelse. Den representerade inte bara ett av kyrkan sanktionerat innehåll, utan även själva formen, samlingen av predikningar, representerade något av själva kärnpunkten i den evangelisk-lutherska självförståelsen. Postillorna kan därmed ses som ett centralt medel med vilket prästerskapet bemötte en tillvaro där en allt större andel av befolkningen var litterata för att på ett effektivt och tillika tryggt sätt understödja den kristna trons utbredande i befolkningen.

Postillans styrka var i detta avseende flerfaldig. I och med dess distinkta form och tydliga syfte ett tydligt och klart sammanhang för dess bruk nämligen söndagsandakten. För dem som bodde långväga ifrån socknens kyrka och inte kunde ta sig till gudstjänsten kunde högläsningen ur en postilla bli en form av substitut inom hushållets väggar. Utläggningarnas längd kunde visserligen innebära en utmaning, men utgjorde samtidigt en uppriktig möjlighet för den fromme att erhålla en andlig fördjupning, reflektion över existentiella frågor och personlig rannsakan. Från kyrkans sida

²⁰⁶ Lext 1950, s. 207–209.

²⁰⁷ Lext 1950, s. 220–222. Jfr Lindroth 1978, s. 80.

²⁰⁸ Holmgren 1948, s. 142, 308–330; Lext 1950, s. 243, 280–296; Grönroos & Nyman 1996, s. 388, 460, 465.

²⁰⁹ Strom 2009, s. 179.

²¹⁰ Lindmark 2002, s. 47.

fungerade postillorna som en form av garant för att ett gemensamt trons språk upprätthölls i rikets slott och kojor. I praktiken blev de en del av människornas referensram som inte enbart berörde strikt andliga och religiösa ting, utan i slutändan hela tillvaron.

De postillor som i eftervärlden kom att göra störst avtryck är de som utkom efter 1760 vilka av många ansetts vara den svenska homiletikens höjdpunkt med predikanter som Abraham Pettersson och Sven Baelter för att inte tala om Anders Nohrborg, som dock inte är en del av denna undersökning.²¹¹ De var säkerligen skickliga predikanter, med stort rykte om sig redan i sin samtid och verksamma i en tid då man på allvar försökte förädla predikokonsten på olika sätt. Men man bör inte underskatta det faktum att deras uppskattning av eftervärlden till dels hade sin orsak i att de i viss mening var pionjärer. Deras predikningar gavs ut i ett brytningsstadium, där postillan blev läst av en större och bredare allmänhet än tidigare. De nya omständigheterna ställde i sin tur andra krav på prästerna och utgivarna att forma postillorna så att de även tilltalade en större läsande publik med skiftande förkunskaper. Förändringarna ledde till en renässans för postillan som i sin förändrade funktion fick en betydligt större spridning än tidigare.

2.3 Konsten att predika: Generella drag i den homiletiska utvecklingen i Sverige under 1600- och 1700-talen

I det föregående har framställningen koncentrerats till postillans historia och dess funktion som både bruks- och andaktslitteratur. I det följande presenteras huvuddragen i den homiletiska utvecklingen i det svenska riket under 1600- och 1700-talen. Den kronologiska framställningen är uppdelad i två delar och belyses med exempel från källmaterialet. Redogörelsen för tidens homiletiska konventioner och grundläggande utvecklingsdrag bidrar till kontextualiseringen av källmaterialet och utgör en viktig förutsättning till att förstå predikningarnas innehåll under den studerade tidsperioden.

Homiletikens utveckling under det långa 1600-talet

Som framkommit kännetecknades den postreformatoriska predikosynen i Luthers efterföljd av sin höga syn på Ordets förkunnelse. I 1600-talets Sverige kom detta till uttryck på flera sätt, såsom predikans liturgiskt markerade ställning i gudstjänsten och predikstolens framträdande plats i gudstjänstrummet. En mångfald handböcker i konsten att predika, främst på latin, gavs ut.²¹² I Sverige producerades ett flertal dylika läroböcker varav de mest omtalade torde ha varit Laurentius Paulinus Gothus *Oratio de doctrinae caelestis promptuario* (1640) och *Epitome rhetoricae ecclesiasticae* (1694) av Eric Benzelius den äldre.²¹³

Ett annat uttryck för predikans centrala ställning var den tonvikt som lades vid den praktisk-homiletiska skolningen. Sedan medeltiden var prästernas praktiska undervisning knuten till främst domkyrkornas verksamhet i stiftsstäderna. Under 1600-talet knöts den praktiska skolningen till predikokollegier som i olika hög grad stod under överinseende av stiftens gymnasieskolor. Tendensen var alltså att predikoövningarna alltmer kom att avlägsnas från domkyrkans gudstjänstliv till att förläggas under

²¹¹ Brilioth 1945, s. 209–212; Gustafsson 1973, s. 145–147.

²¹² Brilioth 1945, s. 122–123, 188–189; Ellenius 2002, s. 194–195; Pahlmblad 2002, s. 267.

²¹³ Lizell 1920c, s. 163–165; Pleijel 1935, s. 106; Brilioth 1945, s. 189.

skolans domän.²¹⁴ I takt med att fler och fler präststudenter ville bedriva studier vid landets universitet, ökade behovet av att också universiteten skulle erbjuda predikoseminarier som fostrade de blivande prästernas predikofärdigheter. Utvecklingen ledde till att predikoövningarna professionaliserades, vilket bland annat inrättandet av den första professuren i praktisk teologi i Uppsala, 1686, är ett bevis på.²¹⁵ Studenterna som deltog i universitetsundervisningen hade redan under sin gymnasietid deltagit i predikoövningar. Under 1700-talet krävdes av en gymnasist avläggandet av ett predikoprov för att överhuvudtaget få ut avgångsbetyg.²¹⁶ I praktiken blev därför dessa predikoövningar mer eller mindre obligatoriska om man ämnade bli präst.²¹⁷ De olika utbildningsinsatserna inom den praktiska homiletiken tillsammans med de ökade kraven ska således ses som en medveten strävan efter att höja prästernas praktiska färdigheter i predikokonsten, och de utgör därmed ett uttryck för den signifikans man från kyrkans sida tillskrev predikan.

Trots den vikt man lade vid predikan under 1600-talet har den homiletiska forskningen under 1900-talet i allmänhet målat upp ortodoxin med dess predikokonst i ganska dystra färger. Man har ansett predikan från denna tid vara gammaltestamentligt präglad, och man har menat att det lagiska draget har varit framträdande.²¹⁸ Längst i kritiken har homiletikern Henrik Ivarsson gått, då han hävdade att ortodoxins predikan är predikomässigt impotent.²¹⁹

Att den äldre homiletiska skolan drog dessa negativa slutsatser kan förklaras med att källäget är mycket fragmentariskt, vilket många av dess företrädare själva var högst medvetna om. De var utelämnade till enskilda predikanter enstaka predikningar, ofta hållna i specifika situationer. Dessa predikningar bär inte sällan karaktären av lärda utredningar med akademisk anknytning, vilket gör att de inte alltid är att betrakta som predikningar i en snävare bemärkelse. Söndagspredikan lyser i hög grad med sin frånvaro när det gäller 1600-talets predikobestand, mycket beroende på att det finns så få postillor.²²⁰

Senare studier har emellertid ifrågasatt den äldre homiletiska forskningens omdömen och nyanserat bilden betydligt genom att ta i beaktande en större bredd av empiri. Utifrån en komparativ studie av påskdagspredikningar påvisar Sven-Åke Selander att det evangeliska draget skiner igenom med kraft i flera av de svenska predikosamlingarna av luthersk-ortodox karaktär.²²¹ David Gudmundsson har gjort liknande iakttagelser genom att studera fältpredikningar under 1600-talet och menar att det finns skäl att ifrågasätta beskrivningen av dessa som specifikt gammaltestamentliga.²²² I sin avhandling om Mikaelidagens predikningar ifrågasätter Ingemar Franck huruvida man överhuvudtaget förstått det samtida syftet med predikan.²²³ Enligt Frank har man grundat de felaktiga bedömningarna på anakronistiska premisser och inte tagit hänsyn till den samtida antropologin, trosbegreppet eller skriftsynen. Den luthersk-ortodoxa skriftsynen har berörts ovan, men för att få en mer komplett förståelse av ortodoxins homiletiska grundsyn, vilken genomsyrar flera av de undersökta postillorna, behöver i det följande någonting sägas även om dess antropologi och trosbegrepp.

²¹⁴ Askmark 1943, s. 323–324, 340–345.

²¹⁵ Askmark 1943, s. 350–359.

²¹⁶ Askmark 1943, s. 343.

²¹⁷ *1686 års kyrkolag* 1936, s. 62; Joutsivuo 2010, s. 172–173. Jfr Askmark 1943, s. 349, 355.

²¹⁸ Quensel 1910, s. 356; Leufvén 1926 I, s. 8–9; Kalm 1948, s. 251–257. Härom, se även Frank 1973, s. 105.

²¹⁹ Ivarsson 1956, s. 309.

²²⁰ Pleijel 1935, s. 104; Brilioth 1945, s. 186–187.

²²¹ Selander 2001, s. 415. Se även Jarlert 2005a, s. 29–43.

²²² Gudmundsson 2014, s. 79–84.

²²³ Franck 1973, s. 102–106. Jfr Brilioth 1945, s. 116.

Enligt den gängse ortodoxa antropologin, vilken i hög grad kan anses ha utvecklats av Philipp Melanchthon, utgick man från att människan bestod av förnuft (*intellectus*) och vilja (*voluntas*). Förnuftet ansågs vara primärt i trosmeddelelsen och föregick viljan och affekterna.²²⁴ Antropologin korresponderade mot den lutherska synen på trosbegreppet. I luthersk dogmatik skiljde man mellan trons objekt, (*fides quae*) och tron som medel eller akt (*fides qua*). Det senare brukar beskrivas som trons instrumentella aspekt, människans gripande om det förra, trons objekt. I ortodox teologi ansåg man att trosakten innehöll tre olika aspekter: kunskap (*notitia*), bekräftande av denna kunskap (*assensus*) och hjärtats förtröstan (*fiducia*). Tron såsom medel eller akt var ingen mänsklig gärning, utan en gåva från Gud och var i människan en levande kraft som påverkade både människans förnuft och viljeinriktning. Det är värt att framhålla att tron betraktades som en enhetlig akt och att tredelningen enbart var avsedd som en teoretisk konstruktion för att belysa trons olika sidor.²²⁵ Trosakten (*fides qua*) grep om trons objekt (*fides quae*), som ytterst sett var ett budskap, evangeliet om frälsning genom Jesus Kristus. Samtidigt som detta budskap utgjorde trons objekt, var det också trons orsak, kort uttryckt: Tron tror på någonting som samtidigt orsakar tron.²²⁶

Även om man i den luthersk-ortodoxa teologin höll fast vid att tron inte var en mänsklig gärning, utan en sammanhållen akt som ytterst Gud verkade genom Ordets förkunnelse, sökte man utifrån den rådande antropologin beskriva denna akt i människan. Därmed blev intellektet den initiala själsfunktionen som aktualiserades, eftersom löftena som Ordets förkunnelse frambar, riktade sig mot intellektet. Viljans uppgift blev att bifalla dessa löften så att det i hjärtat kunde uppväckas en längtan till tro. Kunskapen i trosmeddelelsen (*notitia*) betraktades alltså som en förutsättning för de övriga aspekterna av trosbegreppet (*assensus, fiducia*).²²⁷ Därmed kom predikans främsta funktion att utgöras av den didaktiska och kunskapsförmedlande aspekten.

Kunskapsmomentet var därför primärt i den luthersk-ortodoxa homiletiken. Samtidigt är det en förenkling att betrakta den som intellektualistisk, utan beröring med känsloliv. Retoriska studier av predikningar från stormaktstiden har visat hur prästerna mycket medvetet försökte närma sig även människans affekter.²²⁸ Detta skedde bland annat genom att man inom såväl retoriken som homiletiken använde sig av exempelberättelser, som man tänkte sig skulle aktivera människans både förnuft, vilja och affekter. Kurt Johannesson har påvisat hur man på 1600-talet från den antika litteraturen hämtade inspiration till dylika *exempla* av dygder och laster för att ge moralisk vägledning och omdömesförmåga. Ett tydligt exempel härpå är Johannes Schefferus bok, i vilken han presenterade en exempelsamling för svenska förhållanden som passande nog bär titeln *En bok om det svenska folkets minnesvärda exempel*.²²⁹ Kristiina Savin har i anslutning till Schefferus bok lyft fram hur dylika *exempla*, hämtade från den yttre verkligheten, tänktes leda till känslornas uppväckelse och efterföljelse.²³⁰

Exempelberättelsernas roll i andaktslitteratur och predikan har Bengt Hägglund ägnat viss uppmärksamhet åt och argumenterat för att betraktandet av *exempla* i andaktslitteratur utgjorde en form av meditation som skulle fungera som påminnelser för troende över Guds verk men även som självrannsakan.²³¹ Även Nils Ekedahl har övertygande argumenterat för att man ansåg att de bibliska texterna i sig själva bar på

²²⁴ Hägglund 1959, s. 192–194; Franck 1973, s. 104.

²²⁵ Hägglund 2003a, s. 296; Hägglund 2003b, s. 114–115.

²²⁶ Formuleringen som sådan är hämtad från en senare luthersk dogmatik, se Pieper 1985, s. 34.

²²⁷ Hägglund 1959, s. 204, 254, 259; Franck 1973, s. 104. Jfr Hägglund 2003a, s. 228–229.

²²⁸ Krēsliņš 1989, s. 54–61; Ekedahl 1999, s. 118–12.

²²⁹ Johannesson 2005, s. xii–xiii.

²³⁰ Savin 2008, s. 237–238, 246. Se även Savin 2011, s. 24–25.

²³¹ Hägglund 1994, s. 156–159.

en vittgående åskådlighet (*evidentia*) som tydliggjorde det aktuella ämnet, samtidigt som det också omfattade ett brett känslomässigt register och hade kraft (*efficia*) att uppväcka åhörarnas affekter. Tanken på Guds ord som en verksam kraft var alltså inte enbart fråga om en lärosats som man höll för sann i ett transcendent avseende. Man menade också att den hade en motsvarighet i mänskligt hänseende i den retoriska tillämpningen av bibelordet.²³² Denna uppfattning om de bibliska exemplens retoriska funktion korresponderade väl med både den luthersk-ortodoxa skriftsynen och antropologin. Biblexemplen i predikan förmedlade Guds ord som förmådde uppväcka tro. När exemplen målades upp för åhörarnas ögon, aktualiserade de förvisso människans intellekt, genom åskådliggörandet av predikans budskap, samtidigt som de även bättre än teoretiskt formulerade regler kunde slå an affekter i människan och leda till en förändring av människans viljeinriktning.

1600-talspredikans ymniga användning av bibelhänvisningar och exempel har av den tidigare homiletiska forskningen missförstått. De har tolkats som enbart ytterligare ett uttryck för intellektualism, eller för ortodoxins polemiska anda.²³³ Genom att ta hänsyn till den retoriska funktion som de bibliska exempelberättelserna ansågs ha, framträder emellertid den luthersk-ortodoxa predikostilen i ett nytt ljus där man synes ha strävat efter att genom dessa sökt beröra även åhörarnas emotionella sidor.²³⁴

Sammanfattningsvis kan man således sluta sig till att många av de kritiska omdömena som den homiletiska forskningen har riktat mot ortodoxins predikan, förutom att den baserats på en relativt fragmentarisk empiri, inte i tillräckligt hög grad har tagit hänsyn till vad prästerna själva ansåg vara predikans huvudsyfte. Inte heller har man förstått funktionen av vissa fenomen och retoriska grepp vilket har lett till att man byggt sin kritik på delvis felaktiga premisser.²³⁵ Hilding Pleijels påstående att predikningar från denna tid inte skulle ha strävat efter att skänka uppbyggelse, utan efter att meddela kunskap är ett exempel härpå.²³⁶

De kritiska synpunkterna som forskningen har framfört mot ortodoxins predikosyn verkar emellertid till stor del vara återgivanden av den samtida kritik som bevisligen förekom om predikans förfall under 1600- och 1700-talen. Ofta har man förknippat dessa klagomål, som riktades mot den offentliga predikan, med pietistiska strömningar, vilket i någon mån också har fog för sig. Men som den amerikanske pietismforskaren Jonatan Strom har framhållit, var omsorgen om predikan något som förenade såväl ortodoxa som pietistiska teologer. Kritik både mot predikanter som inom ramen för predikan demonstrerade sin egen höga lärdom och mot en överdriven förkonstling av predikningarna, är således inte typiskt pietistiskt utan en gemensam nämnare för både ortodoxi och pietism.²³⁷

De synpunkter som däremot på ett särskilt sätt kan anses ha varit utmärkande för pietismen var en starkare betoning på att predikan skulle tala till den inre människan så att hon i praktiken levde ut sin tro i vardagen. Dylika tankar var i och för sig inte nya, men kom att mer intensivt och mer renodlat än tidigare att förfäktas av den pietistiska rörelsen. För svenskt vidkommande återgav den ovannämnde Olof Ekman i sitt *Sjönödslöfte* tankar som i flera aspekter var influerade av typiskt pietistiska reformkrav.²³⁸ Ekman menade att predikans textutläggning och lärdomar skulle leda till ett "bruuk och öfning" hos åhörarna, annars riskerade läran att bli "en död bokstaf".

²³² Ekedahl 1999, s. 179–181; Ekedahl 2008, s. 147–149.

²³³ Jfr Leufvén 1926 I, s. 16; Wifstrand 1943, s. 74–75; Brilioth 1945, s. 194.

²³⁴ Ekedahl 1999, s. 118–120.

²³⁵ Brilioth 1945, s. 112, 259; Frank 1973, s. 104–106, 193.

²³⁶ Pleijel 1935, s. 104.

²³⁷ Strom 2009, s. 181–184. Jfr Brilioth 1945, s. 116–117.

²³⁸ Lizell 1920c, s. 167–172; Pleijel 1935, s. 146–148; Brilioth 1945, s. 196.

Om åhörarna skulle bli uppbyggda i sin kristendom behövde de förstå hur perikoperna och de olika läropunkterna som därav utvanns relaterade till sina egna liv. Målet var att åhörarna skulle bli uppbyggda i sin kristendom.²³⁹ I Ekmans krav på predikans subjektiva verkan i människan kan man skönja en försiktig rörelse bort från ortodoxins betoning på "Ordets effektivitet" till förmån för en mer pietistisk uppfattning där den personliga troserfarenheten kom att bli ett av predikans huvudsyften.²⁴⁰ Betoningen på erhållandet av trons kunskapsmässiga sida är dock mycket starkt hos honom. Ekman föreslog bland annat att predikanten i slutet av predikan dels skulle repetera predikans mest centrala innehåll, dels ge utrymme för ett kort förhör i direkt anslutning till predikan. På så sätt skulle han få en bild av vad församlingen hade förstått och lärt sig. Predikoförhöret upptogs inte i 1686 års kyrkolag, men förekom vid mitten av 1700-talet i de flesta av stiftet.²⁴¹

Även om Ekmans syn på predikan innehöll en retorik som är lätt att associera med pietismen, säger hans förslag om ett predikoförhör, liksom hans övriga reformer som understödde åhörarnas lärande och lekmannaaktivitet, trots allt troligtvis mer om hans pietistiska påverkan än vad hans tankar kring predikan som sådan gör. Idén om att predikan måste kompletteras med andra former av kristen undervisning i församlingen för att möjliggöra ett frommare leverne var nämligen central för flera av pietismens företrädare och avslöjar en tydlig influens härifrån hos Ekman.²⁴²

Det avskalade predikoidealet, fri från "beprydligt taal", som Ekman argumenterade för, torde dock väl kunna sammanfatta hur man överlag i det svenska riket under det karolinska enväldet ansåg att predikan borde vara beskaffad. Samma ideal möter oss nämligen både i kyrkolagen men även i andra samtida homiletiska handböcker.²⁴³ Det avskalade draget är även påtagligt i de här granskade postillornas predikningar, även om några postillor också innehåller stildrag som drar åt en mer lärd inriktning. Latinska begrepp och hänvisningar till kyrkofäderna användes, om än relativt sparsamt, i de flesta av tidens postillor och förklarades i princip alltid, vilket kyrkolagen också föreskrev.²⁴⁴

Strukturen på predikningar från enväldet var oftast enkel med ett inledande *exordium* och en avhandling, oftast delad i två delar. Ämnet och delarna var sällan tydligt markerade i typografin och formulerades i nära anslutning till textperikopen. Ibland gjorde man bruk av en typ av övergång från textperikopen till själva avhandlingen, en så kallad *transitus* eller *andra exordium*, som samtidigt tjänade som inledning till predikans huvuddel.²⁴⁵ Avslutningen markerades sällan i typografin och bestod oftast av enbart några enstaka avslutande summerande meningar.

När det gäller predikometod var det vanligaste att man lät texten ligga till grund för predikans disposition, och att försöka strukturera utläggningen i olika delar. Metoden benämndes som *analytisk metod*. Metoden kan sägas härstamma från Melanchthon och hans *De officiis concionatoris* (1535).²⁴⁶ Den analytiska metoden är betecknande för postillorna från enväldet. Baggés, Wallenius och Schultenius postillor kan alla anses

²³⁹ Ekman 1680 II, s. 410–412, 420.

²⁴⁰ Lizell 1920c, s. 169–172. Se även Claesson 2015, s. 106–111, 116. Jfr Hägglund 2003a, s. 304–305, 307.

²⁴¹ Ekman 1680 II, s. 404–405; Pleijel 1935, s. 106–107.

²⁴² Strom 2009, s. 185–186; Claesson 2015, s. 105–108, 115–116.

²⁴³ Ekman 1680 II, s. 408; *1686 års kyrkolag* 1936, s. 9–10. Se även Pleijel 1935, s. 104–106; Claesson 2015, s. 85–86.

²⁴⁴ *1686 års kyrkolag* 1936, s. 10.

²⁴⁵ Brilioth 1945, s. 193.

²⁴⁶ Brilioth 1945, s. 112.

representera denna predikometod. Även under frihetstiden återfinns den i till exempel Liebmans och Humbles postillor.²⁴⁷

Bagges predikan om den rike mannen och Lasarus (Luk 16:19–31) på första söndagen efter trefaldighet får här utgöra ett exempel över den analytiska metoden. Bagge strukturerade upp sin predikan utifrån två huvudsakliga rubriker (*partes*). Enligt Bagge varnade texten de rika "(1.) för rikedomens missbruk, på thet the (2.) kunna undgå missbrukets påföljande straff".²⁴⁸ Båda delarna hade Bagge indelat i flera underrubriker, men alla rubriker följde evangelietextens narrativ, och till stora delar var predikan därför en exeges över evangelieperikopen. Predikans olika rubriker var emellertid formulerade som sammanfattande lärdomar, (*dogmatopoiesis*) vilka drogs ur texten. Dessa understöddes sedan av Bagge massivt med bibelcitats och bibliska exempel i enlighet med det predikoideal som ovan påvisats.²⁴⁹

Den analytiska predikan var sålunda inte enbart en exeges, utan syftade till att ge åhöraren nyttiga lärdomar, levnadsregler eller varningar. I Bagges predikan är dessa två moment, *exeges* och *dogmatopoiesis* i hög grad sammanvävda med varandra. Steg för steg genererar texten olika lärdomar. Ett annat sätt att använda den analytiska metoden, som kanske framför allt var vanligare vid kortare perikoper, var att genomföra exegeesen för sig och lärdomarna för sig i två olika delar.²⁵⁰

Även om den analytiska metoden var den dominerande, var den inte allenarådande. Både Fornelius och Svedbergs postillor saknade egentlig metod, och deras predikningar har också ansetts lida av avsaknaden av övergripande struktur. I Svedbergs fall följde predikningarna textperikopen vers för vers och var i det avseendet mycket enkla till sin disposition, men å andra sidan innehöll de många lärda och långa utvecklingar som gav predikningarna ett oöverskådligt intryck. Själv kallade Svedberg sin metod för "methodus paraphrasticus" och rekommenderade den varmt för andra präster att ta efter.²⁵¹

En och samma predikant kunde vidare göra bruk av olika metoder. Predikanterna tillämpade uppenbarligen olika homiletiska metoder i olika utsträckning och valde att bygga upp sina predikningar på flera olika sätt.²⁵² Åbopredikanten Gabriel Wallenius, som i allmänhet utgick från det analytiska predikosättet, använde i sin predikan på 10:e söndagen efter trefaldighet en metod som snarare liknar en *syntetisk metod*, det vill säga att han utgick från ett definierat tema (se nedan). Evangelietexten, som handlade om Jesu tårar över Jerusalems tempel, fungerade som uppslag för Wallenius predikan: Jesu sorge-, kärleks-, bättrings-, tacksägelse- och tröstetårar – men behandlingen av dessa är relativt fristående från textens narrativ.²⁵³

Ett annat stildrag, som inte var lika framträdande och som stod i viss kontrast till den vikt man lade vid predikans bibliska förankring, var det emblematiske draget, där predikanten använde sig av en bild som blev uppslag för en del av predikan. I synnerhet i Fornelius och Bagges postillor användes detta tillvägagångssätt.²⁵⁴ Exempelvis i Bagges predikan på fjärde söndagen efter trettondagen blev evangelietexten, från Matt 8:23–27 om Jesus som stillar stormen, en allegori över kyrkan och de kristnas tillstånd i världen. Det bildliga språket genomsyrade predikans disposition, som i första delen uppdelas i rubrikerna: "1 thet lilla och skröpelige skepet", "2 thet stormande

²⁴⁷ Selander 2001, s. 402–406.

²⁴⁸ Bagge 1714 I, s. 527. Jfr Brilioth 1945, s. 194.

²⁴⁹ Bagge 1714 I, s. 527–535.

²⁵⁰ Quensel 1910, s. 264; Lizell 1920c, s. 163–164; Brilioth 1945, s. 112, 189, 192–193.

²⁵¹ Brilioth 1945, s. 198–200.

²⁵² Jfr Brilioth 1945, s. 190, 192–193.

²⁵³ Wallenius 1686, s. 315–340.

²⁵⁴ Jfr Brilioth 1945, s. 117, 198.

hafwet", "3 then sofwande Gud", "4 the ropande Lärjungar".²⁵⁵ Skeppet förstås som Kristi kyrka, ankaret är hoppet, kompassen är Guds ord, tamparna är Guds saliga löften och masten är Kristi kors. Uttolkningen som sådan är knappast unik och uppvisar vissa likheter med Augustinus sätt att närma sig texten.²⁵⁶ Men Bagges predikan påvisar att ortodoxins predikningar inte var främmande för detta sätt att predika, utan tvärtom kunde driva det ganska långt. Däremot saknas i svensk tradition den mer fantasifulla användning av bilder, mer eller mindre lösgjorda från textens eget sammanhang, som kunde förekomma i tysk tradition.²⁵⁷

Homiletikens utveckling under frihetstiden

Om man i den svenska homiletiska forskningslitteraturen söker svar på frågan om 1700-talspredikans utveckling, presenteras en bild av att denna utvecklades mot distinkt olika fromhetsformer.²⁵⁸ Naturligtvis finns det visst empiriskt stöd för en sådan slutsats. Under 1700-talet uppträdde predikanter som tydligt går att härleda till exempelvis herrnhutisk och pietistisk väckelsefromhet, vilka gjorde avtryck som kom att påverka sin omgivning.²⁵⁹ Men samtidigt har den homiletiska forskningsskolans strävan efter att utifrån enskilda predikanter olikheter skapa så kallade typbestämningar medfört betydande oklarheter i vad som egentligen ska avses med olika begreppsbestämningar. Vad ska exempelvis klassas som högortodoxi eller konservativ pietism?²⁶⁰

I de fall där en predikant i sin samtid själv hade tagit ställning för eller mot en viss rörelse är detta mindre problematiskt. Benämningen kyrklig pietist för en predikant såsom den i Stockholmstrakten verksamme Anders Båld är således motiverad, eftersom Båld hade starka kopplingar och sympatier för den tidiga pietistiska rörelsen i Sverige, men samtidigt hade markerat en stark lojalitet mot kyrkan och sitt ämbete.²⁶¹ Mer problematiskt är emellertid den stora grupp predikanter, som aldrig i sin samtid tagit explicit ställning för den ena eller andra rörelsen, men som av eftervärlden ansetts höra tätt samman med en viss fromhetsinriktning på grund av analyser av predikningarnas form och innehåll. Här har diskussionen minst sagt varit yvig. Prästen Anders Gradin (1706–1751) har exempelvis av Gösta Nelson och Gunnar Brandt klassats som konservativ pietist, medan Edvard Leufvén ansåg att han var en polemisk företrädare för det ortodoxa prästerskapet.²⁶² Eric Wallströms predikosätt har blivit betraktad som en övergångstyp mellan ortodoxi och pietism. Mest omdiskuterade

²⁵⁵ Bagge 1714 I, s. 155.

²⁵⁶ *Evangeliets ljus* 2017, s. 88–89.

²⁵⁷ Brilioth 1945, s. 117; Kansanaho 1953, s. 263.

²⁵⁸ Exempel här på finns i Quensel 1910, s. 374–393; Lizell 1920, s. 172–190; Leufvén 1926 I, s. 127–145; Nelson 1936, s. 18–87; Brandt 1941, s. 40–92.

²⁵⁹ Selander 2001, s. 416–429.

²⁶⁰ Jfr Nordbäck 2009, s. 20–21.

²⁶¹ Nelson 1936, s. 34–39.

²⁶² Leufvén 1926 I, s. 141; Nelson 1936, s. 42–49; Brandt 1941, s. 60. Även Selander placerar Gradin inom ortodoxin, Selander 2001, s. 406–409. Jfr Dellner 1916, s. 28.

torde predikanterna Abraham Pettersson och Sven Baelter ha varit, vilka har varit föremål för flera motstridiga klassificeringar.²⁶³

Dylika typbestämningar som har utgått från oklara kriterier har alltså skapat en oklarhet kring hur man ska klassificera ett flertal av de predikanter som behandlas i denna avhandling. Det ligger inte inom ramen för avhandlingens uppgift att gå i dialog med denna typ av problematik, även om några av de aktuella begreppen är nödvändiga att laborera med för att beskriva vissa typer av idétraditioner och tydliga inflytanden. Men vad angår framställningen av 1700-talets homiletiska utveckling finns det däremot skäl att påpeka att den homiletiska skolans intresse för 1700-talets olika predikotyper i viss mån har fördunklat de gemensamma dragen i predikningarnas förkunnelse, vilka på bred front slog igenom under frihetstiden och vilka postillorna i mångt och mycket kan anses representera. Föreliggande framställning ämnar därför huvudsakligen koncentrera sig på de gemensamma linjerna i 1700-talets homiletiska utveckling.

En av de mest slående gemensamma tendenserna som kan anses vara kännetecknande för homiletiken under denna tid var att man successivt frångick den ovan behandlade analytiska metoden och i stället började tillämpa den tematiska, eller *syntetiska*. Enligt denna var utgångspunkten för predikan ett tema som hade en mer eller mindre tydlig koppling till textperikopen. Temat bröts ned i flera olika delar som skulle belysa helheten. Man kan fråga sig vad denna utveckling berodde på. Övergången från analytiskt till syntetiskt predikosätt kan anses vara ett symptom på en för predikans del betydligt mer djupgående omvärdering av predikans uppgift, vilket i sin tur ska ses mot de mer generella förändringsprocesser som ägde rum inom teologin under 1700-talet och som i korthet finns beskrivna i kapitel 1.5.

Historikern Carola Nordbäck, vars analys av 1700-talspredikan föreliggande redogörelse har inspirerats av, har lyft fram teologins psykologisering som en av de förändringsprocesser som haft betydelse för predikosynens utveckling. Psykologiseringen kan illustreras genom en omdefinition av trosbegreppet, vilken ägde rum under 1700-talet. Trikotomin *notitia*, *assensus* och *fiducia*, var som visats ovan, i den lutherska dogmatiken ämnade att beskriva olika aspekter av trosakten hos människan. Denna sida av tron förstods mot bakgrund av att tron ytterst var en Guds gåva som skedde bortom människans förstånd och förmåga. Under inflytande av den tyska pietismen betonades den mänskliga, empiriska sidan av troslivet i en allt högre grad. För förståelsen av trosbegreppet innebar det att begreppen *notitia*, *assensus* och *fiducia* kom

²⁶³ Om Baelters typologiska hemvist, se Quensel 1910, s. 377; Dellner 1916, s. 127–145. Holmdahl 1917, s. 50–52; Pleijel 1935, s. 529; Nelson 1936, s. 34; Brandt 1941, s. 45. Lizell 1920b, s. 551. För en detaljerad redovisning av diskussionen om Abraham Pettersson, se Benktson 1968, s. 69–79. Benktson behandlar i sin undersökning om Pettersson begreppsproblematiken överlag och påvisar övertygande att själva kriterierna för vad de olika begreppen innebär inte har varit tillräckligt precist formulerade. Benktson menar att orsaken till att man kommit till så olika slutsatser om predikanternas olika fromhetsinriktningar i den interna homiletiska forskningsdiskussionen inte primärt berott på att forskarna betraktade en predikant på fundamentalt olika sätt, utan att själva premisserna för att kunna kvalificeras som exempelvis pietist eller ortodox har varit oklara. Benktson själv gjorde en dogmatisk analys av Petterssons skriftliga produktion, främst predikningar, och menade att det var trosinnehållet som skulle vara definierande, vilket gav honom tydliga kriterier. Benktson 1968, s. 79, 89–91. Den invändning man kan rikta mot Benktsons forskning är att en systematisk analys inte tar hänsyn till andra typer av aspekter som också kan vara av intresse. I en och samma predikan finns element som kan härröra från flera olika traditioner. Samma präst kan alltså ha anammat det ortodoxa idéinnehållet, tagit intryck av upplysningens krav på klarhet och fått inspiration av pietismens ortotomiska applikation. Varje försök till en alltför schematisk generalisering riskerar därmed att inte ge en fullständig bild av predikanten och dennes predikosätt. Med tanke på svårigheten som är betingad med att entydigt typbestämma predikningar, bör man vara försiktig härmed. Att helt undvika generaliseringar är däremot inte önskvärt, eftersom det i så fall skulle omöjliggöra all form av analys. Jfr Nordbäck 2009, s. 20–21.

att förstås som en process av människans omvändelsesked. Psykologisering av trosbegreppet har i detta avseende klara paralleller med *nådens ordning* (*ordo salutis*), enligt vilken människans omvändelse följde ett visst mönster.²⁶⁴

Följden av intresset för trons psykologi för predikans del, blev att man i allt högre grad började utforska hur predikan, genom olika medel, skulle kunna nå människans inre liv och vilja. Syftet med predikan blev att utifrån den psykologiska förståelsen av människans trosvandring leda henne till salighet. För detta ändamål lämpade sig den syntetiska predikan bättre än den mer textutläggande analytiska predikan, eftersom den förra möjliggjorde att predikningarna utformades utifrån *nådens ordning* som övergripande struktur.²⁶⁵ En som talade varmhjärtat för den syntetiska metoden var Johan Möller, biskop i Visby. År 1779 utgav han sin *Afhandling om ett rätt predikosätt*. Även om hans homiletik är utgiven efter undersökningsperiodens slut, har den relevans vid tolkningen av de undersökta postillorna, emedan den kan anses vara en teoretisk kodifiering av den predikosyn som var rådande vid mitten av 1700-talet.²⁶⁶ Möller gick så pass långt i sin kritik av den analytiska, textnära predikometoden att han menade att den hindrade predikan från att nå sitt rätta syfte. Om textutläggningen definierades som den huvudsakliga uppgiften, förbisågs människans andliga behov av att bli vägledd så att det befordrade hennes salighet.²⁶⁷

Intresset för människan och hennes psyke kom vid sidan av utvecklandet av den syntetiska predikometoden också till uttryck genom att man utforskade retorikens möjligheter för att påverka människan i en rätt riktning. Till skillnad från tidigare blev dispositionen nu mer genomarbetad och mer förenhetligad, även om den i princip behöll samma moment som tidigare. Den allra mest konkreta förändringen i de tryckta predikningarna är att rubriker och underrubriker, ämnen och delar, markerades ut betydligt tydligare i typografin än tidigare. Predikans avslutning, ofta benämnd *tillämpning* eller *usus*, blev även tydligt separerad från predikans avhandling.

Förskjutningen som ägde rum i retoriskt hänseende kan exemplifieras genom att ta fasta på exordiets förändrade funktion. I postillorna från enväldet återfinns många predikningar där exordiet ofta utgjorde en extra textutläggning som på ett eller annat sätt tangerade tematiken i evangelieperikopen då predikanten hade tillfälle att få utlägga ett annat bibelställe än den givna evangelietexten. Exordiet var i det avseendet en ganska fri del som bidrog till viss variation då man häri kunde lyfta fram en gammaltestamentlig berättelse, psaltarpsalm eller episteltext.²⁶⁸ Denna extra exeges fungerade därmed som en introduktion till den huvudsakliga exegesen i predikans avhandling. I den senare 1700-talspredikan fick exordiet betydligt mer karaktären av ett tilltal till åhöraren. Exordiets huvudsyfte blev ett sätt att väcka människans uppmärksamhet och göra henne mottaglig för predikans budskap i avhandlingen.²⁶⁹ Förskjutningen av exordiets funktion vittnar således om en ökad retorisk medvetenhet, och blir därmed i förlängningen även en illustration av den humanisering som är kännetecknande för 1700-talets teologi i allmänhet.

²⁶⁴ Tankar på en nådens ordning har gamla rötter och påträffas redan i medeltida teologi. I luthersk tradition utformades den under senortodoxin av i synnerhet David Hollazius. Den kom dock att inta en mycket framträdande roll i den pietistiska teologin. Momenten i *nådens ordning* kan variera beroende på hur dessa definieras. Oftast inkluderas kallelse (*vocatio*), upplysning (*illuminatio*), omvändelse (*conversio*), rättfärdiggörelse (*justificatio*), pånyttfödelse (*regeneratio*) och helgelse (*sanctificatio*). Se Preus 1970, s. 65; Hägglund 2003a, s. 166, 296; Hägglund 2003b, s. 116–117.

²⁶⁵ Ivarsson 1956, s. 312.

²⁶⁶ Brilioth 1945, s. 217–218.

²⁶⁷ Ivarsson 1956, s. 312–313.

²⁶⁸ Brilioth 1945, s. 121, 123.

²⁶⁹ Möller 1779, s. 240–242. Se även Nordbäck 2009, s. 142–143.

Förutom att odlingen av predikans retorik går att sättas i samband med 1700-talets intresse för människan i allmänhet och hennes psyke i synnerhet, bör den även kopplas ihop med en allmän strävan mot förnuftighet och rationalitet. En viktig orsak härtill var den wolffska filosofin som var dominerande skolbildning vid Uppsala universitet vid seklets mitt och som förespråkade högre krav på logisk skärpa. Signifikativt för den wolffska filosofins påverkan var att man formulerade sig i termer som låg nära filosofin och den aristoteliska logiken. Syftet var att predikan skulle vara både lättförståelig och övertygande för åhörarna, men den ökade skärpan kan också ses som ett uttryck för en nödvändig anpassning för att bemöta mer religionskritiska strömningar, vilka ställde ökade krav på predikanterna att formulera sig både pregnant och ge förnuftsbaserade skäl för sin tro.²⁷⁰

Man kan säga att Christian Wolffs tankar transformerades av prästerskapet så att filosofin blev ett medel när det gällde att bemöta mer radikala inriktningar. Men wolffianismen som sådan förhöll man sig från prästerskapets sida skeptisk till, och man såg med oro på filosofins positiva människosyn vilken gjorde anspråk på att vara teologins system och inte dess tjänarinna.²⁷¹ Även i homiletiskt avseende kom man relativt snabbt att överge en överdriven tillämpning av Wolffs idéer. Redan 1774 konstaterade Möller att Wolffs metod kommit ur användning, eftersom den gav predikningarna en matematisk karaktär och låg i strid med idealet att predikan skulle vara enkel att lyssna till.²⁷²

Det rationalistiska draget i predikningarna gick hand i hand med en större betoning på kristendomens moraliska sidor. Sökandet efter förnuftsskäl ledde till att man i allt högre grad sökte bevisa kristendomens nytta för individen, men också för hela samhället.²⁷³ Det moraliserande draget tog sig många uttryck, men man kan skönja en praktisk orientering, där man strävade efter att i predikan konkret tala till människan i den aktuella situationen så att hon skulle få tydlig vägledning som ledde till levernets förbättring.²⁷⁴

För att åskådliggöra det av wolffsk filosofi influerade förnuftsmässiga draget men också det moraliska draget i tidens predikningar, återges i det följande en disposition från Abraham Petterssons predikan på trefaldighetssöndagen. På samma gång som dispositionen är ett exempel över predikans tillägnade av logikens och filosofins yrkande på rationalitet, är det ett typexempel på en syntetisk predikometod. Ämnet och delarna formulerade Pettersson på följande sätt:

De bedröfweliga och skadeliga okunnogheten i Christendomens nödwändigaste sanningar.

1. Orsakerna til denna okunnogheten ibland oss.
2. De bedröfweliga påföljderna af denna okunnogheten.
3. De nödwändiga medel at förekomma den samma.²⁷⁵

För det första kan man alltså konstatera att Pettersson använde sig av en syntetisk metod där predikans ämne formulerades relativt fritt från evangelietexten. I själva verket var kopplingen till evangelietexten (Joh 3:1–15) långt ifrån uppenbar. Pettersson tog fasta på Nikodemus som en representant för okunnigheten i kristendomen, vilket låg till grund för predikans ämne och delar. I predikans avhandling berördes inte texten, utan det var de givna ämnena som behandlades.

²⁷⁰ Pleijel 1935, s. 389–391; Lenhammar 2000b, s. 95–97; Nordbäck 2009, s. 130–131, 145.

²⁷¹ Pleijel 1935, s. 391–392; Lenhammar 2000b, s. 98.

²⁷² Leufvén 1926 I, s. 148; Nordbäck 2009, s. 131–132.

²⁷³ Nordbäck 2009, s. 77–78.

²⁷⁴ Pontoppidan 1764, s. 277.

²⁷⁵ Pettersson 1764 II, s. 5.

För det andra var predikans struktur logiskt transparent. I aristotelisk anda analyserades orsakerna, konsekvenserna och till sist presenterades lösningarna. Med nästintill matematisk bevisföring gick Pettersson igenom de tre delarna och delade, liksom Bagge, i sin tur in dessa i underavdelningar. Under den första delen listade Pettersson inte mindre än sju orsaker till människans okunnighet, den andra delen bröts ned i fyra olika följder och den tredje delen innebar sex minnespunkter som åhörarna skulle ta fasta på.²⁷⁶

För det tredje och sista var den tredje delen av predikan i hög grad inriktad på att på förmedla moralisk vägledning till åhörarna. De minnespunkter som Pettersson här utgick från rörde faderskapet, barnuppfostran och ordningen i hushållet, de kristliga kärleksverken, bönen för Guds församling och läsningen av Guds ord.²⁷⁷ De lösningar som Pettersson i sin predikan adresserade för att motverka den utbredda okunnigheten i den kristna tron, var således högst konkreta och praktiska, samtidigt som de också innebar en manifestation av den kristna trons nytta för att skapa ett bättre samhälle.

Inom den homiletiska forskningen har Pettersson ansetts vara en representant för en fromhetstyp som man kallat för "den upplysta ortodoxin". I formellt avseende kan detta anses ha sitt berättigande då Pettersson med virtuositet odlade en typ av förnuftsmässig predikokost på ortodoxins grundval, men däremot inte i systematiskt-teologiskt, där Pettersson stod stadigt på den officiella kyrkoläran. I fråga om förnuftsyn anförde han den klassiska uppfattningen att förnuftet skulle underordna sig uppenbarelsen och tog avstånd från typiska upplysningstankar.²⁷⁸

Att predikningarna bar på ett rationellt drag innebar inte att de skulle ha saknat känslomässiga uttrycksätt. Tvärtom blev känslomässighet ett mycket viktigt stildrag i 1700-talspredikan.²⁷⁹ Litteraturvetaren Stina Hansson har konstaterat att konstlitteraturens mer emotionella drag, som blir tydligt i postillorna efter mitten av 1700-talet, kan härledas till 1600-talets religiösa andaktslitteratur som bär på ett starkt drag av sensibilitet.²⁸⁰ Det är rimligt att se även postillornas successivt känslomässigt intensifierade språkbruk utifrån denna synpunkt. Postillorna kan ju förvisso också anses höra till kategorin andaktslitteratur, varför man kan anse det märkligt att man inte redan tidigare skulle anlagt ett mer känslomässigt språkbruk. Jämfört med bönböcker och mer utpräglad uppbyggelselitteratur som lästes enskilt, verkar man dock länge ha förbehållit postilpredikningarna en mer förnuftig och saklig ton. Skillnaden kan förklaras med två litterära kulturer: andaktslitteraturen inriktades på den individuella fromheten medan predikningarna uttryckte den officiella och offentliga religionen. Det offentliga karaktärsdraget förenade predikningarna med annan typ av konstlitteratur varför man kan skönja en jämsides rörelse mot sensibilitet.²⁸¹

I den pietistiska och i synnerhet i den herrnhutiska rörelsen var ett känslomässigt språkbruk inom ramen för predikningarna däremot vanligt förekommande.²⁸² En orsak härtill var det ovan konstaterade sambandet mellan individualism och känslomässighet vilket präglade dessa predikningar. Dessa väckelserörelsers betoning på den subjektiva troserfarenheten och den inre människans brottningskamp fordrade ett mer emotionellt språkbruk som engagerade lyssnarnas känslor. Predikningarna skulle tala till människan på ett personligt plan, vilket kom att påverka predikosättet överlag i en

²⁷⁶ Pettersson 1764 II, s. 5–19.

²⁷⁷ Pettersson 1764 II, s. 17–19.

²⁷⁸ Se diskussionen hos Benktson 1968, s. 101–149.

²⁷⁹ Leufvén 1926 I, s. 123; Wifstrand 1943, s. 35–38; Nordbäck 2009, s. 124, 137–139, 150–151.

²⁸⁰ Hansson 1991, s. 22–24.

²⁸¹ Hansson 1991, s. 22–29.

²⁸² Leufvén 1926 I, s. 123; Wifstrand 1943, s. 35–38.

mer emotionell och individuell riktning. I förlängningen ledde det till att de tryckta predikningarna i postillorna närmade sig den mer privat-religiösa andaktslitteraturens uttrycksformer.²⁸³

Hur förhåller sig då den ökade betoningen på känslor till strävan efter förnuftsmässighet och logisk klarhet? Även om man i 1700-talets homiletiska landskap finner exempel på både predikningar som var mer renodlat präglade av väckelsefromhetens emotionella ådra, och predikningar som i hög grad var influerade av den wolffska rationalistiska retoriken, torde ändå idealet ha varit en syntes där både rationalitet och känslomässighet förenades, varför känsla och förnuft inte ska ses som varandras motsatser. Tvärtom kan dessa betraktas som 1700-talspredikans tydligaste karaktärsdrag.²⁸⁴ Det som förenade dem var att de fokuserade på människans förutsättningar. Genom logisk stringens och känslomässigt tal kunde hela människan till både förnuft och vilja påverkas så att hon på så vis skulle erhålla en sann tro.

För att tydliggöra hur dubbelheten mellan förnuft och känsla relaterar till de homiletiska teorierna är det motiverat att återknyta till trosbegreppet betraktat som en inre process i enlighet med *nådens ordning* som Nordbäck förtjänstfullt påvisat.²⁸⁵ Medan de två första aspekterna av trosbegreppet (*notitia* och *assensus*) är kopplat till människans kognitiva sidor, hänför sig den sista (*fiducia*) snarare till människans vilja och känsloliv. Något förenklat kan man i trosbegreppets tredelning se en parallell till huvudmomenten i en väl disponerad predikan: att *förklara*, *bevisa* och *beveka*.²⁸⁶ Förståndet upplystes (*notitia*) genom att prästen förklarade tingens "rätta begrepp" som man ofta uttryckte saken. Det handlade helt enkelt om att ge klara definitioner så att saken framstod som distinkt och gick att åtskilja från andra saker.²⁸⁷ Att bevisa, det vill säga förklara sakernas riktighet och giltighet, låg nära förklaringen, men handlade snarare om att ge logiska skäl för att ett fenomen förhöll sig på ett visst sätt så att förståndet kunde ge sitt bifall, vilket aktualiserade den andra aspekten av trosbegreppet (*assensus*). Övriga aspekter av bevisföringen var försvaret av sanningen (apologetiken) och motbevisningen av felaktiga argument (polemiken). I 1700-talets predikningar återfinns både det apologetiska draget, där predikanten med både bibel- och förnuftsargument försökte försvara olika delar av det kristna dogmat, och ständiga polemiska utfall mot oliktankande ateister, naturalister och indifferentister vilka förnekade kristna grundsanningar.²⁸⁸

För att uppnå den tredje aspekten (*fiducia*) var det inte nog att förklara och ge goda skäl för sin sak. En predikant skulle även tala till sin åhörarens hjärta och på så vis påverka hans eller hennes vilja så att en förtröstan kunde uppstå. Förnuftsargument behövde alltså kompletteras med en retorik som mer vädjade till människans vilja och inre känslor. För att påverka hjärtats vilja skulle predikanten anföras så kallade "bevekande skäl". Den teoretiska grunden för dessa motiverades rationellt genom att människan ansågs ha två huvudsakliga bevekelsegrunder, rädslan för straff och löften om kommande belöning. Denna antropologiska tankegång var egentligen hämtad från naturrätten, men kopplades samman av Möller med den lutherska läran om *lag*

²⁸³ Hansson 1991, s. 26–29; Nordbäck 2009, s. 61, 137–139; Savin 2011, s. 264.

²⁸⁴ Nordbäck 2009, s. 124.

²⁸⁵ Nordbäck 2009, s. 154–155.

²⁸⁶ Jfr Nordbäck 2009, s. 143–148, 154–155. De olika homiletiska verken från 1700-talet delade in dessa moment på olika sätt. När Nordbäck redogör för Möllers, Bastholms och Pontoppidans predikoteorier delar hon in dem i fyra olika huvudgrupper (förklara, bevisa, försvara, beveka). För att synliggöra analogin med trosbegreppets trikotomi har jag valt tredelningen förklara, bevisa och beveka.

²⁸⁷ Nordbäck 2009, s. 144.

²⁸⁸ Nordbäck 2009, s. 145–147.

och evangelium. Genom att både peka på Guds lag, människornas synd och Guds straffdom och å andra sidan Guds nåd och löften i Kristus tänktes människans inre vilja påverkas, eftersom det talade till hennes mänskliga bevekelsegrunder. Liksom i fråga om trosbegreppet tolkades alltså även läran om *lag och evangelium* utifrån en antropologisk förförståelse, men i detta fall kombinerat med filosofiska föreställningar.²⁸⁹

Den del av predikan som allra mest aktualiserade viljans och hjärtats roll var själva avslutningen på predikan. I teorin fanns det flera sätt för predikanten att avsluta på och tidens homiletiker gav olika rekommendationer och alla var inte lika inriktade på det emotionella spåret. Henrik Gabriel Porthan, som på 1770-talet verkade vid Kungliga Akademien i Åbo, menade att en kort sammanfattning av predikans huvudargument, en så kallad *peroratio*, räckte gott och väl.²⁹⁰ Denna typ av mer allmän avslutning var vanligt förekommenade, och i princip alla enväldets postillor innehåller en sådan avslutning. Predikoteoretiker som Eric Pontoppidan menade dock att predikans avslutning borde röra sig på en mer konkret nivå än den mer abstrakta huvuddelen. I avslutningen skulle prästen mer intensifierat försöka anföra de bevekande skälen för att på så vis komma sina åhörare nära och böja deras vilja.²⁹¹

Begreppet som oftast användes för en sådan avslutning var tillämpning, eller applikation. Bibelordet och undervisningen skulle vägleda människan på ett konkret sätt. Här fanns det flera modeller att utgå från. Redan under ortodoxins tidevarv uppkom det så kallade femfaldiga *usus*, enligt vilken en predikans avslutning skulle undervisa, vederlägga, fostra, straffa och trösta åhörarna. Denna genomfördes mycket sällan i all sin fullhet, men dock ofta i förkortad form.²⁹² Liebman var den av de i denna avhandling analyserade predikanterna som mest konsekvent genomförde en sådan variant av det femfaldiga *usus*, ofta med två uppmaningar och en tröstepunkt. Under inflytande från pietismen och inte minst från Johan Jakob Rambach, kom den ortotomiska applikationen att bli mer vanlig. I nära anslutning till *nådens ordning* tilltalades människorna utifrån tre olika kategorier: oomvända, uppväckta och omvända. Den ortotomiska applikationens styrka var dels att den både konkretiserade det teoretiska budskapet i predikan till en praktisk nivå så att det ledde vidare till handling eller självrannsakan, dels att den differentierade budskapet efter åhörarnas själsliga situation. Den ortotomiska applikationen kan ses som ett uttryck för predikans individualisering under 1700-talet och finns välrepresenterad i flera av de undersökta 1700-talspostillorna.²⁹³

Sammanfattningsvis kan homiletikens utveckling under 1700-talet beskrivas som minst sagt dynamisk. De förändringsprocesser som var kännetecknande för 1700-talets teologi generellt återspeglades tydligt i hur predikokonsten kom att utformas, vilket redogjorts för i detta delkapitel. För analysen av undervisning om de för avhandlingen aktuella temana hushåll, barn och äktenskap, utgör homiletiken och den utveckling som den genomgick under den undersökta tidsperioden, en oumbärlig premis att ta i beaktande.

²⁸⁹ Nordbäck 2009, s. 135.

²⁹⁰ Kajanto 1984, s. 80.

²⁹¹ Pontoppidan 1766, s. 277.

²⁹² Brilioth 1945, s. 113, 189, 204.

²⁹³ Dellner 1916, s. 28; Brilioth 1945, s. 208–212; Vikström 1974, s. 19, 167–169; Nordbäck 2009, s. 147–148.

3 Hushållet och husbondeståndet

I detta kapitel står hushållsbegreppet i centrum för analysen. Begreppet hushåll är mycket vitt och kan belysas från många olika perspektiv. Avhandlingen som helhet kan i någon mån anses vara ett studium av hushållet då även de efterföljande kapitlen (4–5) är nära relaterade till detta begrepp. I detta kapitel är det dock hushållsbegreppet i en både mer avgränsad och mer generell bemärkelse som undersöks. Efter det första delkapitlet (3.1) – som utgörs av en teologisk och idéhistorisk bakgrund, med fokus på kallelse, treståndsschema och hushållsbegreppets reformatoriska utformning – analyseras i delkapitel 3.2 de övergripande dragen i hur prästerna i postillorna anknöt till hushållet och dess huvudsakliga relationer. I delkapitlet behandlas bland annat frågan om vilka homiletiska sammanhang som hushållet aktualiserades genom och i synnerhet hur det som en del av treståndsschemat användes i förkunnelsen. Samma delkapitel fungerar som en ingång till det påföljande delkapitlet (3.3), som behandlar en specifik aspekt av hushållet, nämligen förhållandet mellan husbondefolk och tjänare (husbondeståndet).

3.1 Luthersk samhälls- och hushållssyn

Kallelsen

Kallelsen intar en framträdande position i luthersk teologi och samhällssyn. För att sätta in hushållet i sitt teologiska sammanhang är det motiverat att utgå från begreppet kallelse som egentligen kan syfta på tre olika saker: 1) kallelsen till kristen tro, 2) kallelsen till en livsuppgift eller ett yrke och 3) kallelsen till predikoämbetet, vilket i detta sammanhang inte kommer att behandlas närmare. Oftast är det den andra aspekten som man syftar på när man talar om luthersk kallelselära.²⁹⁴ Talet om en kallelselära utifrån enbart denna aspekt av begreppet riskerar dock att skymma det faktum att de olika aspekterna är relaterade till varandra. I postillorna syns detta tydligt i predikningar på femte söndagen efter trefaldighet, då man i allmänhet predikade om kallelsen. Ofta tangerades nämligen flera aspekter av kallelsens betydelser, ibland alla tre, utifrån evangelieperikopen från Luk 5:1–12 där Jesus kallar några av sina lärjungar. I synnerhet de två första var man i allmänhet benägen om att hålla samman. De kunde benämnas som dels den allmänna kallelsen (*vocatio communes*) och dels den särskilda kallelsen (*vocatio personalis*).²⁹⁵ Denna dikotomi kan med fördel förstås i ljuset av andra dikotomiska indelningar i luthersk teologi: lag–evangelium, människan inför sina medmänniskor (*coram hominibus*) och inför Gud (*coram Deo*). I människans allmänna kallelse var det hennes förhållande till Gud som sattes i centrum (*coram Deo*). Gärningarna hade i detta förhållande inte någon plats, utan hon stod rättfärdig för evangeliets skull genom tron på Kristus. Människan i sin särskilda kallelse betraktades i förhållande till sina medmänniskor (*coram hominibus*), som hon skulle tjäna med kärlekens gärningar i sitt dagliga arbete och i sitt stånd för att på så vis efterleva Guds bud.²⁹⁶

Dessa båda aspekter av kallelsen rörde således människan på både ett skapelseplan och ett frälsningsplan och var sammantaget en helhetsbetraktelse över vad det var att vara och verka som människa. Den allmänna kallelsen betraktades inom teologin som den primära, eftersom den rörde kallelsen till himmelen och människans andliga väl.

²⁹⁴ Wingren 1950, s. 15; Kjellberg 1994, s. 184; Hägglund 2003a, s. 211.

²⁹⁵ I postillorna, se exempelvis Wallenius 1686, s. 173; Gradin 1760, s. 648–653; Båld 1767, s. 134–145.

²⁹⁶ Wingren 1950, s. 23–24, 34–39, 73–74.

Att inte beakta sin kallelse som kristen var detsamma som att gå förlorad. Den allmänna kallelsen var en förutsättning för den särskilda kallelsen. Visserligen kunde alla människor – kristna som icke-kristna – ha ett arbete, stånd eller en uppgift. Men begreppet kallelse inbegrep att människan skulle ställa sina krafter och förmågor i Guds tjänst, att hon skulle bli ett Guds redskap. Människan skulle be Gud om hjälp för att kunna tjäna sin nästa på bästa sätt i sin kallelse. I slutändan var det Gud som välsignade arbetet.

Även om det främst var skillnaderna mellan den allmänna och den särskilda kallelsen som oftast framhölls, kunde man också lägga vikt vid likheterna dem emellan: i båda kallelserna är människan objekt för Guds handlande. Ur människans synvinkel syftar båda kallelserna till att ge Gud äran, uppbygga församlingen och sina medmänniskor.²⁹⁷

Kallelsen skulle utföras med flit och med nästans bästa för ögonen, vilket lättja och slarv hindrade. Om en människa anförde att hon inte behövde arbeta på grund av att hon var kristen var det enligt den lutherska synen på kallelsen ett missbruk av tron och därmed ett uttryck för att man inte tog sin tro på tillräckligt stort allvar.²⁹⁸ Lydnaden och trofastheten i kallet var att tjäna sin nästa. Enligt Luther innebar motgångar och konflikter prövningar som Gud sände för människans bästa. Dessa skulle man då inte fly från, utan utstå i lydnad mot Guds kärleksbud. Människan kunde inte välja sin nästa. Att sätta sitt eget bästa först och till varje pris undvika möjliga svårigheter som kom i ens väg, ansågs som själviskt och som ett brott emot Guds bud.²⁹⁹

Treståndsschemat

Redan i inledningskapitlet presenterades hustavlan och de tre stånden som en viktig utgångspunkt för att förstå prästernas samhällssyn. I det följande lämnas själva plikterna som hustavlan föreskrev åt sidan. I stället koncentreras framställningen till treståndsschemat och i synnerhet dess ecklesiologiska aspekt.

Treståndsschemat utgjorde i luthersk teologi en konkretisering av kallelseläran. Den särskilda kallelsen ägde rum inom ramen för de tre stånden.³⁰⁰ Luther själv utgick således från tanken på att den mänskliga gemenskapen bestod av tre stånd, även om den inte formulerades som en systematiserad lära av honom. I själva verket kunde han tala om "stånd" i många olika betydelser, och hur han indelade dessa varierade i viss mån. Men vid sidan av Luthers principiella indelning av världen i "de två regementena", var tredelningen mellan kyrkan (*ecclesia*), det politiska ståndet (*politia*) och hushållsståndet (*oconomia*), den absolut vanligaste.³⁰¹

De tre stånden betraktades således som en grundläggande Guds ordning på jorden. Genom dessa betraktades människan i sin funktion inför både Gud och människor. Den går därför inte att jämföra direkt med andra typer av ståndsläror, som också florerade. Adelsmannen Schering Rosenhane (1609–1663) utarbetade en för svenska politiska förhållanden teoretisk fyrståndslära, som han pedagogiskt illustrerade som en krokan. Fyrståndsläran, som i själva verket var en beskrivning av ständsriksdagen, hade förvisso klara anknytningspunkter till den lutherska treståndsläran. Båda byggde på en organisk tanke, där de olika stånden var nödvändiga. Men medan fyrståndsläran syftade till att beskriva en politisk realitet med klara hierarkier mellan stånden och där

²⁹⁷ Wingren 1950, s. 71–75; Kjellberg 1994, s. 185; Hägglund 2003a, s. 211–212.

²⁹⁸ Wingren 1950, s. 16–17; Hägglund 2003a, s. 211.

²⁹⁹ Wingren 1950, s. 77–79, 112–11; Kjellberg 1994, s. 186–189; Strohl 2014, s. 365–366.

³⁰⁰ Wingren 1950, s. 36; Hägglund 2003a, s. 214; Appelqvist 2009, s. 231; Strohl 2014, s. 366.

³⁰¹ Billing 1971, s. 193–195, 197–199; Appelqvist 2009, s. 79–80, 228–229, 236.

antalet stånd i princip kunde skifta, ansågs den lutherska treståndsläran vara av mer principiell art och betraktades som en gudagiven, oföränderlig ordning, där hierarkin mellan stånden var av underordnad betydelse.³⁰²

Treståndsschemat kom dock att utvecklas till en distinkt teori i förhållande till kyrkan. Denna hade gamla rötter och kan spåras redan till Philipp Melanchthon, men utvecklades i synnerhet av den tyske teologen Johann Gerhard på 1600-talet. Enligt denna lära tilldelades de olika stånden olika kyrkliga funktioner: Överheten betraktades som kyrkans fostermor och hade till uppgift att beskydda kyrkan från yttre fiender. Lärarna skulle predika Ordet, och hushållet utgjorde en plantskola för kyrkan (*seminarium ecclesiae*).³⁰³

Hur denna treståndslära tillämpades i praktiken kunde variera. Dels kunde den utgöra en slags utgångspunkt för själva styrningen av kyrkan.³⁰⁴ Men den verkar även på ett mer principiellt plan ha fungerat som en slags definition som kunde karaktärisera kyrkan, närmare bestämt den synliga kyrkan. I den lutherska ecklesiologin skiljde man nämligen mellan den synliga och osynliga kyrkan. Med den osynliga kyrkan avsåg man den andliga gemenskap av alla sant troende kristna på jorden, vilken inte var förbunden till tid eller plats. Denna aspekt av kyrkan förstods som en organisk enhet som stod i gemenskap med Herren Kristus, på samma sätt som metaforen om kroppen, där lemmarna står i en organisk förening med huvudet. Den synliga kyrkan däremot tog fasta på hur kyrkan gestaltade sig i denna värld och betecknade dem som bekände sig till den sanna tron. Eftersom munnens bekännelse inte behövde springa ur hjärtats tro, bestod den synliga kyrkan av både troende och icke-troende.³⁰⁵

Den yttre gestaltningen av församlingens gemenskap skedde genom mottagandet av nådemedlen, som innebar en förening med Kristus, och sedan genom att leva ut tron i vardagslivet. Församlingsbegreppet är således radikalt annorlunda i den luthersk-ortodoxa ecklesiologin jämfört med en mer modern gemenskapstanke där församlingen avser summan av en mängd individer som samlas kring ett gemensamt ärende.³⁰⁶ I den luthersk-ortodoxa teologin tänktes församlingsgemenskapen, den synliga kyrkan, således främst manifesteras genom samma gemenskaper och ordningar som i det mänskliga livet i stort. Med andra ord gestaltades kyrkans synliga sida genom de tre stånden där människan tänktes leva i och ut sin kristna tro.³⁰⁷ Den täta koppling som fanns mellan de samhälleliga och kyrkliga gemenskaperna gjorde det svårt att särskilja dem. I de akademiska diskussionerna kring kyrkan och statens förhållande anfördes därför att de var sammanvuxna "såsom till en kropp",³⁰⁸ eller som *unum corpus christianum*.³⁰⁹

I de tre stånden kom den synliga gemenskapen kristna sinsemellan till synes. Syntesen mellan ecklesiologi och samhällsyn synes logisk ur ett teologihistoriskt perspektiv med enhetssamhället som given förutsättning. Samtidigt ger denna kyrkosyn en viktig förståelseram för pietismens strävan efter ett mer andligt församlingsbegrepp, vilket mer distinkt avvek från de jordiska samhällsordningarna. Kraven på förnyelse och viljan att återuppliva tanken på ett allmänt prästadöme hade därmed en grogrund i vad man uppfattade som ett förvärldsligt församlingsbegrepp.

³⁰² Billing 1971, s. 195–196; Englund 1989, s. 32–33; Stadin 2004, s. 17–20.

³⁰³ Pleijel 1938, s. 508; Hägglund 2003a, s. 299. I postillorna definieras uppgifterna klarast hos Liebman 1743, s. 523.

³⁰⁴ Normann 1938, s. 5–9.

³⁰⁵ Hägglund 2003a, s. 231, 298, 417. Jfr Benzelius 1748, s. 129–130; 133–135; Hafenreffer 2010, s. 208–209.

³⁰⁶ Hägglund 2003a, s. 298–299.

³⁰⁷ Pleijel 1938, s. 508; Normann 1952, s. 28–34; Benktson 1968, s. 303–305; Hägglund 2003a, s. 299.

³⁰⁸ För citatet, se Brohed 1973, s. 248.

³⁰⁹ Normann 1952, s. 28. Jfr även Hägglund 2003a, s. 299; Nordbäck 2004, s. 128.

Hushållet – samhällets och kyrkans plantskola

I treståndsschemat innehade hushållet en nyckelposition. Reformatorerna tillskrev hushållet en lång rad olika funktioner som man lyfte fram i olika sammanhang. Teorierna som reformatorerna med Luther i spetsen utgick från var inte nya. Tvärtom anknöt man högst medvetet till och tog intryck av antika uppfattningar om hushållet. Redan Aristoteles hade utarbetat tankar kring hushållet. Huset (*oikos*) utgjorde enligt honom den minsta enheten i staten, vilken kännetecknades av reproduktion, egendom och arbetsdelning. Enligt nämnde filosof var hushållet en analogi till staten (*polis*), med andra ord ett samhälle i miniatyr, vilket bestod av tre vertikala relationer: föräldrabarn, husbondfolk-tjänare och make-maka.³¹⁰

Ser man till Nya testamentet finns i och för sig ingen utarbetad teori om hushållet, men däremot nämns återkommande olika bibliska gestalters hus (*oikos*) som en självklar samhällelig enhet. I flera av epistlarna återfinns likväl de välkända pareneserna till de olika medlemmarna i hushållet, vilka brukar benämnas som hustavlor.³¹¹

I och med reformationen fick hushållsbegreppet något av en renässans. Medan man under medeltiden inte utarbetat någon teologisk hushållslära utifrån den sakramentala äktenskapssyn som man kommit att förorda, försökte man från reformatoriskt håll att i hushållsbegreppet försöka skapa en syntes mellan sinsemellan ganska disparata element. De antika filosofiska politiska teorierna kombinerades med de nytestamentliga hustavlorna, den reformatoriska äktenskapsteologin och tanken på människans jordiska kallelse.³¹²

Luther själv anförde att hushållet var instiftat av Gud före syndafallet, till skillnad från överhetsståndet som Gud instiftade för att stävja synden. Hushållet hade sin grund i äktenskapet, som ansågs vara alla samhällens ursprung. Men hushållet motiverades också utifrån lydningen till föräldrarna i det fjärde budordet.³¹³ Luther såg hushållet som en allmänmänsklig ordning, vilken han teologiskt förankrade som en gudomlig ordning varmed Gud upprätthöll mänskligheten för att bibringa ordning i det mänskliga samfundet.

Ett konkret exempel både på den uppmärksamhet som reformatorerna ägnade hushållet och på hur den reformatoriska synen på hushållet kom till uttryck, återfinns i en skrift av lutheranen Justus Menius. År 1529 gav han ut verket *Oeconomia christiana* som, vilket framgår av titeln, gjorde anspråk på att vara en komplett kristen hushållslära. 30 år senare översattes det av den svenske ärkebiskopen Laurentius Petri. I verket manifesteras tydligt hur medvetna reformatorerna var om de antika filosofernas idéer om hushållet. Man framhöll skillnaden mellan den hedniska och kristna uppfattningen om hushållet, samtidigt som man kunde hänvisa till filosoferna som auktoriteter för att hämta stöd för sin hållning.³¹⁴

Den vikt som reformatorerna lade vid hushållet som en essentiell jordisk ordning kan ses utifrån flera aspekter:

För det första ska man se hushållets framskjutna position i ljuset av en strävan efter att inskräpa äktenskapets jordiska betydelse som ett lovvärt och andligt stånd, i polemik mot den romersk-katolska kyrkan, som förvisso betraktade äktenskapet som ett sakrament, men som samtidigt framhöll prästernas och munkarnas celibat som ett

³¹⁰ Ambjörnsson 1978, s. 7; Marklund 2004, s. 37.

³¹¹ Olsson 1998, s. 97–101.

³¹² Marklund 2004, s. 37–38.

³¹³ Billing 1971, s. 212, 350–351.

³¹⁴ Petri 1897.

specifikt andligt stånd i motsats till resten av befolkningen.³¹⁵ Enligt Luthers formulering i *Stora katekesen* var äktenskapet mellan man och kvinna den viktigaste och mest välsignelsebringande av alla samhällsordningar vilken omslöt alla människor på jorden.³¹⁶

För det andra bör man lyfta fram att reformationen formulerade en distinkt ordning för hushållet som social gemenskap. Redan under medeltiden hade den katolska kyrkan bidragit till att framhålla hushållet med dess medlemmar till en mer avgränsad social enhet i förhållande till släkten och olika klaner, vilket kom till synes i dess kritik mot äktenskapsuppbyggelse. Genom reformatorernas inskräpande av hustavlans lydnadsrelationer accentuerades hushållets ställning i ännu högre grad. Lojalitetsbanden stod i första hand till den överordnade inom hushållets väggar, husfadern, och inte till släkten.³¹⁷

Betoningen på lydnad, härledd från det fjärde budordet, gällde i och för sig inte bara relationerna i hushållet, utan all mänsklig överhet enligt reformatorerna. Reformationshistorikern Gerald Strauss har pekat på att likaväl som reformationernas inskräpande av lydnad inom hushållets ramar innebar en förstärkning av hushållets position i förhållande till släktlojaliteter, innebar samma lydnadsretorik en försvagning i förhållande till såväl kyrklig och världslig överhet.³¹⁸

Otvetydigt kom reformatorernas syn på de jordiska hierarkierna att nyttjas av makt-havare för att stärka sin egen auktoritet och för att uppnå politiska mål på undersåtarnas bekostnad. Men lydnadsideologin som reformatorerna inskräppte görs inte rättvisa om den betraktas uteslutande som en samhällsideologi. Som den danska historikern Sasja Emilie Mathiasen Stopa har framhållit var denna djupt förankrad i principiella teologiska resonemang hos Martin Luther och botten i en förståelse av människan, oavsett samhällsposition, som jämlik inför Gud (*coram Deo*). Luther uppfattade att föräldrabudet, och i förlängningen jordiska hierarkier överlag, hängde intimt samman med det första och viktigaste budet, att ära Gud. De jordiska hierarkierna tänktes i någon mån vara en återspeglning av det hierarkiska förhållandet mellan Gud och människa. Luther utgick från att det var ordningen som sådan, och därmed människan i sin roll som ämbetsbärare (*Amt*) som skulle hedras, inte människan i egenskap av person (*Person*). Utifrån en teologisk förståelse av de jordiska hierarkierna där människan oberoende av social status i första hand definierades utifrån det faktum att hon är underordnad Gud, relativiserades omfånget av den mänskliga överhetens auktoritet.³¹⁹

Den tredje aspekten som motiverar hushållets framskjutna plats hos reformatorerna låg Luther själv varmt om hjärtat, nämligen hushållet som en andlig gemenskap. Det var genom människans närmaste relationer, till sina barn, sin tjänare och sin maka, som evangeliet skulle spridas. Genom en god barnuppfostran, genom att återspegla Guds kärlek genom äktenskapet, och genom att undervisa husfolket, skulle reformationens budskap mycket mer effektivt än genom maktmedel bli befordrat.³²⁰ På så vis hade hushållet vissa karaktärsdrag som starkt påminde om det andliga regementet. En far och en mor skulle vägleda sina barn och sitt husfolk in i Guds ords sanning och uppfostra dem i den evangeliska tron.³²¹ Även om denna aspekt är framträdande i Luthers

³¹⁵ Sundby 1959, s. 64–72; Strauss 1978, s. 110–111; Marklund 2004, s. 38.

³¹⁶ Luther 1999, s. 63.

³¹⁷ Strauss 1978, s. 118–119; Holtz 2009, s. 282–283.

³¹⁸ Strauss 1978, s. 118–120. Jfr Marklund 2004, s. 38.

³¹⁹ Stopa 2018, s. 108–110, 120–125.

³²⁰ Strauss 1978, s. 111–112.

³²¹ Se exempelvis Petri 1897, s. 18–20, 47, 66.

hushållssyn är det dock värt att framhålla att Luther i allmänhet förlade hushållet till det världsliga regementet, där riset symboliserade husbondens makt.³²²

Tanken på hushållets ecklesiologiska funktion kom dock att utvecklas än mer av Philipp Melanchthon. Så som teologen Herbert Olsson påvisat, skapades i Melancthons teoretiska resonemang en syntes mellan det världsliga och andliga regementet genom att kombinera distinktionen mellan lag och evangelium med aristoteliska tankegångar. Enligt Melancthons teori nådde hushållet, liksom de övriga stånden, sin fulländning i egenskap av ett specifikt kristet stånd. Melancthons tankegång och starka betoning på den kristna trons samhällliga funktion utmanade Luthers starka dikotomi mellan det världsliga och andliga regementets principiellt olika uppgifter.³²³ I praktiken kom Melancthons tankegångar att ha stort inflytande över förståelsen av de tre stånden. Även i hustavlorna som utkom under 1600-talet reflekterades den melancthonska uppfattningen genom den starka betoningen som fanns på husfaderns andliga plikter.³²⁴ I dessa hustavlor framhölls att husfadern skulle fungera som en präst för sitt hus. Att man från kyrkans sida lade tonvikten vid husfadern som en andlig präst eller biskop, kan man, som Askmark har påpekat, betrakta som ett uttryck för att ortodoxin inom ramen för ståndsläran sökte återge något av församlingsansvaret till lekmännen. Treståndsschemats pedagogiska uppdelning mellan åhörare och lärare i kyrkoståndet kom att medföra att det organiska förhållandet mellan prästämbetet och församlingen (det allmänna prästadömet) i någon mån fördunklades.³²⁵ I stället kom hushållet att bli det stånd och husfadersämbetet det ämbete, där något av lekmännens kyrkliga aktivitet och ansvar inom ramen för ståndsläran kunde få sitt uttryck.³²⁶

Som ska påvisas senare spelade husfaderämbetet en viktig roll i prästerskapets homiletiska retorik då man sökte bemöta den pietistiska kritiken om det allmänna prästadömet förfall. Men även i helt andra sammanhang kunde prästerna i sina predikningar framhålla husfaderns roll, liksom de andra kategorier som hörde till hushållet. På vilket sätt detta skedde ska granskas i det följande delkapitlet.

3.2 Hushållets homiletiska användning

Hur undervisade man då om hushållet i postillorna, och i vilka sammanhang förekommer begreppet? De historiskt inriktade homiletiska undersökningarna har enbart tangerat dylika frågeställningar i förbigående, och hushållet har därmed ägnats begränsad uppmärksamhet inom ramen för predikoforskningen.³²⁷ Vid en närmare anblick kan man emellertid konstatera att frågan om hushållets homiletiska användning är komplicerad och kan besvaras olika beroende på från vilken synvinkel man närmar sig den. Söker man efter homiletiska utläggningar som utförligt behandlar hushållet som en sammanhållen enhet, återfinns sådana i de studerade epistel- och evangeliepostillorna i mycket begränsad utsträckning. Detta kan jämföras med predikningar över katekesen, där hushållet hade sin givna homiletiska position i egenskap av en integrerad del av hustavlorna. I katekespredikningarna utgick man från hustavlans bibelord till hushållets medlemmar med en tydlig åtskillnad mellan över- och underordnade. Men det

³²² Billing 1971, s. 212, 351–353.

³²³ Olsson 1938, s. 461–468.

³²⁴ Askmark 1948, s. 183–185.

³²⁵ Askmark 1948, s. 177–181.

³²⁶ Askmark 1948, s. 181–185.

³²⁷ Se Lizell 1910, s. 105–106; Kalm 1948, s. 217–223. Jfr Lindquist 1939, s. 273–277.

är dock av vikt att påpeka att inte heller i dessa behandlades hushållet som en sammanhållen enhet, utan i stället var det de olika kategorierna inom denna enhet som kom i fråga.³²⁸

Oavsett postillegenre verkar hushållsbegreppet (eller husbegreppet vilket förekommer synonymt) sällan ha behandlats speciellt utförligt inom ramen för en och samma predikan. I fråga om epistel- och evangeliepostillorna kan man därtill tillägga att det inte fanns någon speciell söndag på kyrkoåret som var direkt förknippad med hushållet så att man naturligt hade kunnat anknyta till detta begrepp, till skillnad från till exempel äktenskapet och barnuppfostran vilka hade sina specifika söndagar. I evangelie- och epistelpostillorna tangerades således hushållet i stället oftast indirekt, genom att vissa aspekter av hushållet behandlades. Längre utläggningar om hushållet som sådant lyste dock med sin frånvaro.

Även om hushållet sällan ägnades några längre utläggningar bör man inte ignorera de utläggningar som faktiskt går att återfinna. I synnerhet finns det skäl att notera att det i epistelpostillorna förekommer ett antal passager som anknöt till hushållet. En orsak härtill var episteltexten på tredje söndagen efter påskdagen (1 Petr 2:11–20), som lyfte fram relationen mellan tjänare och husbonde.³²⁹ Men en annan orsak var att man i epistelpredikningarna kunde knyta an till de nytestamentliga husgemenskaperna vilka utgjorde förebilder för hur ett kristligt hushåll skulle vara beskaffat. I de senare fallen var det således en specifik aspekt av hushållets funktion, nämligen dess egenskap av lokalitet och socialt sammanhang för den kristna trosutövningen, som aktualiserades.³³⁰

I evangeliepostillorna hänvisades till hushållet i många kortare utsagor. Även om kopplingen till de bibliska husförsamlingarna inte på samma sätt kommer till synes som i epistelpostillorna, återfinns ändå snarlika tankegångar i evangeliepostillorna. Karaktäristiska är utläggningarna på den femte söndagen efter trettondagen, där predikanterna uppmanade att huset eller hushållet skulle hållas fritt från syndens ogräs genom husfaderns och husmoderns överinseende. Utifrån den ecklesiologiska förståelsen av treståndsläran tolkades huset som en av de platser där Gud lät sin kyrka växa och där de överordnade enligt Guds ordning var satta att beskydda de underordnade från djävulens ogräs.³³¹

En enda predikan har återfunnits som i sin disposition tog fasta på hushållet, nämligen Abraham Petterssons predikan på Marie besökelsedag³³². Även i denna var det den nyssnämnda aspekten av hushållets andliga funktion som belystes. Petterssons ämne på den aktuella helgdagen var "En Christens upbyggeliga Gudsfruktan, med de sina i sitt hus".³³³ Utifrån detta ämne behandlade Pettersson frågorna varför ett hushåll borde vara gudfruktigt, varför det fanns så stort slarv med andaktsövningarna i hushållet, och hurdan gudsfruktan borde vara i hushållet. Det är uppenbart att Pettersson inte strävade efter en komplett kristen hushållslära, utan fokuserade mer snävt på hushållets andliga liv. Mer ingående kommer denna aspekt, liksom Petterssons predikan, att undersökas i samband med att husbondeståndet behandlas i delkapitel 3.3.

³²⁸ Så exempelvis Roswall 1762, s. 638–719. Se här Pleijel 1970, s. 38. Pleijel påvisar hur flera domkapitel föreskrev för prästerna att specifika delar av hustavlan som skulle predikas på särskilda söndagar.

³²⁹ Schultenius 1707, s. 181; Svedberg 1734, s. 378–379; Ekman 1756, s. 395–396.

³³⁰ Se exempelvis Schultenius 1707, s. 93–94; Ekman 1756, s. 332, 391, 715, 724–725.

³³¹ Schultenius 1689 I, s. 160; Gradin 1760, s. 216; Båld 1761, s. 192–193; Pettersson 1764 I, s. 208–209; Baelter 1767, s. 116.

³³² Marie besökelsedag firades den andra juli fram till helgdagsreformen 1772 till minne av Marias besök hos Elisabet. Evangelietexten utgjordes av Luk 1:39–56. Lindberg 1937, s. 259, 436, 443.

³³³ Pettersson 1764 II, s. 457. Benktsen kommenterar kort denna predikan, se Benktsen 1968, s. 332. Denna predikan trycktes separat långt senare, år 1798.

Även om det så som visats i det föregående, går att återfinna utsagor som relaterar mer direkt till hushållet i postillorna, är dessa trots allt ganska få. Kan man därav dra slutsatsen att hushållet som begrepp spelade en undanskymd roll i predikningarna? I det följande ska jag argumentera för det motsatta utifrån de visserligen korta, men dock frekvent förekommande hänvisningarna till treståndsschemat.³³⁴

Dylika hänvisningar syftade inte till att undervisa om hushållet eller hustavlan och inte heller om treståndsschemat. De ska betraktas mot bakgrund av att treståndsschemats kategorier utgjorde en naturlig referensram för predikanterna när ett teologiskt budskap, oftast i förmaningens form, skulle tillämpas på åhörarnas vardag. Därmed kan dessa referenser snarare betraktas som en form av homiletisk applikation, ibland mer och ibland mindre utvecklad. Man talade således snarare *till* hushållet än *om* det. Det är nog en överdrift att i detta sammanhang tala om en definierad homiletisk tillämpning i paritet med den ortotomiska applikationen. Även om tillämpningen av hustavlan i predikningarna inte formulerats som en teoretisk metod av den homiletiska skolbildningen, vittnar referenserna om att treståndsschemat utgjorde en sorts överideologi som prästerskapet kunde konkretisera sitt budskap genom och som åhörarna enkelt kunde relatera till.

De återkommande referenserna till treståndsschemat ådagalägger flera aspekter av hushållet. Som redan konstaterats var det hushållets andliga funktion som man ofta fokuserade på. Mer sällan knöt man däremot an till stånden som sociologiska kategorier, där deras samhällliga funktion, status och arbetsuppgift påtalades.³³⁵ De hänvisningar som aktualiserar denna aspekt vittnar om de för stånden kännetecknande uppgifterna och tar för hushållets del fasta på dess funktion som produktionsenhet. Denna typ av hänvisningar utgick i allmänhet från det överordnade ledet i varje stånd varför husbonden/husfadern definierades främst som en åkerman eller genom sitt praktiska och fysiska arbete. I postillorna kunde sådana utsagor handla om uppmaningar att troget arbeta i sitt anletes svett med sina händer.³³⁶

Mer framträdande än den sociologiska aspekten var dock den relationella aspekten, vilken tog fasta på husfaderns respektive husmoderns funktion i förhållande till sina underordnade och vice versa. Denna aspekt kunde man visserligen kombinera med de två övriga, hushållet som sociologisk eller ecklesiologisk enhet, men då alltid utifrån relationen mellan överordnad och underordnad.

Enligt hustavlan bestod inte hushållet, till skillnad från de andra stånden, av enbart en vertikal relation, utan det kom att sammanfatta tre olika lydnadsrelationer. Hushållets omfattning av tre olika typer av relationer medförde att man vid de korta hänvisningarna i predikningarna till hustavlans kategorier ställdes inför ett visst dilemma. Vilken eller vilka av dessa hierarkier skulle man omnämna när man ville referera till hushållet? I postillorna finner man flera olika lösningar, men man kan identifiera ett genomgående mönster enligt vilket relationerna föräldrar–barn och husbondfolk–

³³⁴ Referenser till treståndsschemat återfinns på åtskilliga ställen i postillorna under hela tidsperioden: Wallenius 1686, s. 90–91, 112, 176–177, 476–477, 577; Schultenius 1689 I, s. 547–548; Schultenius 1707, s. 78, 280–281, 343; Bagge 1714 I, s. 69–70; Svedberg 1734, s. 306; Liebman 1743, s. 277–278; Humble 1745, s. 637–638; Wegelius 1747 I, s. 455; Wegelius 1749 II, s. 767, 1074; Gradin 1760, s. 97, 180; Båld 1761, s. 191–193; Pettersson 1764 I, s. 149–150; Baelter 1767, s. 116, 535–536. Jfr Benktson 1968, s. 201.

³³⁵ Jfr Jarlert som använt begreppen sociologisk och relationell förståelse av hustavlan, Jarlert 2001, s. 31.

³³⁶ Wallenius 1686, s. 178; Fornelius 1697 I, s. 275; Fornelius 1698 II, s. 89; Bagge 1714 I, s. 350–351; Humble 1745, s. 637–638; Wegelius 1749 II, s. 435–436; Gradin 1760, s. 97.

tjänstefolk var de som man främst refererade till.³³⁷ Relationen mellan make och maka omnämndes däremot betydligt mer sällan när man refererade till hushållets kategorier.³³⁸ Ett exempel på hur man kunde utforma dylika hänvisningar illustreras genom följande citat ur Gabriel Wallenius postilla:

Thet oss allom allom (sic!) anstår, och bör göra, men doch i synnerheet öfwerheetz
Personer, Lärare, Föräldrar, och husbönder medh Matmödrar, hwilkas Exempel
Undersåtare, Åhörare, Barn och Tjenare förnembliqast beskåda.³³⁹

Vid sidan av omnämmandet av överhetsståndet och läroståndet i citatet var det för hushållsståndets del genom relationerna mellan husbonde/matmoder-tjänare/tjänarinna och föräldrar-barn som vikten av att vara ett gott föredöme inskräpades, medan äktenskapet och relationen man-hustru förbigicks.

Den genomgående tendensen att inte lyfta fram relationen mellan man och hustru när man hänvisade till treståndsschemat och hustavlans i predikningarna är anmärkningsvärd. Jämför man med hur man i dogmatiska sammanhang närmade sig treståndsschemat ter sig det homiletiska bruket än mer uppseendeväckande. De vid denna tid aktuella dogmatiska läroböckerna av Hafenreffer och Benzelius anspelade bägge på de tre stånden i sina framställningar. Men när hushållsståndet behandlades var det dock konsekvent under rubriken äktenskap (*conjugi*). Hos Hafenreffer var det utslutande relationen mellan man och kvinna som behandlades, medan Benzelius även kort anförde föräldra-barnrelationen utifrån några av hustavlans bibelord. Här kommer således en ganska tydlig diskrepans till uttryck mellan hur man i dogmatiska och homiletiska sammanhang närmade sig hushållet. Medan dogmatiken utredde äktenskapet som institution utifrån dess bibliska bakgrund och mer eller mindre satte likhetstecken mellan äktenskapet och hushållet, omnämndes den äktenskapliga relationen knappt när man refererade till hushållet i treståndsschemat.

Hur ska man förstå det faktum att postillorna i allmänhet utelämnade äktenskapet i dessa hänvisningar? Man skulle kunna anföra att de olika kategorierna som prästerna omnämnde redan till sitt antal var ganska många, varför det går att finna utrymmes- eller stilistiska skäl till att man inte refererade till alla leden i hustavlans. Men häremot kan man å andra sidan invända att bortlämnandet av specifikt den äktenskapliga relationen är mer eller mindre konsekvent varför förklaringen inte kan betraktas som helt tillfyllest.

En bättre förklaring får man genom att beakta det ändamål som dessa referenser oftast syftade till. På ett eller annat sätt försökte postillförfattarna genom att använda sig av treståndsschemat i predikningarna, påtala det andliga ansvaret, eller bristen av det samma, vilket ålåg husbondfolket (husbonde/matmoder). Syftet var alltså inte att ge en genomgripande belysning av alla led av under- och överordnade enligt treståndsschemats kategorier. Men även denna förklaring har sina brister, eftersom man även i mer allmänna utsagor, eller i sådana som påtalade de underordnades plikter mot sina överordnade, generellt sett fokuserade på relationerna husbonde/matmoder-tjänare och förälder-barn.

³³⁷ En mångfald av exempel har påträffats. Här följer några exempel från de flesta av postillorna: Wallenius 1686, s. 476–477, 577, 687; Schultenius 1707, s. 280–281, 343; Svedberg 1710 I, s. 753–759; Svedberg 1734, s. 306, 419, 485; Liebman 1743, s. 206, 288; Humble 1745, s. 44, 944–945, 994; Wegelius 1747 I, s. 554, 713; Wegelius 1749 II, s. 767; Ekman 1756, s. 715; Gradin 1760, s. 43–44, 176, 180, 216, 649; Båld 1761, s. 192–193, 670; Pettersson 1764 II, s. 203; Baelter 1767, s. 116, 535; Wallström 1770 III, s. 40–41.

³³⁸ Följande ställen har återfunnits där den äktenskapliga relationen omnämns i samband med hushållets kategorier: Bagge 1714 I, s. 69–70; Svedberg 1734, s. 331, 481; Liebman 1743, s. 65, 206; Wegelius 1747 I, s. 329–330, 360.

³³⁹ Wallenius 1686, s. 577.

För att förstå denna problematik finns det skäl att ta hänsyn till den ideologiska skillnaden som fanns mellan å ena sidan relationerna husbonde/matmoder-tjänare och förälder-barn och å andra sidan äktenskapet mellan man och kvinna. I och för sig utgick samtliga led från klara dikotomier där en tydlig hierarki utkristalliserades. Med hustavlan som utgångspunkt skiljde man med andra ord tydligt mellan över- och underordnade. Men likheterna mellan relationerna får inte skymma väsentliga skillnader som man också utgick från.

Tendensen i postillorna att sammanföra relationerna föräldrar-barn och husbondefolket-tjänarna med varandra går att iaktta redan hos Luther och i synnerhet i hans kateketiska utläggningar av det fjärde budet. Luther menade att föräldrar inte enbart avsåg de jordiska föräldrarna, utan all typ av mänsklig överhet som en undersåte stod i relation till.³⁴⁰ Det är tydligt att Luther i sin behandling av det fjärde budordet förutom att behandla det som han benämnde som föräldraregementet (föräldrar-barn) också inkluderade husregementet (husbonde-tjänare) vilka utgjorde två olika enheter i hushållet (*oeconomia*).³⁴¹ Den typ av tankestruktur, där "fader" uppfattades även i mer överförd bemärkelse som alla överordnade överlag, har historiker benämnt patriarkalism eller fadersvälde.³⁴² Denna lydning mot "fadern" hade som nämnts en djupare teologisk innebörd. I lydningen till de jordiska fäderna skulle lydningen till Gud Fadern återspeglas. På så vis var lydningen ett utlevande och en konkret frukt av den kristna tron.³⁴³ Denna tanke utvecklades sällan desto mera i postillorna, men är samtidigt ständigt närvarande i och med inskräpandet av barnens och tjänarnas lydningssplikt.³⁴⁴ Att se postillornas referenser till hushållet i ljuset av Luthers utläggning kring fjärde budet och tanken på ett fadersvälde ger en förklaring till varför man primärt hänvisade till relationerna föräldrar-barn och husbonde-tjänare. Ett tydligt uttryck i postillorna för tankegången på fadersväldet utgör prästernas argumentation för att föräldrar och husbondefolk, i likhet med annan överhet, innehade en viss bestraffningsrätt.³⁴⁵ Tjänarna kunde enligt fadersanalogin i överförd bemärkelse betraktas som "barn" till husfadern, även om de i allmänhet benämndes som just tjänare.³⁴⁶

Denna form av patriarkalt språkbruk var dock inte direkt överförbart till äktenskapsteologin som man anförde, eftersom kvinnans relation till mannen i så fall jämfördes med barnets relation till föräldern. Den danska historikern Anne Becker har emellertid hävdade att det reformatoriska hushållsbegreppet innebar just detta: fruarna

³⁴⁰ I *Stora katekesen* skriver Luther: "Från föräldrarnas bestämmanderätt härleds nämligen alla andra ledande positioner. När en fader inte förmår ensam uppföstra sitt barn tar han en skolmästare till hjälp, som undervisar det. Om han är för svag tar han sina vänner och grannar till hjälp. Om han dör överlämnas omsorgen och bestämmanderätten till andra, som utses till den uppgiften. På liknande sätt har han tjänstefolk under sig, tjänare och tjänarinnor, som ska ta hand om hans hus. Alla som kallas 'herrar' är i samma situation som föräldrar. Deras makt och myndighet att styra härleds från den rätt att bestämma över sina barn som föräldrarna har. Därför kallas ledande personer för 'fäder' i Skriften. De utövar ett fadersämbete i sin roll som styrande och bör ha ett faderligt hjärta gentemot sina underlydande." Luther 1999, s. 50. I spörsmålsfrågorna i Svebilus katekes formulerades saken på följande sätt: "Hvad forstås med Fader och Moder? Våra Föräldrar, Swärfader, Swärmoder, Fosterfäder, Öfwerheet, Lärare, Huszbönder, samt alla andra, som Faderligen om osz wårda." Svebilus 1689, s. 15.

³⁴¹ Billing 1971, s. 193-194.

³⁴² Se här Lindström & Hassan Jansson 2017, s. 351-352; Becker 2020, s. 225.

³⁴³ Luther 1999, s. 44, 51. Se även Nordbäck 2009, s. 208.

³⁴⁴ Formuleringen från Svebilus katekes återfinns hos Humble 1745, s. 44. Vad gäller den patriarkala retoriken att likna överheten vid en far, se Ekman 1756, s. 391.

³⁴⁵ Se exempelvis Humble 1745, s. 944, 1239; Gradin 1760, s. 44; Wallström 1770 III, s. 40-41.

³⁴⁶ Nordbäck 2009, s. 211.

blev i ideologisk mening barn till husbonden.³⁴⁷ Även om en sådan retorik kunde förekomma var den i postillorna extremt sällsynt.³⁴⁸ Man anförde förvisso i olika sammanhang att hustrun var skyldig sin make lydnad. Men till skillnad från de övriga relationerna i hushållet motiverades inte den kvinnliga underordningen i äktenskapet utifrån fjärde budordet, utan den underbyggdes av en syn på äktenskapet som grundades på skapelseteologiska resonemang. Den kvinnliga underordningen var alltså teologiskt svår att förena med tanken på ett fadersvälde i analogi med Luthers uppfattning om föräldra- och husregementet, som gav den överordnade rätten att med maktmedel tvinga den underordnade till lydnad om saken så krävde. När ett mer naturrättsligt tänkande kom att göra sig gällande under 1700-talet torde en sådan retorik ha blivit än mer sällsynt, då man från denna synvinkel allt mer betonade den kvinnliga underordningen som en frivillig kärlekshandling.³⁴⁹

Ytterligare en orsak till att äktenskapet så sällan nämndes i de korta referenserna till hustavlan skulle kunna vara att man ofta omnämnde både husfadern och matmodern (i vissa fall husmodern). Genom att nämna både husfader och matmoder var ju på sätt och vis de äktenskapliga parterna redan nämnda, även om inte relationen mellan dem var nämnd.³⁵⁰ Omnämmandet av matmodern är ytterligare en bekräftelse på inflytandet från Luthers utläggning av fjärde budet, vilket inskräpte inte enbart "faderns" utan också "moderns" ställning:

Det ett barn är skyldigt sin far och mor är alla som har en husbonde skyldig honom. Därför bör tjänare och tjänarinnor inte bara lyda sina husbönder och husmödrar, utan också visa dem aktning, som om de vore deras egna fäder och mödrar.³⁵¹

Visserligen kunde husbonden såsom *pater familias* i sig själv utgöra en sammanfattning av hushållsståndets överordnade led. Men frekvent inskräpte man både husfaderns och matmoderns auktoritet.³⁵² För att förenkla kunde man i postillorna använda sig av begreppet "husbondfolk" där mannen och hustrun betraktades som en styrande enhet i förhållande till sina underordnade.³⁵³ I allmänhet inkluderade predikanterna således båda könen när de refererade till de överordnade leden i hushållet – föräldrar, husbönder och matmödrar. Påståenden som att hustavlan entydigt inskräpte manlig auktoritet bör därför nyanseras i fråga om *oeconomia*.³⁵⁴ Visserligen utgick man från en manlig överordning, men återkommande upprepades i predikningarna såväl moderns som matmoderns auktoritet och vikten av att underlydande visade henne den respekt som tillkom henne.

Sammanfattningsvis kan man konstatera att postillornas sätt att hänvisa till enbart två av de tre relationer som ingick i hushållet, bör anses som ett vedertaget sätt att tillämpa treståndsschemat och hustavlan på i en homiletisk kontext.³⁵⁵ Väsentligt för dessa notiser är det ur fjärde budordet motiverade lydnadsförhållandet mellan husbonden, och ofta även matmodern å ena sidan, och de underlydande, barn och tjänare

³⁴⁷ Becker 2020, s. 225.

³⁴⁸ Enbart ett exempel där äktenskapet inskräps som en lydnadsrelation i analogi med föräldrar–barn och husbonde–tjänare har kunnat beläggas: Svedberg 1710 I, s. 697.

³⁴⁹ Nilsson 1973, s. 139; Karlsson Sjögren 1998, s. 44–45.

³⁵⁰ Holtz 1993, s. 194–195.

³⁵¹ Jfr Luther 1999, s. 50.

³⁵² Wallenius 1686, s. 552, 577–578; Schultenius 1689 I, s. 547–548, 715–716; Liebman 1743, s. 288; Humble 1745, s. 994; Wegelius 1747 I, s. 554, 713; Ekman 1756, s. 332, 715, 724–725; Gradin 1760, s. 44, 180; Fant 1762 IV, s. 19–20; Pettersson 1764 II, s. 203, 469; Baelter 1767, s. 116, 491.

³⁵³ Pettersson 1764 II, s. 203; Wallström 1769 II, s. 120–121.

³⁵⁴ Se Stadin 2004, s. 20; Rydström & Tjeder 2009, s. 24–25.

³⁵⁵ Jfr Nordbäck 2009, s. 211. Nordbäck anser att Chydenius gjorde ett avsteg från katekestraditionen då han inte diskuterade mannens och hustruns plikter i samband med behandlingen av fjärde budordet.

å den andra. Vidare vittnar det fokus som lades vid just den hierarkiska relationen mellan dessa kategorier, om att hushållsbegreppet som sådant var svårhanterligt i och med sin omfattning. Det reformatoriska hushållsbegreppet var en fusion av sinsemellan något disparata element, då det utgjorde en bestämning av en viss produktionsenhet, av en andlig gemenskap, av specifika maktstrukturer och av äktenskapsrelationen mellan man och kvinna.³⁵⁶ För prästerna innebar det uppenbara avvägningar att tillämpa detta mångfacetterade begrepp koncist inom ramen för predikan, varför vissa aspekter kom att få företräde på bekostnad av andra.

3.3 Husbondeståndet

När prästerna i predikan anknöt till hushållet var det, så som visats, relationerna mellan föräldrar–barn (föräldraståndet) och mellan husbonde och tjänare (husbondeståndet) som man i första hand refererade till.³⁵⁷ Eftersom undervisningen om föräldrabarnrelationen till sin karaktär återfinns i relativt omfattande utsträckning och inte enbart begränsas till hustavlans och treståndsschemats sammanhang, utan berör undervisning om barnuppfostran på ett mer generellt plan, kommer denna att analyseras ingående i kapitel fyra. Utsagor om husbondeståndet förekommer däremot betydligt mer sparsamt och kan till skillnad från föräldraregementet nästan alltid kopplas till hustavlans sammanhang. På grund av det nära samband som finns mellan utsagorna om husbondeståndet specifikt och hushållsbegreppets övergripande homiletiska användning, är det motiverat att undersöka dessa utsagor inom ramen för samma kapitel. Undersökningen av predikningarnas olika utsagor om husbondeståndet utgör därmed ett konkret studium över hur en väsentlig aspekt som förknippades med hushållsbegreppet kommer till synes i förkunnelsen.

Att barn och tjänstehjon ofta tilltalades gemensamt i predikan berodde, på att båda var förknippade med fadersväldet. Men det är viktigt att framhålla, att även om man genom tanken på ett fadersvälde lyfte fram likheten mellan relationerna, betraktade man dem naturligt nog inte som kongruenta. Socialhistorikern David Gaunt har framhållit att det både rent juridiskt tillkom barn helt andra rättigheter än tjänstefolket i form av arvsrätt, men att det även socialt förelåg en stor skillnad. Känslöbanden till de egna barnen var betydligt starkare än till husfolket. Samtidigt kunde barnen inte kräva samma rättigheter i form av löner som tjänstefolket. De barn som nått arbetsför ålder var helt enkelt betydligt billigare arbetskraft än tjänstefolket.³⁵⁸

De utsagor som berörde husbondeståndet i postillorna anslöt sig ofta till hustavlans ordalydelser och påtalade således husböndernas och tjänarnas ömsesidiga plikter. Vilka bibelord man hänvisade till mer konkret kunde variera. Även de olika katekesversionerna innehöll en viss diskrepans. Uppmaningarna i Efesierbrevet angående att husbönderna skulle göra rätt mot sina tjänare, då de själva hade en Herre i himlen (Ef 6:9) och tjänarna å sin sida skulle vara lydiga och tjäna med uppriktiga hjärtan och inte som ögontjänare (Ef 6:5–6) var allmänt vedertagna i hustavlorna. Även Petrus uppmaning till tjänarna i 1 Petr 2:18–19, som var en del av episteltexten på tredje söndagen efter påskdagen, kunde återges i dessa.³⁵⁹

³⁵⁶ Jfr Ambjörnsson 1978, s. 8; Marklund 2004, s. 35–36.

³⁵⁷ I några av epistelpostillorna kunde husbondeståndet behandlas enskilt på tredje söndagen efter påsk, där episteltexten var hämtad från 1 Petr 2:11–21 och då i synnerhet vers 18 som även ingick i hustavlans: "I tienare, warer underdånige edrom Herrom medh all fruchtan, icke allenast them godom och sachtmodigom, utan ock them genwördigom." Se Schultenius 1707, s. 181; Svedberg 1734, s. 378–379; Ekman 1756, s. 395–396.

³⁵⁸ Gaunt 1996, s. 114–115.

³⁵⁹ Så exempelvis i Svebilus katekes. Svebilus citerar även Kol 3:26. Svebilus 1689, "Hus-Taflan", s. [6–7].

Prästernas uppmaningar i postillorna utifrån hustavlans kategorier ska på intet sätt betraktas som symmetriska. Betydligt oftare tilltalades nämligen det överordnade ledets plikter än det underordnades. Vid en tematisk kategorisering av de områden där husböndernas och tjänarnas respektive plikter förekommer, förefaller följande tredelning täcka in större delen av utsagorna i postillorna:

- Andaktsliv
- Husdisciplin och lydnad
- Omsorg och villighet

Betraktade som en totalitet stämmer dessa kategorier väl överens med den princip som den svenska socialhistorikern Börje Harnesk har ansett varit mest karakteristisk för det patriarkala förhållandet mellan husbonden och tjänstefolket, nämligen att en husbonde hade ansvar för tjänstefolkets hela liv. Relationen mellan husbonde- och tjänstefolk sträckte sig inte enbart till ett arbetsavtal, utan husbonden hade ett helhetsansvar för sina underordnade som inbegrep alltifrån arbete till uppfostran, från omvårdnad av kroppen till omsorg om själens eviga väl och ve. För tjänstefolkets del innebar relationen åtminstone på ett teoretiskt plan en trygghet, samtidigt som den personliga integriteten och individuella friheten i princip var obefintlig. Helhetsaspekten skiljer ut patriarkalismen från ett mer modernt förhållande mellan arbetsgivare och arbetstagare.³⁶⁰

Andaktsliv

Av de tre kategorierna var det andaktslivet som i postillorna påtalades oftast. Man kan tycka att detta faktum är något paradoxalt, eftersom hustavlans bibelord inte direkt nämnde specifikt denna aspekt av husbondeståndet.³⁶¹ Men i postillorna framställdes husbondens plikt att upprätthålla gudsfruktan i sitt hus som den allra viktigaste. Detta bekräftar det som redan konstaterats, nämligen att den ecklesiologiska förståelsen av de tre stånden intog en framskjuten position i den homiletiska förkunnelsen.

I postillorna framhölls vikten av hushållets andaktsliv och gudsfruktan i en mängd utsagor.³⁶² Epistelpostillornas bidrag i detta hänseende förtjänar att åter understrykas. Linköpingsprästen Carl Magnus Ekman postilla från mitten av 1700-talet innehåller distinkta exempel härpå. Utifrån den nytestamentliga berättelsen i Apg 10 ställde han Kornelius som ett gott föredöme för alla husfäder som uppbyggde sitt hushåll i tron.³⁶³ Enligt Ekman skulle både husfadern och husmodern vara andliga präster i sitt hus.³⁶⁴ De nytestamentliga narrativen relaterades till den rådande ämbets- och kyrkosynen där hushållet blev mer eller mindre en kyrka i miniatyr enligt Gerhards modell: "Vad prästen är i kyrkan, det är husfadern i hemmet."³⁶⁵ I samma anda kunde husfaderns andliga ansvar användas analogt om överheten. Liksom en fader hade rätt att uppfostra sitt husfolk hade överheten rätt att vaka över sina undersåtars andliga välgång.³⁶⁶

³⁶⁰ Harnesk 1990, s. 46–48.

³⁶¹ Se Svebilius 1689, "Hus-Taflan", s. [6–7]. Se även exempelvis Wallström 1757, s. 48–50.

³⁶² Schultenius 1689 I, s. 24–25, 47–48; 161; 715–716; Schultenius 1707, s. 93–94; Wegelius 1747 I, s. 360, 455, 554; Ekman 1756, s. 332; 715; 724–725; Gradin 1760, s. 44, 165, 175; Båld 1761, s. 192; Fant 1762 VI, s. 19–20; Pettersson 1764 II, s. 18, 204–205, 468–471; Baelter 1767, s. 116, 361; Wallström 1769 II, s. 120–121; Wallström 1770 III, s. 139. Laurentius Petrus nämner även detta i *Oeconomia christiana* som den första och viktigaste av pliktterna. Petri 1897, s. 66–67.

³⁶³ Ekman 1756, s. 332.

³⁶⁴ Ekman 1756, s. 715. Se även Baelter 1767, s. 116.

³⁶⁵ Askmark 1948, s. 182.

³⁶⁶ Ekman 1756, s. 391.

Vad ansvaret innebar kunde uttryckas på flera sätt. På husböndernas axlar lades att läsa Guds ord i hemmet, att undervisa i kristen tro och att ha gemensam husandakt.³⁶⁷ Uttrycket "gudaktighetenes öfningar", som var vanligt förekommande i 1600-talets lutherska fromhets- och andaktslitteratur, påträffas på flera ställen i postillorna.³⁶⁸ Uttrycket användes i fromhetslitteraturen mycket vitt och kunde innebära olika saker, exempelvis gemensamma andaktsstunder i hemmet överlag (morgon-, kvälls- och måltidsandakter), regelbunden bibelläsning, läsning av annan uppbyggelselitteratur eller en individuell inre rannsakan.³⁶⁹ I postillorna preciserades inte mer konkret vad som avsågs med begreppet, men husbondfolket uppmanades hur som helst att utöva dylika övningar. Vanligast var dock att man formulerade sig ännu mer allmänt, exempelvis så att man uppmuntrade husbondfolket och tjänstefolket till sann gudsfuktan.³⁷⁰ Förutom dylika uppmaningar som mer allmänt syftade till att öka fromheten i hemmet, återfinns även de som också säkerligen syftade till att styrka de underordnade till fromhet och till kunskapens tillgodogörande, men som var av mer examinerande karaktär och som kan ses som ett försök att från prästernas sida att fullfölja kyrkolagens pedagogiska program. Sådana uppmaningar utgörs exempelvis av förmaningar att förhöra de underlydande i katekesen eller angående söndagens predikan.³⁷¹ Inskärptes gjorde även att husbönderna måste ge tjänstefolket ledigt på söndagarna för att de skulle få möjlighet att delta i gudstjänst och i förhör.³⁷² Kyrkolagen stadgade att en husbonde som hindrade sina barn och sitt tjänstefolk att komma till förhör skulle erläggas böter på fyra öre silvermynt första resan.³⁷³

Uppmaningar som berörde hushållets andliga liv riktades i princip uteslutande till husbonden och matmodern och inte till det underordnade ledet, husfolket. Mer indirekt förekommer någon enstaka förmaning att inte missbruka den frihet man fått om söndagarna av sina husbönder till syndiga nöjen, utan i stället använda den till att fira gudstjänst.³⁷⁴ Mönstret att främst tilltala det överordnade ledet visar tydligt hur man betraktade det andliga ansvaret utifrån hustavlans ordning. Personer satta i en makt-situation med ett jordiskt ansvar för andra människor var även förpliktigade att ta det andliga ansvaret. Även om intentionen från prästerskapets sida var att de underordnade skulle få sin andliga spis genom att de överordnade uppfostrade dem, kan avsaknaden av tilltal vad gäller andligt ansvar ses som en indikation på att hustavleideologin inte till fullo förmådde tillgodose gemene mans religiösa behov. I stället blev den ett omyndigförklarande av individen, vilket konkurrerande strukturer försökte råda bot på.

Ser man till vilka förändringar som materialet ger prov på angående hur man undervisade om det andliga livet i hushållet, kan dessa sammanfattas i termer av individualisering och ett i andligt avseende reducerat avstånd mellan husbondfolket och tjänstefolket. Enligt hustavlans utgångspunkt innehade husbonden det övergripande ansvaret för den andliga fostran i hemmet. Denna utgångspunkt som utgick från husbondens auktoritativa ställning finns förvisso kvar under hela tidsperioden. Men i postillelitteraturen som kom ut efter mitten av 1700-talet kan man skönja att hustavleideologin

³⁶⁷ Schultenius 1689 I, s. 161, 715–716; Schultenius 1707, s. 93–94; Pettersson 1764 II, s. 18, 468–471.

³⁶⁸ Gradin 1760, s. 44. Jfr Svedberg 1710 I, s. 632; Baelter 1767, s. 116. Se vidare Lindquist 1939, s. 261; Hansson 1991, s. 50, 66; Jarlert 2005a, s. 33.

³⁶⁹ Lindquist 1939, s. 261–268.

³⁷⁰ Så exempelvis Schultenius 1689 I, s. 24–25; Pettersson 1764 II, s. 204.

³⁷¹ Schultenius 1689 I, s. 47–48; Gradin 1760, s. 165, 176; Wallström 1769 II, s. 121.

³⁷² Fant 1762 IV, s. 19–20; Baelter 1767, s. 361; Wallström 1770 III, s. 139.

³⁷³ *1686 års kyrkolag* 1936, s. 15. Uppmaningen att inte hindra tjänstefolk att gå till gudstjänsten utveckledes även i 1687 års stadga om sabbatsbrott. Se *Kongl. Maj:tz förnyade stadga om eeder och sabbatsbrott* 1687, "Om Sabbatsbrott", s. ix, §1.

³⁷⁴ Fant 1762 IV, s. 19–20. Jfr Baelter 1767, s. 361.

har kompletterats med ett mer egalitärt ideal där jämlikheten kristna bröder och syst-rar sinsemellan tydligare än tidigare kommer till synes. Denna syn kan härledas både till naturrättens ecklesiologiska uppfattning där kyrkan, till skillnad från staten, ut-gjorde ett *societas aequalis*, ett samfund av jämlikar, men framför allt till pietismens betoning på det allmänna prästadömet.³⁷⁵ I den traditionella retoriken byggd på tre-ståndsschemats kategorier kunde betoningen på det allmänna prästadömet och den missionerande ansats som den pietistiska rörelsen bar på förenas. Även inom ett hushåll hade nämligen varje from kristen ett visst andligt ansvar för andras salighet så att man skulle påverka sin nästa i en i andligt avseende rätt riktning. Ansvaret ställde krav på människans självdisciplin så att hon i praktiken levde ut den tro som hon bekände sig till.³⁷⁶

För att illustrera hur detta drag manifesteras i postillorna ska den ovan nämnda predikan av Abraham Pettersson om gudsfruktan inom hushållets väggar anföras. I predikan framkommer ömsesidigheten i den andliga omsorg som skulle prägla hushållets gemenskap. Pettersson skrev på följande sätt: "Derföre måste hwar Christen hafwa en uppbyggelig omsorg, at inplanta, och bibehålla Gudsfruktan, med ord och gärning, i allas deras hjertan, som höra til dess hushåll."³⁷⁷ Hushållet utgjorde den sociala enhet som det kristna umgänget utgick från. I hustavlans efterföljd inskräptes förvisso husbondens och matmoderns ansvar med kraft, men det medkristna ansvaret för omsorgen om varandras tro lyftes fram på ett sätt som skiljer ut sig från tidigare mönster.³⁷⁸

Wi stå här allena på prof, hwar och en i sitt tilstånd, Herre och tjenare, Fru och tjena-rinna, alt som Gud sett, at wi kunne bära, och allena våra gärninga följa oss efter, Uppenb. 14:13. Här i werlden kunna ej alle wara like; ty Gud har gjort både små och stora, fattiga och rika, at de skola bo ibland hwarannan, 1 Sam. 2:7. Ords. 22:2. Men så böre wi wisa, at wi äre syskon, både til naturen och nåden, alle et kött och blod, hwilke alle hafwa en Gud och fader, och som legat Honom lika nära på hjertat, och at alle wilja wänta, et wälsignadt möte i en himmel. Wår kärlek bör derföre ej blott fästa sig wid lekamlig kroppsens nöd, utan förnämst wid själens elände, at förbarma oss öfwer deras blindhet och okunnighet, söka böja deras hårdhet, och efter som de ständigt äro i et hus för ögonen, och deras hjertan böra wara oss närmast tilgifne, bruka det tilfället at tilwänja deras själar i en sann Gudsfruktan, så mycket hos oss står. Gud fordrar ej öfwer wår förmågo.³⁷⁹

I citatet framhävdes det gemensamma medansvaret för husets medlemmars tro och leverne. Visserligen menade Pettersson att det var en nödvändighet att människan var satt i olika stånd och att vissa var överordnade, andra underordnade. Men dessa stånd upphävde inte det kristna ansvaret, som i sig inte var hierarkiskt, utan egalt, att föra de närmaste medmänniskorna inom hushållets ramar till gudsfruktan och kristen tro. Liknande typ av resonemang som Pettersson gav uttryck för påträffas i en skrift översatt och utgiven av skriftställaren Olof Rönigk från år 1754, vilken behandlade husbönders och tjänstefolks skyldigheter mot varandra.³⁸⁰ I likhet med Petterssons argumentation, lade Rönigk, om än betydligt mer detaljerat och omfattande, vikt vid, inte enbart den andliga ordningen i hushållet, utan att var och en – husbondfolk som tjänstefolk – vinn-lade sig om att arbeta för varandras sjäalars uppriktiga omvändelse till den sanna tron.³⁸¹ Det är omöjligt att påvisa ett direkt genetiskt litterärt samband mellan Rönigks

³⁷⁵ Brohed 1973, s. 188–189; Nordbäck 2004, s. 219–224.

³⁷⁶ Jfr Nordbäck 2004, s. 199, 402.

³⁷⁷ Pettersson 1764 II, s. 456. Jfr även Pettersson 1764 II, s. 204–205.

³⁷⁸ Pettersson 1764 II, s. 456, 460–461. Jfr även Pettersson 1764 II, s. 204–205.

³⁷⁹ Pettersson 1764 II, s. 461.

³⁸⁰ Rönigk 1754b.

³⁸¹ Rönigk 1754b, s. 12–19, 29–37.

skrift och Petterssons predikan, men inte desto mindre kan båda texterna betraktas som exempel på den form av hushållsteologi som under mitten av 1700-talet utgjorde en syntes mellan den pietistiska betoningen på människans omvändelse och den traditionella föreställningen om hushållets hierarkier som grundades i det lutherska treståndsschemat.

Vad gäller det allmänna prästadömet som Pettersson i citatet ovan vidrörde finns i postillorna ett dubbelt förhållningssätt till detta, både ett kritiskt och ett bejakande. Det kritiska förhållningssättet förekommer i polemiska utsagor där prästerna sökte att bemöta en egalitär ämbetsyn av mer radikalpietistisk art. Med kraft inskräpades skillnaden mellan å ena sidan det särskilda och å andra sidan det allmänna prästadömet.³⁸² I samma anda tog man explicit avstånd från konventikelväsendet. Pettersson skrev exempelvis: "Under namn af det andeliga Prästerskapets utöfning, under namn at göra uppbyggelse, hafwa skedt i Guds Församling de störste oordentligheter, i länder; sönderingar, willor, ja många beklagelige dårskaper hos många."³⁸³

Men den bejakande synen som blockcitatet från Petterssons predikan kan anses ådagalägga och som finns väl representerad i postillorna överlag, tog fasta på vilka åtaganden som ålåg det allmänna prästadömet. Konkret omnämndes återkommande exempelvis lovsång, bön och förmaning.³⁸⁴ Detta dubbla förhållningssätt som prästerna intog till det allmänna prästadömet kan betraktas som ett resultat av den strategi som man från prästernas sida använde sig av för att bemöta de pietistiska tankarna på lekmanbaserad kristendom. Man tog avstånd från det som man menade var en missuppfattning samtidigt som man försökte visa på den korrekta förståelsen. Postillornas författare sökte alltså inte på något sätt undvika ämnet om det allmänna prästadömet.³⁸⁵ Däremot använde man sig av givna strukturer för att karaktärisera och konkretisera det, nämligen hustavlan. Genom ordningen i hushållet där husfadern skulle ta det övergripande ansvaret och husfolket stämma in i lovsånger och böner skulle det allmänna prästadömet få sin gestaltning.

Jämfört med den mer renodlade pietistiska synen på det allmänna prästadömet, baserades den homiletiska undervisningen om detta på en annorlunda ecklesiologi, som emanerade från treståndsschemat.³⁸⁶ Men samtidigt kan man inte bortse från att den förändrade retoriken i fråga om det allmänna prästadömet tvingade prästerna till nya frågeställningar och resonemang som man kan skönja i förkunnelsen.³⁸⁷ Prästerna behövde i sin undervisning förhålla sig till den spänning som uppstod när de två olika typerna av kyrkosyner, som kan anses vara representerade av dels mer egalitära ideal, dels mer hierarkiska, sattes i växelverkan med varandra. Petterssons predikan över hushållets gudsfruktan utgör ett bra exempel på hur denna spänning kom till uttryck, även om predikan som sådan var unik i förhållande till de övriga postillorna.

³⁸² Liebman 1743, s. 516–522; Ekman 1756, s. 171–172, 715, 724; Båld 1761, s. 538; Pettersson 1764 I, s. 10–11; Wallström 1770 III, s. 299–300. Utsagor om det allmänna prästämbetet återfinns ej i samma utsträckning i enväldets postillor. Svedberg tangerade ämnet i sin evangeliepostilla, men det intog ingen framträdande roll och låg inte till grund för hur han undervisade om ämbetet. Svedberg 1710 I, s. 279, 414, 417; Svedberg 1712 II, s. 915. Om utvecklingen under ortodoxin, se Askmark 1948, s. 144–148, 175–178.

³⁸³ Pettersson 1764 II, s. 468. En liknande tankegång finns hos Wallström 1770 III, s. 299–300.

³⁸⁴ Liebman 1743, s. 519; Ekman 1756, s. 167–177, 712, 723–725; Gradin 1760, s. 176; Båld 1761, s. 438–441; Pettersson 1764 I, s. 8–9, Pettersson 1764 II, s. 461–462; Wallström 1770 III, s. 299–300.

³⁸⁵ Askmark 1948, s. 215–216, 220–221.

³⁸⁶ Undervisningen i postillorna kan i detta avseende sägas stå i linje med Olof Ekmans syn på det allmänna prästadömet återuppriktande. Ekman torde på allvar ha återupplivat tanken på det allmänna prästerskapet i en svensk kontext. När Ekman konkretiserade sina reformtankar var det med utgångspunkt i tre ståndsschemat. Jämfört med Spener, som förespråkade konventiklar och en social organisering av det andliga prästerskapet, intog Ekman i sitt reformprogram en delvis mer konservativ hållning och lade tyngdpunkten på furstemakten som drivkraft i förändringen. Ekman 1680 I, s. 376–380, 457–458; Askmark 1948, s. 200–202; Claesson 2015, s. 117–118.

³⁸⁷ Jfr Askmark 1948, s. 215–227.

I spänningsfältet mellan de två olika kyrkosynerna kan man identifiera två ytterlighetspooler: å ena sidan att kristna bröder och systrar gemensamt skulle uppmuntra varandra till lovsång, ge akt på varandras leverne och förmana varandra. Å andra sidan en långtgående lydnad från tjänstefolkets sida gentemot sina överordnade, där husfaderns andliga plikter att ta ansvar för andaktslivet i huset förenades med hans uppdrag att hålla husdisciplin med riset gentemot samma trossyskon som han själv skulle vara beredd att ta emot förmaningar av. Dessa kan synas svåra att förena med varandra. Men även i de postillor från främst 1760-talet, vilka lade en större tonvikt vid det allmänna prästadömet, såg man inte någon direkt motsättning mellan en djup andlig gemenskap och en hierarkisk ordning inom hushållets ramar. Utifrån kallelseläran och den kyrkosyn som prästerna grundade sin uppfattning på, menade de att denna spänning oundvikligen hörde till livet som kristen.

Husdisciplin och lydnad

Vid sidan av inskrändandet av den andliga fostran lyfte predikanterna fram husbondens och husmoderns ansvar för husdisciplinen.³⁸⁸ Husdisciplin betraktades som intimt sammanflätad med den överordnade diskursen om gudsfruktan i hemmet. Husdisciplinen var i det närmaste en aspekt av gudsfruktan. Levde och undervisade inte husfolket i tron fanns inga förutsättningar för att en god ordning i huset skulle kunna bestå. Gjorde man allvar av sin tro skulle det till att börja med få konsekvenser för ens eget leverne. Husbondens och husmoderns roll som goda exempel är återkommande understrukna i postillorna.³⁸⁹ Men den levande tron skulle medföra att husbondfolket också såg efter tjänarnas leverne så att det inte levde i uppenbar synd. Den bestraffande delen av husbondens och husmoderns auktoritet ska mot denna bakgrund betraktas som ett av flera medel som hörde till husbondens fostrande roll, vilket Anders Båld klart gav uttryck för: "Herrar och husbönder böra [...] med lärdom, förmaning, bestraffning och god efterdömelse besörja deras själars välfärd."³⁹⁰ Genom att bruka dessa medel upprätthölls inte bara ordningen i hemmet, utan på samma gång främjades även själarnas eviga väl.

Som nämnts ovan var riset hushållets signum enligt Luther. Visserligen var husagan en del av husdisciplinen, men upprätthållandet av en god husdisciplin syftade inte främst på fysisk aga. De utsagor som ändå påtalade eller legitimerade husbondens plikt att använda riset är mycket korta och ger ett pliktskyldigt intryck.³⁹¹ I Laurentius Petris *Oeconomia christiana* beskrev Petri agan som ett medel för att i husfolkets medvetande inskräpa deras position som tjänare så att de inte skulle ta sig för mycket frihet.³⁹² 1734 års lag tillät både aga av barn och tjänstefolk, om än inte gränslös misshandel.³⁹³ Tjänstejonsstadgorna, varav den första utkom 1664, definierade noggrannare agan som ett medel som skulle användas innan ett eventuellt avskedande kunde komma i fråga.³⁹⁴ Att straffa tjänstefolket utan orsak eller på annat sätt våldföra sig på den svagare parten tolererades däremot inte och betraktades som ett orättfärdigt utövande av den makt som man hade blivit betrodd med. I postillorna uppmanades husbönder

³⁸⁸ Schultenius 1689 I, s. 160, 548; Schultenius 1707, s. 78; Humble 1745, s. 944–945, 1239; Gradin 1760, s. 44, 216, 649; Båld 1761, s. 193; Wallström 1770 III, s. 41.

³⁸⁹ Wallenius 1686, s. 577; Wegelius 1747 I, s. 713; Wegelius 1749 II, s. 767; Gradin 1760, s. 180; Båld 1761, s. 193; Pettersson 1764 II, s. 203; Baelter 1767, s. 491.

³⁹⁰ Båld 1761, s. 193. Se även Gradin 1760, s. 44 för samma tankegång.

³⁹¹ Humble 1745, s. 944–945, 1239; Ekman 1756, s. 332; Pettersson 1764 II, s. 462–463; Wallström 1770 III, s. 41.

³⁹² Petri 1897, s. 67–68.

³⁹³ 1734 års lag 1981, s. 152–153, s. 156. Förhållandet mellan husbonde och tjänstefolk reglerades i huvudsak genom de så kallade legostadgorna. Se Harnesk 1990, s. 32–33.

³⁹⁴ Uppenbergs 2018, s. 106–107. Se även Harnesk 1990, s. 32–33.

och matmödrar att inte missbruka våld och låta vreden gå över styr, eftersom det tvärtom skulle omkullkasta den goda ordningen till kaos.³⁹⁵

Med tanke på sambandet mellan å ena sidan husdisciplinen och å andra sidan den andliga fostran med avseende på hushållet, torde husagan ha aktualiserats särskilt vid vissa typer av sedlighetsbrott. Husbönder fick helt enkelt inte låta synder vara ostrafade. I 1687 års stadga om eder och sabbatsbrott, som till stor del var tillkommen på prästerskapets initiativ och som behandlade brott som härleddes från lagens första tavla vilka var av mer religiös karaktär, uppmanades husbönderna att föra ett gott exempel och att inte svära samt att ge sina barn och sitt tjänstefolk en skälig aga när de gjorde sig skyldiga till svordom.³⁹⁶ Uppmaningarna till husdisciplin förstärktes av den religiösa retorik som ofta kringgärdade dem och gav dem en andlig dimension, där husbondfolkets bestraffande stod i Guds tjänst för att beivra synd. Följande citat från Humbles predikan på 22:a söndagen efter trefaldighet illustrerar detta väl:

Husfäder och husmödrar wredgas ock billigt öfwer sine barns och tienstefolks oskikkeliga wäsende; Althenstund them tilkommer med en Jakob, at ränsa sit hus ifrån alt afguderer och orenlighet, 1 Mos. B. 35: v. 2.³⁹⁷

Ett särskilt hot mot ordningen i hushållet utgjorde äktenskapsbrottet. Förutom den andliga dimensionen som detta brott ansågs innebära, var otukten ett direkt hot mot hushållet i sig. Den besatt en potential att splittra äktenskap, kunde medföra ekonomiska konsekvenser och drog dessutom skam över hela huset. Även om horsbrottet sällan nämndes i postillorna i samband med uppmaningar till god husdisciplin, finns det all anledning att tolka uppmaningarna om att beivra synd i hushållet i ljuset av det allvar med vilket man i andra utsagor uttalade sig om horsbrottet.³⁹⁸

Medan husbonden hade att se till att husdisciplinen inskräptes, skulle tjänstefolket visa husbondfolket lydnad. Dylåka uppmaningar finns i postillor framför allt före 1760, vilket kan ses som ett vittnesbörd om att hustavlan därefter minskade i betydelse i homiletiskt avseende.³⁹⁹ Lydnaden var, som påvisats ovan, själva grundpelaren för relationen mellan husbondfolk och tjänstefolk. I postillorna uppmanades tjänarna att lyda oberoende av husbondens hårdhet och orättvisa. Tjänarna skulle tjäna "som tiente the HERranom Christo sielfwan".⁴⁰⁰ Den kristna friheten innebar ingen frihet från det jordiska eller kroppsliga slaveriet, utan den kristna friheten var framför allt en frihet i andlig bemärkelse, varför tjänarna inte kunde hävda någon rättighet i det avseendet.⁴⁰¹ Dylåka enstaka utsagor ger vid handen att prästerna företrädde en syn som gjorde

³⁹⁵ Svedberg 1734, s. 378; Humble 1745, s. 944–946, 1239–1240; Båld 1761, s. 193. Se vidare Hassan Jansson 2011, s. 199.

³⁹⁶ *Kongl. Maj:tz förnyade stadga om eder och sabbatsbrott 1687*, "Om Sabbatzbrott", s. v–vi, ix.

³⁹⁷ Humble 1745, s. 1239.

³⁹⁸ Se exempelvis Wallenius 1686, s. 641; Svedberg 1712 II, s. 1526–1528; Svedberg 1734, s. 8, 583; Liebman 1743, s. 725; Ekman 1756, s. 252; Båld 1767, s. 218–219; Wallström 1770 III, s. 42. Se vidare Lindström & Hassan Jansson 2017, s. 364–365, som genom sin mikohistoriska studie övertygande påvisar hur hordomsbrottet utmanade fadersvåldet och den rådande hustavleideologin. Se även Lindström & Hassan Jansson 2018, s. 119, 134–135 samt Marklund 2004, s. 191, 219.

³⁹⁹ Wallenius 1686, s. 336; Schultenius 1707, s. 181; Svedberg 1710 I, s. 697–698; Bagge 1714 I, s. 70; Svedberg 1734, s. 378–379; Liebman 1743, s. 206; Humble 1745, s. 44; Wegelius 1747 I, s. 739; Ekman 1756, s. 162, 150, 395. Det vanligast förekommande bibelordet som citeras är Ef 6:5 (Svedberg 1710 I, s. 698; Bagge 1714 I, s. 70; Svedberg 1734, s. 378–379; Liebman 1743, s. 206; Ekman 1756, s. 393). Detta bibelord var också det första bibelord som riktades till tjänarna i Svebilus katekes. Se Svebilus 1689, "Hus-Taflan", s. [6–7]. Därutöver förekommer 1 Petr 2:18 (Schultenius 1707, s. 181; Svedberg 1734, s. 378) samt Kol 3:22–323 (Svedberg 1710 I, s. 698; Svedberg 1734, s. 379; Ekman 1756, s. 393).

⁴⁰⁰ Svedberg 1734, s. 379. Se även Ekman 1756, s. 395.

⁴⁰¹ Schultenius 1707, s. 181.

tjänstefolket rättslösa. Tveklöst finns det en politisk dimension i prästernas uppmaningar som man inte kan bortse från. Men uppmaningar till mer eller mindre villkorslös lydnad ska betraktas som ett ideal för hur man som kristen skulle agera såsom underordnad, och inte som i första hand juridiska och politiska utsagor. De syftade till att skapa en idealmodell för ett kristet leverne, inte till att justera ett maktförhållande mellan två parter.⁴⁰² Postillornas många och korta uppmaningar till lydnad bör förstås mot bakgrunden av att tjänarens lydnad betraktades som en form av "gudstjänst" för att använda Laurentius Petris ord.⁴⁰³ Tjänarens lydnad gentemot sin husbonde ansågs vara ett sätt att tjäna Gud på i sin kallelse. Ett bakomliggande narrativ som kunde användas för att motivera tjänarnas lydnad, uttrycktes klart i Schultenius epistelpostilla när han behandlade bibelordet från 1 Petr 2:18:

Haar nu Gudh welat, at the Christne som tiente Hedniska Herrar, orätt och slagh af them toligen lida skulle: huru mycket meer böra the, som ibland oss Christne tienare äro, toeligen lida, om them någon orätt tilfogas, efter the weta sigh nådh hoos Gudh erhålla, enär the sigh om ett ostraffeligit lefwerne beflita, och uti en san förträstan på Gudh, then oförrätt toligen lida, som them tilfogas.⁴⁰⁴

Skillnaden i historisk kontext mellan tiden för Nya testamentets författande och predikantens samtid, mellan att ha en hednisk och en kristen överhet, användes i predikan som ett argument för att tjänare och tjänarinnor inte hade någon anledning att i egenskap av kristna protestera eller sätta sig emot den rådande ordningen, även om de led någon orätt. Oavsett omständighet kunde och skulle de ty sig till Guds nåd.

Omsorg och villighet

Till sist ska postillornas utsagor angående de lekamliga plikterna som husbondfolket och husfolket hade gentemot varandra behandlas. För husbondens del inskräptes dennes plikt att ha omsorg om hela sitt hushåll. Förutom de plikter som hörde föräldraskapet till, innebar det att inte utnyttja sitt husfolk, utan att ge dem den lön de hade förtjänat.⁴⁰⁵ Tjänstefolket beskrevs som den svagare parten och husbonden hade att ta ansvar för dem, även om de blev sjuka och inte kunde uppfylla sina plikter. Utifrån evangelietexten på tredje söndagen efter trettondagen menade Humble att en husbonde, likt konungamannen i Matt 8:1–13, inte skulle överge sin tjänare i fall av sjukdom, utan i stället vårda sig om honom.⁴⁰⁶ Husbonden hade enligt legostadgorna ett visst juridiskt ansvar för sitt tjänstefolks välbefinnande vid sjukdom eller skada. I och med år 1739 års legostadga blev detta förhållande tydligare reglerat och föreskrifterna för husbonden om att vårda sig om sjukt tjänstefolk blev mer eller mindre bindande för husbonden. Eventuella kostnader som sjukdomen förde med sig i form av exempelvis läkarbesök kunde husbonden dra av på lönen. I praktiken upprätthölls dock inte denna ordning, utan i stället var man benägen att låta släktingar till den sjuka ta hand om omvårdanden.⁴⁰⁷

En husbonde skulle alltså vårda sig om sitt tjänstefolk och inte utnyttja dem genom att förneka dem deras lön. En god husbonde som hade makten över sina underordnade hade ett moraliskt ansvar att se till att de underlydande blev rättvist behandlade. En

⁴⁰² Harnesk 1990, s. 41.

⁴⁰³ Petri 1897, s. 69. Se även Rönigk 1754b, s. 21.

⁴⁰⁴ Schultenius 1707, s. 181.

⁴⁰⁵ Wallenius 1686, s. 476–477; Svedberg 1734, s. 379, 489; Gradin 1760, s. 97; Båld 1761, s. 193; Fant 1761 III, s. 145; Pettersson 1764 II, s. 458. Jfr Petri 1897, s. 67–68.

⁴⁰⁶ Humble 1745, s. 289. Se även Fant 1761 III, s. 145.

⁴⁰⁷ Se Uppenberg 2018, s. 108–109, 245.

husbonde som däremot exploaterade sitt husfolk för sin egen girighets skull betraktades som moraliskt förkastlig. Schultenius kallade en sådan husbonde för en tjuv och ansåg honom bryta mot det sjunde budordet.⁴⁰⁸ Utläggningen var i kongruens med hur man ofta närmade sig det sjunde budordet inom ramen för katekesutvecklingar och katekespredikningar.⁴⁰⁹

De jordiska plikterna som ingick i husfaderskapet sattes in i den religiösa verkligheten. En gång skulle husfadern svara för hur han hade skött sitt ämbete inför sin Fader i himmelen. Gud kunde beskrivas som den högste husbonden inför vilken de jordiska en gång skulle få stå till svars.⁴¹⁰

Uppmaningar som adresserade tjänstefolkets lekamliga plikter är på det hela taget mycket få och återfinns främst i postillorna från enväldets tid. Enstaka förmaningar om att tjäna med flit och villighet förekommer.⁴¹¹ Likaså återfinns någon enstaka varning för missbruk i tjänsten. Att i egenskap av husfolk inte utföra det man var ålagd att göra var, i likhet med husbondens ekonomiska fiffel, att betrakta som tjuveri, då man förvägrade husbonden de tjänster han hade betalat för.⁴¹² Om husbönderna uppmanades att ge en rättvis lön uppmanades tjänstefolket att göra rätt för sin lön.

I synnerhet den inre villigheten var väsentlig för tjänarnas och tjänarinnornas fullgörande av sitt arbete. Det räckte inte att utföra sina arbetsuppgifter i yttre mening. För att åstadkomma denna inre tjänstvillighet eller flit behövde tjänarna begrunda det faktum att kallet att fungera som tjänare var gudagivet. Det innebar i sin tur att deras arbete skedde inför Guds ansikte. Gud såg inte enbart de yttre verken, utan även de inre motiven. Tjänarna varnades från att bli ögontjänare och uppmanades att tjäna av hjärtat.⁴¹³ I den religiösa aspekten låg motivationen men också trösten för tjänaren som uthärdat under svåra och orättvisa förhållanden. Gud skulle en gång löna en tjänare som arbetat med flit och villighet i sin kallelse. Om inte i det jordiska livet så åtminstone i det eviga, vilket i synnerhet bibelorden från Kol 3:24 och Ef 6:8 inskröpte.⁴¹⁴

Husbondens och tjänstefolkets plikter gentemot varandra grundades på ett hierarkiskt förhållande. Den religiösa retoriken gav gudomlig sanktion åt detta. Som nämnts var emellertid inte predikans syfte att primärt reglera relationen mellan överordnad och underordnad, utan att peka på vad var och en i egenskap som kristen hade för skyldighet mot varandra.

Av några predikanter framhölls relationen mellan husbonde och tjänare som ett ömsesidigt förhållande utifrån den gyllene regeln, enligt vilken bägge part – tjänaren och husbonden – borde bli behandlade så som de själva önskade bli behandlade, om de skulle ha varit i den omvända positionen.⁴¹⁵ Även utsagor av mer naturrättslig karaktär, där relationen beskrevs som ett förbund som byggde på en överenskommelse mellan två parter – en *relatio mutua* – kunde förekomma.⁴¹⁶ På grund av utsagornas mycket koncisa och sporadiska karaktär är det svårt att påvisa att predikningarna i någon nämnvärd utsträckning skulle ha uttryckt en naturrättslig diskurs vad gäller synen på

⁴⁰⁸ Schultenius 1707, s. 343.

⁴⁰⁹ Se exempelvis, Svebilus 1689, s. 19–20. Se vidare Nordbäck 2009, s. 245–248.

⁴¹⁰ Svedberg 1734, s. 379; Humble 1745, s. 994; Pettersson 1764 II, s. 456, 460. Perspektivet tangeras i Svebilus katekes då både Kol 3:26 och Ef 5:9 inskräper aspekten *coram Deo*. Svebilus 1689, ”Huus-Taflan”, s. [6].

⁴¹¹ Svedberg 1710 I, s. 698; Ekman 1756, s. 166; Pettersson 1764 II, s. 203.

⁴¹² Schultenius 1734, s. 313. Detta perspektiv är framträdande i Luthers utläggning över sjunde budet i *Stora katekesen*. Luther 1999, s. 225–235. Se även Nordbäck 2009, s. 245–248.

⁴¹³ Svedberg 1710 I, s. 697–698; Bagge 1714 I, s. 70; Svedberg 1734, s. 378–379; Liebman 1743, s. 206; Wegelius 1747 I, s. 739; Ekman 1756, s. 393.

⁴¹⁴ Svedberg 1710 I, s. 698; Bagge 1714 I, s. 60; Svedberg 1734, s. 378–379; Wegelius 1747 I, s. 739. Jfr även Petri 1897, s. 70.

⁴¹⁵ Svedberg 1734, s. 379; Ekman 1756, s. 166.

⁴¹⁶ Humble 1745, s. 289; Ekman 1756, s. 166.

förhållandet mellan husbonde och tjänare, även om de refererade utsagorna pekar i den riktningen.⁴¹⁷ Bibelorden som man hänvisade till förblev de samma under hela tidsperioden. Den enda förändring som går att urskilja är att i synnerhet tjänarnas plikter gentemot sina husbönder tar mindre utrymme i postillor efter 1750-talet och diskuterades allt mer sällan. Det kan förklaras av en allmän förskjutning, som vi också kommer att återkomma till i nästa kapitel: hustavlans lydnapliktor kom att tilldelas en mer undanskymd roll i takt med att predikningarnas homiletiska syfte förändrades.

3.4 Sammanfattning

I kapitel tre har predikningarnas framställningar av hushållet stått i fokus för analysen. Medan tidigare såväl historisk som homiletisk forskning enbart parentetiskt har uppmärksammat hushållet som ett tema i predikningarna, har i föreliggande undersökning mer heltäckande analyserats hur man i postillorna närmade sig och hänvisade till hushållet. För att kunna begripliggöra predikningarnas utsagor om hushållet har ett antal viktiga teologiska premisser som prästerna själva utgick från liksom hushållets begreppshistoriska bakgrund beskrivits i de inledande delkapitlen.

Analysen har presenterat olika meningssammanhang där hushållet berördes inom ramen för predikan, samtidigt som den har konstaterat att hushållet sällan i postillorna utgjorde objekt för en predikan. Någon sammanhållen kristen hushållslära presenterades med andra ord inte. Sällan förekom heller explicita förklaringar om vad hushållsbegreppet innebar eller vilka relationer hushållsståndet, så som det uppfattades inom ramen för treståndsschemat, bestod av. En orsak till att hushållet som sammanhållet begrepp så sällan förklarades eller behandlades, var sannolikt begreppets mångbottnade karaktär, som inkluderade tre olika relationer, men som också kunde syfta på hushållets sociologiska, ekonomiska och ecklesiologiska dimensioner. I synnerhet den sistnämnda var framträdande i prästernas homiletiska argumentation enligt vilken hushållet förstods i termer av kyrkans plantskola, vilket får anses vara en konsekvens av den luthersk-ortodoxa kyrkosynen, där kyrkans synliga gemenskap och vardagliga liv manifesterades i de existerande jordiska ordningarna som i hög grad identifierades med de tre stånden.

I fokus för undersökningen om hushållets homiletiska användning har främst tagits fasta på de korta men frekvent förekommande referenser i postillorna till de tre stånden. Dessa referenser som ofta uttrycktes i förmaningens form hade en karaktär av tillämpning och konkretisering av predikans budskap. Som påvisats sammanbands hushållsståndet generellt med det så kallade föräldra- och husbondeståndet. Äktenskapet mellan man och hustru behandlades för det mesta inte i anslutning till referenserna till hushållet. Orsaken till att den sistnämnda relationen har utelämnats i dessa utsagor kan härledas till Luthers förståelse av det fjärde budordet och lydningen till överordnade i mer vidsträckt bemärkelse. Medan relationen föräldrar-barn och husbonde-tjänare till stor del konstituerades av en maktrelation, där lydning utgjorde det definierande karaktärsdraget, var det svårare att motivera den äktenskapliga relationen med en retorik som ensidigt utgick från tanken på ett fadersvälde. I de korta homiletiska referenserna till treståndsschemat, där den hierarkiska över- och underordningen baserad på lydning var betonad, kom därmed tanken på hushållsståndet i egenskap av teoretisk konstruktion bestående av tre olika relationer, att hamna i skymundan.

⁴¹⁷ Jfr Chydenius utläggning av förhållandet husbonde-tjänare, som bär tydliga naturrättsliga drag. Nordbäck 2009, s. 209–210.

Analysen av hur hushållsbegreppet användes och relaterades till i postillorna fördjupades ytterligare i delkapitlet om husbondeståndet. Undersökningen i detta delkapitel utgick från de tre kategorierna andaktsliv; husdisciplin och lydnad; omsorg och villighet.

Hushållets andliga funktion och då i synnerhet husbondens och matmoderns andliga ansvar utgjorde den dominerande kategorin. I predikningarna från mitten av 1700-talet kombinerades hustavlans hierarkiska uppdelning av rollerna i hushållet med läran om det andliga prästadömet, vilket kan betraktas som en anpassning till pietismens framhållande av lekmanafromhet. Hushållet utgjorde i själva verket den primära enheten för det andliga prästerskapets synliga gestaltning. Även om prästerna aldrig spelade ut hustavlans hierarkiska ordning mot en mer egalitär kristendomsövning, medförde en ökad betoning på den individuella kristendomsplikten och den kristna själsliga inre gemenskapen, att hierarkin mellan över- och underordnad per automatik tenderade att tonas ned, även om man inte avsåg att upplösa det man ansåg som skapelsegivna ordningar.

Undervisningen om de två sistnämnda kategorierna är av mer sporadisk karaktär och får därför betraktas som mindre framhävd än den andliga aspekten av husbondfolkets ansvar. Generellt omgärdades både husbondens och tjänarens plikter av en religiös retorik, där prästerna konsekvent betraktade människornas jordiska kall utifrån perspektivet *coram Deo* så att det mänskliga handlandet alltid var förbundet med en andlig dimension. Därigenom förväntades åhöraren inse allvaret i och vikten av att dess leverne var i enlighet med Guds vilja, vilket i sin tur skulle få konsekvenser för hennes handlade *coram hominibus*.

Förkunnelsen om husbondfolket och tjänstefolket tangerade hustavlans plikter så som de var formulerade i olika katekesutgåvor. Enligt dessa plikter skulle husbonden föregå med gott exempel och bestraffa ondska i sitt hus, medan tjänarna skulle lyda, även om man tjänade under en orättfärdig herre. Husbonden hade ett ansvar för sina underordnades, inte bara andliga, utan också jordiska hälsa och välgång, och fick inte missbruka sin position. Tjänarna skulle med villighet och flit tjäna, så att de inte fuskade sig till förmåner. Även om undervisningen kom att legitimera ett ojämnt maktförhållande mellan husbonde och tjänare som öppnade upp för maktmissbruk, var dess syfte att inskräpa ett kristet ideal för hur man skulle handla inom ramen för sin givna kallelse.

I fråga om husdisciplinen och det lekamliga ansvaret för husfolket är vittnesbörden om utveckling subtila, och man bör vara försiktig med att dra långtgående slutsatser. Spår av en ökad betoning på ömsesidighet och kontraktstänkande kan skönjas i några postillor, men utsagorna är för få och sporadiska för att det ska vara möjligt att identifiera en tydlig förändring. En klarare indikation på att en utveckling har ägt rum torde i så fall avsaknaden av uppmaningarna till tjänstefolket om lydnad utgöra, vilka knappt gått att återfinna i postillor tryckta efter 1760. Även generellt kan man identifiera en minskning av förmaningar riktade till tjänstefolket från och med mitten av 1700-talet. Detta kan tolkas som ett avtagande av hustavlans betydelse i homiletiskt hänseende. Denna aspekt finns det anledning att återkomma till då den relation som postillorna tveklöst lämnat störst avtryck av ska analyseras: den mellan föräldrar och barn.

4 Barn och barnuppfostran

I den homiletiska förkunnelsen omtalades och tilltalades barnet i en mängd olika sammanhang. Föreliggande kapitel syftar till att analysera postillornas undervisning om teman som berörde barn och barnuppfostran och att blottlägga de tydligaste utvecklingsdragen i denna. Därmed tangeras i analysen en mångfald av teman och perspektiv för att i så stor utsträckning som möjligt göra rättvisa åt empirins mångsidiga och ibland något spretiga innehåll.

Även om kapitlet tangerar många olika ämnen och perspektiv, ligger analysens tematiska kärna vid barnuppfostran vilket också återspeglar förhållandena i postillorna. Undervisningen kring barnuppfostran utgick – liksom i fråga om husbondeståndet – på ett principiellt plan från hustavlans vertikala uppdelning mellan över- och underordnad. Föräldrars och barns plikter mot varandra i hustavlans grundades på bibelord, vilka kunde variera något mellan katekesutgåvorna, men bibelordet från Ef 6:1–4, där fjärde budordet ingick, förekom i princip alltid. Hustavlans dikotomiska uppdelning kan lätt ge intryck av att barnuppfostran enbart berörde relationen föräldrar–barn. För att göra postillornas utsagor rättvisa är det därför viktigt att beakta att barnuppfostran i prästernas förkunnelse inte enbart aktualiserade relationen mellan föräldrar och barn, utan betraktades utifrån ett större ecklesiologiskt och socialt sammanhang. Inte minst utgör postillorna och deras innehåll i sig ett vittnesbörd om och ett uttryck för att kyrkans fostrande verksamhet tog i anspråk en betydligt större omgivning än enbart den som var för handen mellan hemmets väggar.

Kapitel 4 är strukturerat på följande sätt: I den inledande homiletiska översikten (4.1) påvisas vilka homiletiska ramar och konventioner som påverkade valet av predikoämne och därmed vilka av kyrkoårets söndagar som i första hand kommer i fråga för analys. I följande delkapitel (4.2) analyseras utsagor om barn och uppfostran som relaterar till prästernas dopsyn. Dopot utgjorde grunden för barnskap i Kristi kyrka och en grundsten inte bara i prästernas syn på barn och uppfostran, utan även i vidare bemärkelse i hela den lutherska antropologin. I det omfattande delkapitlet *Föräldrarnas plikter – Uppfostrans moment* (4.3) studeras hur man i postillorna framställde idealen för en god barnuppfostran som föräldrarna skulle vinnlägga sig om. Skildringar av och uppmaningar till barnen behandlas i delkapitlet *Barnen i postillorna* (4.4). I det sista delkapitlet (4.5) undersöks hur ungdomen framställs i postillorna med tonvikt på den undersökta tidsperiodens senare del. Barn- och ungdomsbegreppen användes delvis synonymt, samtidigt som det sistnämnda under 1700-talets gång kom att beteckna en allt mer distinkt grupp.

4.1 Homiletisk översikt

Av kyrkoårets söndagar var det framför allt två som man traditionellt förknippade med barn och uppfostran: dels första söndagen efter trettondagen, och dels Mikaelidagen.⁴¹⁸ Evangelietexten på den förstnämnda söndagen (Luk 2:42–52) handlade om hur Maria och Josef tog med sig Jesusbarnet till templet. I Mikaelidagens evangelietext (Matt 18:1–11) satte Jesus ett barn som exempel för människans relation med Gud och uppmanade lärjungarna att omvända sig och bli som ett barn för att komma in i himmelriket.

⁴¹⁸ Norberg 1978, s. 8. Jfr Leufvén 1926 I, s. 172.

Att förknippa vissa söndagar med särskilda teman verkar, som påpekats ovan, ha varit utbrett. Texten om hur Jesus som tolvåring besökte templet med sina föräldrar hade åtminstone redan på medeltiden legat till grund för predikningar om barnuppfostran.⁴¹⁹ Att så även skedde i 1700-talspostillorna var således naturligt sett utifrån den homiletiska traditionen.

Ser man översiktligt på predikningarna på första söndagen efter trettondagen är det uppenbart att karaktären på dessa förändrades under den undersökta tidsperioden. Postillorna som utkom under enväldets tid innehöll i samtliga fall predikningar som på ett eller annat sätt berörde barnuppfostran.⁴²⁰ Dessa predikningar låg nära evangelieperikopens narrativ som man kopplade samman med hustavlans plikter riktade till både barn och vuxna. I Josef och Maria såg man två gudfruktiga föräldrar och i Jesusbarnet ett barn som villigt lydde sina föräldrar. Under frihetstiden kom emellertid predikningarna på denna söndag att förändras på ett till synes motstridigt sätt. Å ena sidan innehöll nämligen evangeliepostillorna från frihetstiden relativt sett få predikningar (två av tio) om barnuppfostran på första söndagen efter trettondagen. Å andra sidan behandlades ämnet kvalitativt sett mer djupgående och omfattande i dessa predikningar om man jämför med de mer textnära predikningarna från enväldetiden.⁴²¹

Denna paradox blir begriplig när den sätts i samband med både hur man predikade över barnuppfostran överlag i postillorna och den generella homiletiska utvecklingen under 1700-talet. Som ska påvisas i detta kapitel var barnuppfostran inte ett mindre aktuellt ämne i den homiletiska förkunnelsen under mitten av 1700-talet jämfört med tidigare. Tvärtom kom barnuppfostran att få ett relativt stort utrymme i frihetstidens postillor, men sättet på vilket prästerna närmade sig detta ämne samt dess homiletiska funktion kom däremot att skifta.

Bruket att starkt förknippa en viss söndag med ett specifikt tema verkar överlag ha blivit mindre strikt i 1700-talets senare postillor. En central förklaring härtill har redan berörts i kapitel 2.3. Predikotexten hamnade alltmer i skymundan och i stället valdes ett särskilt ämne med starkare eller svagare koppling till texten. Med andra ord gick man från en analytisk predikometod till en syntetisk. Det förändrade predikosättet gynnade en mer koncentrerad form av predikan, som stod under inflytande av den tyska pietismen, där fokus låg på människans inre trosprocess (*ordo salutis*), medan hennes olika levnadsskeenden och livssituationer alltmer placerades i periferin.⁴²² I stället för att predika om barnuppfostran på första söndagen efter trettondagen förflyttades således fokus i predikningarna på denna söndag mot det inre troslivet. Ett gott exempel på hur ett ämne med inåtriktad karaktär kunde formuleras återfinns i Bålds predikan på nämnda söndag: "Huru den förlorade JESus åter sökt och funnen warder."⁴²³

En annan och mer jordnära förklaring till förändringen är att prästerna såg ett behov av att förse marknaden med predikningar som bestod av en mer varierad tematik, varför man sökte hitta andra ingångar till texten. Risken för att reproducera och upprepa tidigare utläggningar var annars överhängande. Detta kan också förklara varför Wegelius i sin finska postilla från 1740-talet generellt sett var mycket traditionell i sina val av ämnen. I förhållande till de samtida och senare postillorna som trycktes på svenska var denna postilla unik i detta avseende, vilket torde bero på att det inte fanns samma omständigheter att ta hänsyn till i den finskspråkiga miljön. Den enda tidigare utgivna

⁴¹⁹ Österberg 2016, s. 93.

⁴²⁰ Schultenius 1689 I, s. 120–127; Fornelius 1697 I, s. 185–199; Svedberg 1710 I, s. 589–633; Bagge 1714 I, s. 122–131.

⁴²¹ Wegelius 1747 I, s. 327–387; Baelter 1767, s. 82–91.

⁴²² Lizell 1910, s. 252–253; Brilioth 1945, s. 204; Ivarsson 1956, s. 311–315; Vikström 1974, s. 36–37.

⁴²³ Båld 1761, s. 138.

postillan på finska var redan över ett sekel gammal när Wegelius gav ut sin. Wegelius insåg det stora behovet av undervisning på finska och behandlade de mer traditionella och folkfostrande etiska aspekterna av den evangeliska tron i predikningarna.

Även om kopplingen mellan en viss söndag och ett visst tema blev lösare är det viktigt att notera att den inte upphörde att existera. Detta faktum är uppenbart om man studerar de enskilt tryckta predikningarna på första söndagen efter trettondagen vid 1700-talets mitt. Dessa predikningar ägnades åt att undervisa om hur en god barnuppfostran borde bedrivas.⁴²⁴ Dylika fördjupade predikningar på ett visst tema har i sin tur gett upphov till resonemang kring 1700-talets homiletiska utveckling. Homiletikern Edvard Leufvén har hävdad att 1760-talet innebar en orientering mot att predikanterna valde mer etiska teman för sina predikningar, som ett resultat av upplysningens inflytande. Som ett av bevisen anför Leufvén en predikan på första söndagen efter trettondagen skriven av Eric Waller 1766 med den för nutida ögon något provocerande titeln "Några säkra och tillförlitliga kännemärken på wäl och illa artade barn, jämte bifogade anmärkningar om barna-upfostran".⁴²⁵ Utan att ta ställning till Leufvéns tes som helhet, kan man konstatera att exemplet som han anför inte underbygger tesen. Leufvén bortser nämligen helt från att Wallers val av ämne knöt an till den befintliga homiletiska traditionen där första söndagen efter trettondagen utgjorde barnuppfostrans söndag.

För att kunna förstå den homiletiska utvecklingen som kommer till synes på i synnerhet första söndagen efter trettondagen, men som i någon mån kan anses vara typisk för 1700-talspredikan överlag, vore det således väsentligt att beakta kopplingen mellan tematik och söndag, även om denna blev mindre strikt. Paradoxen mellan å ena sidan predikans frigörelse från evangelieperikopen, vilken skapade en större variation av teman, och å andra sidan förekomsten av de distinkt tematiska predikningarna på det traditionella ämnesvalet, följer nämligen en viss logik. I och med det förändrade predikoidealet som frigörelsen från perikoputläggningarna innebar, fick prästerna en möjlighet att fördjupa den traditionella tematiken i högre grad än vad de i tidigare predikningar hade haft utrymme för.

Jämför man predikningar på första söndagen efter trettondagen med Mikaelidagens predikningar, kan man konstatera att de sistnämnda har haft en lösare koppling till barnuppfostran, varför färre predikningar på temat återfinns på denna söndag i postillorna. Etablerad verkar dock denna koppling ha varit och återfinns i exempelvis Luthers *Huspostilla*.⁴²⁶

Ur Mikaelidagens evangelietext tog man främst fasta på Jesu ord om att den som ödmjukar sig som ett barn är den störste i himmelriket. Med varierande konkretion kunde man utmåla barnens karaktärsegenskaper som goda exempel för de vuxna att ta efter. Barnets karaktärsegenskaper fungerade så att säga som en spegel genom vilken de vuxna skulle rannsaka sitt leverne och gudsförhållande.⁴²⁷

Även i Mikaelidagens predikningar kan man ana en förändring i riktning mot en ökad betoning på människans tro och inre liv. Fokusförskjutningen i Mikaelidagens predikningar kan illustreras av hur prästerna utlade Matt 18:6, som i Karl XII:s bibelöversättning lyder: "Men hwilken som förargar en af thessa små, som troo på migh, honom wore bättre, at en qwarnsteen wore bunden widh hans hals, och han säncktes

⁴²⁴ Wetterblad 1748; Waller 1766. Se även Horn Kalsenius 1729.

⁴²⁵ Leufvén 1926 I, s. 172–173.

⁴²⁶ Luther 1967, s. 701–707. Av de studerade postillorna har Bagge den längsta utläggningen om barnuppfostran på denna söndag. Se även Petterssons enskilt tryckta Mikaelidagspredikan. Pettersson 1754.

⁴²⁷ Se exempelvis Bagge 1714 II, s. 44–48.

nedh i hafsens diup.”⁴²⁸ Medan Bagge och Schultenius fäste uppmärksamhet vid vilket fruktansvärt brott det var att förleda ett litet barn i ord eller handling, tolkades barn i flera av de frihetstida predikningarna analogt.⁴²⁹ Barnen som Jesus talade om förstods i första hand som ”Guds barn” och varningen att inte förleda ett barn gällde därmed att inte uppföra sig på ett sådant sätt att man förledde sin kristna broder till synd.⁴³⁰

Vid sidan av första söndagen efter trettondagen och Mikaelidagen finns ytterligare några andra söndagar då man i predikningar hade anledning att lyfta fram olika motiv som berörde barn och uppfostran. Framför allt rörde dessa de mer analytiska predikningarna från enväldets tid. I synnerhet predikningar på menlösa barns dag/fjärde dag jul, andra söndagen i fastan (om den kananeiska kvinnans dotter) och på 16:e söndagen efter trefaldighet (om änkans son i Nain) kan man finna sådana uppslag.

De fyra epistelpostillor som har undersökts innehåller sparsamt med undervisning om barn och barnuppfostran, och textperikoperna erbjöd få möjligheter för prästerna i detta hänseende. I Svedbergs epistelpostilla förekommer sporadiskt vissa uppmaningar till både barn och föräldrar. Carl Magnus Ekmans postilla från mitten av 1750-talet innehåller mest undervisning på detta område. Som visats i kapitel tre använde Ekman flera av texterna från Apostlagärningarna och Pauli brev som bilder för att undervisa om den andliga ordningen i hushållet och kom därmed också in på frågor om barnuppfostran.⁴³¹

Mot bakgrund av den utveckling som ovan har tecknats, skulle man kunna dra slutsatsen att postillor från frihetstiden i mindre grad innehöll undervisning om barnuppfostran. Så som redan antytts är en sådan slutsats förhastad. Teman som barnuppfostran och barndom kom visserligen att i mindre utsträckning behandlas på specifika söndagar, men detta ska vägas mot att barnuppfostran kom att få en förändrad homiletisk funktion. Från att ha varit ett väl avgränsat ämne, blev (bristen på) barnuppfostran något av en universalteori för att förklara kyrkans och samhällets förfall under mitten av 1700-talet. Som medel för både individuell och kollektiv förändring i positiv riktning hänvisade prästerna återkommande till vikten av en god barnuppfostran.⁴³² Därmed började de behandla ämnet i betydligt vidare sammanhang och på söndagar vars evangelietexter egentligen inte alls berörde barnuppfostran. Ofta fanns det dock någon form av logik bakom orsaken till att man tog upp temat till behandling på en viss söndag. Exempelvis kom man i allt högre grad att dryfta barnuppfostran i predikningar på söndagen efter nyår och trefaldighetssöndagen vilka huvudsakligen behandlade dopet och pånyttfödelsen. Som ska påvisas i följande delkapitel var kopplingen mellan dop och barnuppfostran stark i den lutherska teologin, men intensifierades ytterligare under 1700-talets gång, vilket fick homiletiska konsekvenser.⁴³³

4.2 Dopet – uppfostrans fundament

När barnuppfostran diskuterades i predikningarna var den relaterad till den övergripande frågan om människans frälsning. Själva startpunkten för människans resa på frälsningens väg utgjordes av dopet. Dopet spelade således en central roll både för hur

⁴²⁸ *Biblia* 1703, s. 763.

⁴²⁹ Se Schultenius 1689 II, s. 165–166; Bagge 1714 II, s. 49.

⁴³⁰ Se exempelvis predikningarna på Mikaelidagen av Gradin 1760, s. 1070–1085 och Wallström 1770 III, s. 301–314.

⁴³¹ Ekman 1756, s. 332.

⁴³² Se exempelvis Fant 1761 II, s. 158–159; Pettersson 1764 I, s. 171; Pettersson 1764 II, s. 6–8, 18; Baelter 1767, s. 90. Jfr Pettersson 1754, s. 5–7, 23–27; Rönigk 1754a, s. 1–5; Rönigk 1754b, s. 22–23; Baelter 1756, s. 16. Se vidare Benktson 1968, s. 264–265; Norberg 1978, s. 105–106.

⁴³³ Jfr Brandt 1941, s. 51–52, 66–70; Benktson 1968, s. 310–312, 315–316.

man såg på barnet och på dess uppfostran. I följande delkapitel undersöks hur kopplingen mellan dopet och uppfostran i postillorna kommer till synes. Analysen koncentreras därmed på de utsagor om dopet som är relaterade till prästernas undervisning om barn, föräldraskap och uppfostran. För att kunna göra rättvisa åt prästernas undervisning i detta avseende redogörs inledningsvis för den lutherska dopteologin och antropologin, utan att dock göra en systematisk-teologisk analys av postillornas dop-teologi, vilket skulle ha fallit utanför avhandlingens uppgift.

Enligt den lutherska antropologin betraktades människan vid sin födelse inte som en neutral oskuldsfull varelse inför Gud, utan såsom född i synd utan hopp om frälsning. Genom dopet blev hon pånyttfödd och erhöll en ny natur till sin inre människa. Dopet tog visserligen inte bort människans böjelse till synd, men tillräknade henne syndernas förlåtelse för Kristi förtjänst. Dopet var således en sakramental handling vari Gud verkade aktivt och förmedlade genom sakramentet de gåvor som var utlovade i Skriften: syndernas förlåtelse, den helige Ande, pånyttfödelse och evigt liv.⁴³⁴ Att det just var ett barn som döptes hade en tydlig symbolik över människans förhållande till Gud. På samma sätt som ett barn var hjälplöst och i behov av en vuxens omsorg, lika blottställd och i behov av Guds nåd var människan inför Gud. Barndopet vittnade på ett särskilt sätt om att Gud var den aktiva i frälsnings skeendet, människan den passiva.⁴³⁵

Eftersom den kristna människan hela livet igenom skulle kämpa mot sin gamla mänskliga behövde hon ständigt återvända till och påminna sig om sitt eget dop. Dopet utgjorde således inte enbart en punktuell händelse, genom vilken människan insattes i nådens tillstånd, utan utgjorde också begynnelsen på det nya livet som hon nu skulle leva i.⁴³⁶ Luthers antropologi och dopteologi var i detta avseende nära förbunden med hans syn på uppfostran. Luther framhöll i och för sig att en sann uppfostran till Kristus egentligen var omöjlig för människan på grund av arvsyndens som genomsyrade hennes väsen. Därmed skiljde sig Luther från tidens renässanshumanism, representerad av Erasmus, vilken utifrån den antika antropologin utgick från människan som ett tomt papper eller en lerklump och framhöll vikten av en god uppfostran i syfte att forma och förbättra människans hjärta och sinne.⁴³⁷ Luthers negativa antropologi enligt vilken människan var inkrökt i sig själv (*incurvatus in se*) och i sig själv oförmögen till det goda, innebar dock inte att han intog en fatalistisk hållning till behovet av uppfostran. Tvärtom argumenterade Luther för att uppfostran var nödvändig för att inte synden skulle få fritt spelrum hos människan. Hos det lilla och oskuldsfulla barnet låg synden latent, men blommade ut allt eftersom barnet blev äldre. Uppfostran kunde aldrig avlägsna arvsyndens som sådan, men väl stävja dess onda frukter.⁴³⁸ Att uppfostra barnen till Kristus innebar i förhållande till dopet att barnet gavs förutsättningar att leva i sitt dop. Att ge barnet en kristen uppfostran var att dag för dag återvända till dopet emedan den gamla människan med sina onda gärningar skulle dödas för att den nya människan skulle växa fram.⁴³⁹

Dopets betydelse i den lutherska teologin reflekterades i kyrkolivet på olika sätt såsom genom förkunnelse, psalmer och liturgi. För svenskt vidkommande utgjorde 1686 års kyrkolag en definierande faktor i fråga om dopets ställning i kyrkolivet. Enligt kyrkolagens påbud hade prästerna i uppdrag att undervisa om dopet så att åhörarna fick en korrekt uppfattning om dopets innebörd och vilka föreskrifter som omgärdade

⁴³⁴ Luther 1999, s. 140; Hafenreffer 2010, s. 232–239. Se även Hägglund 1959, s. 116, 283.

⁴³⁵ Holtz 1993, s. 124.

⁴³⁶ Hägglund 1959, s. 280–283.

⁴³⁷ Strauss 1978, s. 33–34; Cunningham 2014, s. 45–47.

⁴³⁸ Luther 1999, s. 147–148. Se även Strauss 1978, s. 34–35; Luke 1989, s. 91–92.

⁴³⁹ Luther 1999, s. 147–148.

dopet, så att nyblivna föräldrar kunde få en förståelse för vad som förväntades av dem.⁴⁴⁰ Sven-Åke Selander har pekat på att dopakten i sig fungerade som ett sådant undervisningstillfälle, men att även ottesången, då katekesen utlades, samt de olika kyrkliga förhören, användes för att undervisa om dopet. Härigenom genomfördes således kyrkolagens undervisningsprogram.⁴⁴¹

I postillorna återfinns ett flertal konkreta formuleringar av praktisk-teologisk karaktär, åt vilka i det följande ska ägnas viss uppmärksamhet. Dessa vittnar för det första om att prästerna tog dopet och dess yttre utförande på mycket stort allvar. För det andra utgör de exempel på att man inom ramen för evangeliepredikningarna sökte tillämpa kyrkolagens påbud, vilket i synnerhet var kännetecknande för postillorna tryckta under enväldetiden (se kapitel 2.2). För det tredje manifesterar utsagorna den ecklesiologiska utgångspunkten som prästerna försökte inpränta: att det döpta barnet och dess fostran angick hela församlingen.

Ett exempel på dylika utsagor är de uppmaningar som flera av postillorna tryckta under enväldet gav uttryck för om vikten av att döpa barnet så snabbt som möjligt. Dröjsmål i detta avseende var detsamma som att förakta dopet.⁴⁴² I 1686 års kyrkolags tredje kapitel § 2 stadgades att alla barn av föräldrarna skulle, "åtminstone in om thet ottonde Dygnet, til then helige Döpelsen befordras".⁴⁴³ Att dopet skulle ske snabbt hängde samman med att man betraktade dopet som ett nödvändigt medel för frälsningen. Men att det skulle ske inom åtta dagar efter födelsen hade sin grund i den judiska omskärelsen som fungerade som förebild för dopet. Analogin med omskärelsen var vedertagen. Man kunde i predikningarna i enlighet med Hafenreffers dogmatik till och med benämna omskärelsen som ett av Gamla testamentets sakrament.⁴⁴⁴ Med tanke på den starka kopplingen man gjorde mellan omskärelse och dop är det logiskt att man behandlade frågan om dopets tidpunkt i nyårspredikningarna som firades till åminnelse för Jesu omskärelse. Josef och Maria, som bar fram Jesusbarnet för att omskäras på åttonde dagen, fungerade som goda förebilder för kristna föräldrar att omgående bära fram sina barn till dopet.⁴⁴⁵

Spädbarnsdödligheten var under tidigmodern tid utbredd och man räknar med att mindre än hälften av alla barn som föddes nådde vuxen ålder under 1600-talet.⁴⁴⁶ Med tanke på den starka vikt man lade vid dopet som ett för frälsningen nödvändigt medel, var frågan om de ännu icke döpta barnens öde vid denna tid i alla högsta grad aktuell. Flera predikanter gav här tröstande besked till föräldrarna: avsaknaden av dopet på grund av att ett barn dött innan det hade undfått dopet ledde inte till fördömelse och kunde inte anses somt förakt för dopet.⁴⁴⁷ Den förkunnelse som man gav uttryck för fick sin konkretion i kyrkolagens bestämmelse om att ett barn som dött innan de undfått dopet skulle begravas i den för föräldrarna tilltänkta graven, vilken prästen skulle välsigna.⁴⁴⁸

⁴⁴⁰ 1686 års kyrkolag 1936, s. 17. Se även Selander 1986, s. 42–43.

⁴⁴¹ Selander 1986, s. 42–43, 46–47.

⁴⁴² Schultenius 1689 I, s. 94, 105; Svedberg 1712 II, s. 969; Fornelius 1697 I, s. 138–139.

⁴⁴³ 1686 års kyrkolag 1936, s. 17.

⁴⁴⁴ Fornelius 1697 I, s. 136; Hafenreffer 2010, s. 231. Samma analogi finns även i Humbles postilla. Se Humble 1745, s. 191.

⁴⁴⁵ Schultenius 1689 I, s. 94, 105; Fornelius 1697 I, s. 138–139.

⁴⁴⁶ Stadin 2005, s. 395.

⁴⁴⁷ Schultenius 1689 I, s. 94; Fornelius 1697 I, s. 139; Liebman 1743, s. 467; Wegelius 1747 I, s. 280–281. Man kan notera en utsaga i Svedbergs evangeliepostilla där han uttryckte en ovisshet om vad som hände med hedningarnas barn som dött som späda och som inte haft kunskap om evangeliet. Svedberg 1734, s. 785. En liknande diskussion finns hos Wegelius 1747 I, s. 280–281.

⁴⁴⁸ 1686 års kyrkolag 1936, s. 60.

Vidare betonade predikanterna att dopet skulle ske i gudstjänsten. Enligt kyrkolagen skulle dopet ske i kyrkan i samband med gudstjänsten och enbart i undantagsfall i hemmet.⁴⁴⁹ I predikningarna utgick man gärna från Johannes döparens offentliga verksamhet som förebild och i analogi härmed drog man slutsatsen att barnen skulle döpas offentligt i gudstjänsten i församlingens gemenskap.⁴⁵⁰ Predikanterna argumenterade utifrån flera aspekter. Dels lyfte de fram vikten av att en ämbetsbärare, vilket man ansåg att Johannes döparen representerade, skulle förrätta dopet. Enbart i nödfall kunde en lekman förrätta dopet. Dels tog de fasta på ett spatialt perspektiv där kyrkan som helgat rum föredrogs som plats för dopet. Argumentet från evangelietexten som man anförde gick ut på att Jordan, där Johannes döpte, hade en särskild betydelse i Gamla testamentet där många gudomliga under hade skett. I detta hänseende lyfte postillförfattarna fram Josua som – i egenskap av *typos* för Kristus – tillsammans med Israels folk, hade gått torrskodd över floden med hjälp av den heliga förbundsarken in i det heliga landet.⁴⁵¹ Svedberg inskräpte därutöver ett negativt argument och menade att hemmet var en olämplig plats där det kunde ha förekommit kortspel, svordomar eller annan synd föregående dag.⁴⁵²

I det spatiala perspektivet – kyrkan som platsen för dopets förrättande – förenades både en ecklesiologisk och liturgisk aspekt i argumentationen.⁴⁵³ Dopet skulle nämligen inte bara förrättas i kyrkan utan helst i gudstjänsten, vilket markerade att både barnet och dopföljet var en del av en större gemenskap, församlingen.⁴⁵⁴ Genom dopet menade man att barnet blev en del av hela Kristi kyrka, *communio sanctorum*. Rent konkret manifesterades denna gemenskap genom att dopet skedde i den lokala församlingens närvaro. Dopet utgjorde således den yttre konstituerande förutsättningen för att tillhöra den kristna gemenskapen. På motsvarande sätt var ett odöpt barn utstängt från denna gemenskap.⁴⁵⁵

Betraktad som en lem i församlingen var det döpta barnet inte enbart föräldrarnas angelägenhet, utan skulle fostras av och in det större ecklesiologiska sammanhanget. Kristen fostran begränsades med andra ord inte till hushållet, även om föräldrarna hade det främsta ansvaret. Ytterligare konkretion åt manifestationen att barnet var en del av en större andlig gemenskap gav faddrarna som närvarade vid dopakten. Kyrkolagen ställde explicita krav på faddrarnas katekeskunskap och helgade livsföring.⁴⁵⁶ I postillorna återfinns utsagor om faddrarnas plikter i och för sig i relativt ringa utsträckning, men genom enskilda utsagor såsom uppmaningar till faddrarna att ta sitt uppdrag på allvar, kommer de förväntningar som kyrkolagen stadgade i någon mån till uttryck.⁴⁵⁷ Härigenom kanaliseras därmed synen att barnet hörde till en större andlig gemenskap än familjekretsen, men också indirekt att dopet ansågs höra intimt samman med den kristna uppfostran.⁴⁵⁸

Den homiletiska förkunnelsens konkreta anvisningar gällande dopets praktiska sidor riktades till åhörarna i allmänhet och föräldrarna i synnerhet. De är kännetecknande för postillorna tryckta före 1718. I frihetstidens postillor förändrades karaktären på denna undervisning. Direkta hänvisningar till kyrkolagen 1686 försvann mer

⁴⁴⁹ 1686 års kyrkolag 1936, s. 18.

⁴⁵⁰ Schultenius 1689 I, s. 104–105; Svedberg 1710 I, s. 226–227, 495–496; Bagge 1714 I, s. 106–107. Jfr Humble 1745, s. 839. Se även Lizell 1910, s. 51; Brandt 1941, s. 22.

⁴⁵¹ Schultenius 1689 I, s. 104–105; Svedberg 1710 I, s. 226–227, 495–496; Bagge 1714 I, s. 106–107.

⁴⁵² Svedberg 1710 I, s. 495–496.

⁴⁵³ Svedberg 1710 I, s. 226–227, 495–496; Bagge 1714 I, s. 106–107.

⁴⁵⁴ Selander 1986, s. 46–47; Holtz 1993, s. 127.

⁴⁵⁵ Holtz 2009, s. 297. Se även Holtz 1993, s. 133.

⁴⁵⁶ 1686 års kyrkolag 1936, s. 18–19.

⁴⁵⁷ Pettersson 1764 II, s. 17. Jfr Svedberg 1710 I, s. 230–231, 519.

⁴⁵⁸ Rodhe 1923, s. 253; Holtz 1993, s. 125.

eller mindre ur predikningarna, men även konkreta råd som rörde olika situationer i anslutning till dopet blev allt mer sällsynta. Även om man alltjämt strävade efter att genomföra kyrkolagens undervisningsprogram, så förflyttades fokus i förkunnelsen onekligen bort från kyrkolagens yttre påbud och i någon mån även från den yttre församlingsgemenskapen. Avlägsnandet av de mer jordnära och praktiska anvisningarna i samband med dopet innebar både att förkunnelsens koppling till dess tillkomst-situation försvagades och att förkunnelsens abstrakta och allmängiltiga drag stärktes. Denna utveckling skulle kunna tolkas som en konsekvens av postillans förändrade funktion under 1700-talet. När prästerna i allt större utsträckning kom att utforma postillorna för en läsande lekmanpublik, medförde det att de kom att eftersträva en allt högre grad av allmängiltighet i postillepredikningarna än vad de hade gjort tidigare. På ett teoretiskt plan skulle man således kunna betrakta avlägsnandet av de konkreta råden som ett uttryck för en successiv rörelse mot en mer utpräglad skriftkultur, där karaktärsdrag som kan anses vara typiska för en muntlig kultur, såsom konkretion, närhet till vardagslivet och situationsbundenhet, tonades ned.⁴⁵⁹

Samtidigt bör förändringen av undervisningen om dopet i postillorna i än högre grad ses i ljuset av den övergripande teologiska utvecklingen. I postillorna från frihetstiden går att iakttä en moralisering och individualisering av dopet. Fokus förflyttades bort från dopets yttre ordningar till att i allt högre grad hamna på dopets betydelse för människans omvändelse och hennes egen strävan.

Denna förpliktigande aspekt av dopet var i och för sig helt i linje med den reformatoriska teologin. Enligt denna ansågs en av dopets frukter vara ett nytt liv, *vitae novitas*. Det nya livet som dopet medförde tänktes inte bara som en andlig metafysisk verklighet, utan man menade att de gåvor som förmedlades i dopet skulle få synlig gestaltning i den döptes leverne. Det ålåg den döpte att leva så som dopet förpliktade.⁴⁶⁰ Som redan konstaterats finns denna aspekt av dopeteologin tydligt uttryckt redan hos Luther och var vedertagen även inom den luthersk-ortodoxa teologin. Under 1700-talet kom den emellertid att accentueras under inflytande av pietismen. Man lade en stark tonvikt vid att dopet var ett nåde- eller dopförbund mellan två parter: Gud och människa. I detta förbund var visserligen Gud den aktiva parten som upprättat förbundet, men samtidigt var människan skyldig att visa lydnad och trohet gentemot Gud och på så vis hålla sin del av förbundet. Genom en god uppfostran tänktes människan kunna bli bevarad i döpsenåden.⁴⁶¹

I postillorna återfinns predikningar som berörde dopets förpliktigande sida under hela tidsperioden, men med en helt annan frekvens och intensitet under den undersökta tidsperiodens senare del. Av enväldets predikanter var det främst Svedberg som betonade att både barn och vuxna skulle få kunskap om dopets praktiska innebörd och kopplade ihop barnuppfostran med att växa i sitt dop och leva som Guds barn.⁴⁶² Under frihetstiden var tanken på ett nådeförbund inte bara representerad, utan även starkt framträdande hos flertalet predikanter. När frihetstidens predikanter odlade bilden av dopet som ett nådeförbund framträdde kopplingen mellan dopet och uppfostran allt tydligare. Att ge barnet en kristen uppfostran var det samma som att ta sitt dopförbund på allvar.⁴⁶³ Det är därför ingen slump att exempelvis Abraham Pettersson berörde

⁴⁵⁹ Ong 1995, s. 37–57. Se även Kristiina Savins användning av Ong, Savin 2011, s. 19.

⁴⁶⁰ Luther 1999, s. 147–149; Hafenreffer 2010, s. 236–237. Se även Benktson 1968, s. 310–311; Holtz 1993, s. 125.

⁴⁶¹ Widén 1967, s. 5–7.

⁴⁶² Svedberg 1710 I, s. 520–521, 758–759; Svedberg 1712 II, s. 969–970.

⁴⁶³ Humble 1745, s. 198–199; Wegelius 1747 I, s. 287–288, 290; Ekman 1756, s. 112–114, 117; Gradin 1760, s. 579–580; Fant 1761 II, s. 158–159; Pettersson 1764 I, s. 218–219; Pettersson 1764 II, s. 6–8, 17–18; Wallström 1769 II, s. 246. Se även Brandt 1941, s. 66–67.

barnuppfostran på just den heliga trefaldighets dag, som var nära förknippad med dopet och pånyttfödelsen.⁴⁶⁴

På motsvarande sätt gjorde predikanterna kopplingen mellan barnuppfostran och dop på söndagen efter nyår, då dopet traditionellt sett behandlades i predikningarna. Ett exempel härpå återfinns i Anders Bålds evangeliepostilla. Den inom pietistiska kretsar uppskattade Båld kritiserade i predikans avslutande del ett slentrianmässigt bruk av dopet som skedde utan tanke på dess innebörd eller människans omvändelse, vilket i sin tur ledde till ett syndigt leverne bland folket. Nyckeln till omvändelse var enligt Båld att återupprätta dopförbundet genom en kristen uppfostran:

Skulle man kunna föreställa sig, at sådana menniskor gjordt föbund med Gud och blifwit döpte til Christum? Närmaste orsaken härtill är, at man nu i almänhet hanterar detta Sacrament, såsom en blott utwertes *ceremonie*, hwartil mera angelägit är bereda sig med prydeligom drägt, at man må göra heder och anseende för menniskor, än bereda och upväcka sit hjerta til at bedja och wälsigna, til at så wäl sjelf befästa sig i det löfte, man för det nyfödda barnet göra mände, som ock upoffra och helga det HERranom, med böner, förböner och tacksäjelse. Hwadan kommer, at ock barnen sedan och wid tiltagande så litet, sent och sällan få weta sit Döpelse-Förbund och warda handledd, at wandra deruti, efter deras egne Föräldrar och Läromästare så litet sjelfwa förstå och tänka häruppå, utan låta sin upfostring gå derhän, at de af denna späda Jesu bild må kunna inrätta en wärdig medlem uti en förförisk werld.⁴⁶⁵

Utsagan av Båld är tidstypisk och illustrerar den ökade betoning som kommer till synes i frihetstidens postillor i fråga om dopets förpliktigande sida. Hans sätt att kontrastera de yttre förberedelserna som omgärdade dopet mot den inre beredelsen och hjärtats uppväckande, var ett kännetecknande drag för den pietistiska retoriken. Citatet blottlägger dock inte bara accentförskjutningen som ägde rum i förhållande till dopet, utan utgör samtidigt ett vittnesbörd om den ökade tonvikt man vid denna tid i predikningarna kom att lägga vid barnuppfostran. Uppfostran var ett sätt att ta dopets löften och förpliktelser på allvar. Hur man i predikningarna mer konkret menade att denna uppfostran skulle gå till ska belysas i nästa delkapitel om barnuppfostrans olika moment.

4.3 Föräldrarnas plikter – uppfostrans moment

Den kristna uppfostrans begynnelsepunkt var dopet. Allt eftersom barnet växte till kunde det tillgodogöra sig hemmets och kyrkans fostran. Man har inom historieforskningen diskuterat hur man i olika tider haft olika uppfattningar om vad som är en lämplig ålder för att påbörja en medveten uppfostran. Historikern Tomas Berglund har påvisat att man i 1700-talets rådgivningslitteratur förespråkade att fostran och gränsättning skulle ta sin början mycket tidigt, redan från späda ålder.⁴⁶⁶ Denna tankegång bör ses mot bakgrund av det organiska sambandet mellan dop och uppfostran. Uppfostran ansågs på ett principiellt plan alltså kunna påbörjas när barnet hade blivit döpt. På ett praktiskt plan var uppfostran mer differentierad och ofta uppdelad i olika moment där vissa av dessa kunde tillämpas redan vid ett mycket tidigt skede, medan andra moment blev aktuella först vid ett senare skede. I det följande analyseras hur dessa moment kommer till uttryck i postillorna. Vilka element skulle en god uppfostran innehålla och vilka plikter ålåg en god förälder under den studerade tidsperioden?

⁴⁶⁴ Pettersson 1764 II, s. 6–8, 17–18. Jfr Nelson 1936, s. 27–28; Benktson 1968, s. 306.

⁴⁶⁵ Båld 1761, s. 121–122. Se även Båld 1761, s. 670.

⁴⁶⁶ Berglund 2007, s. 164–165. Se även Heywood 2018, s. 147.

Uppfostran i gudsfruktan

Då Samuel Schultenius i sin predikan på första söndagen efter trettondagen angav vilka plikter föräldrarna hade gentemot sina barn nämnde han inledningsvis att de skulle "them til en san Gudzfruchtan wänia".⁴⁶⁷ Begreppet *gudsfruktan* är centralt i predikanternas undervisning om barnuppfostran.⁴⁶⁸ Gudsfruktan är dock inte begränsad till denna tematik, utan florerar i vitt skilda sammanhang i postillorna. Vad predikanterna syftade på med begreppet är en komplex fråga som fordrar en kort bakgrund.

Begreppshistoriskt kan gudsfruktan härledas till två olika latinska begrepp, vilket gör att ordet täcker delvis skilda semantiska fält. Detta ger ordet en viss dubbeltydighet. För det första går gudsfruktan tillbaka på det latinska *pietas*, som i syn tur är en översättning av grekiskans εὐσέβεια (*eusebeia*). Begreppet utgjorde en primärdygd i det antika samhället i såväl politiskt, socialt som religiöst hänseende. Begreppet förekommer även i Bibeln och behandlades ingående av kyrkofäderna. *Pietas* betraktades som en av Andens sju gåvor och i synnerhet Augustinus har ägnat det stor uppmärksamhet. I hans efterföljd och i kristen tradition överlag har man förstått *pietas* som människans sanna gudsdyrkan. Förutom gudsdyrkan motsvarar begreppet på nutidsvenska gudfruktighet, gudaktighet, sedlighet och fromhet. Gudsfruktan i denna bemärkelse sammanfattade människans tillvaro som kristen. Gudsfruktan förstådd som *pietas* hade alltså en mycket vid innebörd som i princip omfamnade hela människans trosliv och livsföring, såväl tro som gärningar.⁴⁶⁹ Även i den tidigmoderna litteraturen är begreppet framträdande och ansågs i likhet med den klassiska litteraturen som den första och grundläggande av människans dygder.⁴⁷⁰

För det andra kan man härleda gudsfruktan till det latinska *timor Dei*, på grekiska φόβος θεου (*phóbos theou*). Visserligen har man i teologihistorien emellanåt betraktat och använt uttrycket mer eller mindre som en utbytbar synonym till *pietas*.⁴⁷¹ Men samtidigt har man även uppfattat det som en beskrivning av en viss affekt eller ett visst sinnelag som uppväcks i människan i mötet med den allsmäktige Gudens helighet. Man har vidare i allmänhet skiljt på *timor servilis* (den trälaktiga fruktan) och *timor filialis* (den kärleksfulla fruktan). Medan den förra främst handlade om en rädsla för Guds straff, likt en slav som skulle räddas sin Herre, handlade den senare om en förtröstansfull vördnad inför Gud, på samma sätt som barnet skulle ha respekt för sin far.⁴⁷²

I luthersk tradition intar fruktan såsom benämning på människans förhållande till Gud en särskild roll. I exempelvis *Lilla katekesen* ställs fruktan för Gud i relation till kärleken till Gud: "Vi ska frukta och älska Gud", som Luther som bekant inledde sina budordsförklaringar med. Fruktan och kärlek definierade den dubbla karaktären av människans gudsrelation, det vill säga hennes tro. Begreppen hör samman med andra typiska lutherska dikotomier såsom lag–evangelium och synd–nåd.⁴⁷³

⁴⁶⁷ Schultenius 1689 I, s. 122.

⁴⁶⁸ Schultenius 1689 I, s. 24–25, 122, 127; Schultenius 1689 III, s. 165–166; Schultenius 1707, s. 280–281; Svedberg 1710 I, s. 603–604, 630; Bagge 1714 I, s. 126–127; Wegelius 1747 I, s. 334–342; Gradin 1760, s. 44; Baelter 1767, s. 86–87; Pettersson 1768 II, s. 461–462.

⁴⁶⁹ Om *pietas* begreppshistoria, se Garrison 1992, s. 9–20; Harp Britton 2013, s. 23–27.

⁴⁷⁰ Schefferus 2005, s. 37–44. Se även Lewan 1985, s. 26; Bergner 1997, s. 76–77; Johannesson 2005, s. xviii; *SAOB*, uppslagsord "gudsfruktan".

⁴⁷¹ Augustinus 1947, s. 11–12, 116; Normann 1963, s. 16.

⁴⁷² Vozar 2021, s. 62–64. Jfr även Melanchthons användning av begreppen i *Augsburgska bekännelsens apologi* (1531), *SKB* 1944, s. 194. I postillorna, se till exempel Ekman 1756, s. 50; Pettersson 1764 I, s. 349–351.

⁴⁷³ Se exempelvis Zwanepol 2011, s. 403.

Efter att ha behandlat begreppet gudsfruktans något komplicerade begreppshistoria kan man konstatera att begreppet är mångfacetterat och rymmer flera semantiska fält som delvis överlappar varandra och delvis tar fasta på olika nyanser. Eftersom olika nyanser av begreppet framträder olika tydligt i olika sammanhang, bör man ta hänsyn till det aktuella meningssammanhanget vid tolkningen. En renodling av begreppets olika nyanser såsom vitt skilda från varandra vore däremot inte önskvärd. I praktiken kunde man i förkunnelsen genom begreppet gudsfruktan anspela på flera nyanser samtidigt. Men det är värt att framhålla att när prästerna lyfte fram gudsfruktan som ett separat moment inom ramen för barnuppfostran, var det framförallt i betydelsen *pietas*. Denna aspekt inkluderade såväl fruktan för som kärlek till Gud, vilken skulle gestaltas i människans fromhet och leverne.⁴⁷⁴

Ser man till postillornas undervisning om barnuppfostran framställdes gudsfruktan – liksom även i andra sammanhang – som den överordnade och främsta bland dygderna. Som överordnad dygd sammanfattade gudsfruktan uppfostrans andliga sida och blev i princip målet för barnets fostran. Alla uppfostrans övriga moment syftade till att åstadkomma gudsfruktan hos barnet.⁴⁷⁵ Men gudsfruktan kunde samtidigt definieras som ett specifikt moment i förhållande till de andra momenten som hörde till barnens andliga fostran.⁴⁷⁶ Häremellan såg man knappast någon egentlig motsättning. Synen på gudsfruktan som primärdygd, varur alla andra dygder emanerade, inbegrep denna dubbelhet.⁴⁷⁷

Hur man närmare beskrev en uppfostran i gudsfruktan varierade, men gemensamt var att man tog fasta på att gudsfruktan ytterst skulle grundas på en uppriktig tro. Gudsfruktan berörde således människans grundläggande livshållning och relation med Gud. Om föräldrarna ägde gudsfruktan borde det också vara viktigt för dem att föra den vidare till sina barn medan dessa fortfarande var barn. Vilka konkreta praktiker som detta involverade kunde beskrivas på olika sätt. Baelter lade exempelvis tyngdpunkten på ”den enskilda gudstjänsten” i hemmet, till vilken han inkluderade att föräldrarna skulle tala om andliga ting, undervisa sina barn och be för dem.⁴⁷⁸ Wegelius å sin sida menade att gudsfruktan bestod i att vara ett gott exempel och att undervisa barnen.⁴⁷⁹ Går man utöver postillorna och jämför med annan homiletisk litteratur om barnuppfostran från främst mitten av 1700-talet framträder en liknande bild. Gudsfruktan är essentiell i predikningar över föräldrarnas plikter mot sina barn. Samtidigt bekräftas det faktum att begreppet är en abstraktion som sammanfattar summan av barnets andliga uppfostran och som därmed snarare beskriver barnets allmänna förhållningssätt till Gud än väl definierade praktiker, varför predikanternas sätt att konkretisera begreppet kunde variera i relativt hög grad.⁴⁸⁰

Begreppet förekommer kontinuerligt i predikningar om barnuppfostran under hela tidsperioden. För att studera förändring över tid finns det anledning att mer i detalj fokusera på hur man relaterade till och använde sig av begreppet. Ett sätt att göra det är att jämföra predikningarna på första söndagen efter trettondagen i postillorna från enväldets tid med predikningar på samma söndag i postillorna från frihetstiden.

Ser man till en början på postillorna från enväldets tid kännetecknas dessa i betydligt större utsträckning än de frihetstida av en närhet till bibelperikopen på grund

⁴⁷⁴ Om *pietas* som dygd i protestantisk barnuppfostran på 1500-talet, se Strauss 1978, s. 138–150.

⁴⁷⁵ Se exempelvis Schultenius 1707, s. 280–281; Gradin 1760, s. 44.

⁴⁷⁶ Schultenius 1689 I, s. 122; Wegelius 1747 I, s. 334–342; Baelter 1767, s. 86–87.

⁴⁷⁷ Schefferus 2005, s. 37. Se även Bergner 1997, s. 76.

⁴⁷⁸ Baelter 1767, s. 86–87.

⁴⁷⁹ Wegelius 1747 I, s. 334–342.

⁴⁸⁰ Wetterblad 1748, s. 7–12; Roswall 1762, s. 683–684; Waller 1766, s. 5–10. Jfr även Arndt 1741, s. 106–107; Pettersson 1754, s. 33.

av den analytiska metoden (se kapitel 2.3). I konkreta termer innebar det att utläggningen på första söndagen efter trettondagen var nära sammanbunden med textens narrativ om Josef och Maria, som tog med sig den 12-årige Jesus till templet. Detta narrativ utlades analogt som ett exempel på dels hur föräldrarna skulle ta med sina barn till kyrkan, och dels hur de genom sin egen kyrkogång skulle vara ett föredöme inför barnen. Kyrkogången framställdes i dessa postillor således som den viktigaste delen av barnens andliga fostran och därmed som väsentlig för deras gudsfruktan.⁴⁸¹

Om man däremot beaktar de frihetstida predikningarna på samma söndag uppstår en intressant diskrepans. Josef och Maria kunde även i dessa visserligen fortfarande tjäna som ett exempel på goda föräldrar, men i och med den syntetiska predikans friare förhållningssätt till evangelieperikopen kom utläggningen att skifta fokus. Ett visst begrepp, såsom gudsfruktan, kunde exempelvis ligga till grund för textbehandlingen vilket gjorde textens narrativ mer perifert. Josef och Maria blev symboler för vad ett gudfruktigt föräldraskap handlade om i största allmänhet, medan detaljerna i texten blev mindre väsentliga. Kyrkogången blev därmed i stället ett av flera moment som förknippades med gudsfruktan.⁴⁸²

Av den ovan gjorda homiletiska jämförelsen kan man dra följande slutsatser: dels betonades detta begrepp i de frihetstida predikningarna i högre grad än i de från enväldets tid. Dels kan man i de förra ana en vidgad betydelse jämfört med de senare.

Den första skillnaden, att gudsfruktan i fråga om barnuppfostran kom att bli mer accentuerad i 1700-talets predikningar än tidigare, gällde inte enbart predikningar som rörde barnuppfostran, utan var ett generellt fenomen i de frihetstida predikningarna. Gudsfruktan blev ett modeord. I postillornas avspeglas detta faktum exempelvis i valet av predikoämne, där disposition inte sällan kunde knyta an till begreppet gudsfruktan utifrån olika synvinklar.⁴⁸³

Att gudsfruktan fick en allt mer framskjuten ställning kan anses vara ett resultat av flera processer. Gudsfruktan blev ett naturligt och användbart begrepp att utgå från för prästerna då de i allt högre grad strävade efter att ge förnuftsmässiga förklaringsgrunder i sin argumentation. Rationaliseringstendensen går i detta avseende att härleda till naturrätten. Naturrätten framhöll nämligen att den främsta av människans plikter var den emot Gud, vilken ofta identifierades med gudsfruktan, som ju var människans främsta dygd.⁴⁸⁴ I de statsrättsliga teorierna som utvecklades och i vilka man sökte påvisa religionens nödvändighet för staten, knöt man flitigt an till gudsfruktan som i princip användes som en synonym till religionsbegreppet. Om gudsfruktan var den främsta av alla dygder för den enskilda människan, låg det även i statens intresse att ta vara på denna. Grunden för ett gott samhälle var således gudsfruktan.⁴⁸⁵

Men att prästerna i sina predikningar kom att lägga en allt större betoning på gudsfruktan kan även ses i termer av moralisering och individualisering. Begreppet gudsfruktan inrymde en handlingsaspekt på individuell nivå som kan tolkas som en reflektion av den allt starkare betoningen på människans personliga spiritualitet som gjorde

⁴⁸¹ Schultenius 1689 I, s. 122; Fornelius 1697 I, s. 192–194; Svedberg 1710 I, s. 603–604, 630; Bagge 1714 I, s. 125–128.

⁴⁸² Wegelius 1747 I, s. 334–342; Baelter 1767, s. 86–87. Se även Arndt 1741, s. 106–107; Wetterblad 1748, s. 7–12; Pettersson 1754, s. 33–40; Roswall 1762, s. 683–684; Waller 1766, s. 5–10.

⁴⁸³ Se exempelvis Gradin 1760, s. 940–943; Pettersson 1764 I, s. 154–166; Pettersson 1764 II, s. 455–473; Båld 1767, s. 261–263; Wallström 1768 I, s. 149–151. Se vidare Leufvén 1926 I, s. 161–165; Normann 1963, s. 20–21; Ihalainen 2005, s. 231–234; Nordbäck 2009, s. 178–179.

⁴⁸⁴ Enligt naturrätten hade människan tre grundläggande plikter: till Gud, till sig själv och till nästan. Pliktordningen hade klara likheter med det dubbla kärleksbudet men öppnade upp för ett mer individualistisk synsätt än vad som traditionellt varit fallet inom luthersk teologi. Nordbäck 2009, s. 174–176.

⁴⁸⁵ Pufendorf 1687, s. 20–21; Pufendorf 1991, s. 37. Se även Normann 1963, s. 16, 20–21; Brohed 1973, s. 71–74.

sig gällande under 1700-talet genom inte minst pietismens framhållande av den enskildes fromhet. Med Carola Nordbäcks terminologi kan man se ett tilltagande intresse under 1700-talet för trons reciproka och empiriska aspekter. Med den reciproka aspekten avser hon de handlingar som kan anses ha sitt ursprung i trosövertygelsen. Den empiriska innebär ett reflexivt och medvetet förhållningssätt till de andliga erfarenheterna överlag och ligger nära trons psykologisering. Trons erfarenheter skulle vara empiriskt förnimbara i människans inre.⁴⁸⁶ När man ofta och återkommande i predikningar alltmer talade om vikten av en rätt gudsfruktan kan man alltså betrakta detta som en reflektion av det starkare intresset för de reciproka och empiriska sidorna av tros livet.

Gudsfruktan fångade därmed inte bara in tron i mer dogmatiskt avgränsad betydelse, utan motsvarade även människans gensvar till Guds kärlek i form av till exempel gudstjänst, bön, och de med tron förbundna gärningarna (reciproka aspekter) samt hennes inre rannsakan och självreflektion av sin tro (empiriska aspekter). Att man samtidigt gärna lyfte fram den nytta som individens gudsfruktan förde med sig inte bara för individens andliga och jordiska levnad, utan även för hela samhällets väl och ve, påvisar emellertid det intima samband mellan såväl individuell andlig uppbyggelse och moral som kollektiv samhällsnytta.⁴⁸⁷

Den starka betoning som fanns på gudsfruktan gav undervisningen ett mer antropocentriskt drag. Detta kommer tydligt till uttryck i och med att gudsfruktan ofta kopplades samman med begreppet dygd. I postillorna användes begreppen ofta parallellt.⁴⁸⁸ Liksom gudsfruktan var nämligen även dygd ett modeord på 1700-talet och återkom inom såväl andlig som mer profan litteratur av upplysningskaraktär som ett positivt laddat ord med olika konnotationer beroende på sammanhang.⁴⁸⁹ Även om man kan anföra att förkunnelsen i 1700-talspostillorna inte innebar något egentligt avsteg från den lutherska dogmatiken, medförde dock den starka accentueringen på karaktärsdaning, vilket betoningen på dygd och även gudsfruktan bidrog till, att förkunnelsens fokus förflyttades.⁴⁹⁰ Oundvikligen kom man att fokusera mindre på kyrkans objektiva karaktär med nådemedlens verkan i centrum, och i stället mer på människans karaktärsdaning som skulle odlas, först av föräldrarna och sedan allt mer på egen hand.

Därmed aktualiserades slutligen den andra skillnaden som jämförelsen mellan de frihetstida och de enväldstida predikningarna på första söndagen efter trettondagen blottlade ovan: att begreppet gudsfruktan med tiden kom att användas i en vidare bemärkelse i fråga om barnuppfostran. Från att gudsfruktan i predikningarna under en-

⁴⁸⁶ Nordbäck 2009, s. 44–45, 159, 326–327. Jfr Hägglund 2003a s. 304–305.

⁴⁸⁷ Så exempelvis Baelter 1767, s. 90–91. Jfr Hägglund 2003a s. 305. Nordbäck 2009, s. 48.

⁴⁸⁸ Svedberg 1710 I, s. 426; Ekman 1756, s. 251; Fant 1760 I, s. 125; Gradin 1760, s. 44; Fant 1761 III, s. 194–195; Pettersson 1764 I, s. 226; Pettersson 1764 II, s. 18. Se även Pettersson 1754, s. 33.

⁴⁸⁹ I upplysningstexter var begreppet dygd ofta förknippat med ideal som hade med förnuftighet och kunskap, men även med medborgarskap, att göra, medan det inom teologin och homiletiska sammanhang snarare användes som en synonym till plikt och i förlängningen som ett uttryck för den kristna moraletiken överlag. Det bör dock påpekas att det under 1700-talet fanns en växelverkan mellan den religiösa och mer upplysningsfilosofiska användningen av begreppet, varför även präster i likhet med upplysningstänkarna kunde knyta dygdebegreppet till exempelvis patriotism och förnuft. Lewan 1985, s. 22, 44, 179–180; Nordbäck 2009, s. 79, 118; Blomqvist 2016, s. 60.

⁴⁹⁰ Till skillnad från tron som ansågs vara en gåva från Gud och som inte accepterade någon form av mänsklig medverkan vid frälsningen eller någon inneboende kvalité som meriterande inför Gud, var dygden någonting som människans själv kunde odla och förbättra. Den lutherska dogmatiken medgav ett visst utrymme att tala om dygder, men då i fråga om helgelsen, där man antog att en kamp pågick i människan mellan ont och gott, i vilken den inre människan dag för dag skulle växa till, medan däremot den yttre människan alltmer skulle gå under och slutligen dö. Dogmatiskt uppfattades dock dygd aldrig som någon reell mänsklig kvalité inför Gud, utan syftade till att tjäna nästan. Nordbäck 2009, s. 109, 116–118, 348. Jfr Hägglund 1959, s. 342, 348–353; Hägglund 2003b, s. 122.

väldet i första hand hade sammanbundits med betoningen på barnets kyrkogång, relaterades det till betydligt fler aspekter av den kristna barnuppfostran i de frihetstida postillorna.⁴⁹¹ Intresset för troslivets reciproka och empiriska aspekter bidrog till att begreppet i högre grad än tidigare associerades med den personliga sidan av det kristna livet. Man framhöll med kraft hur yttre kännetecken, vilket kyrkogången representerade, behövde kompletteras med den vardagliga fromheten i hemmet. Om gudsfruktan stannade vid kyrkogången blev det en "wantrö", vilket betraktades som ett utanpåverk.⁴⁹² Som senare kommer påvisas lade man därför särskilt stor vikt vid de vuxna som kristna exempel, vilket man i uppfostringssyfte ansåg vara av helt avgörande betydelse, eftersom barnen starkt tog intryck av den miljö i vilken de fostrades.

De frihetstida postillornas undervisning om en barnuppfostran i gudsfruktan syftade sammanfattningsvis till ett slags helhetsperspektiv på människans religiösa inriktning. Hon skulle ställa hela livet i alla dess delar under Guds vilja. På så vis skulle den integrerade kristendom som pietismen så starkt eftersträvade åstadkommas.⁴⁹³ Barnet med dess förutsättningar att leva upp till dessa ideal placerades i högre grad än tidigare i centrum. Denna utveckling går att identifiera med flera av 1700-talets förändringsprocesser, såväl humanisering, individualisering, psykologisering som moralisering. Samtidigt bör man framhålla att 1700-talspostillorna aldrig implicerade att en fostran i gudsfruktan skulle ha inneburit en enbart privat tro utan koppling till kyrkoinstitutionen.⁴⁹⁴ Man strävade tvärtom efter att framhålla behovet av både vardagstro och kyrkofromhet som självklara delar i uppfostran. I slutändan tänkte man sig att individens tro enbart kunde förbli levande, och hans gudsfruktan enbart kunde förbli sann, så länge han fostrades in i kyrkans hägn och undervisning.

Uppfostrans didaktiska moment

Ett bärande element i den kristna barnuppfostran utgjordes av undervisning i de kristna trossanningarna. Allt sedan fornkyrkan hade denna undervisning kopplats nära samman med dopet. Barn som undfått dopet, förväntades att efterhand tillägna sig grundkunskaper i den kristna tros läran för att förstå vad den kristna tron och det kristna livet innebar.

När aspekter som rörde lärande och didaktiska frågor togs upp till behandling i postillorna var dessa ofta specifikt förknippade med barnens och ungdomens uppfostran, men de kunde ibland också förbindas med ett mer holistiskt perspektiv på den kristna människans lärande överlag. Människan tänktes genom ett livslångt lärande komma djupare in i trons sanningar. Det finns således skäl att se kyrkans undervisningsuppdrag i en något bredare bemärkelse. Ansatser till ett helhetsprogram för kyrkans undervisning kan man skönja i kyrkolagen 1686. I centrum för denna kyrkliga

⁴⁹¹ Wegelius 1747 I, s. 334–342; Gradin 1760, s. 44; Baelter 1767, s. 86–87; Pettersson 1768 II, s. 18, 461–462. Se även Arndt 1741, s. 106–107; Wetterblad 1749, s. 7–12; Pettersson 1754, s. 33–40; Roswall 1762, s. 683–684; Waller 1766, s. 5–10.

⁴⁹² Pettersson 1764 II, s. 462–463.

⁴⁹³ Nordbäck 2004, s. 402.

⁴⁹⁴ Man kan notera att gudsfruktan (*pietas*) i den antika litteraturen var förknippad med offentlighet och även offentlig religiositet. När den kristna kyrkans teologer integrerade begreppet i sin förkunnelse, hamnade fokus mer på den personliga trosövertygelsen än på publika skyldigheter. Garrison 1992, s. 10–12, 255; Harp Britton 2013, s. 26–27. Man bör dock inte förlägga gudsfruktan till den privatreligiösa sfären under tidigmodern tid. I många sammanhang var gudsfruktan sammankopplad med den offentliga religiositeten. Inte minst de naturrättsliga argumenten där gudsfruktan sågs som det sammanhållande bandet i staten byggde på förståelsen om *pietas* som något offentligt. Även på ett individuellt plan var gudstjänst och nattvardsgång något som tydligt sammankopplades med gudsfruktan. Bergner 1997, s. 77.

folkundervisning som nådde människan i livets olika skiften stod predikan, som utgjorde det primära undervisningstillfället för hela församlingen.⁴⁹⁵ Undervisningen av barnen bör därför inte betraktas som isolerad från kyrkans undervisning i en vidare bemärkelse, utan tvärtom är frågan om barnens lärande i hög grad sammantvinnad med frågan om församlingens andliga bildning generellt. I kyrkolagen 1686 artikuleras detta bland annat på följande sätt:

Föräldrarna måste troligen förmanas, at låta sine Barn, i theas Christendoms Stycken, wäl och fljiteligen underrättas; och the som then Omsorgen i Församlingen åligger, ware sig Capellan, eller Kläckare, tilhållas, med fljijt at drifwa Barneläran, och underwijsa Barnen at läsa i Book.⁴⁹⁶

Föräldrarna hade tillsammans med faddrarna i dopakten avlagt löfte om att alltmer leda barnet in i den kristna tron. I den senare delen av citatet från kyrkolagen specificerades hur man menade att den mer didaktiskt inriktade undervisningen från församlingens sida skulle förverkligas. Uppmaningen var dock i praktiken svår att tillämpa i någon större utsträckning, då det saknades någon bestämmelse för hur klockartjänsten skulle avlönas. Men inte desto mindre påvisar citatet den övergripande principen om det tudelade ansvaret mellan hem och kyrka.⁴⁹⁷

Det tudelade uppdraget mellan hem och kyrka kommer till uttryck i postillornas utsagor om barnens undervisning, om än på lite olika sätt. Hemmets ansvar kommer till synes ganska direkt genom exempelvis uppmaningarna riktade till husfadern och husmodern att undervisa barn och tjänstefolk,⁴⁹⁸ eller att testa deras kunskaper i katekesen eller förhöra dem om söndagens predikan.⁴⁹⁹ Vid sidan av dylika uppmaningar som aktualiserade den andliga ordningen i hushållet, finns en mångfald utsagor och uppmaningar som på olika sätt sammankopplade undervisningen med barnuppfostran.⁵⁰⁰ I allmänhet riktades även dessa uppmaningar till föräldrarna, ibland även till informatorer under benämningen preceptorer och som nämnts kunde man någon enstaka gång även peka ut faddrarnas ansvar.⁵⁰¹

Kyrkans ansvar kommer mer indirekt till synes och utgör snarare en given omständighet som föräldrarnas undervisning var avhängig av. Uppmaningar att delta i olika kunskapsförhör, lyssna på predikan, liksom pläderingar för vikten av kvalitativ kateketisk och homiletisk undervisning, är exempel på utsagor som mer konkret pekade ut

⁴⁹⁵ Selander 1986, s. 12–14, 20, 134.

⁴⁹⁶ *1686 års kyrkolag* 1936, s. 87–88.

⁴⁹⁷ Selander 1986, s. 18; Warne 1940, s. 234–235, 259.

⁴⁹⁸ Schultenius 1689 I, s. 715–716; Schultenius 1707, s. 93–94; Svedberg 1734, s. 306; Wegelius 1749 II, s. 319; Ekman 1756, s. 17, 332, 724–725; Gradin 1760, s. 176; Pettersson 1764 II, s. 461, 468.

⁴⁹⁹ Schultenius 1689 I, s. 47–48; Gradin 1760, s. 165, 176; Wallström 1769 II, s. 120–121.

⁵⁰⁰ Svedberg 1710 I, s. 344, 519, 630–632; Svedberg 1712 II, s. 969–970; Wegelius 1747 I, s. 324, 337–340, 895; Ekman 1756, s. 113; Fant 1761 III, s. 195; Pettersson 1764 II, s. 18; Baelter 1767, s. 86; Wallström 1769 II, s. 120–121; Wallström 1770 III, s. 136–138.

⁵⁰¹ Preceptorernas och faddrarnas ansvar nämns exempelvis på följande ställen: Svedberg 1710 I, s. 230–231, 519; Pettersson 1764 II, s. 17; Wallström 1769 II, s. 120; Wallström 1770 III, s. 137.

kyrkans undervisningsansvar.⁵⁰² Utsagor som rörde skolverksamheten återfinns däremot ytterst sällan.⁵⁰³

När man i postillorna dryftade undervisningsfrågor var det i huvudsak katekesundervisning som åsyftades. Katekesundervisningen uppdelades i allmänhet i tre stycken olika färdigheter: *innantilläsning* (läsning i bok), *utanläsning* (minneskunskap) och *begrepp* (förståelse). Utifrån dessa kategorier bedömdes åhörarnas kunskaper i katekesen vid förhören.⁵⁰⁴ I postillorna kom de två sistnämnda kategorierna återkommande på tal från olika synvinklar, medan innantilläsningen i princip aldrig uttryckligen behandlades. Kunskapsstoffet definierades sällan mer konkret i predikningarna, utan främst genom allmänna hänvisningar till katekesen. Karaktäristiskt för en stor del av utsagorna var att man ofta satte kunskapen i samband med bevarandet av barnet i det förbund som barnet genom dopet blivit en del av. Därigenom aktualiserades det livslånga perspektivet på lärande.

Av de enväldstida postillorna ägnade majoriteten (Wallenius, Bagge och Fornelius) inte alls någon uppmärksamhet åt barnens undervisning i katekesen. I både Schultenius och Svedbergs postillor förekommer däremot uppmaningar att ge barnen rätta kunskaper återkommande.⁵⁰⁵ Att en betoning på kunskapsmomentet i dessa postillor kommer till synes tydligare än i de övriga samtida postillorna, kan ses som ytterligare ett uttryck för strävan efter att implementera kyrkolagens undervisningsprogram, men också som en influens från mer pietistiska reformtankar. I synnerhet blottläggs dessa aspekter när man beaktar Svedbergs och Schultenius utsagor om de kyrkliga förhören. Betydelsen av dessa inskräptes med kraft, och man gav uttryck för en grundläggande tilltro till att förhören skulle kunna komplettera predikan, för att på så vis förbättra okunskapen bland lekmännen överlag.⁵⁰⁶

De frihetstida postillorna stod i detta avseende i linje med Svedbergs och Schultenius postillor och framhävde ytterligare vikten av undervisningen i kristen tro. Här fanns en starkare betoning på både föräldrarnas och församlingens ansvar för katekesundervisningen samt på hemmets och hushållsståndets funktion som den kristna kyrkans plantskola.⁵⁰⁷ Utvecklingen kan i detta avseende ses som ett fullföljande av de pietistiska reformtankarna inom ramen för hustavlans ordning. Därmed är det rimligt att betrakta den homiletiska undervisningen i detta avseende både som en anpassning efter pietismens krav på en integrerad fromhet, och som en motreaktion mot konventikelväsendet. Samma typ av dubbelhet kommer till synes inte minst i konventikelplakatet från 1726, som i sin inledning framhöll vikten av att föräldrarna tog ansvar för både bön och undervisning i hemmet, men som skarpt förbjöd andliga sammankomster utanför det egna hushållets ramar.⁵⁰⁸

⁵⁰² Schultenius 1689 II, s. 107–114; Svedberg 1712 II, s. 1193, 1443; Wegelius 1749 II, s. 441; Wallström 1769 II, s. 120–121.

⁵⁰³ Då det skedde förmanade man dels åhörarna om att skänka pengar till skolan. Wallenius 1686, s. 308; Gradin 1760, s. 878; Pettersson 1764 II, s. 18. Dels riktade man sig mot överheten, som prästerskapet menade i egenskap av kyrkans "skaffare och ammor" hade det största ansvaret för förbättringen av skolväsendet. Svedberg 1734, s. 125–126, 128; Liebman 1743, s. 193; Pettersson 1764 I, s. 210. En originalitet är Svedbergs berömda predikan om "Scholornas nödvändighet, och Scholbetienternas armod och uselhet emot theras trälsamma arbete", som han höll vid hovet och inför de kungliga råden i maj 1686 men som finns återgiven både i epistelpostillan med rubriken "En förunderlig predikan" och i hans levnadsbeskrivning. Svedberg 1734, s. 746–753. Se även Svedberg 1941, s. 192–205.

⁵⁰⁴ Lindmark 2000, s. 218–219. Jfr Appel 2010, s. 74.

⁵⁰⁵ Schultenius 1689 I, s. 47–48, 715–716; Schultenius 1707, s. 93–94; Svedberg 1710 I, s. 344, 519, 630–632; Svedberg 1712 II, s. 969–970; Svedberg 1734, s. 306.

⁵⁰⁶ Schultenius 1689 II, s. 107–114; Svedberg 1712 II, s. 1193, 1443.

⁵⁰⁷ Wegelius 1747 I, s. 337–340; Ekman 1756, s. 17, 332, 724–725; Gradin 1760, s. 165; Pettersson 1764 II, s. 18, 461–463; Baelter 1767, s. 86–87; Wallström 1769 II, s. 120–121; Wallström 1770 III, s. 136–138.

⁵⁰⁸ Lenhammar 2000b, s. 58–60.

De frihetstida postillornas utsagor om katekesundervisningen och undervisningen av barnen bör ses i ljuset av de idéhistoriska processerna som ägde rum under 1700-talet. I likhet med vad som konstaterats ovan i diskussionen om frihetstidens predikosyn (kapitel 2.3) riktades ett större intresse mot människan som psykologisk varelse och hennes inneboende förmåga att integrera kunskap i liv och gärning. Predikan, liksom katekesundervisningen, syftade till att människans förnuft skulle upplysas och viljan böjas.

Men didaktikens plats i det homiletiska materialet bör, vid sidan av dessa tendenser, också relateras till den idétradition som kallas för realismen och som hade stort inflytande under 1600- och 1700-talen. Bland annat tog ledande pietistiska företrädare intryck av denna.⁵⁰⁹ Realismen härrörde från 1600-talets store pedagog, Johann Amos Comenius pedagogik, och gick ut på att barnet inhämtade kunskap primärt genom sinnets iakttagelser. Ord och fraser skulle alltid kopplas till den yttre verkligheten för att bli begripliga.⁵¹⁰ Realismen var även genomgående i John Lockes "Some thoughts concerning Education", som utkom i svensk översättning 1709 och som kom att ha inflytande på frihetstidens diskussion kring pedagogiska frågor.⁵¹¹

I postillorna återfinns tankegångar som tyder på ett visst inflytande från den realistiska tankeströmningen, även om man inte drog denna pedagogik till sin spets. Det gjorde man däremot i mer upplysningsfilosofiskt inriktade kretsar där Lockes tankar odlades mer konsekvent: man framhöll barnets inre motivation som en huvudsaklig förutsättning för lärande och dess förutsättningslösa utforskande av den omkringliggande världen.⁵¹²

Realismen, så som den kommer till uttryck i postillorna, var dels förenad med pietismens framhållande av vikten av en i vardagen praktiserad kristendom, och dels anpassad till den ortodoxa teologin och prästernas didaktiska behov.⁵¹³ Ett uttryck för realismens kunskapsyn kan man skönja i postillornas genomgående kritik mot det som man benämnde "ett minnesverk" som innebar att den förvärvade katekeskunskapen enbart blev en kall kognitiv kunskapsprestation, och en massa abstrakta regler, utan någon förankring i vare sig förstånd eller hjärta.⁵¹⁴ Under 1700-talet växte kraven på vad en åhörare förväntades lära sig utantill. Det räckte inte längre med enbart de fem huvudstyckena i katekesen. Även andra texter såsom kung Davids botpsalmer och hustavlan skulle memoreras.⁵¹⁵ Den kritik mot utantillkunskapen som uttrycktes i framför allt 1760-talets postillor, kan tolkas som en reaktion mot att utantillkunskapen kommit att överskugga andra typer av färdigheter som förutsattes, såsom förståelsen av det inlärdas.⁵¹⁶ Att lära sig utantill, som man dock alltjämt starkt förfäktade, fick inte bli ett meningslöst rabblande.⁵¹⁷ För att undvika detta skulle barnen, liksom de vuxna, lära sig rätta begrepp, vilket i postillorna innebar att barnet skulle

⁵⁰⁹ Hall & Wiberg 1951, s. 50.

⁵¹⁰ Hall & Wiberg 1951, s. 45–48.

⁵¹¹ Talande exempel för Lockes åskådning om utantillinläring återfinns på följande sidor i Locke 1709: s. 60–62, 228–229, 237–239, 259–262. Se även Warne 1940, s. 340–341; Hall & Wiberg 1951, s. 52–55. Ett exempel på hur realistiska tankegångar kommer till uttryck i kristen litteratur om barnuppfostran återfinns i Rambach 1752, s. 123–135. Wijmark har lyft fram den danske författaren Ludvig Holberg som en viktig förmedlare och populariserare av Lockes uppfostringsidéer även i Sverige. Se Wijmark 1923, s. 26–27.

⁵¹² Warne 1940, s. 340–342.

⁵¹³ Jfr Lilja 1947, s. 271.

⁵¹⁴ Fant 1761 II, s. 158; Fant 1761 III, s. 195; Pettersson 1764 II, s. 7, 137; Wallström 1769 II, s. 120, 246; Wallström 1770 III, s. 7, 16, 137. Jfr Pettersson 1764 I, s. 159; Gradin 1760, s. 320. Jfr Locke 1709, s. 60–62. Se vidare Warne 1940, s. 351; Hall & Wiberg 1951, s. 47.

⁵¹⁵ Lilja 1947, s. 259–260.

⁵¹⁶ Lindmark 2000, s. 219.

⁵¹⁷ Vikten av minneskunskap framhölls exempelvis på följande ställen: Pettersson 1764 II, s. 13; Wallström 1769 II, s. 120; Wallström 1770 III, s. 136–137.

bibringas en kognitiv förståelse av de kristna trossanningarna.⁵¹⁸ En viktig aspekt härav var att sätta in de inlärdas orden och fraserna i ett systematiskt helhetssammanhang. Exempelvis argumenterade Abraham Pettersson i en predikan att det var meningslöst att lära sig teologiska ord som *rättfärdighet* och *helgelse* om man inte hade någon kunskap om salighetens ordning var begreppen fick sin mening. Utan att förstå det tanke-system som trons språk byggde på menade han att det var näst intill meningslöst att lära sig utantilläxor.⁵¹⁹

Återkommande påpekade prästerna att de rätta begreppen var nödvändiga att tillgodogöra sig redan i barndomen. Den vikt man lade härvid går att förklara ur den antropologi som man utgick från. Kunskap om och förståelse av det kristna budskapet ledde till viljans upptändande och smak för Guds ord. På motsvarande sätt riskerade okunnighet att leda till avsmak för Guds ord och den kristna tron i allmänhet och för predikan i synnerhet.⁵²⁰ Det religiösa språket som predikanten använde sig av förutsatte att åhörarna hade en förståelse för grundbegreppen i kristendomen. Wallström menade att man kunde sitta i kyrkan och lyssna till predikningar i 40, 50 år utan att begripa någonting, på grund av att man inte hade de rätta begreppen. I postillorna uttrycktes i detta avseende en stark medvetenhet om de mentala villkoren som förståelse och integrering av kunskap förutsatte, vilket är kännetecknande för de senare av frihetstidens postillor.⁵²¹

De medel som man i predikningarna från mitten av 1700-talet förespråkade för att åstadkomma ökad förståelse och riktiga begrepp, var i princip samma som tidigare: kateketisk undervisning och förhör. Jämfört med Svedbergs och Schultenius postillor, som i viss mån kan anses andas optimism och tilltro till de olika kyrkliga reforminsatserna på kunskapsfronten, finns i postillorna från slutet av undersökningsperioden en mer nyanserad och i viss mån ett mer ambivalent förhållande till de rådande institutionerna, vilket kritiken mot "minnesverket" kan anses vara ett uttryck för. Katekesundervisningen i sig var till intet gagn om denna inte bedrevs på ett sådant sätt att kunskapen blev bestående hos de undervisade. Därför riktade frihetstidens predikningar ett större fokus på frågeställningar som rörde katekesundervisningens didaktik. Även om kunskapsynen som framhöll vikten av förståelse och risken med utantillinläringen var genomgående i postillorna efter seklets mitt, konkretiserades den i olika hög grad. Mest konkret och explicit kommer det pedagogiska intresset till synes i Eric Wallströms postilla.

Wallström argumenterade i flera predikningar för att prästen inte skulle ställa frågor som krävde utantillkunskap som svar, "utan sådana, som eljest ske genom samtal, och gifwa förståndet redigt begrep om det, som minnet fattar".⁵²² Hur skulle man då åstadkomma denna dialogiska form av undervisning? I sig var denna ingen nyhet utan det dialogiska sättet att undervisa härstammade från antiken. I den reformatoriska katekesundervisningen hade de så kallade spörsmålfrågorna i

⁵¹⁸ Wegelius 1747 I, s. 338–339; Fant 1761 III, s. 194–195; Pettersson 1764 II, s. 7,12–13, 137–138; Wallström 1769 II, s. 120, 246; Wallström 1770 III, s. 7, 16. Angående termen *begrepp* i en andlig kontext, se Lindmark 1995, s. 68–74. Att utveckla rätta *begrepp* kunde förutom den angivna betydelsen även innebära att öva upp barnens förstånd som en inneboende förmåga. Lindmark 1995, s. 73. Min förståelse av begreppsanvändningen utifrån postillomaterialet är att *begrepp* syftade på erhållandet av en korrekt förståelse vilket medförde att människan kom till insikt om trons sanningar.

⁵¹⁹ Pettersson 1764 II, s. 13.

⁵²⁰ Svedberg 1712 II, s. 1443; Pettersson 1764 II, s. 7–8, 137–138; Wallström 1769 II, s. 120–121; Wallström III, s. 136–138. Se även Ekman 1680 II, s. 396–397; Warne 1940, s. 304.

⁵²¹ Strom 2009, s. 185–186; Claesson 2015, s. 115–116.

⁵²² Wallström 1769 II, s. 120–121. Se även Wallström III, s. 136–138. Wallström utgav själv en traditionell katekesförklaring kort före sin död, vilket också torde vittna om hans kateketiska intresse, se Wallström 1757. Se även Lilja 1947, s. 51–52.

katekesen länge utgjort ett framträdande verktyg i undervisningen för att fördjupa förståelsen av katekesens innehåll. Hur man ansåg att dessa skulle användas bäst skiftade. Enligt en modell kunde prästen och klockaren i dialogform uppläsa dessa frågor, medan församlingen lyssnade. Emellanåt användes de även som läsövningar för att samtidigt utveckla katekeskunskapen. Att dessa hundratala frågor inte var avsedda för utantillinläring torde stå klart.⁵²³ En viktig funktion hade de i egenskap av mall och underlag för prästen i undervisningssituationen. Men för att nå det mål som Wallström klart uttryckte, att undervisningen borde bli mer av ett samtal, behövde prästen utgå från fritt formulerade frågor. På så sätt tänktes barnet få ett sammanhang för och en struktur på den inlärd kunskapen, och samtidigt erhöll läraren kännedom om vad barnet hade förstått.

Deremot, om man strax började med sådana frågor, som, jämte det de öfwade minnet, tillika stärkte förståndet; gjorde sig sjelf frågor om ämnet, som förehades, och icke släppte något stycke, förrän man wore försäkrad, at barnet i möjligaste mätto hade begrep derom: skulle sådant icke allenast blifwa qwar i förståndet, så länge det lefde, utan ock genom GUDs nåd befordra en lefwande tro, och en sann Christendom, hwilket annars aldrig sker.⁵²⁴

Både präst och föräldrar borde närma sig och intressera sig för barnet och dess utveckling i kristendomen genom att ställa frågor som utgick från barnets egen förståelsehorisont.⁵²⁵ Det var frågan om en slags heuristisk metod där barnet tänktes ledas in i kristendomens djupare kunskaper.⁵²⁶ Att undervisa utifrån en verklighet som motsvarade barnets egen var en av utgångspunkterna i den realistiska pedagogiken som man kan se spår av hos tidiga pietistiskt influerade präster som Olof Ekman och som senare alltså togs upp i postillorna. Kunskapen erhöles genom att barnet kunde koppla samman det inlärd med konkreta saker som låg nära den verklighet som barnet själv levde i.⁵²⁷

Den realistiska skolans verklighetsbetonade undervisning medförde ett starkt framhållande av nyttan med det inlärd. Att påvisa tingens nytta på ett praktiskt plan underlättade inläringen då eleven förstod varför saken var viktig att känna till och hur man kunde göra bruk av den.⁵²⁸ Att lära sig en massa utantillkunskap utan att känna till vad kunskapen syftade till, var att göra minnet till en skräpkammare vari rådde stor oreda.⁵²⁹ Även den pietistiska kateketiken betonade vikten av att kunna tillämpa det man lärt in. I August Hermann Franckes kateketiska program var själva tillämpningen slutmålet. Det tredelade programmet gick ut på att barnet skulle lära sig recitation, explikation och slutligen applikation.⁵³⁰ De kateketiska metoderna hade klara angreppspunkter med tidens homiletiska syn: den avslutande applikationens funktion var att

⁵²³ Warne 1940, s. 126, 256; Lilja 1947, s. 270; Laine & Laine 2010, s. 272–274. Se även Svebilus förord till katekesen i Svebilus 1689, "Förtalet", s. [1–4].

⁵²⁴ Wallström 1770 III, s. 137.

⁵²⁵ Wallström 1769 II, s. 120–121. Jfr Wallström III, s. 136–138; Baelter 1767, s. 86; Pettersson 1764 II, s. 7.

⁵²⁶ Ett bra exempel på hur man tänkte sig samtalen återfinns i Ekmans *Sjönödslöfte*, utifrån bönen Fader vår: "Hwem är thenna wår Fader, hwarföre han är wår Fader? etc. Är han wår Fader, så motte wij ock wara hans Barn: Åro wij hans Barn, och han är wår Fader, så kunna wij i förtröstan bedja honom, etc. och thetta på thet enfaldigste sätt som skee kunde, för the enfaldige, såsom Gud sjelff lämpar sig altijd effter wårt Förstånd: Ingen är så enfaldig, som icke weet hwad Fader är, och huru Barnet lijter sig på Fadren om Maat ock Kläder, etc." Ekman 1680 II, s. 398. Jfr Ekman 1680 II, s. 377–378.

⁵²⁷ Comenius 1916, s. 170–171. Jfr Hall & Wiberg 1951, s. 47.

⁵²⁸ Comenius 1916, s. 110, 121–122. Jfr Hall & Wiberg 1951, s. 47.

⁵²⁹ Warne 1940, s. 351.

⁵³⁰ Lilja 1947, s. 272.

tillämpa predikans förnuftsinriktade förklaring och bevisning så att kunskapen skulle få praktiska konsekvenser genom att förändra människans viljeinriktning.

I postillorna kom denna strävan efter att påvisa kunskapens nytta till uttryck på flera sätt: Dels skulle kunskapen i undervisningen relateras till överordnade syftemål, som att känna sitt dopförbund eller att veta sin själs slutliga bestämning till salighet och evigt liv. Dels sökte man påvisa den jordiska nyttan med kristendomens etiska förhållningssätt vilket skapade ett bättre samhälle och personlig lycka. Prästerna beto- nade vikten av att kunna tillämpa kunskapen på och i sitt eget liv. Barnet skulle exempelvis lära sig att förstå den personliga innebörden av Jesu korsdöd. Men tillämp- ningen handlade också om trons reciproka sida, att lära sig att utöva sin kristendom genom ett rätt leverne och genom religiösa praktiker.⁵³¹ Genom att knyta troskunskap- en till både religionens yttersta syfte och praktiska nytta försökte man påvisa rele- vansen av den inlärdas kunskapen för att stärka den i minnet och samtidigt förändra viljan i en viss riktning.

Kunskapen skulle alltså komma till uttryck i ett rätt leverne så att den kom till nytta. Den integrerade kunskapen, där barnet förstod vad det hade lärt sig, ansågs ha betyd- ligt bättre förutsättningar att leda till ett kristet leverne än det tomma minnesverket.⁵³² Karaktäristiskt för postillorna från slutet av frihetstiden var det nära sambandet mellan teori och praktik, mellan erhållandet av ett riktigt begrepp och tillämpning av detsamma. Som Pettersson konstaterade ”så måste hwarken utöfning skiljas från kun- skapen, ej eller kunskapen från utöfningen”.⁵³³ Kunskapssynen hänger samman med den vidgade uppfattningen av trosbegreppet som pietismen representerade. Förutom att pietismen såg tron som kunskap, bekräftelse och tillit, menade man att den sanna tron inte var för handen om den inte synligt tog sig konkreta uttryck, eftersom tron alltid förstods som en levande kraft som skulle verka förnyelse. Kunskapen skulle så- ledes nyttjas till att göra goda gärningar, vilka i sin tur blev ett empiriskt bevis på en levande tro.⁵³⁴

Men även det omvända förhållandet kunde lyftas fram. I postillorna betonades att barnen tidigt måste läras till en sann utövning av kristendom, eftersom ett rätt leverne i sin tur genererade ett rätt begrepp om Gud och religionen.⁵³⁵ Detta synsätt kan rela- teras till den realistiska pedagogiken, som på motsvarande sätt framhöll vikten av den praktiska utövningen och växelverkan mellan teori och praktik. Om inte teoretisk kun- skap omsattes i en praktik vissnade den bort. Genom den praktiska tillämpningen repeterades och integrerades den teoretiska förståelsen än djupare i människans sinne.⁵³⁶

Det behövde således finnas en korrespondens mellan ord och handling. Om det som barnet iakttog inte stämde överens med det som lärdes ut i skolan uppstod en konflikt som omöjliggjorde inläring och medförde ett felaktigt begrepp. Med tidens uttryck kunde barnen få ett ”köttsligt begrepp”, med vilket man avsåg en förvrängd uppfattning av de andliga tingen.⁵³⁷ En av grundidéerna i den realistiska pedagogiken var att bar- nen genom varseblivningen av den yttre verkligheten skulle kunna bilda sig begrepp

⁵³¹ Wegelius 1747 I, s. 338–340; Ekman 1756, s. 113; Fant 1761 II, s. 158; Fant 1761 III, s. 195; Pettersson 1764 II, s. 13; Baelter 1767, s. 86–87; Båld 1767, s. 161; Wallström 1769 II, s. 246; Wallström 1770 III, s. 7, 16, 137–138. Jfr här Krygers skolordningsförslag från 1751 som menade att kunskap om gudsdyrkan inte bara är satser, utan kun- skap om utövandet. Warne 1940, s. 350.

⁵³² Lindmark 1995, s. 83.

⁵³³ Pettersson 1764 I, s. 159.

⁵³⁴ Häggglund 2003a, s. 305.

⁵³⁵ Ekman 1756, s. 113; Fant 1761 II, s. 158; Fant III, s. 195; Pettersson 1764 II, s. 13; Båld 1767, s. 161, 634; Wallström 1769 II, s. 246; Wallström 1770 III, s. 7, 16, 137–138.

⁵³⁶ Comenius 1916, s. 134, 149.

⁵³⁷ Pettersson 1764 II, s. 8.

om tingens egentliga karaktär. Sinneas intryck var det primära och utslagsgivande vilka förnuftet byggde på.⁵³⁸ I postillornas undervisning var man därför mån om att det som barnen skulle få del av i undervisningen det skulle de också kunna härleda från verkligheten. Att exempelvis undervisa barnet om vikten av gudsfruktan förutsatte att barnet kunde iakttä gudsfruktan hade en betydelse i den omgivning som barnet levde i. Annars undergrävdes begreppets innebörd.⁵³⁹ I pietistisk anda argumenterade prästerna utifrån denna kunskapssyn att koncentrationen på yttre kyrkliga bruk, minneskunskap och kyrkliga ceremonier, medförde att barnet fick uppfattningen att saligheten handlade om att genomföra vissa riter utan en inre andlig övertygelse vilket ledde till att de fick ett oriktigt begrepp.⁵⁴⁰ En konsekvens av detta synsätt där de abstrakta begreppen behövde korrespondera mot den yttre verkligheten blev, som vi ska se, att prästerna i undervisningen om barnens fostran lade stor tonvikt vid föräldrarnas exempel, eftersom de menade att det var härifrån barnen i första hand formade sina begrepp.

Sammantaget kan man konstatera att prästerna i postillorna vid slutet av tidsperioden formulerade sig betydligt mer utförligt och medvetet i frågor som rörde didaktik i allmänhet och undervisning av barnen i synnerhet jämfört med undersökningsperiodens initiala skede. I högre grad än tidigare lade de vikt vid integreringen av kunskapen som skulle utmytna i en rätt tillämpning och utövning i det vardagliga livet. Med tanke på denna utveckling är det motiverat att dryfta frågan hur man bör betrakta postillornas formuleringar i förhållande till de mer progressiva pedagogiska idéerna som odlades i samtiden. Allmänt taget mottog prästerskapet nämligen kritik för sin förändringsobenägenhet av mer framåtsträvande krafter. Den herrnhutiske prästen Anders Rutström (1721–1772) påtalade i en skrift från 1769 prästerskapets brist på lyhördhet gentemot sina åhörare och kritiserade husförhören för att bli skolförhör.⁵⁴¹ Rutströms kritik ger intrycket av att prästerna generellt var ointresserade av didaktiska frågor eller motvilliga till reformering. Det intresse för undervisningsfrågor och kunskapsstilläggnelsen som återfinns i postillorna från i synnerhet 1760-talet nyanserar dock denna bild.⁵⁴² Einar Lilja har lyft fram att den dialogiska undervisningsformen, som man benämnde som ett "samtal", har gjort avtryck i katekesmaterialet under främst slutet av 1700-talet under inflytande av herrnhutismen och neologin.⁵⁴³ Denna form av didaktik förespråkades så som visats emellertid redan i postillorna, vilket vittnar om att prästerna tog intryck av aktuella idéer vilka var kompatibla med och gynnade de mål man strävade efter. Postillornas betoning på föräldrarnas ansvar för att skola dem i kristen tro, att ge dem ett riktigt begrepp, bekräftar att man inte bara hade anammat en mer medveten pedagogik, utan att man också ville förmedla denna insikt till sina åhörare. Men i postillorna förekommer däremot inga radikalare idéer, och prästerna var mån om att i sin retorik underbygga de befintliga institutionerna. Rutströms förslag om att i stället låta åhörarna ställa frågorna och lärarna svara vid förhören går således inte att återfinna i de undersökta postillorna.⁵⁴⁴

⁵³⁸ Comenius 1916, s. 160–161, 186–187.

⁵³⁹ Ekman 1756, s. 113; Fant 1761 II, s. 158; Fant 1761 III, s. 194–195; Pettersson 1764 II, s. 9; Wallström 1769 II, s. 246; Wallström 1770 III, s. 7, 16.

⁵⁴⁰ Wallström 1769 II, s. 246; Wallström 1770 III, s. 7, 16. Jfr Fant 1761 II, s. 158; Pettersson 1764 II, s. 14.

⁵⁴¹ Öhrberg 2006/2007, s. 140.

⁵⁴² Warne menar att det fanns en spänning i prästeståndet i riksdagen mellan landsbygdens lägre prästerskap och det högre prästerskapet bestående av biskoparna, huvudstadens kyrkoherdar och hovpredikanter där den senare gruppen skulle ha visat ett mindre intresse för reformer gällande barnens undervisning och skolfrågor. Warne 1940, s. 356–357.

⁵⁴³ Lilja 1947, s. 270.

⁵⁴⁴ Öhrberg 2006/2007, s. 140.

Uppfostran i tukt och Herrens förmaning

I detta avsnitt studeras postillornas undervisning om föräldrarnas gränssättande och disciplinerande uppgift. Ett i postillorna ofta förekommande bibelord som knöt an till detta moment i barnuppfostran var Pauli uppmaning att fostra barnen i tukt och Herrens förmaning (Ef 6:4).⁵⁴⁵ Bibelordet som ingick i hustavlan användes och betecknade något olika saker beroende på sammanhang.

Bibelveven kunde dels fungera som en programförklaring för föräldrarnas plikt att ge barnen en kristen fostran överlag. En sådan vid förståelse är emellertid svår att finna belägg för i de studerade postillorna, men kommer till synes om man tar i beaktande annan homiletisk litteratur. Prästen Alexander Roswall kunde exempelvis i sin katekespostilla utifrån begreppen ”fostran”, ”tukt” och ”Herrens förmaning” utlägga vad en god kristen barnuppfostran skulle bestå av.⁵⁴⁶ Dels kunde det användas i en mer avgränsad betydelse så som syftande på enbart den gränssättande och bestraffande delen av föräldrarnas barnuppfostran. Denna mer snäva användning och förståelse har problematiserats av bland annat Kekke Stadin, som menar att bibelordet inte primärt förstods som en hänvisning till föräldrarnas disciplinerande uppgift, utan snarare som ett argument mot vad man uppfattade som en alltför hård uppfostran.⁵⁴⁷ Ser man till i vilka sammanhang bibelordet förekommer i de undersökta postillorna, verkar det dock ofta vara förknippat med denna disciplinerande aspekt av uppfostran.⁵⁴⁸ Oavsett hur bibelordet i sig har använts och tolkats finns det anledning att mer i detalj se närmare på de nyckelbegrepp som hörde samman med gränssättning och disciplinering i barnuppfostran.

För det första utgjorde *förmaningen* ett centralt moment. I postillorna var förmaningen i allmänhet förbunden med den verbala delen av föräldrarnas gränssättning. Även om man i postillorna sällan utlade begreppet som sådant, framkom vikten av föräldrarnas muntliga disciplinering implicit i många utsagor. En något annorlunda tolkning av förmaningens innebörd har Astrid Norberg framfört. Enligt Norberg betecknade förmaningen snarare föräldrarnas undervisning i kristendom i stort. Förmaningen kontrasteras av Norberg mot tukten. Norberg förstår förmaning och tukt utifrån hushållets dubbla karaktär av världsligt och andligt regemente. Förmaningen aktualiserade husfaderns biskopliga ämbete, medan tukten däremot hörde ihop med tvångsmedel och utövande av makt, det vill säga husfaderns utövande av det världsliga regementets uppgifter.⁵⁴⁹ Norbergs tolkning av förmaning och i förlängningen även tukt aktualiserar visserligen aspekter som är helt i enlighet med hur man i postillorna såg på föräldrarna och hushållets uppgifter. Samtidigt är det utifrån källmaterialet svårt att finna belägg för att de specifika begreppen skulle bära på den innebörd som Norberg anför.

Att i stället se förmaningen som primärt syftande på fostran och gränssättnings muntliga del synes berättigat även mot bakgrund av det dogmatiska språkbruk, där den hörde samman med det så kallade lagens tredje bruk. Förmaningen gick ut på att fostra fram den nya människan genom en ständig kamp mot arvsynden. I uppfostran syftade förmaningen på motsvarande sätt till att lära barnen att skilja mellan rätt och

⁵⁴⁵ Hänvisningar till bibelordet återkommer ofta: Wallenius 1686, s. 175; Schultenius 1689 I, s. 91–92, 122; Bagge 1714 I, s. 70, 124; Svedberg 1710 I, s. 758–759; Svedberg 1712 II, s. 969; Svedberg 1734, s. 125–126; Liebman 1743, s. 206; Wegelius 1747 I, s. 346, 358; Gradin 1760, s. 649; Båld 1761, s. 192–193.

⁵⁴⁶ Se exempelvis Ekman 1680 II, s. 372; Pettersson 1754, s. 13; Roswall 1762, s. 683.

⁵⁴⁷ Stadin 2004, s. 76; Berglund 2007, s. 146, 150.

⁵⁴⁸ Svedberg 1712 II, s. 969–970; Bagge 1714 I, s. 70; Wegelius 1747 I, s. 346–347.

⁵⁴⁹ Norberg 1978, s. 23.

fel och alltmer växa i Guds vilja. I postillornas undervisning återfinns i första hand allmänna utsagor om att föräldrarna borde förmana sina barn. Däremot konkretiserades enbart i undantagsfall vad förmaningarna borde bestå i.⁵⁵⁰

För det andra användes återkommande begreppet *tukt*. Som vi såg har det i sammansättningen "tukt och Herrens förmaning" fått beteckna den bestraffande sidan av uppfostran och i synnerhet har det blivit förknippat med den fysiska bestraffningen. Men tolkningen av begreppet är inte självklar. I sin avhandling *Det goda faderskapet* diskuterar Tomas Berglund begreppet tukt mer ingående. Berglund menar att tukt förr i tiden hade en mer vid semantisk innebörd än vad det senare kom att ha. Berglund pekar på att om man förstår tukt utifrån vår tids förståelse som enbart disciplin och straff riskerar man att uppfatta äldre tiders norm för barnuppfostrans som ensidigt hårdhänt, vilket senare tiders forskning enligt honom felaktigt gjort. Enligt honom bör tukt snarare förstås som fostran överlag.⁵⁵¹ Det finns i och för sig fog för Berglunds påpekande att tukt inte hade den entydigt negativa klang som vi idag lägger in i begreppet. I synnerhet gäller detta i sammansättningar såsom "upptuktan" och "tuckta upp" som i det närmaste bör förstås som synonymer till uppfostran. I egenskap av en dygd finner man att tukt även kunde betyda självbehärskning.⁵⁵²

Samtidigt går det inte att bortse från att ordet tukt ofta förekom i textsammanhang som talade om föräldrarnas disciplin och stränghet överlag och i synnerhet i samband med uppfostrans fysiska del. I postillornas ofta korta utsagor skulle begreppet i och för sig i flera fall kunna tolkas i både en mera vid betydelse (fostran) och i en mer snäv betydelse (straff). Men i sammanhang där man mer utförligt behandlade uppfostrans gränssättande element kom tukten främst genom hänvisningar till bibelord att i allmänhet förknippas med den fysiska bestraffningen.⁵⁵³ Beaktar man därtill samtida uppfostringslitteratur framträder en ännu tydligare bild där tuktan användes mer eller mindre synonymt med föräldrarnas bestraffning.⁵⁵⁴ I ljuset av den övergripande begreppsanvändningen finns det starka skäl att anse att ordet tukt – när det användes inom ramen för predikan – i första hand var förbundet med den disciplinerande och bestraffande sidan av uppfostran, varför Berglunds påstående om innebörden av tuktan i någon mån bör nyanseras.

För det tredje användes det laddade ordet *aga* när man i postillorna dryftade barnuppfostran. Berglund för en liknande argumentation kring detta begrepp som kring tukt, och han påpekar att det under tidigmodern tid inte enbart torde ha syftat på den fysiska bestraffningen, utan även kunde inkludera stränga förmaningar och psykisk bestraffning.⁵⁵⁵ Berglund torde ha rätt i att *aga* ibland kunde beteckna bestraffningen som en helhet, vilken skulle ske stegvis i proportion till överträdelsen. Begrepp som *aga*, men även näpst och bestraffning, kunde då beteckna det straff som föräldern utdömde, oavsett om det var fysiskt eller ej.⁵⁵⁶ Men liksom i fråga om tukten ger språkbruket i både uppfostringslitteratur och postillor trots allt vid handen att det var i den snävare förståelsen som *agan* i första hand aktualiserades.⁵⁵⁷ I praktiken sammankopplades *agan* nämligen främst med den kroppsliga bestraffningen. Att det var denna aspekt som

⁵⁵⁰ Ett dylikt undantag finns i Jesper Svedbergs postilla. Svedberg menade att ett särskilt ansvar låg på fadern och återgav flera exempel på lämpliga bibelord för honom att ta i användning Svedberg 1710 I, s. 630–632.

⁵⁵¹ Berglund 2007, s. 146–153. Berglunds argumentation återges av Bergenlöv 2009, s. 21, 84.

⁵⁵² Båld 1761, s. 155.

⁵⁵³ Baelter 1767, s. 88. Se även Wegelius 1747 I, s. 346–348 där begreppet *curitus* används som beteckning för föräldrarnas bestraffning.

⁵⁵⁴ Se exempelvis Arndt 1741, s. 10; Roman 1746, s. 10; Wetterblad 1748, s. 16–19; Roswall 1762, s. 686–687; Waller 1766, s. 13–14.

⁵⁵⁵ Berglund 2007, s. 137–138. Jfr även Bergenlöv 2009, s. 20–21.

⁵⁵⁶ Se Roswall 1762, s. 686–687.

⁵⁵⁷ Baelter 1767, s. 88. Se även Roman 1746, s. 10; Wetterblad 1748, s. 15–19; Rönigk 1754a, s. 82–87.

man ofta syftade på ter sig naturligt med tanke på det fysiska straffets säregenhet i egenskap av det yttersta förkroppsligandet av föräldrarnas auktoritet.

För det fjärde kunde man även hänvisa till *riset*, som mer konkret satte ord på vad som åsyftades.⁵⁵⁸ Detta uttryck, som knyter an till flera bibelverser från främst Ord-språksboken, var dels en symbol för föräldrarnas bestraffande uppgift i allmänhet, dels en beteckning för den fysiska bestraffning, och dels en beskrivning av ett faktiskt redskap som användes vid denna bestraffning.⁵⁵⁹

Vilken position man än intar till den varierande begreppsanvändningen och dess innebörd, kan man konstatera att den kroppsliga bestraffningen under tidigmodern tid utgjorde ett självklart moment i synen på uppfostran,⁵⁶⁰ även om den så småningom kom att ifrågasättas av upplysningsfilosofiska och herrnhutiska tankegångar.⁵⁶¹ Det är dock viktigt att framhålla att jämfört med andra uppfostringsmoment förekommer undervisningen kring äga i relativt ringa utsträckning och intar ingen framträdande plats i predikningarna. Längre utläggningar var mycket sällsynta och förekommer enbart i de mer fördjupade predikningarna på första söndagen efter trettondagen.⁵⁶² Därför är det utifrån källmaterialet svårt att teckna några klara utvecklingslinjer. Där- emot ska några övergripande iakttagelser kring hur man predikade över den fysiska bestraffningens funktion redovisas nedan.

Ett motiv som återfinns i postillorna gick ut på att ägan tjänade som bestraffande av synd. Denna funktion av ägan uttrycktes i samband med referenser till hustavlan och husbondens ansvar att se till att synden varken fick fäste eller spreds i sitt hus. Genom det rättmätiga straffet påtalades att brott mot Guds bud och olydnad mot föräldra- auktoriteten inte tolererades, utan fick konsekvenser. Tankegången implicerade att straffet kunde betraktas som ett försoningsmedel för begången överträdelse.⁵⁶³ Kopplat mer direkt till barnuppfostran kom straffmotivet enbart tydligt till uttryck i Wegelius predikan på första söndagen efter trettondagen. Straffet syftade enligt Wegelius till att hos barnet skapa en förståelse för hur allvarlig den begångna synden var. Om synden tolererades och fick grepp över barnet riskerade den att leda till evig fördömmelse. Det av föräldrarna utförda straffet skulle därmed fungera som en hjälp för barnet att dels inse sitt felsteg, och dels ge barnet en uppfattning om vilka fruktansvärda konsekvenser synden kunde ha i förlängningen.⁵⁶⁴

I postillorna var det emellertid inte straffmotivet som var mest framträdande, utan tonvikten lades generellt på ägan som ett nödvändigt pedagogiskt medel för barnets individuella såväl andliga som psykiska utveckling. I detta motiv förenades individualisering med moralisering där barnets karaktärsdaning sattes i främsta rummet. Det pedagogiska syftet förstods och motiverades utifrån teologiska resonemang. Tuktan syftade till att stävja onda rörelser inom barnet, som betraktades som befläckt av arv-

⁵⁵⁸ Schultenius 1689 I, s. 122; Svedberg 1710 I, s. 626; Svedberg 1712 II, s. 969–970; Svedberg 1734, s. 535; Wegelius 1747 I, s. 346–348; Baelter 1767, s. 87–89; Wallström 1770 III, s. 41. Jfr även Schultenius 1689 I, s. 490; Fornelius 1697 I, s. 193; Svedberg 1710 I, s. 758–759; Ekman 1756, s. 332.

⁵⁵⁹ Som beteckning för äga, se Baelter 1767, s. 88. Jfr Arndt 1761, s. 107. Som bestraffningsredakap, se Bergenlöv 2009, s. 53–55.

⁵⁶⁰ Österberg 1998, s. 29; Bergenlöv 2009, s. 53–55; Holtz 2009, s. 299; Villstrand 2011, s. 457.

⁵⁶¹ Öhrberg 2006/2007, s. 135; Cunningham 2014, s. 59–60.

⁵⁶² Wegelius 1747 I, s. 346–348; Baelter 1767, s. 87–89. Man kan notera att Pettersson i sin långa predikan om barnuppfostran på Mikaelidagen inte behandlade ägan, vilket man normalt sett gjorde i längre predikningar på detta tema. Se Pettersson 1754. Jfr Wetterblad 1748, s. 15–18; Waller 1766, s. 13–14.

⁵⁶³ Schultenius 1689 I, s. 490; Bagge 1714 I, s. 70; Ekman 1756, s. 332; Baelter 1767, s. 87–88; Wallström 1770 III, s. 41.

⁵⁶⁴ Wegelius 1747 I, s. 347.

synden. Utelämnat till sig själv och sin egen vilja skulle barnet växa upp såsom ett vildvuxet träd och bära dålig frukt.⁵⁶⁵ Argument för att agan var till gagn för barnet hämtades från exempelvis Ordspråksboken och Syraks bok i Gamla testamentet.⁵⁶⁶ Även analogin om Gud såsom en agande far som önskade sina barns bästa, användes kontinuerligt (se nedan).⁵⁶⁷

Att tyngdpunkten i predikningarna lades vid agans pedagogiska sida snarare än vid straffmotivet bör ses utifrån de nya pedagogiska idéerna som bland annat torgfördes av John Locke, vilken kritiserade tanken på att agan sonade den begångna gärningen.⁵⁶⁸ Även i mer utpräglad kristen litteratur som i den av den ovan nämnde Olof Rönigks utgivna "En rätt Christelig Barnauffostran" som till stora delar var en översättning av en liten tysk skrift av Johann Philipp Fresenius, framhölls på liknande sätt att fysiskt straff aldrig kan försona barnets synd inför Gud. Det kunde enbart barnets egen bön om förlåtelse göra:

Försumas denna påminnelsen, så torde barnet råka i den galna mening, som man hos många oförståndiga förmärkt, at allenast man lidit utvärtes straff för sitt brott, så är man derigenom ofelbart kommen i Nåd hos Gud, ehwad man är botfärdig och trogen, eller icke.⁵⁶⁹

Av predikanterna kommer agans pedagogiska motiv klarast och mest utvecklat till synes hos Sven Baelter. Enligt Baelter skulle föräldrarna genom straffet försöka tygla barnets sämre sidor såsom lättja, envishet, fylleri och stolthet. Agan skulle alltså leda till att barnet fick en motståndskraft och ovilja mot att göra det onda.⁵⁷⁰ Barnet ålades att uppöva sin förmåga att kontrollera sin egen ondska. Baelter skriver exempelvis följande:

De måste tilse, at barnen sjelfwa må lära känna sit okynne, och göra thy motstånd. De måste lära dem tvinga och bryta sin vilja, samt til den ändan, undandra och förneka dem de aldrahålst åstunda.⁵⁷¹

Det Baelter uttryckte sammanföll i stor utsträckning med John Lockes syn på agans funktion: barnet skulle lära sig att behärska sin egen vilja och bli en vuxen.⁵⁷² Betydelser av karaktärsdaning, självkontroll och inifrånstyrning framhövdes av Baelter. Det ska dock påpekas att de övergripande syftena var vitt skilda hos Locke och Baelter. Locke menade att uppfostrans primära syfte handlade om att lära barnet god moral och på så vis bli goda medborgare.⁵⁷³ Dylika rationaliserande tankegångar där sam-

⁵⁶⁵ Svedberg 1710 I, s. 626, 631, 758–759; Bagge 1714 I, s. 123–124; Svedberg 1734, s. 535; Wegelius 1747 I, s. 347; Baelter 1767, s. 87–89. Se även Cunningham 2014, s. 47.

⁵⁶⁶ Exempelvis Wegelius 1747 I, s. 346; Baelter 1767, s. 88. Se även Cunningham 2014, s. 47.

⁵⁶⁷ Wallenius 1686, s. 651–652; Svedberg 1734, s. 535; Wegelius 1747 I, s. 346–347.

⁵⁶⁸ Locke 1709, s. 94. Enligt Locke ledde en sådan syn på agan enbart till att sinnet förmörkades varför en vänlig men bestämd tillrättvisning vore mer fruktbar. Däremot menade han att om barnet uppsåtligt kränkte föräldrarnas auktoritet var agan nödvändig för att upprätthålla densamma.

⁵⁶⁹ Rönigk 1754a, s. 85.

⁵⁷⁰ Baelter 1767, s. 88. Han hänvisade till bibelorden Syr 30: 9–10 och Ords 22:13–14. Så gjorde även Wegelius 1747 I, s. 346.

⁵⁷¹ Baelter 1767 s. 88. Jfr även Wegelius 1747 I, s. 340–342, 346–347. Wegelius talade också om att bryta barnets vilja, men kopplade det till undervisningen, där barnet skulle få lära känna Guds egenskaper och goda verk, och inte främst till föräldrarnas bestraffning. Som påpekats ovan menade Wegelius i stället att straffets främsta syfte var att få barnet att förstå sin egen syndaskuld.

⁵⁷² Locke 1709, s. 47–52; Cunningham 2014, s. 60. Jfr även Rönigk 1754, s. 84–85.

⁵⁷³ Cunningham 2014, s. 61. Jfr även Bugge 1961, s. 86.

hällsnyttan kopplades samman med tukt och uppfostran kunde förkomma i postillorna, men de var inte framträdande.⁵⁷⁴ Huvudpoängen, som Baelters predikan och den homiletiska litteraturen i allmänhet lade främsta vikt vid, var agans moraliska och framför allt dess individuella syfte: barnet skulle lära sig bli en god kristen för sin salighets skull.

Flera predikanter underströk riskerna med att se genom fingrarna och därmed underlåta gränssättning och vid behov utöva fysisk bestraffning, eftersom en sådan underlåtenhet var till skada för barnets jordiska och andliga destination. I postillorna kallades detta genomgående för flathet.⁵⁷⁵ "Flatheten" ledde till ett "fräckt självsvåld", vilket betecknade en människa, som blivit överlämnad helt till sig själv och inte fått någon riktig uppfostran. Svedberg poängterade att barnen inte kunde beskyllas för detta, utan skulden var föräldrarnas som hade agerat både ansvars- och kärlekslöst.⁵⁷⁶ Genomgående i postillorna varnades åhörarna med bibliska exempel för vad en dålig övervakning av barnen kunde leda till. I avskräckande syfte användes berättelsen om Eli och hans två söner från 1:a Samuelsboken.⁵⁷⁷ Genom denna berättelse kan man säga att ett religiöst straffmotiv på sätt och vis tangerades: om inte föräldrarna uppfostrade sina barn och utdömde rimlig aga utan såg genom fingrarna, riskerade föräldrarna i stället att dra Guds straffdom över sig själva.⁵⁷⁸

För att förstå resonemangen kring tukten och agan i postillorna är det av vikt att ta hänsyn till agans djupare teologiska dimension där föräldrarnas aga sattes i samband med Guds tuktan som man ofta anknöt till. Bilden som var av bibliskt ursprung gick ut på att liksom föräldrarna tuktrade sina barn till lydnad tuktrade även Gud sina barn till lydnad genom prövningar och motgångar. Agan var – liksom uppfostran generellt – en övning i lydnad som riktades dels mot föräldrarna, dels mot Gud. Att underordna sig Guds goda vilja genom lydnad utgjorde en fundamental utgångspunkt i den kristna teologin och framhölls även i naturrätten som en av människans viktigaste plikter gentemot Gud.⁵⁷⁹ Tron förutsatte att man lärt sig lyssna till och lyda Guds ord. Genom tuktan skulle barnet lära sig att underordna sig föräldrarnas vilja, och på motsvarande sätt skulle människan livet igenom vara beredd att ta emot Guds aga för att underordna sig hans vilja.⁵⁸⁰ Att beskriva Guds så kallade främmande verk i termer av aga, var en metafor som den tidigmoderna människan kunde relatera till, eftersom gemene man hade erfarenhet av fysisk aga. Svedberg uttryckte denna tanke på följande sätt:

Naturliga föräldrar aga sin barn til theras bätsta. Så moste wi med tolamod och tacksamhet uptaga, när vår andelige fader i himmelen oss ager til vår ewiga så wel som timelige welferd.⁵⁸¹

Under hela den undersökta tidsperioden framhölls att liksom Guds aga alltid var ämnad till hans barns bästa, så skulle även föräldrarnas bestraffning syfta till barnens

⁵⁷⁴ Wallenius 1686, s. 175; Baelter 1767, s. 91.

⁵⁷⁵ Bagge 1714 I, s. 70; Petersson 1764 I, s. 208.

⁵⁷⁶ Svedberg 1710 I, s. 521.

⁵⁷⁷ Bagge 1714 I, s. 70, 127–128; Gradin 1760, s. 49; Baelter 1767, s. 88–89, 535. Jfr Wegelius 1747 I, s. 355.

⁵⁷⁸ Denna tanke finns inte explicit uttryckt i postillorna, men förekommer exempelvis hos Wetterblad 1748, s. 16 och Rönigk 1754a, s. 84: "Låter jag dig wara ostraffad, så straffar Gud mig för dina skul, och jag warder då fördömd tillika med dig. Du har hört huru det gick öfwersta Prästen Eli, och hans söner. Derföre strax hit! Du måste nu hafwa hugg."

⁵⁷⁹ Nordbäck 2009, s. 194.

⁵⁸⁰ Wallenius 1686, s. 651–652; Svedberg 1710 I, s. 607; Svedberg 1734, s. 535–536; Wegelius 1747 I, s. 346–347; Gradin 1760, s. 197; Baelter 1767, s. 89; Petersson 1768 II, s. 454; Wallström 1768 I, s. 120–121.

⁵⁸¹ Svedberg 1734, s. 535–536.

bästa.⁵⁸² Det innebar att aga såsom ett medel i uppfostran inte fick missbrukas, utan det skulle alltid vara fråga om en "skälig aga" och den skulle ske med kärlek.⁵⁸³ Som en del av uppfostran betraktades den övervägda kroppsliga agan som ett uttryck för föräldrarnas kärlek och välvilja gentemot barnen.⁵⁸⁴ Man tog däremot skarpt avstånd från vad man ansåg var "för sträng aga". Medan lagen enbart förbjöd föräldrarna att aga barn till döds, påtalade prästerna att föräldrarna gjorde moraliskt fel om de gick för hårt fram eller om de lät sina känslor ta överhanden i bestraffningssituationen.⁵⁸⁵ De ådrog sig då själva Guds vrede och riskerade att göra barnen förbittrade samtidigt som agans funktion omintetgjordes. Svedberg lyfte särskilt fram att ett sådant förfarande var ett klart missbruk av föräldrarnas makt som de fått av Gud och att det i förlängningen innebar att de förde barnen bort från Gud.⁵⁸⁶ Idealet var den övervägda och kontrollerade agan som var fri från vrede och tjänade uppfostran bäst. Föräldrarna skulle ha i åtanke att agan var av kärlek till barnen och för deras bästa. Baelter gav råd för att undvika ett missbruk av näpsten:

När en Far och Mor griper til riset, måste de ock tillika hålla an med bönen, at Gud wille wälsigna deras wälmenta aga, och låta den lända til barnets ewiga och timeliga wälfärd.⁵⁸⁷

Genom bönen kunde föräldrarna förmå att hålla sina känslor i styr så att inte barnet skulle ta skada.⁵⁸⁸ Men framför allt skulle bönen helga agan så att agan kunde få goda konsekvenser i både jordisk och andlig bemärkelse.⁵⁸⁹

Sammanfattningsvis framhölls i postillorna att föräldrarna skulle tillämpa en övervägd fysisk bestraffning, där de skulle balansera mellan att visa för mycket flathet och för mycket stränghet. Att hamna i ettdera diket var inte bara att ge barnen en dålig uppfostran i allmänhet, utan att frånta barnen en god gudsrelation.⁵⁹⁰ Postillornas ut-sagor angående aga uttryckte en hög grad av kontinuitet, även om spår av en förändrad retorik som tenderade att framhålla agan som ett pedagogiskt medel, genom vilket agans syfte individualiserades och moraliserades, också har kunnat beläggas. Aga i betydelsen kroppsligt straff, sågs under hela tidsperioden som ett nödvändigt medel i uppfostran. Jämfört med de samtida idéströmningarna från exempelvis herrnhutiskt håll, som menade att agan enbart skulle användas i nödfall, ger postillorna liksom även den samtida rådgivningslitteraturen ett betydligt mer konservativt intryck, även om det på intet sätt är ett framhävt moment i uppfostran.⁵⁹¹ Agan skulle användas, men alltid övervägt och med måtta.

⁵⁸² Wallenius 1686, s. 651–652; Svedberg 1710 I, s. 607; Svedberg 1734, s. 535–536; Wegelius 1747 I, s. 346–347; Gradin 1760, s. 197; Wallström 1768 I, s. 120–121. Jfr Baelter 1778, s. 274–275. Wegelius gick längst i detta avseende och placerade agan (curitus) som en av föräldrarnas kärleksplikter gentemot barnet. Wegelius 1747 I, s. 343–348.

⁵⁸³ Schultenius 1689 I, s. 122; Svedberg 1710 I, s. 626, 633; Wegelius 1747 I, s. 347–348; Baelter 1767, s. 88–89. När Wallström i sin katekes påtalade att föräldrarna inte ska "slå sina barn och illa traktera them," innebar det med all sannolikhet inte ett avståndstagande från all typ av fysisk bestraffning, utan mot misshandel och överilad aga. Wallström 1757, s. 47. Se vidare Österberg 1998, s. 29; Berglund 2007, s. 152; Cunningham 2014, s. 47.

⁵⁸⁴ Berglund 2007, s. 142, 152; Bergenlöv 2009, s. 77.

⁵⁸⁵ *1734 års lag* 1981, s. 15. Jfr Ohlander 1986, s. 19. I praktiken tog dock även rättsinstansen hänsyn till vad som var en rimlig och orimlig aga. Se Österberg 1998, s. 29; Österberg 2016, s. 243–254.

⁵⁸⁶ Svedberg 1710 I, s. 633.

⁵⁸⁷ Baelter 1767, s. 88.

⁵⁸⁸ Jfr även Rönigk 1754a, s. 84.

⁵⁸⁹ Bergenlöv 2007, s. 77.

⁵⁹⁰ Balansgången mellan de bägge dikena syns klarast hos Svedberg 1710 I, s. 633; Baelter 1767, s. 87–89. Se även Petterson 1754, s. 33. Den gyllene medelvägen framhölls även hos Locke 1709, s. 47–48; Rönigk 1754a, s. 82–87.

⁵⁹¹ Se exempelvis Kryger 1754, s. 15. Jfr Öhrberg 2006/2007, s. 139.

Föräldrarnas eget liv som exempel

Ett av de allra mest framträdande momenten i prästernas förkunnelse om barnuppfostran hade paradoxalt nog ganska lite med barnen att göra, utan var koncentrerat på föräldrarna och deras leverne. Föräldrar hade genom sin livsföring ett stort och viktigt ansvar att vara goda exempel för sina barn. Tanken på det goda exemplets betydelse i uppfostringssyfte kan man spåra till antika källor, men var högst relevant i den tidigmoderna pedagogiska uppfostringslitteraturen.⁵⁹² Den intog en särskild ställning i det pedagogiska program som utformades av August Hermann Francke.⁵⁹³ Generellt framhölls betydelsen av både det levda och det berättade exemplets roll i uppfostran. Som nämnts ovan användes de berättade exemplen återkommande i homiletiken genom hänvisningar till olika bibliska karaktärer. Genom exemplen åskådliggjordes vissa aspekter av det förkunnade budskapet samtidigt som dessa förmådde att tala till åhörarnas affekter.⁵⁹⁴ Men när postillorna talade om vikten av goda exempel inom ramen för barnuppfostran var det det levda exemplet, främst föräldrarnas, som åsyftades. Jämfört med verkliga eller fiktiva berättelser hade de levda exemplen ett primat. Comenius pekade i sin undervisningslära på att det levda exemplet gjorde ett starkare intryck på barnet än det berättade.⁵⁹⁵

Sett från ett övergripande perspektiv påpekades i predikningarna att det var varje kristens plikt att vara ett gott exempel för sin nästa. Kristi eget leverne var idealet för en god livsföring som en kristen människa aldrig helt kunde leva upp till, men dock alltid skulle sträva efter.⁵⁹⁶ I postillorna finns därför en mångfald av allmänna uppmaningar till att vara ett gott exempel och ofta återfinns de i utsagor där plikterna för de överordnade kategorierna i hustavlans (överhet, präst och husbonde) påtalades.⁵⁹⁷ Exemplets betydelse inom ramen för predikan tangerade alltså inte bara barnuppfostran, utan var ett relativt utbrett sätt på vilket man förmanade åhörarna till goda gärningar. Längre och mer ingående utläggningar om exemplets betydelse i detta avseende återfinns i de frihetstida postillorna. Man framhöll att exemplen åstadkom en rörelse i människan i riktning mot det goda. Människans leverne betraktades i relation till andra och exemplet i sig ansågs vara en kraft som påverkade medmänniskorna i den ena eller den andra riktningen.⁵⁹⁸

Mer specifikt i fråga om barnuppfostran utgjorde vikten av goda exempel ett betydelsefullt och återkommande moment i den tidigmoderna uppfostringslitteraturen generellt vilket även återspeglas i postillorna. Berglund argumenterar för att exemplet betraktades som ett bättre uppfostringsalternativ än agan.⁵⁹⁹ I postillorna lades en större betoning på exemplets makt och i det avseendet finns det skäl att betrakta föräldrarnas exempel som ett mer fundamentalt och primärt moment av uppfostran än agan. Uppfostringsmomenten ställs dock aldrig mot varandra, utan det torde vara mer rättvisande att beskriva dem som två av flera nödvändiga moment, vilka syftade till att

⁵⁹² Stadin 2004, s. 77; Bergenlöv 2009, s. 37; Paulin 2015, s. 50–54.

⁵⁹³ Widén 1967, s. 8–9.

⁵⁹⁴ Se kapitel 2.3.

⁵⁹⁵ Comenius 1916, s. 187.

⁵⁹⁶ I synnerhet Gradins predikan på andra söndagen efter trettondagen samt Petterssons predikan på 13:e söndagen efter trefaldighet illustrerar detta väl. Se Gradin 1760, s. 179–180; Pettersson 1764 II, s. 197–213. Jfr Gradin 1760, s. 240.

⁵⁹⁷ Wallenius 1686, s. 577–578; Schultenius 1689 I, s. 122; Svedberg 1710 I, s. 483, 521–522, 632, 758–759; Bagge 1714 II, s. 49; Svedberg 1734, s. 306; Wegelius 1747 I, s. 334–337, 713; Wegelius 1749 II, s. 1029; Gradin 1760, s. 180; Fant 1761 III, s. 52; Pettersson 1764 I, s. 171; Pettersson 1764 II, s. 204–205, 207; Baelter 1767, s. 89, 491. Jfr Ekman 1756, s. 251; Pettersson 1764 II, s. 68, 197–213; Wallström 1769 II, s. 120. Se vidare Villstrand 2011, s. 457.

⁵⁹⁸ Wegelius 1747 I, s. 334–337; Gradin 1760, s. 180, 240; Pettersson 1764 II, s. 205–207; Baelter 1767, s. 89; Båld 1767, s. 298–299.

⁵⁹⁹ Berglund 2007, s. 143–146.

fylla olika funktioner. Att man på ett särskilt sätt lyfte fram exemplets roll i barnuppfostran ska förstås mot bakgrund av att man menade att barnen var särskilt formbara för yttre påverkan. Det som barnen hörde, såg och upplevde satte spår hos dem för resten livet.⁶⁰⁰ Bagge uttryckte pedagogiskt saken genom att använda en bild: "The unga hiertan äro som miukt wax, hwad figur man trycker ther uthi, the behåller thet."⁶⁰¹ Bilden med det mjuka vaxet användes flitigt i postillorna för att beskriva barnets formbarhet. Den förekom även frekvent bland reformatorerna och kan spåras tillbaka åtminstone till Anselm från Canterbury på 1000-talet.⁶⁰²

Exemplets framskjutna ställning i undervisningen ska förstås i förhållande till den pedagogik man grundade uppfostran på. Som påpekats ovan framhöll man inom realismen att formandet av förnuftet var avhängigt sinnenas varseblivning. Det levda exemplet var på flera sätt en förutsättning för den kognitiva kunskapen. Människan lärde sig beteenden genom de yttre sinnenas iakttagelser. Exemplets makt var i det avseendet starkare än levnadsregler och teoretiska resonemang.

Även i fråga om barnens utvecklingsstadier aktualiserades exemplets primat. Det fanns olika sätt att definiera barnens olika utvecklingsskeden. I allmänhet ansåg man att en skiftning skedde vid 6–7 års ålder.⁶⁰³ Hos Comenius kom denna uppfattning till synes i hans skolprogram, enligt vilket barnets uppfostran under de första sex levnadsåren skulle bedrivas i vad han benämnde som moderskolan. Här skulle barnet i första hand öva att stärka sin skärpa till de yttre sinnenas förmåga. Efter moderskolan inträdde barnet i folkskolan som mer handlade om att träna sina inre sinnen såsom tankeförmåga och minne. Uppdelningen accentuerade att barnets förmåga att ta intryck av och härma sin omgivning och andra människors leverne grundlades redan mycket tidigt hos barnet, medan uppövandet av minnet och praktiska färdigheter kunde påbörjas först i ett senare skede.⁶⁰⁴ När man i homiletiska sammanhang lade tonvikt på exemplets betydelse för i synnerhet det lilla barnet kan det kopplas till den realistiska kunskapsynen på barnets utveckling. Ett exempel från postillorna var Wegelius predikan på första söndagen efter trettondagen. I enlighet med Comenius tankegång framhöll Wegelius häri att barnet kunde tillgodogöra sig katekesundervisningen först när det var sex till sju år gammalt, medan den erfarenhetsbaserade kunskapen, som kom av iakttagelsen av föräldrarnas exempel, sådde ett frö av gudaktighet i barnet redan i mycket späd ålder.⁶⁰⁵

Vikten av den betydelse man tillskrev exemplet kommer även till synes i postillornas återkommande varningar om att föräldrarna skulle akta sig för att vara dåliga exempel för sina barn.⁶⁰⁶ Gång på gång inskräptes att föräldrarna med sitt tal och leverne skulle undvika att "förarga" barnen, det vill säga förleda dem.⁶⁰⁷ Varningen förekom genomgående i postillorna på Mikaelidagen i anslutning till Jesu ord i Matt

⁶⁰⁰ Se exempelvis Svedberg 1710 I, s. 758–759; Svedberg 1712 II, s. 970; Bagge 1714 II, s. 49; Wegelius 1747 I, s. 335; Gradin 1760, s. 109; Fant 1761 III, s. 194; Pettersson 1764 I, s. 171.

⁶⁰¹ Bagge 1714 II, s. 49.

⁶⁰² Bagge 1714 II, s. 49; Pettersson 1764 II, s. 18, 207; Baelter 1767, s. 85. Se vidare Cunningham 2014, s. 43–44; Paulin 2015, s. 77.

⁶⁰³ Österberg 2016, s. 38, 109; Heywood 2018, s. 31.

⁶⁰⁴ Comenius 1916, s. 223–225.

⁶⁰⁵ Wegelius 1747 I, s. 335. Se även Horrn Kalsenius 1729, s. 24–25; Rambach 1752, s. 110.

⁶⁰⁶ Wallenius 1686, s. 577–578; Schultenius 1689 II, s. 40–41; Svedberg 1710 I, s. 319, 521, 758–759; Svedberg 1712 II, s. 970; Wegelius 1747 I, s. 324, 335, 356, 713, 895–896; Fant 1761 II, s. 159; Fant 1761 III, s. 52, 194; Pettersson 1764 II, s. 210; Baelter 1767, s. 89, 491.

⁶⁰⁷ Wallenius 1686, s. 577–578; Schultenius 1689 II, s. 40–41; Svedberg 1710 I, s. 483, 521, 759; Bagge 1714 II, s. 48; Svedberg 1734, s. 306; Wegelius 1747 I, s. 337, 922; Pettersson 1764 I, s. 208. Jfr Humble 1745, s. 1430.

18:6. Versen hänvisades till även utanför den homiletiska litteraturen för att beskriva allvaret i att vara ett dåligt exempel.⁶⁰⁸

Hur skulle man då vara ett gott exempel inför sina barn? I postillorna finner man överhuvudtaget få positiva konkretioner när det gäller att vara en kristen förebild för barnen. Om prästerna konkretiserade var mestadels i negativ bemärkelse. Fylleri och i synnerhet svordom var exempel på synder som kunde lyftas fram.⁶⁰⁹ Svordomssynden var förstås tacksamt för prästerna att använda i fråga om exempelns betydelse, då dess påverkan på barnet var uppenbar för åhörarna. Konsekvenserna av det dåliga exempelns makt gick genom dylika konkretioner således att förnimma och iakttä i det vardagliga livet. Även om man sällan specificerade vilket kön som hade benägenhet till specifika laster, förknippade man troligtvis både fylleri och svordomar med främst det manliga könet.⁶¹⁰

Motsvarande tydligt kvinnligt kodade synder förekommer i någon mån, men är generellt sett ganska sällsynta. Svedberg och Wegelius ägnade saken mest uppmärksamhet, då de hävdade att mödrarna gjorde sig skyldiga till förförelse då de lade alltför stor iver i att förse sig själva och sina barn i högmodig klädedräkt.⁶¹¹ I övrigt förekommer utsagor som kritiserade mode och klädsel hos några av predikanterna. Abraham Pettersson kritiserade exempelvis att barnen uppfostrades i fåfänglighet och i "utländska förderfwada seder".⁶¹²

I postillorna från frihetstiden går det att identifiera en intensifierad betoning på exemplens betydelse både i allmänhet och i förhållande till barnuppfostran. Exemplet framhölls som ett viktigt medel för att uppbygga nästan i ord och gärning och i förlängningen för den kristna trons utbredande. Likt barnuppfostran tenderade de goda exemplen att beskrivas som ett universalmedel för att förbättra både samhällets och kyrkans tillstånd. Ibland kunde man till och med inom ramen för predikan teoretisera exempelns funktion, där man tog fasta på människan som social varelse som anpassade sig efter mellanmänskliga beteenden på gott och ont. Så gjorde exempelvis Sven Baelter:

Om wi skole efterfråga, hwadan det onda har kommit i alla werldenes tider, och hwarifrån det än i dag har sit ursprung; så läre wi närmast träffa sanningen, när wi säge, at onda förföriska exempel, til en stor del, äro roten och grunden, lika såsom sporrar, eller driffjädrar, de der altid upröra det onda som ligger i hjertat. Så snart människan kommer til werlden, måste hon sätta sin fot ibland tusende nät och snaror. Hon är på alla sidor omgifwen med ogudaktighet. Et barn, så snart det begynner bruka sina sinnen, ser och hörer det merendels idel förargeliga gerningar.⁶¹³

Baelter härledde rationellt arvsyndens till människornas oförmåga att vara goda föredömen för varandra. Den sociala interaktionen människor emellan utgjorde således en

⁶⁰⁸ Rönigk 1754a, s. 15; Comenius 1916, s. 17.

⁶⁰⁹ Exempelvis Svedberg 1710 I, s. 759; Bagge 1714 III, s. 49; Wegelius 1747 I, s. 335–336, 356, 592, 930; Pettersson 1764 II, s. 6–7; Baelter 1767, s. 89.

⁶¹⁰ Ett explicit exempel härpå återfinns i Pettersson 1754, s. 36.

⁶¹¹ Svedberg 1710 I, s. 522, 759; Wegelius 1749 II, s. 166–167. Jfr Svedberg 1710 I, s. 631; Wegelius 1747 I, s. 853–854; Wegelius 1749 II, s. 805; Wallström 1770 III, s. 218. Modern framställdes i dessa utsagor som en negativ förebild. Fadern borde ta sitt ansvar att upprätta ordning. Om Svedbergs syn på kvinnor som lättförförda för främmande seder och bruk, se Möller 2014, s. 141–150.

⁶¹² Pettersson 1764 II, s. 204. Se även Pettersson 1764 II, s. 239. Av den av Pettersson författade enskilt tryckta predikan som bar namnet *En christelig barna-uppfostran framgår* – precis som av Svedbergs predikan – att det var mödrarna som bar ansvar för denna last: "Hwad wil du wänta af alla dina lärdomar, du olyckeliga Mor, när ditt barn ser, huru du sysslosätter dig natt och dag med utspökande fåfängeligheter och wälluster? När dit barn ser, huru du sätter hela ditt lif deri, at allena på annars kostnad äta och kläda dig i werlden?" Pettersson 1754, s. 36.

⁶¹³ Baelter 1767, s. 89. För liknande tankegång, se även Wegelius 1747 I, s. 922–923, 930; Wegelius 1749 II, s. 1029; Fant 1761 III, s. 52.

faktor i försöket till rationell förklaring av en teologiskt vedertagen sanning. Resonemanget i citatet påvisar det intresse som predikanterna riktade mot den mänskliga sidan av troslivet och strävan efter att med förnuftets hjälp dels förklara syndens ursprung, och dels motivera åhörarna till ett heligt leverne.

Idealet som målades upp i postillorna från mitten av 1700-talet var att människan skulle utgöra en förebild på alla livets områden. I postillorna odlades denna totalitetsuppfattning av människan som moralisk varelse, där hennes ord och gärningar alltid och överallt skulle vara helgjutna och enhetliga.⁶¹⁴ Den starka betoningen på det yttre livets överensstämmande med den inre övertygelsen, korrespondensen mellan tro och leverne, var karaktäristisk för den pietistiska retoriken, även om tankegångarna i sig utgjorde traditionell luthersk kyrkolära. Kraven som man yrkade på kan anses vara ett uttryck för moraliseringstendensen som slog igenom på bred front. Konkret i predikningarna kommer detta till synes i de ofta förekommande uppmaningarna till att samtalen människor sinsemellan skulle vara gudaktiga och kretsa kring uppbyggliga ting. En god kristen skulle inte enbart undvika uppenbara synder som fräcka skämt, svordomar och skvaller, utan han skulle i allt sitt tal vinnlägga sig om att ur sin mun låta sin inre övertygelse framskina för nästans skull.⁶¹⁵

Den kristna barnuppfostran skulle, liksom det kristna livet i övrigt, vara helgjuten och inte indelad i sfärer. Föräldrarna uppmanades att helhjärtat hänge sig åt gudsfuktan, för att barnet själv skulle kunna ta föräldrarnas tro på allvar. Mikael Fant uttryckte detta drastiskt då han konstaterade följande:

När barnet ser och märker, at uti boken och kyrkan talas om Gud och Gudomeliga ting; men utom dess och i det allmänna lefwernet talas antingen aldeles intet derom, höres icke något andeligt, utan blott werldslige och förgängelige ting; eller ock talas om det andeliga och hwad religion tilhörer på et kallsinnigt, föragteligt, ja ofta försmädeligt sätt hwilketthera är då barna-sinnet mera benäget til at följa antingen reglor eller exempel, antingen det intryck, som det får någon timma om dagen eller weckan; eller de intryck, som det får alla tider, alla dagar, och hwart ögnableck?⁶¹⁶

För att föräldrarna skulle kunna vara goda kristna exempel behövde man enligt Fant både leva som man lärde och aktivt hänge sig åt de kristna praktikerna. Barnet behövde kunna iaktta att den kristna tron kom till synes i mer än ett mer eller mindre slentrianmässigt kyrkobesök om söndagarna. Sett i ljuset av den realistiska pedagogiken kunde barnet enbart lära sig omfamna den kristna troslärens innehåll genom att denna korresponderade mot den yttre verklighet, som mötte barnet i förädlarnas och andras exempel. Exempelen möjliggjorde för barnet att varsebli att tron var en levande kraft som fick konsekvenser för hela livet. Därmed kunde barnet erhålla ett rätt begrepp om tron vilket överensstämde med trosinnehållet som det skulle undervisas i.

I undervisningen om uppfostrans moment utgjorde de goda exemplen sammanfattningsvis en framträdande roll, och de betraktades av predikanterna som en grundläggande och självskrivna beståndsdel i den kristna barnuppfostran. En ökad betoning på och en utvecklad diskussion kring exemplens funktion kan skönjas i de senare postillorna. Det goda exemplets makt framhölls i dessa som ett viktigt medel för att barnet skulle kunna formas som en moralisk varelse, men i ännu hög grad betonades emellertid det goda exemplets funktion som missionsmedel. Genom att föräldrarna och den

⁶¹⁴ Gradin 1760, s. 179–180, 468; Båld 1761, s. 670; Pettersson 1764 II, s. 201; Båld 1767, s. 298–299.

⁶¹⁵ Wegelius 1747 I, s. 922–923, 930; Pettersson 1764 II, s. 201.

⁶¹⁶ Fant 1761 II, s. 158. Se även Wegelius 1747 I, s. 335; Fant 1761 III, s. 195; Pettersson 1764 I, s. 171; Baelter 1767, s. 89. Jfr Wetterblad 1748, s. 14–15.

närmaste omgivningen levde ut sin tro skulle barnet ta intryck av detta på ett sätt som gick djupare än något av de andra av uppfostrans moment.

Bönen

I undervisning om den kristna barnuppfostran ingick att påtala bödens betydelse. Vilket utrymme man gav detta moment inom ramen för predikan varierade dock. I de postillepredikningar som helt och hållet ägnades åt föräldrarnas plikter i barnuppfostran omnämndes den som en självklarhet.⁶¹⁷ Detta förhållningssätt återspeglades även i andra samtida homiletiska alster om barnuppfostran och i rådgivningslitteraturen. Bönen framhölls i dessa som en av de viktigaste, ibland till och med den viktigaste, av föräldrarnas plikter.⁶¹⁸ Beaktar man postillornas kortare utsagor om barnuppfostran, fästes däremot i regel större vikt vid andra moment än bönen. Ur ett helhetsperspektiv gavs således bönen en relativt undanskymd roll i den homiletiska undervisningen om barnuppfostran.

I postillorna var det framför allt tre olika aspekter av bödens roll i uppfostran som aktualiserades.

1) För det första framhölls bönen i egenskap av kristen praktik i hemmet. Bönen manifesterade ett gudfruktigt leverne, vilket föräldrar och husbönder hade ett ansvar för att vidmakthålla. Tematiken angränsar här till det som avhandlats i kapitel 3.3, då de överordnade, föräldrar och husbönder, uppmanades att genom bönen fungera som exempel för de underordnade, barn och tjänare.⁶¹⁹ Till skillnad från gudstjänsten som var knuten till kyrkan och helgen, var bönen ett sätt att leva ut tron i hemmet och vardagen. Prästerna påtalade återkommande vikten av att varje hushåll borde vara ett bödens hus. Parallellt med att bödens sociala funktion i egenskap av ett synligt uttryck för en människas trosövertygelse vilken hade påverkan på andra, påtalades i predikningarna bönen som ett medel för att uppnå gudfruktighet och för att samtidigt stänga synden ute från huset.⁶²⁰

Konkreta instruktioner för hur bönen skulle gå till i hushållet formulerades sällan i predikningarna och återfinns enbart på ett fåtal ställen. Pettersson betonade att gemensam bön för hela hushållet var att föredra, eftersom det var nyttigt för de underlydande att ta del av det goda exempel som det innebar att husfadern och husmodern bad.⁶²¹ Gradin och Ekman inskräpte inte specifikt den gemensamma husandakten, men väl att föräldrar, husfäder och husmödrar skulle försäkra sig om att barn och tjänstefolk bad morgon- och aftonbön.⁶²²

2) För det andra riktades i postillorna även direkta förmaningar till föräldrarna att lära sina barn att be.⁶²³ I synnerhet Wegelius angrep bönen från ett didaktiskt perspektiv då han tog upp bönen till behandling i samband med att han inskräpte vikten av undervisning i katekesen. Wegelius menade att barnen behövde medvetandegöras om både de löften som Gud hade förbundet sig till genom bönen, men också den kraft och nytta som bönen förde med sig.⁶²⁴ Wegelius starka fokus både på bödens löften och

⁶¹⁷ Schultenius 1689 I, s. 122; Wegelius 1747 I, s. 337; Baelter 1767, s. 90.

⁶¹⁸ I Rönigk 1754a s. 34–38 framhölls bönen som den allra viktigaste av föräldrarnas plikter. Se vidare Rambach 1752, s. 114–116; Pettersson 1754, s. 37–39. Jfr Arndt 1741, s. 108; Roswall 1762, s. 387–388.

⁶¹⁹ Wegelius 1747 I, s. 337; Gradin 1760, s. 240; Pettersson 1764 II, s. 204. Gradin tog även hänsyn till det omvända förhållandet: barnen kan vara ett gott exempel för vuxna. Se även Roswall 1762, s. 685.

⁶²⁰ Ekman 1756, s. 332; Pettersson 1764 II, s. 462–463; Wallström 1770 III, s. 41.

⁶²¹ Pettersson 1764 II, s. 204, 462–463.

⁶²² Ekman 1756, s. 332; Gradin 1760, s. 49.

⁶²³ Wegelius 1747 I, s. 339; Baelter 1767, s. 86. Se även Rönigk 1754a, s. 67–74; Pettersson 1754, s. 38.

⁶²⁴ Wegelius 1747 I, s. 339.

nytta kan tolkas som ett uttryck för en strävan efter att förena den religiösa uppenbarelseans antaganden med ett mer rationellt nyttotänkande som bar naturrättsliga drag. I naturrättens antropologi menade man nämligen att människan motiverades till att göra det goda genom bestraffning, belöning men också genom att förstå nyttan med någonting.⁶²⁵ Nyttan med bönen klargjordes av Wegelius genom en jämförelse med urkyrkan, där dess funktion varit mer påtaglig. Liksom man under urkyrkans tid genom bönen kunde uppväcka döda, bota sjuka och göra under, skulle detsamma kunna hända i samtiden, då rättfärdigas böner till Gud kunde åstadkomma mycket gott.⁶²⁶

3) Den tredje och allra mest framträdande aspekten av bönen roll i barnuppfostran var framhållandet av föräldrarnas förbön. I en god kristen uppfostran ingick att föräldrarna skulle be för sina barn, vilket uttrycktes i postillorna genom uppmaningar till föräldrarna.⁶²⁷ Mest konkretion återfinns hos Baelter som förmanade föräldrarna att dagligen be väl för sina barn.⁶²⁸ Enligt Baelter borde bönen vidare spela en särskild roll inte bara i själva uppfostran, utan tacksägelse och bönesuckrar till Gud för barnets skull borde uppbringas redan när föräldrarna väntade barn, när barnet föddes till världen, i dopet och när modern ammade. Konkretionen och emotionaliteten i Baelters uppmaning till hur nyblivna mödrar skulle be saknar sitt motstycke i de andra postillorna:

Ack! min GUD, jag tackar Dig, at Du gjorde mig wärdig, at blifwa et barns Moder. Si, jag ingjuter Moders-mjölken i mit barn, ingjut Du, min GUD, Din kärlek och heliga fruktan uti det samma! Låt det altid blifwa en lewande lem i sin Återlösare! dämpa i thy arfsynden och all ondska, gif thy den Helga Anda, och Dit sinne, bewara det för den onda werldenes förargelse. Helga och wälsigna det til kropp och själ! Sannerligen, käre Christne, om de små barnen skulle få upwäxa under sådana böner och wälsignelser; så skulle de, genom GUDs Nåd, mer och mer blifwa stärkte i Andanom, til alt godt werk.⁶²⁹

Även om uppmaningar att be för ofödda och nyfödda var mycket sällsynta – oftast talade man i mer generella termer – var Baelters uppmaning sett ur ett större perspektiv inte särskilt uppseendeväckande. I själva verket kan man tolka Baelters utsaga som en bokstavig tillämpning av kyrkolagens uppmaning att prästerna skulle förmana de gravida kvinnorna att be för "theras Lijfzfrucht".⁶³⁰ Förutom att citatet påvisar den vikt Baelter lade vid bönen roll i uppfostran, kommer även det starka sambandet mellan förbönen och välsignelsen till synes. Att be för sina barn var enligt prästerna att låta Gud välsigna dem och därmed låta dem växa upp under Guds beskydd och ledning. Att genom bönen lämna barnen i Guds den allsmäktiges händer påtalades som något av den största välgärning som föräldrarna kunde göra för sina barn, även om det jämfört med mer jordnära ting kunde te sig som en ringa gärning.⁶³¹ En av predikanterna som mycket explicit tog fasta på att föräldrarna hade en skyldighet att välsigna sina barn var Jesper Svedberg. Hos honom var dock välsignelsen mer en enskild akt och kopplades inte direkt till förbönen. Välsignelsen borde enligt honom ske med handpåläggning både morgon och kväll. Svedberg hade enligt egen utsago

⁶²⁵ Nordbäck 2009, s. 218–219.

⁶²⁶ Wegelius 1747 I, s. 339.

⁶²⁷ Schultenius 1689 II, s. 122; Svedberg 1710 I, s. 759; Wegelius 1747 I, s. 343; Baelter 1767, s. 90. Se vidare Rambach 1752, s. 114–116; Pettersson 1754, s. 37–39; Rönigk 1754a, s. 34–38. Jfr Arndt 1741, s. 108; Roswall 1762, s. 687–688.

⁶²⁸ Baelter 1767, s. 90.

⁶²⁹ Baelter 1767, s. 84.

⁶³⁰ *1686 års kyrkolag* 1936, s. 20.

⁶³¹ Wegelius 1747 I, s. 343; Baelter 1767, s. 90. Se även Rambach 1752, s. 114–115; Rönigk 1754a, s. 36; Roswall 1762, s. 687–688.

blivit bekant med denna sed när han hade varit på resa i England och menade att man gott kunde införa den även i Sverige.⁶³²

Bönen utgjorde således en självklar praktik för kristna föräldrar att utöva, liksom de också skulle lära sina barn att be. I den homiletiska undervisningen beträffande barnuppfostran intog dock bönen en marginell roll. Så gjorde även det sista av de moment som hörde till en god barnuppfostran, nämligen föräldrarnas lekamliga ansvar för och fostran av barnen.

Den lekamliga fostran

När man i uppfostringslitteraturen behandlade den kristna barnuppfostrans olika delar berörde man i allmänhet även föräldrarnas ansvar för den lekamliga fostran.⁶³³ I postillorna ägnades däremot fragmentarisk uppmärksamhet åt denna. Man koncentrerade sig på de moment som var mer uttalat religiösa och nära förknippade med barnens andliga fostran. Däremot kunde man påpeka vikten av att undervisa barnen i de grundläggande utgångspunkterna för den jordiska vandeln och om människans förhållande till jordiska ting, såsom vikten av att inte sträva efter fåfäng rikedom och ära. Människorna skulle bruka världen "såsom de icke brukade henne".⁶³⁴ Ett riktigt förhållande till världsliga ting åstadkoms genom en sann gudsfruktan.⁶³⁵ I Schultenius och Svedbergs postillor från enväldets tid finns en tendens att förknippa vad man ansåg som ett skevt eller felaktigt förhållningssätt till det jordiska med högmodsynden, vilken förkroppsligades i en strävan efter att gå över sitt eget stånd.⁶³⁶ Enligt tidens tankesätt betraktades social mobilitet i allmänhet som något negativt. Man föredrog en samhällsordning enligt vilken en balans mellan samhällets olika skikt måste råda för att helheten ska fungera som en organism.⁶³⁷ Högmodets positiva motsats kunde i detta avseende beskrivas med dygder som måttlighet och förnöjsamhet.⁶³⁸ Ideologin som sådan var dominerande under hela den undersökta perioden, men retoriken som varnade för och kritiserade ständsoverskridande ambitioner var främst representerad i postillorna från enväldet.

På en mer konkret nivå återfinns enstaka utsagor om föräldraansvarets grundläggande uppgift att ta hand om barnens hälsa och allmänna omvårdnad. Bagge varnade exempelvis föräldrarna för att försumma sitt föräldraskap genom att vanvårda sina barn. Barnen var i ett sådant fall offer för föräldrarnas ondska och själviskhet.⁶³⁹ Wegelius uppmanade på likartat sätt föräldrarna att genom arbete förse sina barn med mat, kläder och beskydd så att barnen inte för föräldrarnas lathets skull skulle behöva lida.⁶⁴⁰

Till de jordnära idealen som sporadiskt kunde lyftas fram i predikningarna hörde strävsamhet, flit och måttlighet. Att skämma bort barnen gav dem en oförmåga att möta livets motgångar i det fortsatta livet.⁶⁴¹ Den socialt kollektiva aspekten i såväl ecklesiologisk som nationell mening kunde man även ge uttryck för. Den egna försörjningen gynnade inte bara en själv utan var sist och slutligen en välgärning mot ens nästa, de

⁶³² Svedberg 1734, s. 126.

⁶³³ Roman 1746, s. 1–5; Rambach 1752, s. 284–311; Rönigk 1754a, s. 94–97. Jfr Roswall 1762, s. 682–683.

⁶³⁴ Baelter 1767, s. 87.

⁶³⁵ Wegelius 1747 I, s. 324, 335–336; Baelter 1767, s. 87.

⁶³⁶ Schultenius 1689 II, s. 137; Svedberg 1710 I, s. 522. Jfr Svedberg 1710 I, s. 631.

⁶³⁷ Nordbäck 2004, s. 63–64.

⁶³⁸ Lewan 1985, s. 29.

⁶³⁹ Bagge 1714 II, s. 48.

⁶⁴⁰ Wegelius 1747 I, s. 344–345.

⁶⁴¹ Wallenius 1686, s. 175; Svedberg 1710 I, s. 625; Wegelius 1747 I, s. 345–346. Se även Rönigk 1754a, s. 95; Roswall 1762, s. 683.

kristna bröderna och systrarna, och därmed hela samhället.⁶⁴² Föräldrarna hade här ett ansvar att ge sina barn goda förutsättningar att en gång kunna stå på sina egna ben. Vad gällde försörjning och yrkesval återfinns i flera postillor uppmaningen att föräldrarna skulle uppfostra sina barn, främst pojkar, i "bokliga konster" eller "hantverk".⁶⁴³ Svedberg är den av predikanterna som mest i detalj definierade passande yrken för båda könen.⁶⁴⁴ Samtidigt som prästerna kunde framhålla att föräldrarna hade ansvar för yrkesvalet, skulle det inte ske utan hänsyn till barnet. Tvärtom skulle barnets egna naturgivna förutsättningar och intressen tas med i beräkningarna när man försökte utvärdera ett lämpligt framtida yrke för barnet.⁶⁴⁵

Ett prov på en mer säregen tematik, som visserligen tangerade barnens välbefinnande och hälsa, återfinns i en predikan av Wegelius där han utförligt dels inskärpte vikten av amning, och dels kritiserade bruket av att anlita ammor.⁶⁴⁶ Bruket med ammor var under tidigmodern tid utbrett. Att anlita en amma uppfattades som ett tecken på välstånd, men kunde också utgöra en avlastning för i synnerhet borgare där hustruns arbetsinsats var oundgänglig för att upprätthålla verksamheten. Det utbredda bruket av att anlita ammor hade även sin orsak i tidstypiska föreställningar, enligt vilka man trodde att barnet kunde ärva vissa egenskaper av den som ammade dem. Den kritik som finns i predikningarna mot bruket av ammor ska förstås mot bakgrund av att präster och läkare allt sedan medeltiden hade fört en kamp häremot.⁶⁴⁷ Under 1700-talets förnuftsorienterade tidevarv fick diskussionen om amning förnyad aktualitet. Upplysningsmän som Carl von Linné, med vilken förövrigt Wegelius hade viss bekantskap, och uppsalaprofessorn Nils Rosén von Rosenstein började runt mitten av 1700-talet starkt förespråka amning som ett medel för att komma till rätta med den höga spädbarnsdödligheten.⁶⁴⁸ Skriftställaren Christian Gustafsson Roman formulerade under 1740-talet de naturvetenskapliga tankarna i mer pedagogiska ordalag i flera verk riktade till föräldrar för att väcka opinion för att mammorna själva skulle amma.⁶⁴⁹ Wegelius relativt utförliga argumentation i postillan återspeglar väl Romans retorik.⁶⁵⁰

Till stor del byggdes Wegelius argumentation på förnuftsmässig grund. Argument kunde hämtas från naturriket där honorna ansvarade för att ge sina barn mat. Att inte göra bruk av bröstmjölken som var en av Gud given gåva till barnet ansåg Wegelius vara en stor hårdhet och obarmhärtighet och berodde på lathet från föräldrarnas sida. Detta orsakade barnet skada, eftersom det inte fick den kärlek det borde ha fått av sina föräldrar. Därutöver förde Wegelius även ett resonemang om att mjölken från en annan kvinna än barnets mamma smutsade ned barnet genom blodet.⁶⁵¹ Tanken på att barnet genom mjölken fick del av den ammandes både sämre och bättre kvalitéer förmedlades

⁶⁴² Wallenius 1686, s. 175.

⁶⁴³ Schultenius 1689 I, s. 122; Svedberg 1710, s. 624–626; Wegelius 1747 I, s. 345–346.

⁶⁴⁴ Begåvade pojkar borde enligt Svedberg sättas i skolbänken, om föräldrarna bara hade råd. Annars var det uppfostran till hantverkare som gällde, vilket han demonstrerade genom Jesu och apostlarnas exempel. Att Svedberg särskilt framhöll hantverkskrået kan förklaras med att predikan på första söndagen efter trettondagen var hållen i en stadsmiljö, i Stora Kopparbergs gamla kyrka i Falun. I hantverkarskrået såg Svedberg, förutom en ståndsmässig gemenskap med Jesus själv, en ärlig yrkesverksamhet som gav möjlighet till ekonomisk trygghet och stabilitet, om än inte till lyx och prakt som Svedberg ofta varnade för. Flickorna skulle enligt Svedberg uppfostras så att de kunde sköta hushållssysslor och inte skämmas bort med lättsamma vanor. Svedberg 1710 I, s. 624, 759; Svedberg 1712 II, s. 1367–1368.

⁶⁴⁵ Wegelius 1747 I, s. 345–346; Gradin 1760, s. 651.

⁶⁴⁶ Wegelius 1747 I, s. 344.

⁶⁴⁷ Heywood 2018, s. 106, 110–111.

⁶⁴⁸ Kansanaho 1950, s. 54–58; Mansén 2011, s. 238–139. Jfr även Kryger 1753, s. 13.

⁶⁴⁹ Roman 1743, s. 8–9; Roman 1746, s. 2–3.

⁶⁵⁰ Wegelius 1747 I, s. 344.

⁶⁵¹ Wegelius 1747 I, s. 344. Se även Roman 1746, s. 2–3; Roswall 1762, s. 682–683.

allmänt i den lärda diskursen.⁶⁵² Wegelius utsagor om amning var i ett postillesammanhang sällsynta, men knappast unika utifrån en större homiletisk kontext. Ämnet var högst aktuellt och relevant för prästerna att undervisa om från predikstolen.⁶⁵³ Att Wegelius utvecklade sin syn i den omfattning han gjorde kan också förstås utifrån hans eget intresse för läkekonst och samtida vetenskapliga rön.⁶⁵⁴

Den sammantagna bilden är att postillorna i förhållande till barnuppfostrans övriga moment enbart gav begränsat med utrymme åt den lekamliga fostran. Tendensen är tydlig och bekräftas även i annan homiletisk litteratur från samma tidsperiod. De utläggningar som trots allt återfinns får i det närmaste betraktas som undantag. Till skillnad från den homiletiska litteraturen tog dock den kristna rådgivningslitteraturen i allmänhet upp denna aspekt till behandling och man verkar till och med i allt högre grad ha intresserat sig för uppfostrans fysiska och jordnära aspekter under 1700-talets gång. Man kan fråga sig vad kontrasten till det homiletiska materialet kan tänkas bro på. Skillnaden förklaras främst av litterära genrekonventioner och syften. Prästerna var varken ointresserade eller okunniga om uppfostran och pedagogik, vilket framgått med all önskvärd tydlighet inom ramen för de andra uppfostringsmomenten. Men predikningarna syftade till att stödja människors andliga utveckling, varför de religiösa och andliga perspektiv som angick människans inre mognad hade ett primat. De mer jordnära och lekamliga delarna av uppfostran var visserligen viktiga och dryftades med säkerhet från predikstolen, men varken i samma utsträckning eller med samma systematik och har uppenbarligen inte varit väsentliga i kompositionen av postillor. De tangerade mer allmänmänskliga synpunkter och var inte direkt beroende av den kristna tron.

4.4 Barnet i postillorna

Hittills har postillornas undervisning om barnuppfostran och föräldrarnas ansvar för denna stått i centrum för undersökningen i detta kapitel. För att åstadkomma en heltäckande framställning av hur man i postillorna kunde framföra idéer om barn och uppfostran synes det nödvändigt att även ta hänsyn till andra typer av utsagor där barnet ställdes i fokus för predikan. Dessa delas i undersökningen in i två kategorier: För det första beaktas utsagor som satte barnet i centrum genom att framställa dess väsen och handlande som exempel för vuxna. För det andra beaktas utsagor som var riktade till barn i form av olika tilltal och uppmaningar, och som ofta berörde de plikter som ålades barnen.

Barnet som ideal

Utifrån det starka fokus på uppfostran som prästerna anlade i sina predikningar ligger det nära till hands att anta att prästerna förmedlade en relativt pessimistisk syn på barnen i sig. Denna bild behöver dock nyanseras genom att lyfta fram textsammanhang där barn kunde beskrivas i betydligt mer positiva ordalag. I predikningarna kunde barn exempelvis beskrivas såsom välsignade på ett särskilt sätt och de tilldelades därmed en unik särställning bland åhörarna.⁶⁵⁵ Återkommande i predikningarna runt nyår var

⁶⁵² Se även Roman 1743, s. 8–9; Roman 1746, s. 2–3; Roswall 1762, s. 682–683. Se vidare Heywood 2018, s. 110–111.

⁶⁵³ Baelters omnämnande av den ammande modern i citatet ovan kan också ses som ett homiletiskt uttryck för denna syn. Se även Roswall 1762, s. 682–683.

⁶⁵⁴ Kansanaho 1950, s. 54–58.

⁶⁵⁵ Wallenius 1686, s. 398; Ekman 1756, s. 251. Däremot utgjorde Jesusbarnet ett dygdeexempel och en spegel för barnen, vilket ska påvisas senare

de så kallade nyårgåvorna, där prästerna kunde ge specifika hälsningar, råd och eller trösteord till olika kategorier bland åhörarna. Ofta vände sig prästerna i dessa även till barnen och önskade dem Guds välsignelse.⁶⁵⁶

Man bör beakta att de skildringar av barnet – oavsett om dessa var positiva eller negativa – som förekommer i postillorna alltid hade ett tydligt homiletiskt syfte. Predikanterna lade ned stor kraft på att åskådliggöra sina läropunkter, trösteord och förmaningar med olika exempel och analogier. Ett välanvänt homiletiskt grepp med nytestamentliga rötter var att låta barnet fungera som ideal för den kristna människans tro och vandel. Så som konstaterats ovan lades i uppfostran vikt vid föräldrarna som exempel för sina barn. Men i viss mening är det korrekt att påstå att man inom predikans ramar insisterade på att även barnen var exempel för de vuxna. Det fullkomliga barnet förkroppsligades förvisso i Jesusbarnet, men i postillorna hörde det ändå till ovanligheterna att Jesusbarnet framställdes som exempel för vuxnas leverne.⁶⁵⁷ När barnen fungerade som förebilder eller som spegel för vuxna tog man fasta på vissa eftersträfvansvärda egenskaper som barnet besatt.⁶⁵⁸ Perspektivet aktualiserades i predikningar på den helige Mikael's dag under hela den undersökta tidsperioden, där Jesu ord om att omvända sig och bli som ett barn tjänade som evangelietext (Matt 18:1–11).

1) Den första och oftast förkommande egenskapen, som barnet besatt och som vuxna skulle ta efter, var *ödmjukheten*.⁶⁵⁹ Barnaödmjukheten hade flera dimensioner och rörde både relationen till andra människor och relationen till Gud. I andligt avseende uppmanades i flertalet av postillorna till att inte förhäva sig eller vara högfärdig. Inför Gud var alla – rika som fattiga – jämlika. Människan skulle inte berömma sig utifrån sina jordiska förutsättningar, utan i stället lägga vikt vid själens ödmjukhet inför Gud. Andras beröm och positiva omdömen gick i och för sig inte att undvika, men det väsentliga var att självkännetheten om ens egen litenhet skulle bestå intakt. Barnaödmjukheten inför Gud bestod i någon mån i självförnekelse, vilket var den sanna vägen till upphöjelse.⁶⁶⁰ I de mellanmänskliga relationerna och i människans jordiska vandel kom ödmjukhet till synes genom människans val att avstå från det som med jordiska mått mätt var eftertraktansvärt. Högmot och strävan efter ära skulle undvikas, medan enkelhet, fattigdom och förnöjsamhet lyftes fram som exempel på önskvärda dygder.⁶⁶¹

2) För det andra lyfte prästerna återkommande fram *tillit* som en egenskap, vilken förknippades med barnet. Liksom ett barn litade på sina föräldrars omsorg skulle en kristen sätta sin tillit till Gud med barnslig förtröstan. Oron och bekymren för morgondagen skulle läggas bort och i stället skulle man vara viss om att Gud i sin försyn styrde tillvaron till det bästa. Liksom barnet utgöt sina bekymmer för sina föräldrar och var viss om att de lyssnade, fick även den kristne utgjuta sina bekymmer för Gud i bönen.⁶⁶²

⁶⁵⁶ Exempelvis Fornelius 1697 I, s. 153; Wegelius 1747 I, s. 263; Båld 1761, s. 109. Jfr Svedberg 1710 I, s. 483. Om bruket med nyårgåvor, se Lindberg 1937, s. 206; Wifstrand 1943, s. 20–21.

⁶⁵⁷ För ett exempel härpå, se Liebman 1743, s. 155–156. Jfr Österberg 2016, s. 92–93.

⁶⁵⁸ Just ordet "spegel" förekommer i detta avseende enbart hos Bagge 1714 II, s. 44.

⁶⁵⁹ Bagge 1714 II, s. 46–48; Humble 1745, s. 1449–1451, 1453; Schultenius 1689 II, s. 163–164; Liebman 1743, s. 796; Wegelius 1749 II, s. 759–761; Båld 1761, s. 958–959; Fant 1762 IV, s. 190–192; Wallström 1770 III, s. 304. Se även Franck 1973, s. 129. Förutom de dygder som här beskrivs, ödmjukhet, tillit, enfaldighet, menlöshet och änglalikheter, kunde även andra dygder förekomma i postillorna, men med lägre frekvens. Se Liebman 1743, s. 796; Wallström 1770 III, s. 304–305; Wegelius 1749 II, s. 757–763.

⁶⁶⁰ Schultenius 1689 II, s. 163–164; Bagge 1714 II, s. 48; Liebman 1743, s. 796; Humble 1745, s. 1449–1451, 1453; Wegelius 1749 II, s. 759–761; Båld 1761, s. 958–960; Fant 1762 IV, s. 191.

⁶⁶¹ Schultenius 1689 II, s. 163–164; Bagge 1714 II, s. 46–48; Liebman 1743, s. 796; Humble 1745, s. 1449–1453; Wegelius 1749 II, s. 759–761; Båld 1761, s. 958–960; Fant 1762 IV, s. 190–192.

⁶⁶² Wallenius 1686, s. 488; Schultenius 1689 II, s. 162–163; Bagge 1714 II, s. 45–46; Svedberg 1734, s. 39; Wegelius 1749 II, s. 757–758.

Tillits-idealet tangerade den fiduciella aspekten av trosbegreppet. En kristen skulle sätta sin förtröstan till Gud och hans ord.

3) För det tredje tog man fasta på *enfaldigheten*, som utgjorde en aspekt av den ovan nämnda tilliten. Termen hade i och för sig en dubbeltydighet, men när prästerna gjorde bruk av den för att beskriva barnens sinnelag i postillorna var det i positivt hänseende. Barnet väntade godtroget allt gott av sina föräldrar, omfamnade dem och tog dem utan ifrågasättande till hjärtat. Att vara enfaldig i andligt avseende var att låta det egna förståndet underordna sig Skriften och låta Guds Ande genom Ordet få övertyga det egna förståndet och den egna viljan.⁶⁶³ Men man påpekade även att den enfaldighet som kännetecknade barnet inte gick att direkt applicera på den vuxne. Att bli som ett barn innebar exempelvis inte att man skulle vara enfaldig i fråga om det goda, utan tvärtom förständig och inte heller skulle man ta efter barnets "ostadighet" eller "fåvishet"⁶⁶⁴ Mikael Fant ägnade relativt stort utrymme åt att redogöra för i vilket avseende en vuxen skulle undvika att likna ett barn i enfaldighet. Framställningen bär en tidstypiskt förnuftsmässig prägel i och med att Fant starkt betonade förståndets roll i fråga om uppenbarelsen. Barnablivandet innebar inte, enligt Fant, att man skulle vara oförständig i det som rörde saligheten, utan tvärtom i allra högsta grad göra bruk av det av Gud givna förståndet. Däremot skulle man inte låta förståndet sätta sig som en domare över evangeliet, utan såsom ett barn lita på Guds uppenbarelse. Inte heller skulle man vara försiktig som ett barn, utan här borde en kristen snarare likna en man, för att inte "förarga" sin nästa.⁶⁶⁵

4) För det fjärde framhölls i postillorna det med enfaldigheten närbesläktade begreppet *menlöshet*. På samma sätt som enfaldigheten rörde menlösheten barnets naiva förhållande till verkligheten, men medan enfaldigheten handlade om barnets okritiska tillägnelse av sinnesintryck och budskap, handlade menlösheten snarare om avsaknaden och oförmågan till utstuderad ondska. Barnets oskuldskraft innebar att barnen till sin natur helt enkelt inte förmådde att vara lika listigt onda som vuxna. Uttrycket från 1 Kor 14 om att vara "barn i ondskan" citerades på flera ställen och sammanfattade innebörden i menlösheten.⁶⁶⁶

5) Det femte och sista karaktärsdraget var barnens *änglalikheter*, vilket kommer att behandlas mer ingående. Tankegången som utgick från Jesu ord tog fasta på att barnens och änglarnas karaktärsdrag liknade varandras. Wallström formulerade saken på följande vis: "Hos de små barnen finna Änglarna de egenskaper och dygder, som närmast likna deras; derfore trifwas de ock bäst i deras sällskap och omgänge."⁶⁶⁷ Samtidigt som Wallström likande barnen vid änglar framhöll han tanken på att barnen hade egna skyddsänglar. Utifrån evangelietexten på Mikaelidagen lyfte man inte sällan fram tanken på att barnen, men inte enbart barnen, utan även vuxna, det vill säga alla troende – Guds barn –, var betjänade av en skyddsängel. Man betonade betydelsen av tron som en förutsättning för att åtnjuta det beskydd som änglarna skänkte Guds barn. Så länge man vandrade på Guds vägar vandrade Guds ängel vid ens sida ända till dess

⁶⁶³ Schultenius 1689 II, s. 162; Bagge 1714 II, s. 45–46; Wegelius 1749 II, s. 757–758, 761–763; Båld 1761, s. 958–959; Fant 1762 IV, s. 187–190; Wallström 1770 III, s. 304–305.

⁶⁶⁴ Schultenius 1689 II, s. 162; Bagge 1714 II, s. 46; Humble 1745, s. 167.

⁶⁶⁵ Fant 1762 IV, s. 187–190, 192–193.

⁶⁶⁶ Bagge 1714 II, s. 45–46; Liebman 1743, s. 796; Wegelius 1749 II, s. 757–758, 763; Båld 1761, s. 958–959; Wallström 1770 III, s. 304–305.

⁶⁶⁷ Wallström 1770 III, s. 304. Se även Humble 1745, s. 1430–1431, 1451–1452; Gradin 1760, s. 1276; Båld 1761, s. 958–960.

man skulle skiljas från jordelivet, då ängeln förde hem själen till Gud.⁶⁶⁸ Svedbergs betoning av änglarnas beskydd, vilken han gav uttryck för i olika sammanhang, kommer till synes även i hans predikningar:

Och wilje wi ransaka vårt wesende, ifrå vår första barndom, ach! huru skulle wi förnimma Gudz Englarg bekydd: så at faders och moders upsicht och omwårdnad för sin små barn, är här emot icke til nemnande en gång.⁶⁶⁹

Det är vanskligt att utifrån källmaterialet identifiera generella utvecklingstendenser i fråga om hur man skildrade barnet med dess egenskaper på Mikaelidagen. Kopplingen till evangelietexten verkar överlag ha blivit vagare vilket kommer till synes i flera av postillorna från frihetstiden, vilka exempelvis innehåller knapphändiga hänvisningar till Jesu ord om att omvända sig och bli som ett barn.⁶⁷⁰ Som påpekades i den homiletiska översikten (4.1) kan man skönja att den analoga aspekten, "Guds barn" fick en mer framträdande ställning än tidigare. Barnet som sådant försvann inte, men man kan identifiera en förskjutning i hur barnet användes litterärt. Barnet framställdes i flera frihetstida postillor inte bara som en förebild för ett gott kristet leverne, utan som själva sinnebild för den omvända och pånyttfödda människan.⁶⁷¹

Skillnaden kan tyckas vara ringa men får trots allt konsekvenser för hur man ska förstå vilken homiletisk funktion barnet tillskrevs. I Schultenius, Bagges och Humbles predikningar på Mikaelidagen tolkades Jesu ord om att omvända sig och bli som ett barn som att den kristna människan skulle bättra sitt leverne och sträva efter de egenskaper som kännetecknade barnets karaktär.⁶⁷² Barnet och dess egenskaper framställdes i dessa som en förkunnelse om det nya livet och ett riktmärke för varje kristen att efterfölja.

I de senare postillornas predikningar på Mikaelidagen fanns ett annat perspektiv. Omvändelsen till barnalighet bestod i dessa inte primärt i den dagliga bättringen, utan i pånyttfödelsens inre skeende i enlighet med *nådens ordning*, vilken skulle föregå den dagliga bättringen. Visserligen beskrevs ödmjukhet, enfaldighet och menlöshet som frukter av det nya livet även i dessa predikningar, men det nya livets frukter kopplades i högre grad samman med den inre pånyttfödelsen och omvändelsen. Barnet framställdes som symbolen för den pånyttfödda människan som sådan. Konsekvensen blev att de homiletiska utsagorna i högre grad fokuserades på barnets status som barn. På samma sätt som att barnet i egenskap av döpt och troende inte ännu hade avfallit från sin tro utan fortfarande befann sig i ett särskilt nådens tillstånd, hade den vuxne kristne genom pånyttfödelsen kommit till ett nådens stånd och därmed vunnit barnskap inför Gud.⁶⁷³ Wegelius uttryckte denna tanke explicit och menade att barnen fungerade som förebilder för vuxna, eftersom de fortfarande befann sig i nådens tillstånd samt att levernet överensstämde med deras tillstånd.⁶⁷⁴ I liknande andemening skrev Båld på

⁶⁶⁸ Schultenius 1689 II, s. 167–168; Bagge 1714 II, s. 50–51; Svedberg 1734, s. 773; Liebman 1743, s. 796; Humble 1745, s. 1430–1431, 1451–1452; Gradin 1760, s. 1076; Baelter 1767, s. 601. Baelter nämnde att de späda barnen hade änglar som stod runt deras vaggor och vakade över dem. Samma bild använde han i sin predikan på tack-sägelsedagen över prins Gustafs (Gustav III) födelse, i vilken Baelter bad att Gud skulle skicka sina heliga änglar till prinsens vagga. Baelter 1778, s. 427. Jfr Ariès 1982, s. 138, 163.

⁶⁶⁹ Svedberg 1734, s. 773. Se även Wahlström 1951, s. 21–22.

⁶⁷⁰ Gradin 1760, s. 1070–1085; Pettersson 1764 II, s. 473–487; Baelter 1767, s. 595–606. Det ska dock tilläggas att både Petterson och Baelter har givit enskilda tryck med predikningar på Mikaelidagen där barnen intar en betydligt större plats.

⁶⁷¹ Wegelius 1749 II, s. 757–758; Båld 1761, s. 958–959; Fant 1762 IV, s. 187, 190; Wallström 1770 III, s. 304–305.

⁶⁷² Schultenius 1689 II, s. 162–163; Bagge 1714 II, s. 45. Se även Humble 1745, s. 1430–1431.

⁶⁷³ Wegelius 1749 II, s. 757–758; Båld 1761, s. 958–959; Fant 1762 IV, s. 187, 190; Wallström 1770 III, s. 304–305.

⁶⁷⁴ Wegelius 1749 II, s. 757–758.

Mikaelidagen: "Här fordras en omvändelse hos människan, [...], som i Christi delagtighet försätter människan til en barna-likhet, inwertes och utwertes."⁶⁷⁵ Båld underströk kopplingen mellan en rätt omvändelse som förde henne in nådaståndet och åstadkom hos henne en barnalikheter. Retoriken hos Båld och Wegelius var ett resultat av den starka betoning på omvändelse och pånyttfödelse som pietismen förespråkade och som successivt kom att präglade postillorna under 1700-talet för att på 1760-talet få ett mer genomgripande genomslag. Begreppen omvändelse, pånyttfödelse och nådastånd var nära förbundna med *nådens ordning*. Dessa influenser bidrog till en homiletisk omvandling av barnets homiletiska roll i Mikaelidagens predikningar.

Även om bruket av barnet i Mikaelidagens predikningar kom att användas för delvis homiletiskt olika syften under den studerade tidsperioden, utgjordes ett gemensamt drag av den kraftiga betoningen på barnets renhet, skuldlöshet och änglalikheter. Ibland framhölls barnets godhet med sådan emfas att det finns anledning att ställa frågan hur dessa utsagor förhöll sig till den lutherska antropologin och arvsyndsläran. En mening ur Bålds postilla kan exemplifiera hur prästerna kunde uttrycka sig: "Frälsaren föreställer dem et barn [...] sådan som den är, förrän onskon får afwända hjertat ifrån Gud til werlden och des likställighet."⁶⁷⁶

Ett sätt att förstå dylika utsagor är att betrakta dem som ett uttryck för en mer positiv människosyn. Socialhistorikern Hugh Cunningham har till exempel pekat på att bilden av barnet förändrades under 1700- och 1800-talet i riktning mot att bli mer sekulariserad vilket hängde samman med ett nedtonande av arvsyndsläran. I stället för att betrakta barnen som initialt onda framställdes de som änglar och budbärare från Gud.⁶⁷⁷ Även om en del utsagor i postillorna – likt citatet från Båld ovan – i enlighet med Cunninghams tes skulle kunna tolkas som ett uttryck för en mer positiv människosyn och ett nedtonande av arvsyndsläran, finns det skäl att förhålla sig avvaktande till en sådan tolkning. För det första bör man beakta utsagornas homiletiska syfte. Bruket av barnet som exempel var inte primärt en undervisning i antropologi, utan en förkunnelse som tjänade till att konkretisera en kristens vandel och tillstånd genom att påvisa att den kristne i visst avseende borde likna barnet. För det andra kan man framhålla att denna förkunnelse inte på något vis var en 1700-talsinvention, utan hade långa, till och med urkyrkliga rötter.

För det tredje bör man framhålla att prästerna inte såg någon direkt motsättning mellan arvsyndsläran och en mycket hög syn på barn. Samma tankesystem kunde med andra ord rymma flera till synes motsatta synsätt. För att belysa detta hänvisas här till religionsvetaren John Wall, som har identifierat tre olika positioner eller berättelser som präglat det västerländska samhällets barnuppfattning allt sedan antiken: *uppi-frånochned-positionen*, *nedifrånochupp-positionen* och *utvecklings-positionen*.⁶⁷⁸ *Uppi-frånochned-positionen* innebär en mer negativ syn på barnet, som utgår från att människan i någon mån är korrupt. Bibelns syndafallsberättelse och olika arvsyndsläror är enligt Wall bra exempel på denna position.⁶⁷⁹ Den andra, *nedifrånochupp-positionen*, innebär ett motsatt perspektiv där barnet identifieras med det ursprungliga goda i mänskligheten. Som exempel härpå anför Wall Mikaelidagens perikop, men nämner även senare tänkare som Comenius och Rousseau.⁶⁸⁰ *Utvecklings-positionen* innebär att

⁶⁷⁵ Båld 1761, s. 958–959.

⁶⁷⁶ Båld 1761, s. 958–959.

⁶⁷⁷ Cunningham 2014, s. 58.

⁶⁷⁸ Wall 2010, s. 13–32. Se Eva Österbergs användning av Walls modell. Österberg 2016, s. 85–86.

⁶⁷⁹ Wall 2010, s. 15.

⁶⁸⁰ Wall 2010, s. 20–21.

barnet betraktas som ett tomt blad med potential till progression för att förverkliga etiska och mänskliga värden.⁶⁸¹

I detta sammanhang är det främst till de två första positionerna som analysens uppmärksamhet riktas. Även om de synes ha en motsatt utgångspunkt förekommer dessa parallellt i postillorna, utan att man för den sakens skull såg någon inbördes konflikt. Walls poäng är inte heller att renodla dessa positioner, utan han betonar tvärtom att de är teoretiska modeller som i praktiken kombineras på olika sätt.⁶⁸²

En utsaga på Mikaelidagens predikan av Wegelius kan illustrera hur de två positionerna kunde samexistera, utan att man såg något problem däri. Å ena sidan lyfte Wegelius fram barnets änglalikheter som en förebild för de vuxna då barnet till vissa delar återspeglade ursprungsmänniskan i paradiset i högre grad än den vuxne. Å andra sidan förklarade han att det döpta barnet på samma sätt som alla andra var drabbat av arvsynnen och att det faktum att Jesus satte barnet som förebild inte hade sin orsak i att barnet besatt en förträffligare natur.⁶⁸³ Wegelius förenade med andra ord *uppifrån-ochned-positionen* med *nedifrån-ochupp-positionen* enligt Walls terminologi.

Sammantaget förmedlade predikningarna på Mikaelidagen om barnen som förebilder för vuxna, vilka utgick från *nedifrån-ochupp-positionen*, en mer positiv bild av barnet jämfört med postillornas övriga undervisning vilken i det närmaste är att betrakta som en kombination av *uppifrån-ochned-positionen* samt den tredje positionen, *utvecklingspositionen*. Traditionellt sett är det i synnerhet den sistnämnda positionen som man har förknippat med den religiösa fostran. Barndomshistoriker som Philippe Ariès och den ovan nämnde Cunningham, som bägge tillskriver prästerna en viktig roll i barndomsbegreppets utveckling, tenderar att främst ta fasta på de uppfostrande aspekterna av prästernas tankevärld och undervisningens betydelse. Ariès menar exempelvis att "moralisternas och pedagogerna" (prästernas och lärarnas) spelade en viktig roll i forandet av vad han benämner "det andra barndomsbegreppet", vilket enligt honom uppkom på 1600-talet i Europa, då man började peka på behovet av att fostra barn, vilket i sin tur ledde till att barnen blev en distinkt avskild grupp från de vuxna. Enligt Ariès var präster och lärare inte intresserade av barnet i sig, utan enbart av barnet som utvecklingsobjekt.⁶⁸⁴ Cunningham skiljer sig i flera avseenden från Ariès, men betonar i likhet med honom förändringsperspektivet.⁶⁸⁵ Prästerna och andra auktoriteter, vilka enligt Cunningham betraktat barndomen som en förberedelse för vuxenlivet, kontrasteras hos honom mot en mer sekulär uppfattning som växer sig starkt under 1700-talet och som betraktar barndomen som något värdefullt i sig.⁶⁸⁶

Dylika beskrivningar, där prästernas syn på barndom reduceras till enbart deras nit för uppfostran och moral, gör emellertid inte rättvisa varken åt hur man tänkte eller förkunnade. Postillornas samlade undervisning påvisar att tanken på att prästerna enbart skulle ha betraktat barnen som utvecklingsobjekt är missvisande, eftersom man då tvingas bortse från återkommande element av den homiletiska förkunnelsen som satte barnet i upphöjd position i förhållande till vuxenvärlden. Även om utsagorna om barnens änglalikheter naturligtvis måste sättas in i sin homiletiska kontext och inte primärt syftade till att utgöra deskriptivt realistiska utsagor om barnens väsen, förmedlade de en syn som uttryckte intresse för barnets karaktär som en i viss mening

⁶⁸¹ Wall 2010, s. 25.

⁶⁸² Wall 2010, s. 14–15. Se även Österberg 2016, s. 86.

⁶⁸³ Wegelius 1749 II, s. 757.

⁶⁸⁴ Ariès 1982, s. 141, 157, 162–163.

⁶⁸⁵ Jfr Hedenborg 1997, s. 7–10.

⁶⁸⁶ Cunningham 2014, s. 58.

mer fulländad människotyp och som de vuxna hade att ta lärdom av. Barnet var i postillorna inte bara av intresse i egenskap av dess potential av att växa upp och bli vuxen, utan just i egenskap av barn.

Barnets plikter

I det föregående har de idealiserande utsagorna om barn analyserats. I det följande ska utsagor adresserade till barn behandlas. Dessa handlade i allmänhet om de skyldigheter som barnet hade gentemot sina föräldrar. Prästernas tilltal kunde ofta riktas direkt till barnet i form av uppmaningar, även om man ibland kunde uttrycka sig i mer implicita termer än genom imperativ. Emellanåt kan det rentav vara svårt att avgöra om talet var adresserat till barnet eller föräldrarna. Även de plikter som var adresserade till föräldrarna syftade ju i förlängningen till att få barnet att uppfylla sina plikter.

Tanken på att barnet innehade specifika plikter härstammade från hustavlans. Det är dock värt att påpeka att postillornas uppmaningar och tilltal till barn inte enbart begränsades till hustavlans förmaningar. Prästerna kunde tilltala barn i flera olika sammanhang. Ett exempel härpå går att anföra från Svedbergs evangeliepostilla som uppmanade barnen – såsom arvingar till det eviga livet – att tillsammans med församlingen, lovprisa Gud för Guds välgärningars skull.⁶⁸⁷ Svedbergs postilla är förövrigt speciell vad gäller tilltal till barn, eftersom den innehåller många situationsbundna förmaningar till barn i specifika stånd, prästbarn och konungabarn.⁶⁸⁸ Svedbergs ståndsspecifika uppmaningar till barn knyter visserligen an till både hustavlans och treståndsläran, men kan inte anses vara representativa för hur man undervisade om barnets plikter, utan var högst karaktäristiska för hans egna predikningar.

Barnets gudsfruktan

Även om hustavlans plikter riktade in sig på barnets relation till sina föräldrar, är det utifrån postillornas undervisning motiverat att skilja mellan å ena sidan barnets plikter mot Gud och å andra sidan barnets plikter mot föräldrarna. Fjärde budet och hustavlans bibelord aktualiserades i första hand i förhållande till de sistnämnda plikterna. Men inom ramen för predikan kunde man alltså tala i termer av plikter mot Gud och uppmana barnet till gudsfruktan.

Bägge perspektiven aktualiserades på första söndagen efter trettondagen, där Jesus agerande fungerade som exempel för barnen. Vad gäller barnets plikter mot Gud lyfte man ur texten fram Jesu fromhet som kom till synes genom hans villighet att följa med sina föräldrar till templet och genom hans iver att ta del av undervisningen av de skriftlärda. När predikanterna lyfte fram dessa dygder i termer av plikter och skyldigheter menade de att barnet inte bara skulle fostras i gudsfruktan, utan att barnet själv hade ett ansvar att ge akt på gudsfruktan. Barnen skulle i likhet med Jesus vinnlägga sig om

⁶⁸⁷ Svedberg 1712 II, s. 1242.

⁶⁸⁸ I rollen som hovpredikant hade Svedberg fått möjlighet att predika för Karl XI:s barn, vilka han uppmanade att styra både Guds församling och det världsliga regementet på ett klokt sätt. Svedberg 1710 I, s. 442–447, 480. Bagge inskärpte för sin del att alla barn, även kungabarn, var del av det fallna släktet och behövde tuktas. Bagge 1714 I, s. 123. Svedbergs uppmaningar som rörde prästbarnen handlade i allmänhet om att förmana dem till gudfruktighet, vilket i synnerhet konkretiserades i dottrarnas val klädsel. Om prästbarnen klädde sig högfärdigt omöjliggjorde det enligt Svedberg prästens möjlighet att predika över högfärdssynden, eftersom de genom sina handlingar undergrävde prästens ord och i förlängningen Guds ord inför församlingen. Svedberg 1710 I, s. 17, 167–169, 211. Jfr även Wegelius 1747 I, s. 1047. Se vidare Lizell 1910, s. 104–109.

kyrkogången, men också om att ta ansvar för att lära sig grunden i kristen tro så att de lärde sig frukta och älska Gud.⁶⁸⁹

Även talet i evangelietexten om Jesusbarnets tillväxt i visdom användes i predikningarna som en spegel för barn med uppmaning om att gudstron på allvar.⁶⁹⁰ Som Fornelius formulerade saken var det genom den sanna visheten som frälsningen skulle vinnas.⁶⁹¹ I liknande ordalag menade Bagge att visheten bestod i att frukta Gud och fly det onda. För Bagge fanns det ett nära samband mellan den sanna visheten och gudsfruktan, men visheten definierades ändå inte som en av barnets plikter mot Gud, utan som en plikt mot sig själv.⁶⁹² I hans predikan kan man se en dubbelhet, där vishetsbegreppet orienterades både mot andliga och inomvärldsliga kvalitéter. Samma dubbelhet återkom även i de andra postillorna där vishetspeglar återfinns. De mer jordiska sidorna av visheten man pekade på var att söka sig till ett gott umgänge, studera, lyssna till goda råd och vinnlägga sig om att vara klok och att leva ett hedersamt liv.⁶⁹³ Den gammaltestamentlige kungen Rehabeam, Salomos son, fungerade hos Fornelius som ett avskräckande exempel på hur fel det kunde gå om man inte lydde goda råd.⁶⁹⁴ Vishetspeglar, som enbart återfinns i predikningar från enväldet, utgjorde ett elastiskt predikotema som kunde användas i flera syften. De inomvärldsliga aspekterna var nära förknippade med de andliga sidorna av visheten då de ytterst syftade till barnets gudsfruktan.

Ser man generellt på behandlingen av barnets gudomliga plikter och barnets gudsfruktan verkar detta perspektiv vara kännetecknande för evangeliepostillorna. Perspektivet avviker från utläggningar över katekesen och hustavlan vilka i allmänhet inte behandlade barnet i relation till Gud, utan främst i relation till föräldrar och överordnade. Visserligen kan man argumentera för att gudsfruktan alltid var latent närvarande genom katekesförklaringarnas formulering "Vi ska frukta och älska Gud", där tron utgjorde budens uppfyllelse.⁶⁹⁵ Men evangelietexten om Jesusbarnet i templet gav utrymme åt predikanterna att närma sig barnets gudsrelation mer explicit jämfört med vad som var fallet i katekeserna.

Hur man formulerade och disponerade plikterna mot Gud i förhållande till plikterna mot föräldrarna skiftade i postillorna. Jämför man Bagges och Wegelius predikningar, vilka är de mest explicita på temat, kan man notera en väsentlig skillnad i hur de närmade sig dessa plikter. Bagge å sin sida betraktade barnet direkt *coram Deo* och påtalade vikten av barnets gudsfruktan för barnets egen skull.⁶⁹⁶ Wegelius å sin sida låg närmare den kateketiska traditionen och fäste uppmärksamhet vid gudsfruktan som ett medel för att uppfylla fjärde budet. Gudsfruktan formulerades därmed som en plikt gentemot föräldrarna, såsom grunden till alla andra plikter. Vinnlade sig barnen om gudsfruktan kunde de således anses älska och frukta sina föräldrar.⁶⁹⁷

⁶⁸⁹ Schultenius 1689 I, s. 126; Bagge 1714 I, s. 129–131; Wegelius 1747 I, s. 350. Se även Horrn Kalsenius 1729; Waller 1766, s. 5–6.

⁶⁹⁰ Fornelius 1697 I, s. 196–199; Svedberg 1710 I, s. 599; Bagge 1714 I, s. 130. Jfr Schultenius 1689, s. 91–92; Svedberg 1710 I, s. 535, 633. Se vidare Arndt 1741, s. 108.

⁶⁹¹ Fornelius 1697 I, s. 199.

⁶⁹² Bagge 1714 I, s. 130.

⁶⁹³ Fornelius 1697 I, s. 196–199; Svedberg 1710 I, s. 599; Bagge 1714 I, s. 130. Jfr Svedberg 1710 I, s. 633. Se även Arndt 1741, s. 108.

⁶⁹⁴ Fornelius 1697 I, s. 197–198. Se även Schultenius 1689 I, s. 91–92.

⁶⁹⁵ Luther 1999, s. 87–88. Se även Norberg 1978, s. 59–63.

⁶⁹⁶ Bagge 1714 I, s. 129–130. I linje med Bagge står i den homiletiska barnuppfostranslitteraturen även Horrn Kalsenius 1729, s. 1; Waller 1766, s. 6–7.

⁶⁹⁷ Wegelius 1747 I, s. 350.

Heder

Om plikterna mot Gud kan sammanfattas i begreppet gudsfruktan kan plikterna mot föräldrarna sammanfattas med begreppen heder och lydnad. Dessa gick tillbaka på dels fjärde budordet, och dels hustavlans bibelord hämtat från Efesierbrevet 6:1. I postillorna kan heder och lydnad påtalas i ganska allmänna sammanhang, ofta enbart med någon mening och ofta i anslutning till just fjärde budet eller hustavlans.⁶⁹⁸ Omfattande utläggningar över dessa plikter är överhuvudtaget ovanliga. Som antytts var katekespredikningarnas format snarare än evangeliepredikningarnas mer ändamålsenliga i detta avseende. I predikningar på första söndagen efter trettondagen hade man dock allt sedan medeltiden behandlat barnets uppförande gentemot föräldrarna i anslutning till bibelordet om att Jesus var sina föräldrar underdånig vilket fungerade som en spegel för barnen.⁶⁹⁹ I enväldespredikningarna var detta ett genomgående drag, till skillnad från de frihetstida predikningarna.⁷⁰⁰

I luthersk tradition har föräldraauktoriteten i allmänhet tilldelats en mycket hög status. I Luthers egen utläggning över fjärde budordet i *Stora katekesen* värderade han hedern till föräldrarna högre än kärleken. Kärleken var i och för sig en viktig del av hedern, men inte tillräcklig som en beskrivning av den grundläggande föräldraplikten. Heder definierades förutom som en kärlekshandling även som en vördnadsbetygelse "som inför ett dolt majestät".⁷⁰¹ Som nämnts i kapitel 3.1 framstår Luthers bestämning av heder gentemot föräldrarna i stora stycken som en analogi över människans gudsrelation. Genom vördnad till föräldrarna övades hon i praktiken till ett liv i gudsfruktan. Hedersbegreppet äger således hos Luther hög aktualitet även i människans relation *coram Deo*.⁷⁰²

Hedern utgör således ett mycket mångdimensionellt och omfattande begrepp. Till skillnad från kärleken som främst angick relationen föräldrar–barn, rörde hedern även familjens anseende i förhållande till andra människor. Ur en sociologisk synvinkel innebar det ett slags grundläggande kapital som definierade hela individen i förhållande till medmänniskorna.⁷⁰³ Utifrån en sådan utgångspunkt innebar barnens hedrande summan av alla försök och åthävor att bevisa sin välvilja och godhet gentemot sina föräldrar. I postillorna kom denna totalitetsförståelse av heder till synes på flera sätt. Ett bibelord som man kunde hänvisa till och som inskärpte denna aspekt var några verser från Syraks bok, om att barnens hedrande skulle ske genom ord, gärningar och tålmod.⁷⁰⁴ Man kunde i enlighet härmed framhålla att barnets hela leverne och uppförande angick föräldrarnas heder. Genom att leva hederligt i smått som i stort skulle föräldrarnas ära befordras. På motsatt sätt kunde barnen så att säga dra med sig föräldrarna i fallet om de levde ohederligt.⁷⁰⁵

Den mer konkreta aspekt av hedern som rörde omsorgen om och kärleken till föräldrarna berördes generellt sett i ganska ringa utsträckning och enbart ett fåtal utsagor har återfunnits.⁷⁰⁶ Den mest framträdande utläggningen återfinns i Wegelius utförliga

⁶⁹⁸ Se exempelvis Wallenius 1686, s. 687; Svedberg 1710 I, s. 483; Bagge 1714 I, s. 70; Svedberg 1734, s. 331; Liebman 1743, s. 206; Humble 1745, s. 44; Wegelius 1749 II, s. 1083; Ekman 1756, s. 162.

⁶⁹⁹ Glebe-Möller 1983, s. 75; Österberg 2016, s. 93. Se även Luther 1967, s. 118–119.

⁷⁰⁰ Schultenius 1689 I, s. 126; Fornelius 1697 I, s. 196; Svedberg 1710 I, s. 624, 626–627; Bagge 1714 I, s. 129–130; Wegelius 1747 I, s. 350–358.

⁷⁰¹ Luther 1999, s. 43. Se även Holtz 1993, s. 201–202. I likhet med Luther uttryckte Wegelius att Gud inte hade befallt kärlek utan heder i det fjärde budordet, eftersom heder i och för sig också inbegrep kärleken, men var en högre form av kärlek som också innebar en stor tacksamhet gentemot de egna föräldrarna. Wegelius 1747 I, s. 352.

⁷⁰² Stopa 2018, s. 124–126.

⁷⁰³ Villstrand 2011, s. 492.

⁷⁰⁴ Bagge 1714 I, s. 70, 130; Wegelius 1747 I, s. 353. Se även Svebilus 1689, s. 15; Roswall 1762, s. 692.

⁷⁰⁵ Wegelius 1747 I, s. 353. Samma tanke uttrycktes av Ekman 1756, s. 250. Jfr Villstrand 2011, s. 492.

⁷⁰⁶ Fornelius 1697 I, s. 149; Svedberg 1710 I, s. 624; Wegelius 1747 I, s. 354–355.

predikan på första söndagen efter trettondedagen som är mer lik en katekespredikan än en typisk evangeliepredikan.⁷⁰⁷ Kärleken till föräldrarna skulle enligt Wegelius ske genom barnens förbön för dem, men även genom att understödja dem med ekonomisk hjälp eller annan typ av bistånd som föräldrarna kunde behöva. Jesus var även här en förebild, då han på korset tog hand om sin mor, genom att befälla Johannes att ta hand om henne. Wegelius nämnde även hur Jesus inskräppte kärleken som en dygd för barnen i och med kritiken mot fariséerna som hellre lade pengar i offerbössan än tog hand om föräldrarna.⁷⁰⁸ Wegelius påtalade den ekonomiska och fysiska omsorgen om föräldrarna på äldre dar och inskräppte härmed barnens skyldighet att visa sina föräldrar tålamod.⁷⁰⁹

Även om uppmaningar om att visa sina föräldrar kärlek sällan uttrycktes explicit i den homiletiska förkunnelsen, får man i någon mån betrakta den som underförstådd sedd mot bakgrund av den kateketiska traditionen som verkar ha ägnat föräldrakärleken större utrymme.⁷¹⁰ I ljuset av den tidigmoderna agrikulturen framstår denna aspekt av barnens relation till föräldrarna som central. I jordbruksamhället, som förutsatte hälsa och fysisk styrka för försörjning, medan svaghet och åldrande var något man värjde sig för, utgjorde nämligen de äldre en synnerligen utsatt grupp. Föräldrarna var därmed beroende av sina barn och undersökningar har visat att barn tog hand om sina föräldrar inom det egna hushållet om de bara hade möjlighet till det.⁷¹¹ Att påtala barnens plikter mot föräldrarna i enlighet med fjärde budet förstods därför som inte bara det unga barnets skyldighet, utan som ett livslångt åliggande av principiell karaktär och tänktes innebära konkreta uppoffringar livet igenom.⁷¹² På så vis förväntades barnen därigenom att uttrycka tacksamhet, kärlek och heder.

Lydnad

Hederns tydligaste kännetecken var lydnaden. Enligt Luther utgjorde barnets lydnad mot föräldrarna en analogi över människans lydnad mot Gud. Böjde man sig under föräldrarnas vilja visade man lydnad mot Gud och hans bud. Lydnaden mot föräldrarna var den lydnad som stod näst i rang efter lydnaden mot Gud.⁷¹³

Utsagor som påtalade barnets lydnad mot föräldrarna återfinns i något högre grad än utsagor som handlade om heder. Postillornas utsagor om barnens plikter mot sina föräldrar kan de facto anses ha sin kärnpunkt i just lydnaden. Att lyda sina föräldrar innebar att leva efter och göra föräldrarnas vilja. Genom att barnen lydde sina föräldrar hedrades föräldrarna.⁷¹⁴ Socialhistorikern David Gaunt har benämnt den tidigmoderna epoken för ett äldrevälde (gerontokrati). I ett sådant samhälle underordnade sig yngre generationer äldre generationers beslut. Vördnaden och hedern mot de äldre manifesterades genom att barnen inte ifrågasatte föräldrarna, utan underordnade sig deras auktoritet.⁷¹⁵ Oavsett om Daunts benämning av den tidigmoderna perioden som ett äldrevälde är rättvisande eller inte, sätter den fingret på lydnadens väsentliga roll i den

⁷⁰⁷ Allt som allt listade Wegelius fem olika plikter: *jumalisuus* (gudaktighet), *rackaus* (kärlek), *kunnia* (heder), *cuulisuus* (lydnad) och *kärsimys* (långmodighet). Även om heder och lydnad utgör nyckelbegreppen bland barnens plikter, tog Wegelius fler begrepp i anspråk för att utveckla föräldrabudet. Wegelius tydliga uppställning i plikter påminner om hur man i katekespredikningar kunde utgå från fler begrepp än från heder och lydnad. Se Roswall 1762, s. 691–697.

⁷⁰⁸ Wegelius 1747 I, s. 350–351. Jfr Holtz 2009, s. 297.

⁷⁰⁹ Wegelius 1747 I, s. 354–355.

⁷¹⁰ Se exempelvis Svedberg 1709, s. 52–53; Roswall 1762, s. 696–697; Luther 1999, s. 44.

⁷¹¹ Gaunt 1996, s. 96–98, 156.

⁷¹² Glebe-Möller 1983, s. 76.

⁷¹³ Luther 1999, s. 44–45. Se även Holtz 1993, s. 201.

⁷¹⁴ Holtz 1993, s. 201.

⁷¹⁵ Gaunt 1996, s. 157. Se även Hansen 2006, s. 115, 125; Liliequist 2014, s. 33.

tidigmoderna människans mentala universum. I förlängningen var lydnaden inte bara central för relationen föräldrar–barn, utan präglade hela den tidigmoderna samhällsynen.⁷¹⁶ Relationen mellan barn och föräldrar var den grundläggande lydnadsrelationen, varur alla andra lydnadsrelationer härrörde. I luthersk kateketisk tradition förstods fjärde budordets ”far och mor” även i överförd bemärkelse som syftande på alla de överordnade som en person var underordnad.⁷¹⁷ I postillorna var detta en naturlig utgångspunkt för hur man betraktade lydnadsrelationerna och sambandet dem emellan (se kapitel 3). I anslutning till predikningar på första söndagen efter trettondagen artikulerades denna utvidgade form av lydnad emellertid sällan på samma sätt som i katekesen, utan i stället koncentrerades utläggningarna kring lydnad på relationen mellan föräldrar och barn.⁷¹⁸

Lydnadsplikten gick i den homiletiska undervisningen därmed ofta hand i hand med hedern och man betraktade fjärde budordet som en sammanfattning av barnets samtliga plikter mot sina föräldrar, där såväl heder som lydnad förutsattes.⁷¹⁹ Detta är tydligt inte minst sett utifrån de konkreta exempel som anfördes. Fornelius omnämde Salomo som ett exempel på fjärde budets uppfyllande, då denne både underordnade sig sin Fader (lydnad) och ställde fram en stol för sin moder (heder). Absalom utgjorde ett exempel på motsatsen eftersom han talade illa om sin fader och ledde bort undersåtarnas välvilja från honom.⁷²⁰ Även om man kan identifiera vissa drag av de anförda exemplens handlingar som specifikt heder och andra som specifikt lydnad, var Fornelius främst ute efter att illustrera vad budet som en sammanhållen entitet innebar.

Samtidigt kan man emellanåt skönja att lydnaden var den huvudsakliga aspekt genom vilken man närmade sig fjärde budordet.⁷²¹ Det innebar i sin tur att lydnadsdygden på ett särskilt sätt blev sammankopplad med fjärde budets löften och hotelser, oaktat det att budordet som sådant talade om heder. Löfterna och straffen fungerade som ett inskräpande av den vikt som lades vid budet, men även som en rationell motivering till varför budet skulle hållas. Ett uppfyllande av lydnadsplikterna ledde till ett harmoniskt förhållande mellan barn och föräldrar och i förlängningen till ett liv i lycka.⁷²² Att inte lyda föräldrarna ledde å andra sidan till olycka och Guds förbannelse, vilket ofta påtalades genom att citera bibelordet från 5 Mos 27:16.⁷²³ Prästerna kunde rikta sig direkt till barnen med sina uppmaningar och ibland förmana dem att lägga bibelorden som omnämndes på minnet.⁷²⁴

Att man i postillorna närmade sig fjärde budet från framför allt lydnadsperspektivet har en homiletisk förklaring. Postillornas undervisning koncentrerade sig till Jesusbarnets lydnad gentemot sina föräldrar på första söndagen efter trettondagen.⁷²⁵ Man

⁷¹⁶ Luke 1989, s. 102–103.

⁷¹⁷ Se exempelvis Svebilus 1689, s. 15; Liebman 1739, s. 9; Wallström 1757, s. 4; Luther 1999, s. 49–50.

⁷¹⁸ Ett undantag har återfunnits hos Schultenius 1689 I, s. 126.

⁷¹⁹ Fornelius 1697 I, s. 196; Svedberg 1710 I, s. 626–627; Bagge 1714 I, s. 130–131.

⁷²⁰ Fornelius 1697 I, s. 196.

⁷²¹ Fornelius 1697 I, s. 196; Svedberg 1710 I, s. 626–627; Bagge 1714 I, s. 130–131; Wegelius 1747 I, s. 354. Jfr även Arndt 1741, s. 108–109. Samma koppling är påtaglig i Luthers *Huspostilla*. Luther 1967, s. 118–121.

⁷²² Schultenius 1689 I, s. 126; Fornelius 1697 I, s. 196; Svedberg 1710 I, s. 626–627; Bagge 1714 I, s. 130–131; Wegelius 1747 I, s. 353–354. Se även Luther 1999, s. 48–49.

⁷²³ Fornelius 1697 I, s. 196; Svedberg 1710 I, s. 627; Bagge 1714 I, s. 131; Wegelius 1747 I, s. 355–356. Jfr Svedberg 1712 II, s. 969. I kateketiska sammanhang verkar bibelordet ha använts. Se Svebilus 1689, s. 17.

⁷²⁴ Andra exempel på bibelord som kunde förekomma i anslutning till förkunnelsen om barnens plikter var följande: 2 Mos 20:12; 5 Mos 27:1; 1 Kon 3:9; Ords 30:17; Syr 7:29–30; Ef 6:1–3. Se Svedberg 1710 I, s. 627, 633; Bagge 1714 I, s. 131.

⁷²⁵ Schultenius 1689 I, s. 126; Fornelius 1697 I, s. 196; Svedberg 1710 I, s. 626–627; Bagge 1714 I, s. 130–131; Wegelius 1747 I, s. 353–354. Jfr Glebe-Möller 1983, s. 75; Österberg 2016, s. 93.

tog fasta på att Jesus lydde både Gud, då han ville stanna kvar i templet med de skriftlärda, och sina föräldrar som han var underdånig. Men man kunde också framhäva paradoxen i att Jesus som, trots att han var sann Gud och hela jordens härskare, ödmjukade sig under sina föräldrars vilja.⁷²⁶ Med andra ord lydde han fastän han inte var tvungen till det. Liknande resonemang går att återfinna i Luthers *Huspostilla* där Luther poängterade att Jesus inte lydde för föräldrarnas skull, utan för exemplets skull.⁷²⁷ Genom att lyfta fram att Jesus i egenskap av sann Gud och sann människa underordnade sig sina föräldrar påtalade man effektivt två aspekter: dels att Jesus hade bekräftat föräldrarnas auktoritet som en gudomlig ordning, och dels att Jesus valde att underordna sig fastän han inte hade behövt det. Därmed betonades att underordningen skulle ske av egen fri vilja.

Vad gäller den förstnämnda aspekten, att föräldraauktoriteten var en gudomlig ordning, drog man därav inte slutsatsen att barnet förväntades uppvisa en blind lydnad. I de samtida katekeserna inskräptes konsekvent att barnen var skyldiga att lyda föräldrarna i allt som inte gick emot Guds ord och samvetet.⁷²⁸ Perspektivet återknöt till barnets plikter mot Gud som var de primära. I postillorna lyftes däremot denna samvetsklausul mycket sällan fram i fråga om föräldralydnaden. Visserligen förekommer i mer övergripande ordalag uppmaningar till barnen om att inte slå in på sina föräldrars syndiga väg samt om den andliga kallelens företrädare.⁷²⁹ Enbart Wegelius behandlade mer explicit risken med en alltför blind lydnad och uppmanade föräldrarna att inte göra våld på barnens samvete. Föräldrarna skulle enligt honom vara försiktiga med att kräva en lydnad av barnen som var dem till skada, såsom att gifta bort dem mot deras vilja eller att sätta dem i ett arbete som de inte hade fallenhet för. Med hänvisning till Apg 5 inskräpte Wegelius att man skulle lyda Gud mer än människor.⁷³⁰ I argumentationen kan man se en tendens mot rationalisering i sättet att beskriva förhållandet mellan barnen och föräldrarna där relationens ömsesidiga karaktär betonades. Föräldrarna fick inte missbruka sin föräldraauktoriteten om de ville att barnen skulle hörsamma deras befallningar och barnen skulle inte okritiskt böja sig under föräldrarnas vilja.

Den andra aspekten, att barnet skulle lyda av fri vilja, utvecklades inte i desto större utsträckning av predikanterna, men uttrycktes i förbigående. Bagge kunde formulera sig som att lydnaden skulle ske av hela hjärtat, medan Svedberg motiverade barnens lydnad med att påtala att det "är theras egit bästa", vilket syftade till att tilltala den inre viljan.⁷³¹ Längre motiveringar och bevekande skäl som sökte påverka barnens vilja förekommer i allmänhet inte, utan generellt är det fråga om summariska uppmaningar till lydnad, vilka återfinns i framför allt postillor från enväldets tid.

Vid en första anblick framstår därmed lydnaden i postillorna som motiverad primärt utifrån budordets befallning i kombination med dess hotelser och löften. Med andra ord ger postillorna intrycket av att förmedla en syn på lydnad som motiverades enbart genom yttre auktoriteter, det som i Astrid Norbergs undersökning benämns *traditionsstyrning*. Norberg förknippar traditionsstyrning med framför allt katekeser som

⁷²⁶ Svedberg 1710 I, s. 483, 624, 626–627; Bagge 1714 I, s. 130–131; Wegelius 1747 I, s. 353–354. Se även Waller 1766, s. 12.

⁷²⁷ Luther för ett liknande resonemang i *Huspostillan*. Luther 1967, s. 118–119.

⁷²⁸ Svebilus 1689, s. 16. Se även Luther 1999, s. 45–46. Jfr även Liebman 1739, s. 9; Roswall 1762, s. 694. Se vidare Berglund 2007, s. 165. I fråga om lydnaden för överheten var uppmaningen att lyda Gud mer än människorna däremot frekvent förekommande. Se exempelvis Bagge 1714 I, s. 741; Svedberg 1734, s. 174, 374–375; Humble 1745, s. 1273–1274.

⁷²⁹ Svedberg 1710 I, s. 319. Om den andliga kallelens företrädare, se även Fornelius 1697 I, s. 148–150; Ekman 1756, s. 507–508.

⁷³⁰ Wegelius 1747 I, s. 354.

⁷³¹ Svedberg 1710 I, s. 626; Bagge 1714 I, s. 131. Se vidare Svedberg 1710 I, s. 483; Wegelius 1747 I, s. 354.

kategoriserats som luthersk-ortodoxa. Hon menar att det traditionsstyrt motiverade idealet successivt fick vika undan för det hon kallar för *inifrånstyrning* där barnet i stället skulle underkasta sig sitt samvete snarare än yttre auktoriteter.⁷³²

Det ligger nära till hands att anse att postillornas korthuggna motiveringar till lydriad motsvarar de drag av traditionsstyrning som Norberg identifierat i de luthersk-ortodoxa katekeserna. Men samtidigt finns faktorer som komplicerar en sådan slutsats, varför man bör inta en avvaktande hållning till möjligheten att överhuvudtaget kunna identifiera utvecklingen från traditionsstyrning till *inifrånstyrning* i predikomaterialet.

För det första kan man peka på att en dylik utvecklingstest riskerar att skymma den starka kontinuiteten som ofta finns latent i den andliga förkunnelsen. Sett i ett teologihistoriskt perspektiv var det grundläggande för Luthers egen syn på budens uppfyllelse att lydriaden skedde av egen inre vilja. Att lyda sina föräldrar eller överheten i verklig mening förutsatte en hjärtats övertygelse, medan lydriad i yttre mening inte var tillräcklig.⁷³³ Den lutherska synen på lydriad innebar vidare att människan själv inte kunde prestera sann lydriad, utan att hon behövde erhålla den med Guds hjälp under bön.⁷³⁴ Från de överordnades synvinkel synes en dylik internaliserad lydriad ha varit eftersträvansvärd eftersom en moral förankrad i det egna samvetet var betydligt mer effektiv i syfte att upprätthålla disciplin jämfört med yttre hot eller tvång.⁷³⁵ Idealet om den inre lydriaden måste således i stora stycken betraktas som underförstådd i postillorna och kan emellanåt skymta fram. Det främsta uttrycket härpå, var den återkommande användningen av Jesusbarnet i templet som trots att han var allsmäktig Gud valde att ödmjuka sig under sina föräldrars vilja som exempel för barn att ta efter.⁷³⁶

För det andra kan Norbergs analys om barnets lydriad utifrån distinktionen mellan traditionsstyrning och *inifrånstyrning* problematiseras specifikt utifrån användningen av Jesusbarnet som exempel för barnen i predikningarna. Norberg menar att typiskt pietistiska (inifrånstyrda) katekeser lyfte fram imitation av Jesusbarnet som ett väsentligt moment i uppfostran till lydriad till skillnad från de luthersk-ortodoxa (traditionsstyrda) som snarare framhöll föräldrarna som främsta exempel för barnet. Norbergs resonemang utgår från en pedagogisk tankegång där imitation av föräldrarna var möjligt för barnen att uppnå via lydriad till skillnad från Jesusbarnet som var ett ouppnåeligt ideal för barnen. Enligt Norberg syftade åskådliggörandet av Jesu exempel för barnen till att framkalla skuld hos barnet, då de speglade sina egna liv mot Jesu fullkomliga. Norberg argumenterar bland annat utifrån några predikningar av Johann Jakob Rambach och Eric Waller på första söndagen efter trettondagen där barn uppmanades att följa Jesusbarnets frivilliga lydriad mot sina föräldrar vilket tolkas som ett uttryck för en pietistisk *inifrånstyrning*.⁷³⁷ Norbergs resonemang är i och för sig tänkvärt, men det förefaller som att hon bortser från den omfattande homiletiska tradition som framställde Jesusbarnet som ett exempel för barnen på första söndagen efter trettondagen.⁷³⁸ Att det var särskilt Jesusbarnets frivilliga lydriad man i predikningarna ofta kunde lyfta fram var, så som visats, ett vedertaget retoriskt grepp. Betoningen på imitation av Jesusbarnet i predikningar kan därför inte anses vara typiskt pietistiska och därmed inte heller fungera som ett belägg för en utveckling mot *inifrånstyrning*.

⁷³² Norberg 1978, s. 12, 102–103.

⁷³³ Strauss 1978, s. 164.

⁷³⁴ Gudmundsson 2014, s. 187.

⁷³⁵ Ekedahl 1999, s. 218–219.

⁷³⁶ Bagge 1714 I, s. 130–131; Svedberg 1710 I, s. 483, 624, 626–627; Wegelius 1747 I, s. 353–354. Se även Waller 1766, s. 12.

⁷³⁷ Norberg 1978, s. 103, 124, 126–127.

⁷³⁸ Jfr Österberg 2016, s. 93.

Barnaspeglarna, som syftade till att barnen skulle pröva sitt leverne mot Jesu exempel, måste tvärtom anses ha varit allmänt förekommande, och i postillorna är det snarare i de analytiska och i den meningen mer traditionella predikningarna från enväldet som dessa förekommer, än i de tematiska med mer påtagliga pietistiska influenser.⁷³⁹

Även om man kan peka på faktorer som problematiserar Norbergs teser om hur argumentationen när det gäller lydnad bör förstås, bör man inte avfärda dem i sin helhet. Utsagor som gav uttryck för en individualisering av barnets tro och ställde denna i förhållande till barnets lydnad tangerar någonting av det som Norberg identifierat som inifrånstyrning. Ett exempel härpå återfinns i Wegelius argumentation angående barnets rätt att vägra lyda sina föräldrar. Wegelius inskräppte vikten av barnets eget samvete och eget ansvar för sin tro inför Gud. Barnet betraktades i detta avseende *coram Deo* där lydnaden mot det egna samvetet och Gud var överordnat på ett sätt som återkommer i pietistiskt influerad uppfostringslitteratur. Barnet skulle lära sig att – som Wegelius uttryckte det under hänvisning till Luk 14 – hata sina föräldrars bud och exempel när det gick emot Guds bud.⁷⁴⁰ För att åstadkomma den typ av personlig integritet som underordnade sig Gud mer än människor, krävdes en väl integrerad moral och en medvetenhet om att barnet ständigt vandrade inför Guds åsyn.⁷⁴¹

Avslutningsvis finns det anledning att framhålla att postillornas undervisning överlag om barnets plikter mot sina föräldrar avtog under frihetstiden. Detta trots att samma postillor gav uttryck för ett relativt stort intresse för barnuppfostran. En närliggande förklaring till denna paradox är förändringen av homiletisk metod, då kopplingen mellan fjärde budet och första söndagen efter trettondagen upplöstes när predikoämnet utformades mer fritt från evangelietexten. Även i de predikningar på nämnda söndag som behandlade det traditionella temat, såsom Sven Baelters, togs barnets plikter upp i ringa utsträckning.

Att man i mindre utsträckning uppmanade barnen till heder och lydnad överensstämmer med utvecklingen som identifierades i fråga om tjänstefolkets lydnad gentemot husbonden och husmodern i kapitel 3.3. Även dessa plikter påtalades i mindre utsträckning i synnerhet i postillorna från 1760-talet. En förklaring härtill kan sökas i hustavlans avtagande betydelse i homiletiskt avseende.⁷⁴² De analytiska predikningarna från enväldet gav i större utsträckning uttryck för hustavlans uppställning, då man inom ramen för evangeliepredikningarna strävade efter att ta fasta på både över- och underordnades skyldigheter. Under frihetstiden blev detta dubbelriktade perspektiv mindre framträdande i förkunnelsen, vilket dock knappast berodde på att nya normer ersatte hustavlans eller det fjärde budet. Dessa utgjorde alltjämt ideal och auktoriteter i postillorna från undersökningsperiodens senare del. De mer utförliga resonemangen kring barnuppfostran och pedagogik som återfinns i dessa, bör man i stället betrakta som ett slags försök att rationalisera de övergripande principerna om heder och lydnad. I stället för de formbundna uppmaningarna till lydnad som med större eller mindre variation återgav hustavlans bibelord, försökte prästerna mer medvetet att formulera strategier för hur denna lydnad skulle åstadkommas genom en god uppfostran. Den i mindre utsträckning förekommande retoriken kring barnens lydnad och den allt starkare betoningen på barnens uppfostran ska därmed förstås som en metodisk förändring, som syftade till att ge ett större utrymme åt människans villkor

⁷³⁹ Schultenius 1689 I, s. 126; Fornelius 1697 I, s. 196–199; Svedberg 1710 I, s. 626–627; Bagge 1714 I, s. 130–131; Wegelius 1747 I, s. 353–354. Se även Arndt 1741, s. 108.

⁷⁴⁰ Wegelius 1747 I, s. 353–354.

⁷⁴¹ Norberg 1978, s. 117–118; Nordbäck 2004, s. 401–402.

⁷⁴² Lilja 1947, s. 206.

att integrera budskapet från predikstolen i sitt eget liv. I det avseendet avspeglar frihetstidens predikningar således en rörelse mot en mer antropocentrisk retorik.

Parallellt med denna rörelse kan man så som i Wegelius predikan skönja en viss omorientering, där den relationella aspekten mellan barn och föräldrar trädde något tillbaka medan barnets gudsrelation accentuerades. Visserligen utgjorde gudsfruktan den första och främsta dygden för uppfostran under hela undersökningsperioden. Som påtalats återfinns uppmaningar till barn om att vinnlägga sig om sina plikter gentemot Gud redan i enväldets postillor och utgjorde en kontrast till katekesens och hustavlans perspektiv vilken koncentrerades på föräldra-barnrelationen. Men i vissa av frihetstidens postillor finns en tendens att mer ensidigt betrakta barnet *coram Deo*. Denna individualisering av barnets tro och avgörelse ska följas upp i det följande delkapitlet genom att beakta postillornas utsagor om ungdomsbegreppet.

4.5 Ungdomen i postillorna

Den stora skillnaden mellan barn- och ungdomsbegreppen på svenska är att barn både syftar på en relation och en period i människans liv, medan ungdom enbart kan syfta på det sistnämnda. Tillämpad på postillornas undervisning innebar denna distinktion att det var barnet som i första hand förmanades till lydnad mot föräldrarna, inte ungdomen. Även om det finns tydligt avskilda användningsområden bör man samtidigt ha klart för sig att predikningarna i andra fall i ett vacklande språkbruk där barn och ungdom kunde användas om vartannat. I postillorna kunde ungdom få en väldigt vid innebörd och i princip inkludera alla som ännu inte nått vuxen ålder. Som en synonym till barnuppfostran är det inte särskilt ovanligt att man kunde tala om ungdomens uppfostran, även om det förra uttrycket var vanligare. Hur man ska tolka det vacklande språkbruket kan diskuteras.

Ariès har pekat på att man fram till 1700-talet inte hade något egentligt ungdomsbegrepp. Var man omyndig betraktades man som barn, eftersom man stod i ett beroendeförhållande till någon förmyndare.⁷⁴³ Tesen har inte fått stå oemotsagd, utan andra historiker har pekat på att man redan under medeltiden kunde skilja mellan barn och ungdom vilket konkretiserades i ansvarsfördelning, i olika övergångsriter och i förekomsten av olika uppdelningar av barnets och ungdomens utveckling i olika faser, som förvisso kunde variera.⁷⁴⁴ I postillorna kan man identifiera vissa typer av menings-sammanhang som koncentrerar sig till specifikt ungdomen, vilket i det följande ska undersökas. På så vis möjliggörs en identifiering av vad ungdomsbegreppet relaterades till och hur man använde sig av begreppet i homiletiskt syfte.

Ungdomen som retorisk figur

Ungdomstiden framställdes i predikningarna som en formativ tid i människans utveckling. Som en röd tråd kan man säga att predikanterna framhöll vikten av att rätt kunna förvalta sin ungdomstid. I enväldets postillor kommer detta perspektiv i någon mån till synes, men det intensifierades under frihetstiden, varför undersökningen i detta delkapitel främst koncentreras till dessa.⁷⁴⁵

⁷⁴³ Ariès 1982, s. 38–46.

⁷⁴⁴ Österberg 2016, s. 37–38, 81–85.

⁷⁴⁵ Fornelius 1697 I, s. 153, 437; Svedberg 1710 I, s. 599, 630; Wegelius 1747 II, s. 233. Gradin 1760, s. 829; Pettersson 1764 I, s. 219; Pettersson 1764 II, s. 7, 445–446; Baelter 1767, s. 85, 535–536; Pettersson 1768 II, s. 460. Jfr Fornelius 1697 II, s. 207. Fornelius varnade specifikt ungdomen för högmod och förmanade den till att ta vara på sin ålder och inte leva i utsävningar och synd. Fornelius illustrerade denna med mullbärsträdet från Jona bok, som växte ståtligt tills maskar kom och började äta på det.

Ungdomen rymde en paradoxal dubbelhet på så sätt att den framställdes både som en avgörande och som en farlig tid i människans utveckling. Avgörande, eftersom människan inte skulle skjuta upp sin gudsfruktan och kristna tro tills hon blev gammal, utan redan i ungdomen, när hon fortfarande hade krafter, tjäna Herren. Gradin skrev till exempel "Du betänker intet, huru oförswarligt du gör, när du wilt upoffra åt satan mårgen och musten af din ungdoms blomma, men gifwa HErranom på slutet din stinkande ålderdoms drägg".⁷⁴⁶ Ungdomen representerade människan i sin krafts dagar, likt en blomma eller en planta som skulle vårdas.⁷⁴⁷ Ungdomstiden beskrevs av Abraham Pettersson som en gynnsam tid att börja följa Gud, då samvetet fortfarande var ömt och själen inte var bunden till världen.⁷⁴⁸ I dessa avseenden var ungdomens tid en avgörandets, möjligheternas och ansvarets tid.

Men ungdomen var också en farlig tid, eftersom det var då som avfallet från tron ofta skedde. I de frihetstida postillorna betonades att avfallet skedde från nådaståndet. Med en sentimental retorik beskrev man i negativa termer dels ungdomstidens olika faror och synder, och dels med ett retrospektivt perspektiv hur illa den ofta hade förvaltats.⁷⁴⁹ Ungdomen skulle, som Baelter uttryckte det, lära sig att hantera sina kraftiga känslor, begär och viljor. Fick de fritt utrymme så gav man sig hän åt synden.⁷⁵⁰

Jämför man med barnbegreppet tangerade ungdomsbegreppet i högre grad människan *coram Deo*. Ungdomsbegreppet, oavsett om man fyllde det med positiva eller negativa konnotationer, aktualiserade människans gudsrelation på ett mer konsekvent sätt än vad barnbegreppet gjorde. Ville man uppmana de unga till gudsfruktan var det ungdomen snarare än barnen som man riktade sig till. Medan barnbegreppet bar på den relationella aspekten av att vara underordnad sina föräldrar, kunde ungdomen ställas i en mer direkt relation med sin skapare. Men man kan även ana att åldersaspekten påverkade begrepps användningen. Som konstaterats utgjorde ungdomstiden en illustration över människans vägval. Ungdomen kunde, till skillnad från barnet, göras ansvarig för sitt tros liv och sina gärningar. Eftersom ungdomstiden kännetecknades av att människan började synda med uppsåt, fanns det anledning att påtala hennes behov av frälsning.⁷⁵¹

Det är knappast förvånande att utsagor om och uppmaningar till specifikt ungdomar återfinns i högre grad i de frihetstida postillorna som i allmänhet tenderade att koncentreras på teman som rörde omvändelse och frälsning och som ställdes individens tros liv i centrum.⁷⁵² I denna teologiska diskurs passade ungdomstiden väl in, då den fungerade som symbol för människans val mellan ett liv i synd eller ett liv i tro. Ungdomstiden användes således i homiletiskt syfte för att nå prästernas övergripande mål om att predika omvändelse och frälsning.

Som en parallellrörelse till de allt starkare imperativen riktade till ungdomen *coram Deo* kan man tolka de minskade tilltalen till barnen. När hustavlans perspektiv, som lyfte fram människan *coram hominibus*, successivt tonades ner under 1700-talet minskade samtidigt uppmaningar till barnen. Barnet blev alltmer framställt som objekt i stället för subjekt, vilket var en kontrast mot undervisningen som utgick från fjärde

⁷⁴⁶ Gradin 1760, s. 829. Se även Baelter 1767, s. 85.

⁷⁴⁷ Pettersson 1764 I, s. 219, 226; Pettersson 1764 II, s. 7; Baelter 1767, s. 85. Jfr Gradin 1760, s. 181.

⁷⁴⁸ Pettersson 1764 I, s. 226.

⁷⁴⁹ Wegelius 1749 II, s. 233, 628–629, 930; Båld 1761, s. 670; Pettersson 1764 I, s. 219; Pettersson 1764 II, s. 7, 445–446; Baelter 1767, s. 311; Pettersson 1768 II, s. 460. Jfr även Båld 1761, s. 958; Pettersson 1764 I, s. 299; Pettersson 1764 II, s. 67.

⁷⁵⁰ Baelter 1767, s. 535–536.

⁷⁵¹ Wegelius 1749 II, s. 232–233, 628–629; Gradin 1760, s. 829; Båld 1761, s. 670; Pettersson 1764 I, s. 219, 226, 299; Pettersson 1764 II, s. 7, 67, 445–446; Baelter 1767, s. 311; Pettersson 1768 II, s. 468. Jfr även Båld 1761, s. 958.

⁷⁵² Gradin 1760, s. 829; Pettersson 1764 I, s. 226; Pettersson 1764 II, s. 445–446; Baelter 1767, s. 311.

budordet och hustavlan, som tog fasta på just barnets egna skyldigheter. När prästerna i postillorna underströk ungdomen som avgörelsens tid, innebar det en karaktärisering av ungdomens tro och fromhet som skiljde dem från de yngre barnens tro vilken inte hade samma karaktärsegenskaper. Barnen fungerade inte som homiletisk-retorisk modell för människans omvändelse, utan fyllde, som visats, en helt annan roll i de frihetstida postillorna i egenskap av symbol för människan i sin oskuld. De levde fortfarande i nådeförbundet, såvida föräldrarna hade uppfostrat dem i gudsfruktan.

Betraktat i den teologisk-homiletiska kontexten kan man skönja ett starkt samband mellan utsagorna om ungdomen och betoningen på pånyttfödelsen, vilken är karaktäristisk för postillorna från 1700-talets mitt. Pånyttfödelsen skedde enligt den lutherska teologin dels i dopet, och dels genom Ordets förkunnelse. Under inflytande från pietismens krav på personlig fromhet, kom prästerna att i synnerhet lägga vikt vid det sistnämnda, även om man aldrig strävade efter att spela ut nådemedlen mot varandra. Pånyttfödelsen utgjorde predikoämnet på den heliga trefaldighets dag, och flera exempel kan anföras på hur man särskilt påtalat vikten av ungdomens omvändelse i predikningar på denna söndag. I Petterssons och Baelters postillor framträdde sambandet mellan undervisningen om pånyttfödelsen och ungdomen mest explicit. De framhöll att det var i ungdomen som avfallet från den första pånyttfödelsen i dopet skedde. Enda botemedlet från ungdomens dess yrhet vilshenhet var att bli pånyttfödd genom tron.⁷⁵³ Utsagorna kring ungdomens omvändelse passade väl in i prästernas betoning på en inre pånyttfödelse och kan betraktas som en retorisk figur genom vilken i synnerhet teologins individualisering, men även psykologisering och moralisering kom till synes i den homiletiska undervisningen.

Ungdomens förhör och första nattvardsgång

Den intensifierade retoriken om ungdomen som återfinns i postillor från mitten av 1700-talet behöver även sättas i samband med ytterligare ett utvecklingsskede som kom att äga rum under 1700-talet, nämligen de till ungdomarna riktade undervisningsinsatserna inför deras första nattvardsgång.⁷⁵⁴

Enligt 1686 års kyrkolag skulle ungdomen genomgå ett obligatoriskt förhör före deras första nattvardsgång.⁷⁵⁵ Kyrkolagen påbjöd inte i detalj hur förhöret med ungdomen skulle gå till, och utformningen lär ha varierat beroende på församling.⁷⁵⁶ Att ta emot nattvarden var att bli en fullvärdig medlem i både församling och samhälle. Under mitten av 1700-talet växte i församlingarna fram en praxis där man tillämpade offentligt förhör med ungdomen inför hela församlingen. Denna praxis bekräftades år 1762 genom att prästeståndet i sitt riksdagscirkulär rekommenderade församlingarna

⁷⁵³ Pettersson 1764 II, s. 7–8; Baelter 1767, s. 311. Se även Pettersson 1764 I, s. 219; Pettersson 1764 II, s. 446–447.

⁷⁵⁴ Rodhe 1923, s. 285, 288–289; Lilja 1947, s. 252–253; Lenhammar 2000b, s. 119.

⁷⁵⁵ 1686 års kyrkolag 1936, s. 26.

⁷⁵⁶ Brohed 1977, s. 20; Lext 1985, s. 201. Jfr Claesson 2015, s. 136.

att införa en sådan ordning för dem som för första gången skulle ta emot nattvarden. Något bindande beslut för församlingarna var det inte fråga om.⁷⁵⁷

Det successiva införandet av det offentliga förhöret ledde, så som Edvard Rodhe påpekat, till att ungdomen som grupp fick en mer distinkt ställning i församlingslivet. Katekesundervisningen som tidigare mer eller mindre hade syftat till hela församlingens uppbyggelse, kom under 1700-talet att koncentreras främst till ungdomen med så småningom det offentliga förhöret som huvudsaklig målsättning.⁷⁵⁸

Uppsjön av utsagor i postillorna som relaterade till ungdomens undervisning och första nattvardsgång bör därför ses i ljuset av denna utveckling.⁷⁵⁹ Även om man inte kan koppla postillornas utsagor specifikt till införandet av det offentliga förhöret, är det motiverat att betrakta dem utifrån dess allt mer distinkta ställning både som grupp och som objekt för kyrkans undervisning. Ett exempel återfinns i Wallströms predikan på 18:e söndagen efter trefaldighet, vilken troligtvis hållits runt 1758.⁷⁶⁰ Wallström ägnade i princip hela predikans avslutande tillämpning åt att uppmana ungdomar och tjänstefolk att de skulle delta i katekesförhören och att föräldrar och husbönder skulle ge sin tillåtelse här till.⁷⁶¹ En dylik uppmaning var egentligen en direkt tillämpning av kyrkolagens bestämmelse om undervisningen av ungdomen inför första nattvardsgången och återfinns även i helt andra sammanhang än predikan såsom visitations- och sockenstämmoprotokoll alltifrån kyrkolagens införande.⁷⁶² Men det utrymme som Wallström ägnade frågan i predikan, och den starka retorik som påtalade behovet av ungdomens kunskap i de kristna trossanningarna, bör ses som ett resultat av att de allt fastare formerna för den nattvardsförberedande undervisningen som utvecklades under 1700-talet och därmed den allt större betydelse som denna tillskrevs.

Ett annat exempel som något tydligare kan relateras till det offentliga förhöret kan iaktas i en predikan på Septuagesima av Abraham Pettersson.⁷⁶³ Pettersson lyfte fram att åhörarna borde påminna sig om hur de i sin ungdom berett sig inför sin första nattvardsgång och hur de då hade förnyat sitt dopförbund.⁷⁶⁴ Tanken på dopförbundets förnyande var, så som visats, central i barnuppfostran överlag, men i synnerhet i argumentationen kring utformandet av det offentliga förhöret och konfirmationen.

⁷⁵⁷ Lenhammar 2000b, s. 120. Under influens från pietistiska tankegångar utvecklades i den östra riksdelen en praxis med särskilda skriftskolor (rippikoulu) för att förbereda ungdomen för den första nattvardsgången. Utvecklingen tog fart under 1730-talet, och 1740 sanktionerade Åbo domkapitel officiellt skriftskolan, genom att ta fram en helhetsplan för hela stiftet som också sedermera genomfördes om än med stor lokal variation. Laine & Laine 2010, s. 280. I den västra riksdelen fanns ingen direkt motsvarighet, även om försök till en mer organiserad nattvardsundervisning för ungdomen förekom, utan de obligatoriska kyrko- och husförhören som kyrkolagen föreskrev innehade ställningen av att förmedla ungdomen tillräckliga katekeskunskaper inför det offentliga förhöret. Johansson 1938, s. 100–101; Brohed 1977, s. 22–23. Det offentliga förhöret, som på tidens språk kunde kallas för konfirmation, föregick konfirmationen som en mer liturgiskt utformad akt där ungdomen inte bara förhördes utan också bekräftade sin tro. Konfirmationen infördes först i och med handboken 1811. Brohed 1977, s. 8, 185; Lenhammar 2000b, s. 121. Redan hundra år tidigare hade Svedberg argumenterat för en sådan akt i sina predikningar. Han uppgav hur han med egna ögon hade sett en konfirmation under sin resa i England 1684. Svedbergs argumentation uppvisade stora likheter med Olof Ekmans *Sjönödslöfte*. Huvudargumenten gick ut på att konfirmationen var ett tillfälle då ungdomen, liksom hela församlingen, skulle påminnas om dopförbundet och att ungdomarna skulle bekräfta att de ville förbli i detsamma. Ungdomarna skulle nu själva anses mogna för att axla det ansvar som tidigare hade ålagts faddrarna. Ekman 1680, s. 513–515; Svedberg 1710 I, s. 230–231, 519. Se även Tottie 1886 II, s. 138–142. Jfr Rodhe 1923, s. 289–290.

⁷⁵⁸ Rodhe 1923, s. 285, 288–289; Johansson 1938, s. 115–118. Se även Lilja 1947, s. 252–253; Lenhammar 2000b, s. 119.

⁷⁵⁹ Schultenius 1707, s. 78; Gradin 1760, s. 176; Båld 1761, s. 670; Pettersson 1764 I, s. 210; Baelter 1767, s. 535–536; Pettersson 1768 II, s. 461; Wallström 1768 I, s. 321; Wallström 1770 III, s. 7, 138.

⁷⁶⁰ Wallström gav i sin predikan uttryck för att han var kraftigt försvagad till sin hälsa, vilket tyder på att predikan kan ha hållits strax före hans död, som inträffade i december 1758.

⁷⁶¹ Wallström 1770 III, s. 138–140.

⁷⁶² Johansson 1938, s. 116–117.

⁷⁶³ Benktson 1968, s. 355.

⁷⁶⁴ Pettersson 1764 I, s. 219.

Ungdomens förhör inför den första nattvardsgången skulle manifesteras dopförbundets upprättande emedan ungdomen visade inför Gud, sig själv och församlingen att de personligen kunde ta ansvar för sin tro och sitt dop.⁷⁶⁵

Vid vilken ålder man ansågs vara redo att axla ansvaret för sitt dopförbund var inte skrivet i sten. Åldersgränsen som angavs för att begå nattvarden var enligt 1686 års kyrkolag satt till 13 eller 14 år. Årtalen ska dock inte betraktas som en absolut nedre gräns, utan som riktningsgivande.⁷⁶⁶ Tanken var att förstagångskommunikanten skulle ha uppnått en tillräcklig grad av mognad så att han eller hon genom förhöret kunde visa upp tillräckliga kunskaper i katekesen. Besittande av dessa kunskaper framstod även i predikningarna som en väsentlig del av ungdomens mognad.⁷⁶⁷ Men kyrkolagen uppsatte inte enbart kunskaper som enda kriterier för att få tillträde till nattvarden, utan föreskrev att ungdomen i förhöret med prästen även skulle visa upp ”en synnerlig Andacht, och längtan ther efter”.⁷⁶⁸ Kyrkolagens skrivning kopplade alltså inte mognaden enbart till en viss nivå utav intellektuellt kunnande, utan den skulle manifesteras genom att man också förmådde tillämpa kunskaperna på sitt eget liv vilket krävde en viss mental mognad. Med andra ord förväntades ungdomen förmå att iakttä sin egen tro och rannsaka sig själv och sin tro för att kunna admitteras. Denna inre prövning inför nattvardsgången vilken framhölls i postillor från hela undersökningsperioden gällde förvisso inte bara ungdomarna, utan hela församlingen och motiverades utifrån Pauli ord i 1 Kor 11. Vad prövningen innebar definierades generellt utifrån ett schema med tre huvudkriterier, vilka hade gemensamma drag med *nådens ordning*: 1) syndakännedom, 2) tro, 3) längtan efter bättring.⁷⁶⁹ I postillorna från enväldetiden var denna tredelning framträdande i predikningar på palmsöndagen och framställningarna var homogena.⁷⁷⁰ Under frihetstiden fick i allmänhet undervisningen om prövning inför nattvarden mer utrymme och utlades med större intensitet än tidigare. Undervisningen utgick i stort från samma kriterier, men utvecklades i och med att man mer detaljerat beskrev hur den inre prövningen skulle utföras.⁷⁷¹

I de frihetstida postillorna kom således en tendens mot psykologisering och individualisering till synes, där särskilt kravet på ungdomens inre prövning och trosövertygelse uttrycktes mer accentuerat än tidigare.⁷⁷² Man kritiserade – vilket även framhållits i fråga om uppfostrans didaktiska moment – utantillkunskap som inte medförde en förståelse eller en praktisk efterlevnad. Kunskapen borde bottna i en inre övertygelse så att tro och leverne kongruerade. Wallström varnade för att ”minnesverket” utan förståelse och övertygelse ledde till att man i ungdomen gick till nattvarden av fel motiv:

När ynglingen fördenskul hunnit til 14 eller 15 år, då är tiden inne, han måste nödvändigt få gå: han skäms om han icke får följa sina jämn-åriga. När han sedan begynt, fortfar han en, två eller tre gånger om året på wissa Högtider, eller när Almannan utwisar den wanliga dagen.⁷⁷³

⁷⁶⁵ Brohed 1977, s. 23–24, 53–55. Se även Lenhammar 2000b, s. 120.

⁷⁶⁶ Björkstrand 1980, s. 14. Jfr Laine & Laine 2010, s. 271.

⁷⁶⁷ Fornelius 1697 I, s. 412, Svedberg 1710 I, s. 230–231, 519. Se vidare Lext 1985, s. 201–202.

⁷⁶⁸ 1686 års kyrkolag 1936, s. 27.

⁷⁶⁹ Brohed 1977, s. 39.

⁷⁷⁰ Schultenius 1689 II, s. 250–251; Fornelius 1697 I, s. 411–412; Svedberg 1712 II, s. 1191–1193; Bagge 1714 I, s. 358–359.

⁷⁷¹ Se exempelvis Gradin 1760, s. 335–342; Fant 1761 II, s. 91–93; Baelter 1767, s. 192. Jfr Brandt 1941, s. 82.

⁷⁷² Gradin 1760, s. 340; Båld 1761, s. 316; Wallström 1768 I, s. 321; Wallström 1769 II, s. 246. Se även Brandt 1941, s. 88–89.

⁷⁷³ Wallström 1768 I, s. 321.

I liknande termer konstaterade han i en annan predikan:

När man kommer til de manliga åren, måste man gå til den Helga Nattwarden; längtan härflyter deraf, at man måtte följa andras exempel, och annat pröfwande frågar man intet efter, än at man sedan tilser, när den wanliga tiden tilsamma göromål infaller.⁷⁷⁴

Retoriken var i linje med den pietistiska retoriken som riktade kritik mot en övertro på den så kallade yttre gudstjänsten och lyfte fram hjärtats omvändelse och tro. Men mer framträdande i båda citaten var Wallströms kritik av att ungdomen gick till nattvarden, inte av längtan, utan för att andra i samma ålder gick. Kritiken av det sociala beteendet ska sättas i samband med den första nattvardsgångens folkliga innebörd som mandomsrit. Visserligen skulle man kunna tala i termer av myndighetsrit även ur prästernas perspektiv, men då inte i social utan i andlig mening, där ungdomen nu förväntades ta ansvar för sitt eget kristenliv. I detta avseende är det motiverat att knyta an till Riesmans begrepp, *traditionsstyrning* respektive *inifrånstyrning* för att förklara Wallströms utsagor och det fenomen som han kritiserade. Prästernas psykologiserande och individualiserande retorik, där betoning lades på den inre andliga mognaden och prövningen inför nattvarden, kom i konflikt med ett mer traditionsstyrt tänkesätt, där övergångsriter spelade en viktig roll för att bli upptagning i de vuxnas skara. I det traditionsstyrda samhället fanns ett stort behov av konformitet och anpassning till den egna gruppen.⁷⁷⁵ I Wallströms predikan kom detta kollektiva behov av att inte vilja riskera att skilja ut sig från gruppen i konflikt med det individuella ansvaret för sin egen salighets sak.

Noterbart var att Wallström i det första av citaten angav 14–15 år som ålder för admission till nattvarden, vilket skiljde sig från kyrkolagens angivelse på 13–14 år. Den angivna åldersgränsen var i och för sig inte ett uttryck för Wallströms egen uppfattning om när man första gången skulle ta emot nattvarden, utan ett återgivande av vad han i mitten på 1700-talet uppfattade vara gemene mans åsikt. Notisen stämmer överens med det faktum att medelåldern för att begå nattvarden första gången under 1700-talet av olika skäl successivt steg. Som orsak till höjningen har man pekat på den ständigt ökande kunskapsmängden och läskraven som påbjöds.⁷⁷⁶ Men prästernas betoning på inre mognad snarare än att knyta det första nattvardsbegäendet till en viss ålder, torde också kunna ha haft betydelse för denna utveckling.⁷⁷⁷ Ålderns underordnade betydelse till förmån för den inre prövningen kommer tydligt till synes även i en passage hos Gradin:

Barn måste altså inte släppas härtill, om de änskönt äro så wida bragte, at de på wissa frågor swara kunna: ty der wil wara förstånd til detta pröfwandet, och til et sådant förstånd äro barnen ännu intet komne, men somlige hinna dertill förr, somlige senare. Därföre går det ock intet eller an, at sätta dem något wisst åra-tal af deras ålder före, när de första gången til HErrans Nattward gå skola, utan när de kunna pröfwa sig sielfwa, antingen det sker förr eller senare, då måga de släppas härtill.⁷⁷⁸

Gradin underströk att prövningen måste anpassas individuellt och att det inte går att finna någon allmän åldersgräns för att ta emot nattvarden. Därmed intog Gradin principiellt en mycket fri hållning i förhållande till kyrkolagens bestämmelse. När Gradin

⁷⁷⁴ Wallström 1769 II, s. 246.

⁷⁷⁵ Riesman 1999, s. 55–56, 58–59.

⁷⁷⁶ Björkstrand 1980, s. 18–19. Om de ökade kraven, se Lilja 1947, s. 259–260; Brohed 1977, s. 26.

⁷⁷⁷ Jfr Björkstrand 1980, s. 20.

⁷⁷⁸ Gradin 1760, s. 340. Se även Brandt 1941, s. 88.

betonade vikten av att ungdomen besatt ett moget förstånd var det uppenbart att han inte enbart syftade på kunskapstillägnelse, utan så som han själv skrev, "ett förstånd till detta profwandet", vilket handlade om en förmåga att empiriskt kunna ställa en själslig diagnos på sitt förhållande till Gud genom de kriterier som ovan omnämnts.

Förkunnelsen om ungdomen och dess nattvardsförberedelse var i enlighet med prästernas ideal om att tron skulle djupintegreras i människan. Den starka betoningen på den inre rannsakan som förutsattes ska betraktas som ett uttryck för dels individualisering, dels psykologisering, och dels humanisering av den kristna teologin, vilket kommer till synes i postillorna på bred front under 1700-talet. Ungdomens särskilda ställning inom ramen för denna förkunnelse är väl värd att uppmärksamma. Till skillnad från barnet utgjorde ungdomen symbolen för den andligt myndiga individen som förmådde att ställa sig själv *coram Deo*. Utsagorna om offentligt förhör och provning inför nattvarden speglade detta förhållande och syftade till att påvisa vikten av att hela människan genom sitt förstånd och sin vilja inlemmade tron i sitt medvetande. Förståelsen av ungdomstiden som ett brytnings-skede i människans utveckling i kombination med dess utvecklade självmedvetenhet var kännetecknande för empirismens tonvikt på en inre förnimbar pånyttfödelse och omvändelse. Genom betoningen av andlig mognad i ungdomsåren sattes strålkastarljuset således mot de mänskliga förutsättningarna att tillägna sig den kristna tron vilket borgade för en mer antropocentrisk inriktning av förkunnelsen. Utsagor i postillorna som tangerade ungdomsbegreppet var dock inte enbart förkunnelse som adresserades till ungdomen. I själva verket användes ungdomen som en homiletisk figur riktad till hela församlingen. Ungdomen fick representera den i andligt avseende myndiga och självständiga kristna individen, som ständigt förde en brottningskamp mellan världens och trons väg och som lika outtröttligt skulle utvärdera sitt leverne genom den inre provningen inför Gud.

4.6 Sammanfattning

I kapitel fyra har utsagor i postillorna angående barn och barnuppfostran analyserats. I analysen har tagits hänsyn till ett brett spektrum av utsagor med olika homiletiska syften. Undervisningen som rörde barnuppfostran har givits störst utrymme i analysen, vilket återspeglar förhållandet i källmaterialet.

Grundfundamentet för postillornas undervisning kring barnuppfostran utgjordes av dopet. Analysen av dopundervisningen genomfördes med utgångspunkt i den lutherska dopteologin och föreskrifterna i 1686 års kyrkolag och koncentrerades till främst postillornas utsagor om dopets genomförande och dess koppling till uppfostran. Analysen påvisade hur man i postillorna från enväldet strävade efter att förmedla kyrkolagens bestämmelser kring dopet genom predikan. Undervisningen syftade i förlängningen till att förmedla kunskap om dopet och dess innebörd samt och att ge nyblivna föräldrar vägledning i de yttre aspekterna som omgärdade dopet. Barnet ansågs genom dopet bli inlemmat i en större ecklesiologisk gemenskap som skapade en ram för uppfostrans delade ansvar mellan församling och familj. Under frihetstiden kom man i förkunnelsen allt mer att lyfta fram kopplingen mellan dop och uppfostran genom att betona dopets förpliktiggande sida, döpelseförbundet. Denna syn på dopet kom att medföra att uppfostran kom att inta en allt mer central roll i förkunnelsen.

Den homiletiska metoden har i analysen tillskrivits väsentlig betydelse för hur predikningarna om barnuppfostran kom att förändras under den aktuella tidsperioden. Medan barnuppfostran i postillor från enväldets tid i princip var förbehållen en särskild söndag på kyrkoåret var undervisningen i de frihetstida postillorna mer

splittrad. Enbart två av frihetstidens åtta evangeliepostillor avhandlade barnuppfostran på första söndagen efter trettondagen. Predikanterna gick från en analytisk, textbaserad predikometod, till en syntetisk, tematisk predikometod som möjliggjorde ett friare förhållningssätt till evangelieperikopen. Behovet av varierade teman på en marknad där utbudet på postillor var stort kan också tänkas ha spelat in i denna förändring. Samtidigt som man i lägre grad fixerade barnuppfostran till en specifik söndag, började man paradoxalt nog mer frekvent predika över barnuppfostran under frihetstiden på övriga söndagar under kyrkoåret.

Predikometodens förändring samspelade här med den teologiska och idéhistoriska utvecklingen. Ett större intresse riktades mot den mänskliga sidan av troslivet parallellt med att man i allt högre grad koncentrerade predikningarna till frågan om människans frälsning. Detta fick till följd att man i mindre utsträckning än tidigare behandlade ämnen som intog en mer perifer ställning i förhållande till människans tros- liv. Det fokus på barnuppfostran som uppstod under 1700-talet svarade mot denna utveckling. Barnet hade rent mänskligt sett bättre förutsättningar än de som kommit till ålder att lära sig och omformas av det kristna budskapet. Fostran av barnen var en uppgift med ett djupt ecklesiologiskt syfte. Att bevara dem i tron och kyrkans hägn var en fråga som gällde kyrkans överlevnad. Likgiltighet eller *indifferentia*, som postillorna ofta varnade för, kunde enbart övervinnas genom aktiva och pånyttfödda medlemmar. Predikans nya retorik i fråga om barnuppfostran kan benämnas som en strategi för att åstadkomma en ökad integrering av den kristna tron i åhörarnas medvetande. I predikningarna från enväldet var målet det samma, men strategin såg annorlunda ut. 1700-talspostillorna vittnar om en mer utvecklad lyhördhet för de mänskliga förutsättningarna att kunna ta till sig ett budskap. Betoningen på barnuppfostran bekräftar detta eftersom det adresserade en medvetenhet om barnet som formativt objekt för kyrkans undervisning.

De homiletiska, historiska och teologiska processerna återspeglades i de olika momenten som en god uppfostran skulle bestå av enligt tidens konventioner. De olika momenten förblev i princip de samma under hela undersökningsperioden. Vissa fram- hävdades mer, vissa mindre. Centrala var uppfostran i gudsfruktan, undervisningen av barnet samt föräldrarnas plikt att vara goda exempel för barnen. Den lekamliga fostran, bönelivet och den disciplinerande sidan av uppfostran förekom däremot i relativt ringa utsträckning. Predikningarnas huvudsyfte i fråga om barnuppfostran var att ge vägledning i den andliga fostran. Ser man ytligt på hur uppfostran behandlades i postillorna framstår undervisningen som relativt statisk. Elementen var i stort de samma under hela tidsperioden. Betraktar man däremot uppfostrans homiletiska utformning mer i detalj och studerar innebörden i de olika momentens framträder den som mer dynamisk.

Gudsfruktan utgjorde en sammanfattning av den fromhet som barnet skulle fostras i. I de analytiska postillornas predikningar på första söndagen efter trettondagen identifierades gudsfruktan med yttre praktiker som berörde det offentliga ecklesiologiska sammanhanget såsom kyrkans gudstjänst. I de postillor där en syntetisk metod användes kan man se en tendens till att i högre grad lyfta fram den enskilda gudstjänsten i hemmet och gudsfruktans vardagspraktiker. Den vidgade användningen möjliggjordes av både att evangelieperikopen hamnade något i skymundan, och att begreppet gudsfruktan överlag under 1700-talet kom att bli ett modeord. Begreppet gav predikningarna en förnuftsmässig grund för argumentationen, samtidigt som det korresponderade med pietismens mer moraliserande krav på att den kristna tron skulle påverka livets alla delar med betoning på kongruens mellan tro och leverne.

En liknande uppmärksamhet tilldrog sig prästernas förkunnelse om barnets kunskapstillägnelse. Medan postillorna från enväldets tid ägnade denna aspekt ett relativt begränsat utrymme, återfinns i de frihetstida predikningarna genomgående ett starkt intresse för undervisningsfrågor. Karaktäristiskt var kritiken mot det så kallade minnesverket. Kunskapen behövde integreras så att den inte enbart bestod av tomma fraser. Grundläggande för denna epistemologi var den realistiska synen på kunskap som gick tillbaka på Comenius teorier, där förståelse – att lära sig sakernas begrepp – utgjorde en förutsättning för inläring. Genom att förstå nyttan av att lära sig någonting tänktes en vilja att lära sig mer uppstå hos barnet. Under tillämpningen av den givna kunskapen i praktiken förnam barnet kunskapen realiserad i verkligheten varför barnet själv erfor nyttan med det inlärd.

I postillorna sökte prästerna applicera denna kunskapssyn genom att inskräpa katekesförhörens betydelse. I enlighet med reformpietistisk retorik framhölls att söndagspredikan borde kompletteras med kunskapsförhör för att dels åhörarna skulle få djupare kunskaper i den kristna tron, och dels möjliggöra för prästen att få en bättre föreställning om åhörarnas förkunskaper. Postilleförfattarna kritiserade rabblandet av frågor och svar under katekesförhören, och förespråkade att åhörarna skulle ges verktyg så att de med egna ord kunde formulera sina svar. På så vis tänktes åhörarna få en förståelse av Guds ord, vilket i sin tur ledde till en vilja för det samma. Realismens kunskapsteori, som på allvar gjorde sitt intåg i Sverige i mitten av 1700-talet kan också ses som ett element i rörelsen mot humanisering och rationalism som präglade undervisningen kring uppfostran. Insikten byggde på ett intresse för människan och hennes egna förutsättningar.

Tvångsmedlet stod i bjärt kontrast till realismen, men förespråkades ändå som en nödvändig del av uppfostran, även om det inte var speciellt framträdande i postillorna. I rådgivningslitteraturen ägnades frågan mer uppmärksamhet. Utsagor om aga och bestraffning återfinns i postillorna främst i längre predikningar som mer uteslutande behandlade barnuppfostran. I de kortare utsagorna som påtalade vikten av barnuppfostran, vilka framför allt återfinns i postillorna från frihetstiden, berördes agan endast i undantagsfall. Att agan inte återfinns i dessa vittnar om att frekvent förekommande instick om barnuppfostran inte syftade till att primärt ge föräldrarna heltäckande råd kring uppfostran, utan att inskräpa vikten av uppfostran som sådan för både församlingens, samhällets och individernas skull. Syftet med de korta utsagorna var homiletiskt, inte att förse föräldrarna med pedagogisk rådgivning. På motsvarande sätt kan man förklara den relativa avsaknaden av utsagor om den lekamliga fostran med att det var svårt att homiletiskt motivera varför denna skulle behandlas i predikan i någon större utsträckning. Visserligen tangerades ämnet emellanåt på ett principiellt plan, men även i de mer omfattande utläggningarna verkar detta moment sällan ha givits utrymme inom ramen för predikan.

På rakt motsatt sätt var det med föräldrarnas liv som exempel. Som ett moment i uppfostran var det lätt att förena med överordnade homiletiska syften. Temat kunde tillämpas brett och behövde inte enbart tangera barnuppfostran. Utifrån hustavlan betonade man under hela tidsperioden vikten av överordnades föredöme för underordnade, främst i andligt avseende. I postillorna från frihetstiden finns belägg för att man sociologiskt sökte förklara exemplet betydelse för att med rationella skäl framhäva exemplet makt. Det goda exemplet satte liksom gudsfruktan fingret på att den kristna tron ständigt var närvarande i en kristens liv och fyllde därmed en både individualiserande och moraliserande funktion. Det aktualiserade en totalitetsförståelse av tillvaron som man menade var nödvändig för att barnet skulle få en korrekt

uppfattning av tingens rätta karaktär och därmed att själv kunna handla i enlighet med sin egen tro.

Det goda exemplet kunde konkretiseras genom uppmaningar till bön. Bad föräldrar och husbönder skapade det en vilja hos de underlydande. Generellt finns i postillorna få utsagor om bönen i uppfostringssyfte och det är svårt att identifiera någon specifik förändring. Förbönen för barnen var den mest väsentliga aspekten av bönen som framhölls i undervisningen.

I postillornas undervisning om föräldrarnas uppfostran tilldelades barnen rollen som objekt. Men postillorna innehöll även utsagor riktade mer eller mindre direkt till barn. I synnerhet i fråga om barnets skyldigheter gentemot sina föräldrar erhöll de rollen av att vara ett handlande subjekt. I anslutning till texten på första söndagen efter trettondagen kunde predikanterna inskräpa barnens plikter mot både Gud och föräldrarna. Plikterna mot föräldrarna kan sammanfattas i begreppen heder och lydnad, där i synnerhet det sistnämnda utgjorde utgångspunkt för utläggningarna. Att lydnadsplikten ofta utgjorde ingången till tolkningen av fjärde budordet berodde på evangelietextens omnämnande om Jesu egen lydnad gentemot sina föräldrar. Prästerna tog särskilt fasta på att Jesus lydde, trots att han var både sann Gud och sann människa. Härigenom sökte man framhäva att lydnaden mot föräldrarna inte borde ske av tvång utan av ett fritt hjärta.

Utifrån postillornas utsagor om lydnad har Astrid Norbergs tes om utvecklingen från en betoning på yttre auktoriteter (*traditionsstyrning*) till inre auktoriteter (*inifrånstyrning*) problematiserats. Den förändring man kan skönja i argumentationen kring lydnad men även i barnuppfostran överlag, ger vid handen att det pedagogiska intresset, som gjorde sig gällande i framför allt postillorna från 1760-talet, snarare än att vara en rörelse bort från yttre auktoriteter, är att betrakta som strategier för att tillämpa de normer och ideal som hustavlan och fjärde budordet föreskrev. Explicita utsagor som kan identifieras som *inifrånstyrning* återfinns i Wegelius postilla. Wegelius uttryckte en kraftfull retorik som riktade in sig på barnets samvete och ansvar för sin egen tro att inte i blind lydnad följa sina föräldrar. I en dylik individualiserande retorik där barnet starkt betraktades *coram Deo*, tenderade den relationella aspekten som hustavlan gav uttryck för att relativiseras.

För att få en heltäckande bild av den mångfald av sammanhang som barnen omnämndes i, har undersökningen inte begränsat sig enbart till frågor om föräldrars och barns plikter. I ett försök att göra den homiletiska undervisningen kring barn rättvisa granskades även de karaktäriseringar av barnen som återfinns framför allt på Mikaelidagen där barnets egenskaper framhölls som speglar för vuxna. Barnets positiva sidor som ödmjukhet och tillit framställdes som änglalika drag, vars syfte var att åstadkomma eftersträvsvärda ideal för den kristne. I predikningarna under frihetstiden förändrades barnets homiletiska funktion i detta avseende och fick under pietistisk influens illustrera den pånyttfödda kristna människan i nådaståndet. Likheten med barnet som man identifierade var att barnet, likt den pånyttfödde, levde i ett tillstånd av att ha del i Guds barnskap. Huvudpoängen blev barnets status som barn och egenskaperna blev frukter som den omvända människan kunde frambringa under ledning av Guds Ande, vilket var en förskjutning jämfört de tidigare predikningarna på Mikaelidagen.

De idealiserande beskrivningarna av barnet i Mikaelidagens predikningar ska inte primärt betraktas som en konsekvens av en mer positiv människosyn, utan ska ses mot bakgrund av en lång homiletisk tradition, i vilken barnen användes som en bild för att beskriva människan i hennes paradiska tillstånd. Undervisningen nyanserar bilden av att prästernas undervisning skulle ha gett uttryck för primärt en negativ syn på

barnet eller en syn som enbart syftade till barnens utveckling. I postillorna förenades i stället tanken på barnets arvsynd med en syn som satte barnet i första rummet i egenkap av dess oskuldsfullhet och änglalikheter.

Medan barnet i frihetstidens postillor symboliserade människan i nådaståndet, hade ungdomen en något motsatt funktion. Ungdomen blev en bild av människan i sitt avgörande skede, i valet mellan att gå på trons väg eller avfallets. Ungdomsbegreppet var, till skillnad från barnbegreppet, enklare att använda för att påtala den unga människans ansvar i andligt avseende. Såsom symbol för den avfallna människan användes det också vidare för att åstadkomma sorg över synden och mana till omvändelse och tro bland åhörarna. I uppmaningarna till ungdomen aktualiserades människan *coram Deo*, vilket kan kontrasteras mot uppmaningarna till barnen som tenderade att utifrån hustavlans ställa barnet *coram hominibus*. I postillorna under frihetstiden fanns en tendens att det förra perspektivet fick en allt mer framträdande roll medan det senare successivt minskade. Detta bör betraktas som ett uttryck för individualiseringen av tron med den starka betoningen på *nådens ordning* och predikans koncentration till människans frälsning parallellt som det kan betraktas som ett vittnesbörd om hustavlans avtagande betydelse i homiletiskt avseende.

Ungdomen blev en allt mer avskild grupp under 1700-talet, vilket delvis förklaras med den ökade uppmärksamhet som ungdomen kom att få i samband med det offentliga förhöret som successivt infördes under 1700-talet. Postillornas många utsagor om den första nattvardsgången och vikten av ungdomens kunskapsinhämtning måste ses i ljuset av denna utveckling. Som kriterier för att begå Herrens heliga nattvard betonade man vid sidan av tillräcklig kunskap även individens inre övertygelse och att hon skulle ha förmåga att förnimma sin egen tro genom självrannsakan. Prästerna förmedlade en syn som tonade ned betydelsen av den första nattvardsgången som övergångsrit och i stället framhöll vikten av att individen var psykiskt och intellektuellt mogen för att kunna ta eget ansvar för sin tro.

Kapitlet om barnuppfostran och barndom har påvisat vikten av att se predikningarnas utveckling och kontinuitet i ljuset av hur olika historiska skeenden och idéhistoriska strömningar samverkade med homiletikens syften och gemensamt formade förkunnelsen över en specifik tematik. I det följande ska vi se närmare på hur detta samspel utvecklats i fråga om den institution som teologerna ansåg att alla mänskliga relationer kunde härledas till: äktenskapet mellan man och kvinna.

5 Det äktenskapliga livet

I detta kapitel analyseras teman som rör äktenskapet och relationen mellan man och kvinna utifrån postillornas predikningar. Äktenskapet utgjorde en grundläggande institution utifrån dåtidens teologiska och samhälleliga tankevärld och intog en självklar position i prästernas förkunnelse.

Liksom i fråga om relationerna mellan tjänstefolket och husbondfolket samt mellan barn och föräldrar, definierade hustavlans plikterna mellan man och hustru. Hustavlans förmaningar till det äkta paret var hämtade från bibelorden i Efesierbrevet, Kolosserbrevet och 1:a Petrusbrevet och innebar i stora drag att mannen skulle älska sin hustru och visa henne ära, medan kvinnan skulle underordna sig sin man.⁷⁷⁹ Till skillnad från de övriga relationerna som ingick i hushållet, fanns – vad gällde mannens och hustruns relation – en distinkt formulerad dogmatisk överbyggnad, en äktenskapsteologi, som utgjorde en central utgångspunkt för postillornas undervisning om äktenskapet.

Kapitlet inleds med en homiletisk översikt (5.1) för att åskådliggöra hur äktenskapsundervisningen formulerades i postillorna, och för att påvisa vad den intertextuella kontexten betydde för utformningen av denna undervisning. I delkapitel 5.2 fokuseras postillornas undervisning om äktenskapet som institution utifrån den lutherska äktenskapsteologin. Därefter analyseras i delkapitel 5.3 den äktenskapsförberedande undervisningen som riktades primärt till de ännu ogifta. I delkapitel 5.4 behandlas undervisningen kring det äktenskapliga livet mellan man och hustru där bland annat postillornas undervisning utifrån hustavlans bibelord analyseras. I delkapitel 5.5 granskas hur man närmade sig tematiken som rörde otukt och äktenskapsbrott, och i det avslutande delkapitlet, 5.6, sammanfattas de mest väsentliga perspektiven som framkommit i analysen.

5.1 Homiletisk översikt

Evangeliepostillornas äktenskapsundervisning koncentrerades till framför allt en söndag på kyrkoåret, nämligen till andra söndagen efter trettondagen. Predikotexten på denna söndag var hämtad från Johannes 2:1–11 och handlade om Jesu vinunder på bröllopet i Kana. Söndagens koppling till äktenskapet var vedertagen och kan spåras långt tillbaka i tiden.⁷⁸⁰ Av de 14 granskade evangeliepostillorna innehöll 9 av dessa predikningar som på ett eller annat sätt berörde äktenskapet denna söndag.

Även om kopplingen mellan den aktuella söndagen och äktenskapstematiken är påtaglig under hela den undersökta tidsperioden, kan man i de mer syntetiska predikningarna från frihetstiden skönja en viss tematisk uppluckring. I Fants, Petterssons och Gradins postillor från 1760-talet är kopplingen till både evangelietexten och äktenskapet svag med propositioner som ”Werldenes barns goda början, men swåra slut, och Guds barns swåra början, men goda slut, såsom påföljder af Guds underliga råd och ledande”.⁷⁸¹

Det friare förhållningssättet till evangelietexten möjliggjorde även fördjupade och längre predikningar om äktenskapet, såsom i Wallströms och Baelters postillor. Även om dessa återknöt till den homiletiska traditionen att undervisa om äktenskapet på den aktuella söndagen, var anknytningen till evangelieperikopen marginell och kom

⁷⁷⁹ Se exempelvis Svebilius 1689, ”Huus-Taflan”, s. [4–5]; Wallström 1757, s. 45–47.

⁷⁸⁰ Frymire 2009, s. 11.

⁷⁸¹ Fant 1760 I, s. 127.

till synes främst som en övergripande uppmaning att bjuda in Jesus till sitt äktenskap.⁷⁸² Wallströms och Baelters predikningar kan kontrasteras mot de analytiska, mer textnära predikningarna, som i betydligt högre grad tog fasta på och utlade detaljer i bibeltexten. Så menade exempelvis Schultenius, då han gav råd till de ännu inte gifta, att orden om att Jesus besökte bröllopet i Kana "på den tredje dagen", syftade till att människan skulle vänta med att gifta sig tills hon efter barndoms- och ungdomsåren nått det tredje stadiet i livet, det vill säga nått vuxen ålder.⁷⁸³

Ett övergripande narrativ med koppling till evangelietexten som med variation återgavs i flera postillor, i första hand de analytiska, var en tredelning som skulle kunna parafrastras på följande sätt: 1) Jesus var närvarande och välsignade bröllopet; 2) Vinet tog slut; 3) Jesus välsignade äktenskapet när man sökte hans hjälp. Överfört till äktenskapet behövde ett brudpar vinnlägga sig om Jesu närvaro för att få ett lyckligt äktenskap. Visserligen skulle motgångar komma, men enda sättet att överleva dessa var att be om Jesu hjälp och välsignelse.⁷⁸⁴ Samma typ av tredelning tillämpades även i predikningar på samma söndag, fastän temat var ett annat. På ett för tiden typiskt sätt, men som i eftervärldens ögon kan te sig närmast komiskt, tolkade exempelvis hovpredikanten Gustaf Adolf Humble Sveriges situation i det stora nordiska kriget utifrån mönstret medgång-motgång-välsignelse i en predikan hållen vid hovet i Stockholm 1713. Den initiala lyckan hade för Sveriges del vänts i olycka genom katastrofen vid Poltava. Enda vägen till upprättelse och välsignelse låg i att tillbe Herren.⁷⁸⁵

Överlag kretsade predikningarna om äktenskapet under hela undersökningsperioden kring teman som hade med det *goda* äktenskapet att göra. Prästerna tog upp äktenskapets svårigheter liksom dess välsignelser. Man riktade sig till såväl ogifta som gifta. Hustavlan spelade däremot en relativt undanskymd roll sett till hur man disponerade sina predikningar. Förvisso kunde dessa plikter behandlas inom ramen för ett övergripande tema, men exempel härpå är få.⁷⁸⁶ Hustavlans rätta sammanhang var snarare katekespredikningar än evangeliepredikningar.

Förutom i predikningarna på den andra söndagen efter trettondagen behandlades äktenskapet i mycket få utsagor, om man ser till postillorna som helheter. Samma mönster återkom i epistelpostillorna. Allmänna pareneser till inbördes frid i äktenskapet, eller förmaningar om att iaktta det sjätte budordet uttrycktes emellertid regelbundet. Utifrån kyrkoårets evangelieperikoper fanns det visserligen några söndagar där det för prästerna var möjligt att tangera äktenskapstematiken i predikningarna, även om det skedde i förbigående. Häribland kan nämnas söndagen efter jul⁷⁸⁷ och andra söndagen efter trefaldighet.⁷⁸⁸ En intressant tematik, som dock faller utanför denna avhandlings ramar, återfinns i predikningar på den på tjugonde söndagen efter trefaldighet.⁷⁸⁹ Prästerna kunde då predika över det himmelska bröllopet där bilden av den himmelske brudgummen Kristus, som äktade sin brud, församlingen, beskrevs i konkreta termer för att begripliggöra den andliga gemenskapen mellan Gud och människa.

⁷⁸² Baelter 1767, s. 93; Wallström 1768 I, s. 142.

⁷⁸³ Schultenius 1689 I, s. 130.

⁷⁸⁴ Det tydligaste exemplet härpå återfinns i Liebman 1743, s. 159–164 och i Wegelius 1747 I, s. 362–364. Se även Schultenius 1689 I, s. 128–137; Bagge 1714 I, s. 135–142.

⁷⁸⁵ Humble 1745, s. 270–280.

⁷⁸⁶ Liebman 1743, s. 160–162 och Wegelius 1747 I, s. 373–380.

⁷⁸⁷ Se exempelvis Svedberg 1710 I, s. 405–433; Bagge 1714 I, s. 89–90. Evangelietexten på söndagen efter jul var hämtad från Luk 2:33–40.

⁷⁸⁸ Se exempelvis Bagge 1714, s. 554; Humble 1745, s. 875–876. Evangelietexten på andra söndagen efter trefaldighet var hämtad från Luk 14:16–24.

⁷⁸⁹ Se exempelvis Wallenius 1686, s. 617–633; Wegelius 1749 II, s. 785–810; Gradin 1760, s. 880–895; Baelter 1767, s. 481–491. Evangelietexten på tjugonde söndagen efter trefaldighet var hämtad från Matt 22:1–14.

5.2 Postillornas äktenskapsteologi

Äktenskapets instiftelse och grund

Undervisningen om äktenskapet som uttrycktes i postillorna utgick från den rådande äktenskapsteologin som grundades på Bibelns olika utsagor om äktenskapet och som särskilt kommit att få sin utformning under reformationstidevarvet. När man studerar postillornas förkunnelse kan man dock förundras över hur lite utrymme som trots allt gavs åt de djupare teologiska resonemangen om äktenskapet som en gudomligt instiftad institution. Orsaken kan härledas till att predikanternas syfte inte främst var att ge en dogmatisk undervisning om äktenskapet som sådant. Möjligtvis erbjöd vigselförättningen prästerna ett bättre tillfälle att mer grundligt predika över äktenskapsinstitutionen som sådan.⁷⁹⁰ I evangeliepostillorna var fokus således primärt inte på vad äktenskapet var i egenskap av institution, utan snarare på vad som utgjorde det goda äktenskapet.

Likafullt utgjorde den lutherska äktenskapsteologin det grundfundament som den homiletiska undervisningen om äktenskapet utgick från. Den reformatoriska äktenskapssynen i allmänhet och Luthers egen hållning i synnerhet formades i hög grad i polemik mot den katolska kyrkans äktenskapsuppfattning. Särskilt frågan om präst-äktenskapen och kritiken mot det påtvingade celibatära livet för både munkar och präster utgjorde viktiga teman som kom att definiera utformandet av reformatorernas äktenskapsteologi.⁷⁹¹ En viktig skillnad i förhållande till den romersk-katolska kyrkan var att Luther menade att äktenskapet inte var en fråga för kyrkan utan för det världsliga regementet, och att kyrkan borde avstå från att beblanda sig med ärenden som rörde äktenskap.⁷⁹² När Luther argumenterade för den världsliga maktens bestämmande över frågor som rörde äktenskapet, uppfattade han det världsliga regementet som ett Guds upprätthållande av en skapelsegiven ordning genom maktmedel. Det var alltså inte fråga om en sekulär sfär som efter eget behag var fri att själv definiera äktenskapets grundläggande principer.⁷⁹³ På furstens bord låg att sköta de civilrättsliga spörsmålen och agera domare utan inblandning från kyrkans sida. Fursten skulle stifta lagar för den mellanmänskliga gemenskapens och den borgerliga rättfärdighetens skull. Dessa lagar var till sin natur föränderliga och behövde anpassas efter tid och rum, till skillnad från Guds skapelsegivna vilja med äktenskapet.⁷⁹⁴ Att Luther förlade äktenskapet till det världsliga regementet innebar således inte att han avstod från att undervisa om det eller att han inte skulle ha haft en teologiskt grundad uppfattning om äktenskapet. Det är uppenbart att Luther utgick från att äktenskapet som institution var en Guds oföränderliga ordning som var i enlighet med hans vilja och lag.⁷⁹⁵ Luthers äktenskapssyn som var definierande för den kommande utvecklingen utformades och systematiserades av efterföljande generationer. För det svenska rikets vidkommande torde definitionerna i Hafenreffers och därefter Benzeliuss dogmatiska verk ha haft stor betydelse för det tidigmoderna prästerskapets syn på äktenskapet.⁷⁹⁶

⁷⁹⁰ Jfr Holtz 1993, s. 191.

⁷⁹¹ Se här exempelvis Petri 1914, s. 454–471; *SKB* 1944, s. 77–82; Luther 1967, s. 122–125. Se vidare Sundby 1959, s. 17; Strohl 2014b, s. 370, 372–374.

⁷⁹² Sundby 1959, s. 16, 25–26.

⁷⁹³ Sundby 1959, s. 27–28.

⁷⁹⁴ Sundby 1959, s. 43–46, 57; Strohl 2014b, s. 376–377.

⁷⁹⁵ Sundby 1959, s. 31–32, 39, 42–46; Strohl 2014b, s. 372.

⁷⁹⁶ Se Benzeliuss 1748, s. 140–143; Hafenreffer 2010, s. 282–293.

När prästerna i postillorna närmade sig äktenskapet i sina predikningar gjorde man det med en varierad begreppsapparat. Frekvent användes ordet *stånd*.⁷⁹⁷ Det vedertagna uttrycket gick tillbaka på Luthers eget språkbruk (*Stand*). Hos Luther användes det mycket vitt för att referera till det mänskliga livets olika ordningar, tillstånd, ämbeten och uppgifter där kallelsetanken var underförstådd.⁷⁹⁸ När ordet användes i postillorna var det för att beteckna en jordisk ordning som var instiftad av Gud. Vid sidan av ordet *stånd* användes även en rad olika ord, vilka var mer eller mindre synonymer såsom *äktenskap*, *ordning*, *förening*, *inrättning*, och *förbund*.⁷⁹⁹ Talet om äktenskapet som ett *förbund* torde ha blivit mer allmänt under andra halvan av 1700-talet och förde tankarna till ett naturrättsligt synsätt enligt vilket äktenskapet sågs som ett kontrakt mellan två parter.⁸⁰⁰

När äktenskapet motiverades teologiskt i postillorna skedde det ofta genom korta och koncisa konstateranden och hänvisningar till äktenskapets instiftelse i paradiset.⁸⁰¹ Äktenskapet kunde exempelvis beskrivas som ett av "Gud sielff instichtat och menniskiomen nyttigt" stånd.⁸⁰² Genom hänvisningar i marginalen till 1 Mos 1:24 och Jesus citat härav i Matteus 19:5 kom äktenskapets teologiska grundfundament till synes. I predikningarna på första söndagen efter trettondagen var det dock vanligare att äktenskapets gudomliga ursprung motiverades i anslutning till den aktuella evangelieperikopen om Jesus närvaro och underverk vid bröllopet i Kana. Tanken som man gav uttryck för var att Jesus genom sitt agerande bekräftade äktenskapets gudomliga instiftelse.⁸⁰³ Att utifrån denna berättelse uttrycka en hög syn på äktenskapet var i och för sig ingen reformatorisk uppfinning, utan redan i medeltida predikningar på andra söndagen efter trettondagen kan man spåra samma mönster. Däremot kan man betrakta utsagorna om att äktenskapet var ett rent och "Gudi behagligt stånd" som att man utifrån texten ytterligare sökte inskräpa att äktenskapet och den sexuella gemenskapen var en del av Guds goda skapelseverk i viss polemik mot den romersk-katolska äktenskapsuppfattningen.⁸⁰⁴

Två längre utläggningar om äktenskapets instiftelse återfinns i postillorna. Den ena hade Jesper Svedberg skrivit, och den byggde på en i homiletiska sammanhang originell argumentation som utgick från den så kallade blodstanken, vilken innebar att hela mänskligheten tillhörde ett enda släkte som sedan blev återlöst genom Jesu blod. För att återlösandet av mänskligheten skulle vara möjligt hade Gud instiftat äktenskapet. Det var nämligen genom äktenskapets institution som Gud genomförde sin frälsningsplan och lät sin Son födas av kvinnans säd. Svedberg gav många bibliska exempel på hur Satan ville undergräva äktenskapets helighet för att på så vis förstöra Guds frälsningsplan. För Svedberg var denna kamp mellan Gud och Satan inte enbart knuten till de bibliska berättelserna, utan även fortgående inte minst genom kampen mot katolska

⁷⁹⁷ Se exempelvis Schultenius 1689 I, s. 132; Fornelius 1697 I, s. 202; Svedberg 1710 I, s. 640; Liebman 1743, s. 163; Wegelius 1747 I, s. 362–363; Båld 1761, s. 155; Pettersson 1764 II, s. 448.

⁷⁹⁸ Sundby 1959, s. 25; Billing 1971, s. 184–185.

⁷⁹⁹ Se exempelvis Svedberg 1710 I, s. 640; Liebman 1743, s. 158–160; Wegelius 1747 I, s. 367; Båld 1761, s. 155; Baelter 1767, s. 92; Wallström 1768 I, s. 140, 142, 144.

⁸⁰⁰ Nordbäck 2009, s. 232–233.

⁸⁰¹ Schultenius 1689 I, s. 132; Liebman 1743, s. 145; Wegelius 1747 I, s. 362–364; Båld 1761, s. 155; Wallström 1768 I, s. 139–140.

⁸⁰² Schultenius 1689 I, s. 132.

⁸⁰³ Schultenius 1689 I, s. 131–132; Fornelius 1697 I, s. 201; Svedberg 1710 I, s. 643, 670; Wegelius 1747 I, s. 362. Jfr Pettersson 1755, s. 7. Fornelius predikan var i detta avseende intressant, eftersom han något överraskande lyfte fram Marias närvaro, som han benämnde "en himmelsk drottning", som ett bevis för bröllopets himmelska välsignelser.

⁸⁰⁴ Schultenius 1689, s. 132; Svedberg 1710 I, s. 640–643; Wegelius 1747 I, s. 362–363. En dylik argumentation var vedertagen i lutherska utläggningar om äktenskapet och återfinns i exempelvis Luthers *Huspostilla*. Se Luther 1967, s. 123–124. Se vidare Kjøller-Rasmussen 2018, s. 108–109, 114.

kyrkans celibatideal.⁸⁰⁵ Svedberg sammanförde i sin utläggning äktenskapets karaktär av skapelsegiven ordning med Guds frälsningsplan, det vill säga den första trosartikeln med den andra.

Den andra längre utläggningen om äktenskapets instiftelse återfinns i Wallströms postilla. Wallströms predikan på andra söndagen efter trettondagen hade en tydlig apologetisk karaktär där stor vikt lades vid att försöka försvara äktenskapet som institution. Predikan, som troligtvis är hållen under 1750-talet, innehåller tidstypisk retorik under inflytande från wolffiansk filosofi där skriftargument kombinerades med förnuftsargument.⁸⁰⁶ Genom att påvisa äktenskapets ursprunglighet och naturlighet sökte Wallström motivera sina åhörare till att värda detta stånd, både för deras egen, för samhällets och för Guds skull.⁸⁰⁷

Ett uttryck av bibliskt ursprung som genomsyrade Wallströms predikan, och som återkom i de flesta av postillornas predikningar på andra söndagen efter trettondagen, var tanken på att makarna blev "ett kött" med varandra.⁸⁰⁸ Det bibliska språkbruket illustrerade makarnas intima förening och var nära förknippat med samlaget och den sexuella gemenskapen.⁸⁰⁹ Samtidigt bör förståelsen av begreppet inte begränsas till den fysiska aspekten, utan förstods i Luthers efterföljd som ett uttryck för makarnas livsgemenskap i stort som i smått.⁸¹⁰ I postillorna syns denna vidare förståelse i samband med att man problematiserade uppfattningen att samlaget var tillräckligt för att ingå ett äktenskap.⁸¹¹ Diskussionen om samlagets ställning i rättslig mening utgör i sig en intressant problematik som ägnats en del hel del uppmärksamhet inom historieforskningen. Man har bland annat framhållit att samlagets juridiska betydelse vid giftermål under slutet av 1600-talet kom att minska till förmån för makarnas löften, något som betraktats som ett naturrättsligt inflytande.⁸¹² Naturrätten gick i detta avseende i linje med prästernas uppfattning. Hafenreffer betonade i sin dogmatik att det var specifikt samtycket och inte samlaget som konstituerade äktenskapet.⁸¹³ I förkunnelsen dryftades naturligt nog den juridiska aspekten av äktenskapet sällan, utan argumentationen koncentrerades kring de moraliska och teologiska aspekterna av äktenskapets beskaffenhet. Man nöjde sig med att konstatera att den fysiska föreningen mellan man och kvinna visserligen kunde framhållas som en viktig del av äktenskapet, men aldrig som ett fullgott skäl för att ingå äktenskap.⁸¹⁴

Tanken på makarna som ett kött implicerade även att äktenskapet var en oupplöslig gemenskap. Äktenskapet som oupplöslig och livslång gemenskap hörde till grundpremisserna för prästernas äktenskapsteologi, men även betraktad utifrån de historiskt materiella och sociala förutsättningarna var den livslånga relationen mellan makarna en nödvändighet för den tidigmoderna människans överlevnad.⁸¹⁵ Den var en självklarhet som sällan uttalades explicit i förkunnelsen. De enda skälen till att upplösa äktenskapet var om den ena av makarna begick äktenskapsbrott eller övergav den

⁸⁰⁵ Svedberg 1710 I, s. 640–642. Se även Lizell 1910, s. 96–98.

⁸⁰⁶ Se i synnerhet exordiet i predikan på andra söndagen efter trettondagen i Wallströms postilla. Wallström 1768 I, s. 140–142.

⁸⁰⁷ Wallström 1768 I, s. 139–142.

⁸⁰⁸ Svedberg 1710 I, s. 663–664; Bagge 1714 I, s. 89; Wegelius 1747 I, s. 379; Båld 1761, s. 155; Wallström 1768 I, s. 140, 142.

⁸⁰⁹ Stadin 1997, s. 212–213; Stadin 2004, s. 51. Jfr Lennartsson 1999, s. 320–321.

⁸¹⁰ Mikkola 2017, s. 43.

⁸¹¹ Liebman 1743, s. 159–160; Wallström 1768 I, s. 143–144.

⁸¹² Nilsson 1973, s. 124; Lennartsson 1999, s. 123–126, 161–162, 317–318; Karlsson Sjögren 2003, s. 45; Marklund 2004, s. 167–173.

⁸¹³ Hafenreffer 2010, s. 289.

⁸¹⁴ Liebman 1743, s. 159–160; Wegelius 1747 I, s. 370; Båld 1761, s. 155; Wallström 1768 I, s. 142–144.

⁸¹⁵ Hafenreffer 2010, s. 283. Se även Holtz 1993, s. 200.

andra. Den oskyldiga partnern var då fri att gifta om sig, men däremot inte den skyldiga. Undervisningen om skilsmässa innehade ingen framträdande plats i postillorna, men de två giltiga omständigheterna för när man fick skiljas kunde nämnas.⁸¹⁶ Postillornas undervisning i fråga om skilsmässa var identisk med huvudprinciperna bakom den rådande lagstiftningen, som därtill angav en hel del speciella omständigheter som legitim grund för skilsmässa.⁸¹⁷ Enligt rådande juridisk praxis kunde man dock ha en mer pragmatisk inställning till skilsmässor på lokalplanet än vad både förkunnelse och lagstiftning egentligen gav utrymme för.⁸¹⁸

Äktenskapets syften

Ett sätt att definiera äktenskapet på var att behandla frågan om dess syften. Detta var ett återkommande element i postillorna. Vilka syften som påtalades, och hur dessa formulerades, varierade i viss utsträckning mellan postillorna, men följande fyra syften lyftes dock fram genomgående:

1) För det första kunde prästerna ta fasta på att äktenskapet hade ett andligt, överordnat, syfte. Explicit uttrycktes detta inte alltid i förkunnelsen, utan ofta fanns det i stället latent i undervisningen. Ett uttryck som förekom i postillorna var att äktenskapet skulle befordra Guds ära.⁸¹⁹ Enligt Benzeliis dogmatik var detta det första av äktenskapets syften.⁸²⁰ Eftersom Gud betraktades som instiftaren av äktenskapet, sammanfattade detta syfte äktenskapets yttersta mening, och inneslöt därmed alla andra av de syften som prästerna anförde. Wallström framhöll parallellt med Guds ära att äktenskapet skulle befordra människans lycka.⁸²¹ Uttryckssättet hänför sig till en mer rationaliserande retorik under naturrättsligt inflytande, där man betraktade människan utifrån hennes dubbla bestämning: att ära Gud och söka sin egen lyckalighet.⁸²²

2) Mer vanligt förekommande var för det andra äktenskapets sociala syfte. Människan skulle vara "varandra til inbördes hjälp och bistånd".⁸²³ Att vara varandra till bistånd och hjälp tangerade makarnas ömsesidiga kompanjonskap och gemensamma ansvar för varandras liv. Människan var i grunden skapad till ett äktenskapligt samliv. Berättelsen om hur Gud tog ett revben från Adam i lustgården utgjorde här utgångspunkten, men man kunde mer indirekt hänvisa till att människan var en gemenskapsvarelse utifrån det motsatta perspektivet att det inte var gott för människan att vara ensam. I den livslånga gemenskapen mellan man och kvinna skulle makarna bemöda

⁸¹⁶ Wegelius 1747 I, s. 379–381; Wallström 1768 I, s. 144. Se även Baelter 1756, s. 20. Predikningarnas undervisning svarade mot den lutherska dogmatikens uppfattning av giltiga skäl för skilsmässa. Se Benzelius 1748, s. 142; Hafenreffer 2010, s. 291.

⁸¹⁷ *1686 års kyrkolag* 1936, s. 50–52; *1734 års lag* 1981, s. 15–17. Den rådande lagstiftningen gav även möjlighet att skilja sig om bruden inte hade varit oskuld vid vigseln, under omständighet av krig där stark misstanke fanns om makens död eller om äktenskapet inte hade kunnat fullbordas på grund av sjukdom. Se Lindstedt Cronberg 1997b, s. 104. Vidare kunde dispens i skilsmässaörenden begäras från kungen. Lennartsson 1999, s. 188–189; Gaunt 1996, s. 43. Det kan verka motsägelsefullt att lagstiftningen öppnade upp för fler möjligheter än vad teologerna verkade ge utrymme för. Benzelius menade emellertid i sin dogmatiska lärobok att alla andra skäl för skilsmässa bör härledas till de två huvudprinciperna. Annars måste man sträva efter att bevisa att ett riktigt äktenskap inte förelegat för att skilsmässa skulle kunna genomföras. Benzelius 1748, s. 142.

⁸¹⁸ Lennartsson 1999, s. 220–221, 243–244.

⁸¹⁹ Båld 1761, s. 155–156; Wallström I 1768, s. 140.

⁸²⁰ Benzelius 1748, s. 141.

⁸²¹ Båld 1761, s. 155–156; Wallström I 1768, s. 140.

⁸²² Nordbäck 2009, s. 162.

⁸²³ Båld 1761, s. 155. Se även Svedberg 1710 I, s. 642–643; Wegelius 1747 I, s. 360–363, 366, 372; Fant 1761 I, s. 60. Jfr Benzelius 1748, s. 140; Hafenreffer 2010, s. 283.

sig om att, som Wallström uttryckte det, i "inbördes förnöjelse och trefnad" göra livet drägligt för varandra.⁸²⁴

3) För det tredje lyfte man fram äktenskapets reproduktiva syfte. Äktenskapets ändamål var "människoslåktets förkofring och förökelse".⁸²⁵ Tanken på människoslåktets förökning var framträdande i postillornas argumentation kring äktenskapets syften. Prästerna pekade särskilt på att reproduktionen var en del av Guds goda skapelse varigenom han fortsättningsvis upprätthöll mänskligheten. Men även en ecklesiologisk aspekt av reproduktionen kunde påtalas vilken återknyter till det ovan behandlade gudomliga syftet. Genom de barn som kunde frambringas i äktenskapet inlemmades nya medlemmar till Guds församling varigenom Guds ära befordrades. Tankegången förutsatte att föräldrarna uppfostrade sina barn i den kristna gemenskapen.⁸²⁶

I polemik mot den romersk-katolska kyrkan inskräpte predikanterna att den sexuella driften som sådan inte var syndig, då äktenskapet ansågs vara ett heligt och rent stånd, instiftat före syndafallet.⁸²⁷ Den romersk-katolska kyrkan alltifrån Augustinus hade betraktat samlaget som en slags transaktion av arvsynden. I luthersk teologi tog man avstånd från denna idé. Arvsynden drabbade hela människan och kunde inte lokaliseras till någon särskild aspekt av hennes tillvaro. Den skapelsegivna sexualiteten eller driften mellan makarna kunde i sig alltså inte betraktas som synd, utan synden var i stället det egoistiska begär som objektifierade det andra könet för sina egna ändamål.⁸²⁸

Utifrån reproduktionssyftet motiverades tanken på att äktenskapet var det allra första stånd eller den ordning som funnits på jorden, varur alla andra mänskliga ordningar härstammade. Explicit uttrycktes denna tanke hos Svedberg och Wegelius.⁸²⁹ Som visats i kapitel 3.1 byggde denna tankegång delvis på den aristoteliska statsuppfattningen, där hushållet eller familjen utgjorde den minsta maktstrukturen och ekonomiska enheten i staten.⁸³⁰ Men den lutherska uppfattningen gick ett steg längre än den aristoteliska och menade att äktenskapet såsom den minsta sociala enhet även var upphovet till hushållet.

4) För det fjärde och sista framhölls i förkunnelsen även att äktenskapet hade ett syfte att motverka okyskhet och synd.⁸³¹ Även detta var ett arv från Luther, som i sin tur gick tillbaka på aposteln Paulus. Luther inskräpte mycket starkt att sexualiteten hos människan var naturgiven och någonting som hon inte kunde ändra på. Driften skulle inte levas ut hur som helst, utan ha sin rätta plats i äktenskapet, eftersom den där skulle användas i Guds och nästans tjänst och inte till själviska syften. Äktenskapet var med andra ord ett botemedel mot synd och det var bättre att gifta sig än att brinna av begär.⁸³² Resonemanget kan tyckas paradoxalt med tanke på att man parallellt i

⁸²⁴ Wallström 1768 I, s. 140. Se även Svedberg 1710 I, s. 642–643; Liebman 1743, s. 163; Wegelius 1747 I, s. 362; Wallström 1768 I, s. 149.

⁸²⁵ Båld 1761, s. 155. Se även Svedberg 1710 I, s. 642–643; Wegelius 1747 I, s. 360–363, 366, 372; Fant 1761 III, s. 60. Jfr Benzelius 1748, s. 140; Hafenreffer 2010, s. 283.

⁸²⁶ Schultenius 1689 I, s. 131; Båld 1761, s. 156; Wallström 1768 I, s. 140. Se även Baelter 1756, s. 7. Jfr Benzelius 1748, s. 141.

⁸²⁷ Wegelius 1747 I, s. 362–364, 366; Wallström 1768 I, s. 139–140. Mer implicit återfinns samma tanke på följande ställen: Schultenius 1689, s. 132; Svedberg 1710 I, s. 643, 670; Liebman 1743, s. 163; Båld 171, s. 155; Fant 1761 III, s. 60.

⁸²⁸ Sundby 1959, s. 18, 21.

⁸²⁹ Svedberg 1710 I, s. 640; Wegelius 1747 I, s. 360–363. Jfr Albertinus 1675, s. 169; Luther 1967, s. 128. Se vidare Sundby 1759, s. 15, 29; Nordbäck 2009, s. 209, 217.

⁸³⁰ Ambjörnsson 1978, s. 7–8.

⁸³¹ Svedberg 1710 I, s. 642; Liebman 1743, s. 163; Wegelius 1747 I, s. 368, 372–373; Wallström 1768 I, s. 147–148.

⁸³² Sundby 1959, s. 22–25, 68; Stadin 2004, s. 43–44.

förkunnelsen påtalade vikten av sexuell behärskning och avhållsamhet för de ogifta.⁸³³ Det finns en tydlig dubbelhet i synen på sexualiteten som å ena sidan en positiv gudagiven drift och å andra sidan en drift med potential att förslava människan. Driften i sig kunde med andra ord inte utgöra grunden i ett äktenskap. Såsom ett skapat ting framhöll prästerna att den skulle brukas i Guds tjänst och efter Guds vilja. Människan behövde därför ta kommandot över sin kropp och sina sinnesrörelser och underställa dessa Guds ord, vilket ordningen med äktenskapet syftade till.⁸³⁴

I nära anslutning till äktenskapets syfte som ett botemedel mot synd kunde man även avhandla celibatet. Argumentationen kring celibatet tog sig flera uttryck. Utifrån den reformatoriska kritiken mot det romersk-katolska celibatet är det knappast förvånande att en viss polemisk underton återfinns i postillorna. Celibatet, menade prästerna, hade i och för sig sin plats i kristendomen, men främst som en historisk företeelse som förvisso kunde aktualiseras vid tider av förföljelse. I linje härmed förstods och uttolkades Paulusorden i 1 Kor 7:8, 26.⁸³⁵ Men genom att framhålla att giftermålet förutsatte en gudomlig kallelse, och att det därmed i någon mån var villkorat, framkom dock en lite mer nyanserad syn på celibatet.⁸³⁶ Man kunde även uttrycka en medvetenhet om och sympati med de människor som levde i ofrivilligt celibat. Dessa skulle nämligen trösta sig med att man i himlen inte gifter sig utan är lika Guds änglar.⁸³⁷ Den som mest djupgående undervisade om celibatet av postilleförfattarna var Wegelius. Han framhöll vikten av att var och en skulle pröva sig om man hade fått gåvan att gifta sig eller om man i stället var kallad till att leva i celibat. Wegelius framställde celibatet som ett reellt alternativ och som något positivt och inte alls något som borde anses för mindre än äktenskapet. Wegelius uppfattning var egentligen i linje med hur Luther kunde tala i mycket positiva ordalag om celibatet som en speciell nådegåva, fastän han motsatte sig den romersk-katolska kyrkans tvingande syn på celibatet.⁸³⁸ Wegelius menade att om en människa hade fått gåvan att vara ogift, skulle hon ta denna på allvar och avstå från att gifta sig och i stället tjäna Guds rike på andra sätt. Den som var kallad till att leva i celibat och ändå försökte gifta sig gick emot Guds ordning och äktenskapets syfte, eftersom det gick emot den människans natur.⁸³⁹

Förbjudna sexuella förbindelser

Äktenskapsteologin som uttrycktes i postillorna kan även granskas genom att studera vilken typ av relationer och sexuella förbindelser man tog avstånd från. Förutom brott mot det sjätte budordet genom föräktenskapliga förbindelser och otrohet som kommer att diskuteras längre fram (5.5), varnade man i predikningarna för i huvudsak tre relationer som i det följande ska behandlas: *blodskam*, *sodomi* och *månggifte*.

Blodskam, det vill säga incestuösa relationer, betraktades med stort allvar, inte minst ur en religiös aspekt, varför varningar härför återkom i den homiletiska förkunnelsen. I postillorna gick man inte desto närmare in på vilka relationer som man inkluderade i begreppet, utan prästerna hänvisade generellt till de levitiska lagarna i tredje mosebok.⁸⁴⁰ Vilka relationer prästerna avsåg rädde det därför ingen tvekan om,

⁸³³ Svedberg 1710 I, s. 661; Båld 1761, s. 155–156; Baelter 1767, s. 94; Wallström 1768 I, s. 145.

⁸³⁴ Liebman 1743, s. 160; Båld 1761, s. 155; Fant 1761 III, s. 60; Wallström 1768 I, s. 147. Jfr Sundby 1959, s. 24; Stadin 2004, s. 43–44.

⁸³⁵ Svedberg 1710 I, s. 642–643; Liebman 1743, s. 163. Jfr Wegelius 1747 I, s. 367.

⁸³⁶ Schultenius 1689 I, s. 130; Wegelius 1747 I, s. 366–368; Wallström 1768 I, s. 143.

⁸³⁷ Liebman 1743, s. 164. Jfr Baelter 1767, s. 387.

⁸³⁸ Sundby 1959, s. 68–72.

⁸³⁹ Wegelius 1747 I, s. 366–368.

⁸⁴⁰ Wegelius 1747 I, s. 370–372; Liebman 1743, s. 160; Wallström 1768 I, s. 143. Jfr Baelter 1756, s. 17; Wallström 1770 III, s. 42.

utan utifrån de levitiska lagarna definierades blodskam distinkt i såväl de dogmatiska utläggningarna, som i gällande lagstiftning.⁸⁴¹ Både i lagtexternas och i teologernas definitioner av blodskam inbegreps även sexuellt umgänge med äktenskapspartnerns nära släktingar. Anledningen var tanken på man och hustru som "ett kött", vilket medförde att ett blodsbånd förelåg även i relationen mellan exempelvis maken och makans syster.⁸⁴² I den vid mitten av 1700-talet uppblossade diskussionen kring de så kallade barnhusen kom blodskamsargumentet att aktualiseras. Invändningen som man gjorde från prästernas sida, handlade om att det "oäkta barnet" som lämnades bort på en barnanstalt som ung, riskerade att som vuxen omedvetet göra sig skyldig till blodskam om det inledde en relation med någon av föräldrarnas biologiska släktingar.⁸⁴³ Dylika resonemang har dock inte återfunnits i postillorna.

Medan prästerna relativt ofta återkom till problematiken som rörde blodskammen undervisade man sällan kring den så kallade *sodom*. I tidigmoderna texter fungerade termen sodomi som ett samlingsbegrepp för olika typer av vad man ansåg var ett sexuellt avvikande beteende såsom tidelag, det vill säga sexuella handlingar med djur, och sexuella handlingar mellan individer av samma kön. I predikans språkspel bar frekvent förekommande termer som *Sodom*, *sodomitisk* och *sodomit* på starka emotionella konnotationer och de användes ofta i samband med utsagor som berörde ogudaktigt leverne, skörlevnad och otukt.⁸⁴⁴

Utifrån rättsmaterial har historiker hävdats att det rådde en tystnad kring sodomi och homosexuella handlingar under tidigmodern tid. Enligt detta synsätt skulle man från myndigheternas håll ha ägnat sig åt ett slags "förtigandets strategi". Det man inte talade om fanns inte och därigenom menade man sig motverka en spridning av sodomitiska beteenden. Som det tydligaste exemplet härpå har man anfört att sodomi vare sig är nämnt eller straffbelagt i 1734 års lag.⁸⁴⁵ Går en dylik "förtigandets strategi" att återfinna i förkunnelsen? Saken behöver undersökas vidlyftigare för att några säkra slutsatser kan dras. Det faktum att det trots allt förekom utsagor – om än i liten utsträckning – som rörde sexuella beteenden mellan människor av samma kön talar emot att prästerna skulle ha strävat efter att medvetet underlåta sig att undervisa om homosexuell utlevnad. I sin predikan på andra söndagen efter trettondagen kontrasterade Bagge ett dygdigt äktenskap med ett odygdigt och okyskt leverne, där män och kvinnor övergav det naturliga umgänget med varandra för att i stället hänge sig till personer av samma kön under hänvisning till Rom 1:24–27.⁸⁴⁶ Svedberg kunde å sin sida tala om "grufveliga och förskräckliga synder såsom sodomitiska" och även en del hänvisningar till bibelord som varnade för samkönad sexuella handlingar återfinns.⁸⁴⁷ Även om det är svårt att utifrån empirin påvisa i vilken utsträckning man talade om sodomi, visar materialet att varningar härför förekom i förkunnelsen.

⁸⁴¹ Benzelius 1748, s. 141–142; Hafenreffer 2010, s. 285–291. Se även 1734 års lag 1981, s. 2–3.

⁸⁴² Lennartsson 1999, s. 294.

⁸⁴³ Se Baelter 1756, s. 17.

⁸⁴⁴ Se exempelvis Svedberg 1710 I, s. 107–118; Svedberg 1712 II, s. 1529–1530; Wegelius 1747 I, s. 386; Fant 1762 IV, s. 80–81; Pettersson 1764 II, s. 158; Båld 1767, s. 218, 656; Wallström 1768 I, s. 148. Homosexualitet som benämning på en läggning och identitet förekommer inte i tidigmoderna texter, utan utvecklades som begrepp under 1800-talet. Se Foucault 2002, s. 64–65.

⁸⁴⁵ Lennartsson 1999, s. 302–304; Liliequist 2007, s. 185. Jfr Träskmark 1990, s. 255–260.

⁸⁴⁶ Bagge 1714 I, s. 136.

⁸⁴⁷ Svedberg 1734, s. 720. Se även Schultenius 1689 I, s. 132; Svedberg 1710 I, s. 656; Svedberg 1712 II, s. 1527; Wegelius 1747 I, s. 386; Ekman 1756, s. 586. Jfr Baelter 1756, s. 28, 30. Bibelhänvisningar till 1 Kor 6:10 motsvarar vers 6:9 i de nutida bibelöversättningarna.

Jämfört med sodomins ägnades relativt stor uppmärksamhet åt polygamin, vilket kan verka märkligt, med tanke på att man inte betraktade den som något utbrett problem.⁸⁴⁸ Anledningen härtill berodde inte främst på att predikanterna såg ett stort behov av att undervisa om denna för att stävja samtida missförhållanden, utan den huvudsakliga orsaken var exegetisk: man ansåg sig nödgad att förklara varför Gud under gamla förbundets tid hade tillåtit männen att ta sig flera fruar och hur detta var förenligt med tanken på äktenskapets monogami.⁸⁴⁹ Därmed var undervisningen om polygamin nära förbunden med inskräpandet av den bibliska äktenskapssynen. Prästerna var överens om att polygami i det nya förbundets tid var synd, eftersom Jesus påtalat äktenskapets monogami. Däremot hade postilleförfattarna skiftande utläggningar om hur man skulle förstå polygami i Gamla testamentet. Liebman menade att patriarkerna och andra som levde i polygama förhållanden helt enkelt hade misstagit sig.⁸⁵⁰ Wallström å sin sida presenterade en mer ambivalent syn. Patriarkerna kunde antingen ha misstagit sig eller också agerade de utifrån en helig iver att föda Messias.⁸⁵¹ Wegelius å sin sida menade att patriarkerna absolut inte hade misstagit sig utan mycket medvetet tagit sig flera hustrur för att dels i enlighet med Guds bud uppfylla hela jorden, och dels försöka uppfylla Guds löfte om den kommande Messias. Gud hade i detta avseende "lättat" sin lag för patriarkernas räkning. Om de hade misstagit sig hade de gjort sig skyldiga till synd som de skulle ha varit tvungna att ångra och omvända sig från, menade Wegelius.⁸⁵² Även om utläggningarna kring polygamin skiljde sig åt, var man ändå helt överens om att patriarkerna inte kunde utgöra exempel för de kristna i det nya förbundet.⁸⁵³

Undervisningen om de relationer som man beivrade hade flera syften, moraliska såväl som teologiska. Genom att definiera det förbjudna ville man påvisa det påbjudna, det gud- och sedeslösa mot det gudfruktiga. Originaliteten i äktenskapets relation mellan man och kvinna framställdes i distinkt dager då den kontrasterades mot andra former av relationer. På så vis utgjorde undervisningen om de förbjudna sexuella förbindelserna en del av postillornas undervisning om äktenskapet. Liksom överlag i fråga om postillornas behandling av äktenskapsteologin, låg formuleringarna generellt sett mycket nära de dogmatiska standardverken och gav således uttryck för den lutherska äktenskapsteologin i homiletisk skepnad.

5.3 Förberedande äktenskapsundervisning

I följande delkapitel undersöks hur den äktenskapsförberedande undervisningen gestaltades i postillorna. Analysen är tredelad. Först analyseras de karaktärsdrag och dygder som de ogifta skulle eftersträva att odla, därefter de utsagor som rörde brudparets relation till sina föräldrar och slutligen förkunnelsen som påtalade vigselns nödvändighet.

⁸⁴⁸ Liebman 1743, s. 159–160; Wegelius 1747 I, s. 382–384; Wallström 1768 I, s. 142–143.

⁸⁴⁹ Viss kritik mot tidens fritänkeri finns i Wallströms predikan. Enligt honom hänvisade fritänkarna till patriarkberättelserna för att motivera ett lättfärdigt leverne där samma man har barn med flera kvinnor. Wallström dryftade också frågan om den omvända polygamin, att en kvinna hade flera män, vilket Wallström menade var helt emot naturen, bland annat på grund av att det var svårt att veta vem som var far till barnet. Wallström byggde sin argumentation i allt väsentligt på Baelters argumentation i Baelter 1756, s. 21–22. Se kapitel 5.6.

⁸⁵⁰ Liebman 1743, s. 159–160.

⁸⁵¹ Wallström 1768 I, s. 142–143.

⁸⁵² Wegelius 1747 I, s. 382–384.

⁸⁵³ Wegelius 1747 I, s. 382–384. Se även Liebman 1743, s. 159–160; Wallström 1768 I, s. 142–143.

Dygder för de ogifta

I anslutning till evangelieperikopen på andra söndagen efter trettondagen förekommer i postillorna ofta uttrycket att man skulle bjuda Jesus till sitt bröllop. Med detta kunde åsyftas flera saker. Det kunde syfta på själva vigseln som ett uttryck för att gå in i äktenskapet med fromma föresatser. Men man kunde även i vidare mening syfta på ett gudfruktigt leverne eller på särskilda dygder som man skulle ge akt på innan man inträdde i det heliga ståndet.⁸⁵⁴ Vilka dygder eller praktiker som omnämndes i samband med äktenskapet varierade mellan postillorna. I det följande fokuseras tre i postillorna återkommande dygder som den ogifta individen skulle vinnlägga sig om: *kyskhet*, *gudsfruktan* och *bön*.

Kyskhet

I undervisningen som rörde det föräktenskapliga tillståndet påtalade prästerna vikten av kyskhet (*pudicitia*).⁸⁵⁵ Kyskhet kunde emellertid föreskrivas även för de redan gifta.⁸⁵⁶ Den lutherska synen som postillorna gav uttryck för innebar i detta avseende en viss skillnad jämfört med den romersk-katolska, som upphöjt den sexuella avhållsamheten och celibatet som kyskhetens fullkomning. I den lutherska diskursen kunde nämligen även makarnas fysiska kärlek inom ramen för äktenskapet betecknas som kysk. När det gällde de gifta fick kyskheten således snarare betydelsen av en rätt behärskad och kontrollerad sexualitet än sexuell avhållsamhet. Barn kunde följaktligen framställas som en frukt av makarnas kyska leverne. För de ogifta innebar däremot kyskhet sexuell avhållsamhet. Men det var inte avhållsamheten i sig som var poängen, utan fasthållandet vid Guds ordningar och den anständighet som härigenom befrämjades.⁸⁵⁷

Kyskhet betraktades traditionellt som en kvinnlig dygd och var nära förbunden med blygseln och försyntheten som skulle prägla både flickors och kvinnorsandel.⁸⁵⁸ Men på ett särskilt sätt var den nära relaterad till äktenskap och samliv där den inskräpades som något som bägge könen skulle ge akt på.⁸⁵⁹ I postillorna gjordes ingen skillnad mellan könen då man påtalade kyskheten som föräktenskaplig dygd. Det kom till synes i hur man belyste kyskheten med både kvinnliga och manliga bibliska exempel. Svedberg illustrerade exempelvis kyskhet och vikten av sexuell avhållsamhet före äktenskapet genom berättelsen om hur Josef motstod frestelsen att vara otrogen med Potifars hustru.⁸⁶⁰ I predikningarnas användning av de bibliska exemplen var i och för sig könet på personerna i sammanhanget ofta sekundärt, men genom bruket av även manliga exempel åskådliggjordes dygden i fråga som ett ideal även för männen att omsätta i handling.

I postillorna hängde kyskheten som dygd samman med ett teologiskt språkbruk som rörde människans relation med Gud i vidare avseende. Svedberg framställde kyskheten i ljuset av den teologiska antropologin och likställde den då med själens renhet inför Gud. Människans hade både till sin kropp och själ genom dopet blivit ett tempel för den helige Ande och iklätt sig Kristi rena rättfärdighetsklädnad. Denna renhet skulle den ogifta ungdomen se till att vårda sig om och inte smutsa ned genom ett lättjefullt

⁸⁵⁴ Schultenius 1689 I, s. 132; Fornelius 1697 I, s. 201–202; Svedberg 1710 I, s. 660.

⁸⁵⁵ Schultenius 1689 I, s. 132; Fornelius 1697 I, s. 201–202; Svedberg 1710 I, s. 660; Baelter 1767, s. 94. Jfr Wegelius 1747 I, s. 366; Wegelius 1749 II, s. 1074.

⁸⁵⁶ Wegelius 1747 I, s. 378–379; Baelter 1767, s. 95.

⁸⁵⁷ Johansson 1997, s. 32–34; Stadin 2004, s. 42–43.

⁸⁵⁸ *NFB* 1915, uppslagsord "pudicitia"; Nilsson 1973, s. 131; Savin 2010, s. 364–365.

⁸⁵⁹ Johansson 1997, s. 32; Stadin 2004, s. 43.

⁸⁶⁰ Svedberg 1710 I, s. 661.

sexuellt leverne. Belöningen ungdomen kunde vänta sig var att Gud välsignade det framtida äktenskapet med en kysk äkta äktenskapspartner.⁸⁶¹ Svedbergs utläggning om kyskheten bar på ett markerat moraliserande drag, vilket också kan identifieras i några av de frihetstida postillorna, där en koncentration på människans handlande och på människan som tänkande och kännande varelse var påfallande.⁸⁶² Liebman uppmanade de unga till kyskhet för att de inte skulle såra sina egna samveten, vilket de skulle få sota för den dagen då de själva gifte sig.⁸⁶³ Ett liknande perspektiv i än mer konkreta termer återfinns i Baelters postilla där det utsvävande sexuella levernets negativa konsekvenser för ett kommande äktenskap sattes i fokus:

Med hwad hjerta wil du träda uti Brudstol, då du måste tänka, at dit Äktenskap intet annat blifwer, än et wälförtjent straff, för din ungdoms sköraktighet? Tilstäd derföre icke din ungdom, at han bäddar törnen under din ålderdom.⁸⁶⁴

I Baelters citat utgjorde individens eget handlande orsak till lycka respektive olycka senare i livet. Ett ogenomtänkt och syndigt leverne på det sexuella planet i ungdomen kunde få allvarliga följder senare i livet, vilket kunde undvikas genom att leva i kyskhet.

Det moraliserande och antropocentriska draget kommer även till synes i Baelters sätt att närma sig frågan om hur den eftersträvade kyskheten skulle uppnås. Detta skulle ske genom att hänge sig åt självbehärskning, eller på tidens språk, tukt.⁸⁶⁵ Baelter beskrev målande hur en ungdom borde behärska hela sitt jag: lemmarna skulle kontrolleras, hjärtat skulle vårdas, okyska tankar skulle dämpas i Jesu kraft och ögonen skulle tyglas. Framför allt skulle munnen be Gud om kyskhet. Baelter uttryckte i och för sig den vedertagna synen på självbehärskning som en nödvändighet där den mänskliga driften behövde tyglas och ställas under dess gudomliga syfte.⁸⁶⁶ Men genom att adressera människans totala självkontroll och eget ansvar för sina handlingar som i alla avseenden skulle underordnas den gudomliga viljan, lade Baelter tonvikten vid människans förmåga att odla denna dygd. Kyskhet och självbehärskning var i Baelters argumentation inte ett ouppnåeligt gudomligt ideal, inte heller en allmän strävan efter sexuell avhållsamhet, utan en konkret färdighet människan skulle öva sig i och utveckla dagligen.⁸⁶⁷

Gudsfruktan

Liksom i fråga om barnuppfostran intog begreppet gudsfruktan en framträdande plats också när det gällde äktenskapet. Med gudsfruktan påtalade predikanterna att den ännu ogifta människan skulle omfamna en uppriktig kristen tro och ställa sitt leverne så att det var i enlighet med Guds vilja. Begreppet sammanfattade således det kristna livets inre och yttre dimensioner, såväl tro som gärningar.⁸⁶⁸

Gudsfruktan utpekades i postillorna som en grundförutsättning för ett gott och lyckligt äktenskap. För att den äktenskapliga relationen skulle präglas av gudsfruktan, uppmanades den ogifta ungdomen att bemöda sig om gudsfruktan långt före inträdet i äktenskapet. Gudsfruktan tänktes påverka det kommande äktenskapet dels inåt mot

⁸⁶¹ Svedberg 1710 I, s. 661. Jfr Wegelius 1747 I, s. 379.

⁸⁶² Liebman 1743, s. 164; Båld 1761, s. 155; Baelter 1767, s. 94.

⁸⁶³ Liebman 1743, s. 164.

⁸⁶⁴ Baelter 1767, s. 94.

⁸⁶⁵ Baelter 1767, s. 94. Se även Båld 1761, s. 155.

⁸⁶⁶ Se Johansson 1997, s. 33–34. Jfr Stadin 2004, s. 43.

⁸⁶⁷ Baelter 1767, s. 94.

⁸⁶⁸ Schultenius 1689 I, s. 132; Fornelius 1697 I, s. 202; Svedberg 1710 I, s. 661; Bagge 1714 I, s. 136; Liebman 1743, s. 159; Wegelius 1747 I, s. 369; Båld 1761, s. 155; Baelter 1767, s. 93. Jfr Holtz 1993, s. 189.

det egna jaget, dels utåt mot den blivande maken/makan. Det egna jaget skulle med alla krafter vinnlägga sig om en rätt tro och goda gärningar. Genom att människan själv levde i gudsfruktan skulle hon samtidigt komma att vägledas av denna i valet av äktenskapspartner. Värdesatte man själv gudsfruktan sökte man efter någon som gjorde det-samma. Ett liv i gudsfruktan var nära relaterat till Guds välsignelse över det kommande äktenskapet. Predikanterna framhöll i anslutning till den 128:e psaltarpсалmen att en gudfruktig äkta hälft var en Guds gåva eller välsignelse över ett gudfruktigt leverne.⁸⁶⁹

I postillorna underströks särskilt att gudsfruktan skulle ha företräde framför andra ting som människor värdesatte. Återkommande varnade man för att låta sig frestas av rikedom och skönhet i valet av äktenskapspartner.⁸⁷⁰ Principiellt riktades förmaningarna till bägge könen, men i fråga om skönheten var det i synnerhet mannen som varnades för att bli förledd. Som bibliskt exempel kunde berättelsen om Simson, som blev bedragen av sin älskarinna Delila, användas för att varna för skönhetens fara.⁸⁷¹ Samtidigt som varningarna för kvinnans skönhet var riktade till mannen, var dessa indirekt en förmaning till kvinnorna att leva upp till dåtidens gudfruktiga och dygdiga kvinnoideal. Enligt detta borde en kvinna ge akt på ärbarhet och ett enkelt yttre. Hjärtats gudsfruktan och ödmjukhet tänktes avspegla sig i den yttre enkla klädedräkten.⁸⁷² Den huvudsakliga poängen med att varna för skönhet, rikedom och andra motsvarande motiv för giftermål, ska dock inte ses som ett uttryck för ett totalt avståndstagande från det fysiska eller för en världsfrånvärd andlighet. Snarare gick undervisningen ut på att förse åhörarna med en form av prioritetsordning där yttre jordiska värden inte skulle sättas i första rummet, utan underordnas de andliga.

Parallellt med att prästerna underströk betydelsen av gudsfruktans yttre kännetecken återfinns även utsagor som lyfte fram vikten av en personlig tro när det gällde att finna en äktenskapspartner. I synnerhet Wegelius och Baelters postillor innehåller utsagor som kan anses beteckna en individualisering av tros livet i detta avseende. Visserligen var tron en självklar utgångspunkt vid talet om de ogiftas gudsfruktan i samtliga postillor, men speciellt i de nyss nämnda postillorna uttrycktes och utvecklades betydelsen av den inre trosövertygelsen för ett kommande äktenskap explicit och tillskrevs en överordnad betydelse:

Skal en ungdom vinna et wälsignadt Äktenskap, så fordras et Gudaktigt hjerta. JEsus måste nödwändigt bjudas in i hjertat, så at det blifwer rentwagit med JEsu blod, ifrån alla synder, och delaktigt gjordt af JEsu sinne.⁸⁷³

Enligt citatet från Baelters postilla skulle den som ville gifta sig ha ett botfärdigt hjärta och sätta Jesus främst i livet. Hjärtats omvändelse och rening inför bröllopet var en förutsättning för att kunna leva dygdigt och fromt.⁸⁷⁴

Som en konsekvens av prästernas betoning på den personliga inre tron följde att de även påtalade vikten av att denna tro skulle delas av ens framtida make/maka. Häri kom således ett långtgående likhetsideal till synes. Hjärtats gemensamma tro lyftes fram som ett av de grundläggande värdena för att nå ett lyckligt äktenskap. Wegelius varnade kraftfullt för att gifta sig med någon som inte delade samma tro. En sådan förening var enligt Wegelius riskfylld för den troende människan i andligt avseende. Han

⁸⁶⁹ Svedberg 1710 I, s. 661; Baelter 1767, s. 91–93.

⁸⁷⁰ Schultenius 1689 I, s. 132; Svedberg 1710 I, s. 661, 668–670; Wegelius 1747 I, s. 369; Båld 1761, s. 155; Baelter 1767, s. 93. Se även Holtz 1993, s. 190–191.

⁸⁷¹ Se i synnerhet Svedberg 1710 I, s. 668–670; Baelter 1767, s. 93. Jfr Fornelius 1697 I, s. 207–208.

⁸⁷² Holtz 1993, s. 195; Bergner 1997, s. 78–79; Möller 2014, s. 154–156.

⁸⁷³ Baelter 1767, s. 93.

⁸⁷⁴ Baelter 1767, s. 93. Jfr Wegelius 1747 I, s. 368–369.

frågade retoriskt hur en kristen av hjärtat skulle kunna älska någon som inte var troende, eftersom denna i själva verket utgjorde en fara för den kristnes salighet.⁸⁷⁵ En något mer pragmatisk och rationaliserande retorik gav Baelter prov på, som lade en större tonvikt vid den jordiska aspekten av makarnas relation. En gemensam trosövertygelse underlättade helt enkelt samvaron i äktenskapet.⁸⁷⁶

Wegelius och Baelters utsagor kring det personliga troslivets betydelse för de ännu inte gifta var i linje med den generella utvecklingen under 1700-talet, där den individuella gudsfruktan tilldelades en mer framskjuten roll i homiletiskt avseende. Samtidigt finns det skäl att framhålla kontinuiteten i postillornas undervisning om gudsfruktan. Dygden utgjorde nyckeln för att nå ett lyckligt äktenskap under hela undersökningsperioden, även om undervisningen om vad denna dygd konkret skulle innebära eller hur den skulle ta sig uttryck skiftade i någon utsträckning. En i postillorna kontinuerligt framhållen aktivitet som gudsfruktan skulle bevisas i var ett levande böneliv.

Bönen

I postillornas äktenskapsundervisning och råd till de ogifta beskrev predikanterna börens roll såsom gudsfruktans synliga gestaltning.⁸⁷⁷ De bibliska exemplen illustrerade på ett målande vis hur fromma personer inför sitt kommande äktenskap hade vänt sig till Gud i bön såsom patriarken Isak inför mötet med sin blivande hustru Rebecka.⁸⁷⁸ Framhållandet av bönen inför äktenskapets ingående är ett vittnesbörd om att man tillskrev äktenskapet som institution en stor betydelse, men i ännu högre grad ett bevis för att den homiletiska äktenskapsförberedande undervisningen syftade till att vägleda åhörarna till ett äktenskap som skulle vara i enlighet med Guds vilja.

Börens funktion för den ogifta ungdomen kunde beskrivas utifrån flera till varandra nära relaterade aspekter. För det första kunde bönen tjäna som ett medel till gemensam gudsfruktan och uppbyggelse för dem som skulle gifta sig. Paret uppmanades att tillsammans be om Guds ledning inför sitt kommande äktenskap och på så sätt helga detta åt Gud. Man knöt gärna an till berättelsen om Tobias och Sara från Tobits bok som på sin bröllopsnatt bad om Guds välsignelse (Tobit 8:4).⁸⁷⁹

För det andra uppmanades de ogifta att genom bönen individuellt utgjuta sina bekymmer inför Gud och bli upplysta till själ och sinne av Guds vilja. Bönen syftade alltså i detta avseende till att åstadkomma en inre prioritetsordning där gudsfruktan skulle sättas i första rummet framför jordisk lycka och välgång. Att genom bönen underordna sig Guds vilja inför ett kommande äktenskap kunde även beskrivas i termer av bättring och omvändelse.⁸⁸⁰ Börens kraft tänktes då förmå människan att avstå och välja bort de saker som tidigare hade hindrat en sann gudsfruktan, för att hon skulle kunna gå in i äktenskapets förbund med frimodighet och ett rent samvete.

Den tredje aspekten, som också behandlades mest utförligt av predikanterna, handlade om att den som ville gifta sig skulle överlämna sökandet efter en gudfruktig äktenskapspartner i Guds händer genom bönen.⁸⁸¹ Bönen var ett medel för att identifiera vad som var Guds vilja i fråga om valet av partner. Som påpekades ovan skulle strävan för den giftasmogna vara att söka efter någon som delade dennes tro och gudsfruktan. Bönen skulle i detta avseende fungera som en hjälp för att vägledas efter detta ideal.

⁸⁷⁵ Wegelius 1747 I, s. 369.

⁸⁷⁶ Baelter 1767, s. 93.

⁸⁷⁷ Schultenius 1689 I, s. 132; Svedberg 1710 I, s. 661–663; Wegelius 1747 I, s. 368–369; Baelter 1767, s. 93–94.

⁸⁷⁸ Schultenius 1689 I, s. 132; Svedberg 1710 I, s. 661–663; Wegelius 1747 I, s. 368–369; Båld 1761, s. 155; Baelter 1767, s. 93–94.

⁸⁷⁹ Schultenius 1689 I, s. 132; Båld 1761, s. 155; Baelter 1767, s. 93–94. Jfr Svedberg 1710 I, s. 670.

⁸⁸⁰ Schultenius 1689 I, s. 132; Svedberg 1710 I, s. 660–661; Wegelius 1747 I, s. 368–369. Jfr även Baelter 1767, s. 93.

⁸⁸¹ Schultenius 1689 I, s. 132; Svedberg 1710 I, s. 661–662; Wegelius 1747 I, s. 368; Baelter 1767, s. 93–94.

Genom bönen skulle den enskilde få hjälp att identifiera en sann gudsfruktan hos sin blivande äktenskapspartner.

Bönens verkan i förhållande till det framtida äktenskapet beskrevs på skiftande sätt av predikanterna. Svedberg, som gav noggranna och stegvisa instruktioner för hur den som ville gifta sig borde gå tillväga för att bli viss om Guds vilja, räknade med att alla gudfruktiga äktenskap redan var stiftade i himlen genom Guds försyn. På omvänt sätt var ett äktenskap som inte efterfrågade Guds vilja inte stiftat i himlen utan på jorden av människor och medförde ingen välsignelse.⁸⁸² En så distinkt försynstanke återfinns varken i Baelters eller Wegelius utläggningar om bönens betydelse för de ogifta, utan tonvikten lades i stället på likhetsidealet i fråga om gudsfruktan, eller så som Baelter uttryckte det, att Gud kunde välsigna människan med en make/maka ”hwars hjerta är helgadt HERranom”.⁸⁸³

Däremot förenades Baelter och Wegelius med Svedberg genom att de samtliga uttryckligen menade att Gud påverkade människans sinne och håg i valet av äktenskapspartner. Bönen kunde öppna upp människans känsloliv och psyke för Gud som kunde gripa in och styra människans hjärta, tankar och känslor emot en viss person. Wegelius beskrev bönens syfte i detta avseende på följande sätt:

Hän johdatta meidän sydämmem ja mielem täsä hänen oman mielens jälken Hänellens Cunniaxi ja meillen onnexe, ja taiwutta meidän sydämmem itse sen ihmisen tygö jonga cansa me taidaisim yhtä pyhää ja Jumalista awios käskyä pitää ja culutta.⁸⁸⁴

Guds handlande knöts i en dylik retorik nära till rörelserna i människans inre. Genom att lyssna till det inre känslolivet kunde människan få, om än inte klara bönesvar, så åtminstone antydningar om Guds vilja även i konkreta frågor som i valet av livspartner.⁸⁸⁵ Kopplingen mellan människans bön och de inre rörelserna, som uppfattades som ett gensvar från Guds sida, betonade trons reciproka och empiriska aspekter. Medan bönen betraktades som ett uttryck för den tro som människan ägde i hjärtat och ett gensvar på Guds kärlek, var sinnesrörelserna som uppstod i människans hjärta erfarenheter som hade genererats av bönen. Individiden hade att ta dessa på allvar och tolka dem som Guds ledning samt att handla efter dem. Undervisningen, som bar psykologiserande drag, syftade till att påverka åhörarna till inre religiösa erfarenheter som kunde leda dem till goda handlingar och en fördjupad tro.⁸⁸⁶ Genom uppmaningarna till inre rannsakan sökte predikanterna både stärka den ogifta ungdomen i dess kristna tro och på samma gång ge konkret andlig vägledning som syftade till ett välsignat och lyckligt äktenskap.

⁸⁸² Svedberg 1710 I, s. 661–662, 669. Med hänvisning till bland annat Luthers bordssamtal beskrev Svedberg hur man i två steg borde gå tillväga för att erhålla en gudfruktig make/make. Till att börja med borde man be om vägledning och att Gud skulle visa vad som var hans vilja, genom att gå in på sin kammare och sjunga förslagsvis de två första verserna på psalmen *Hwad min Gudh wil altid thet skeer* [nr. 262 i 1695 års psalmbok]. När man så erhållit någon form av känsla, visshet eller tanke om vem man skulle vilja gifta sig med skulle man åter be och pröva ”om thet är Gudz gode wilje, at ock Gud wille befremjat; är thet ock icke hans wilje, at han wille afstyrat, och wenda ther tin hog ifrå”. Svedberg 1710 I, s. 661–662. Genom att överlämna processen i Guds händer kunde man enligt Svedberg vara viss om att Gud styrde saken till det bästa enligt sin viljas beslut. Försynstanken tangeras även i Arndts predikan på andra söndagen efter trettondagen. Se Arndt 1741, s. 116–117.

⁸⁸³ Baelter 1767, s. 94.

⁸⁸⁴ Wegelius 1747 I, s. 368. Citatet lyder på svenska: ”Han leder våra hjärtan och sinnen här enligt sitt eget sinne honom till ära och oss till lycka, och böjer våra hjärtan till den människan, med vilken vi skulle ett heligt och gudligt äkta-bud hålla och tillbringa.”

⁸⁸⁵ Wegelius 1747 I, s. 368–369; Baelter 1767, s. 93–94.

⁸⁸⁶ Nordbäck 2009, s. 326–327.

Postillornas undervisning med utgångspunkt i ett dygdigt leverne kännetecknades av en ständig dubbelhet som riktades både mot en transcendent verklighet och mot den jordiska och empiriska tillvaron. Bönen, gudsfruktan, kyskheten och andra dygder skulle förbereda människan i både jordiskt och andligt avseende inför hennes kommande äktenskap och i slutändan förbereda henne för den himmelska bröllopsmåltiden. Även om en sådan karaktäristik kan anses vara betecknande för postillornas undervisning i allmänhet, sammanhölls de jordiska och andliga perspektiven på ett särskilt sätt i undervisningen som rörde dygdena. I andra fall kunde dock endera aspekten framhävas ibland starkare och ibland svagare. Några perspektiv som tenderade att framhäva de mer jordnära och praktiska aspekterna av den äktenskapsförberedande undervisningen ska i det följande granskas.

Brudparet och föräldrarna

Ett återkommande inslag i postillornas äktenskapsförberedande undervisning var uppmaningarna till de unga att ta hänsyn till föräldrarnas vilja i samband med valet av äktenskapspartner. De frågor som prästerna härigenom kom att beröra hade ytterst sin orsak i att äktenskapet medförde konsekvenser för inte bara dem själva, utan för den närmaste omgivningen, familjen och släkten.

Utsagorna om att söka föräldrarnas godkännande aktualiserade både ideologiska och materiella förutsättningar, vilka omgärdade postilleförfattarnas uppfattning om äktenskapet. Ideologiskt motiverades dessa utifrån fjärde budordets uppmaning om att barnen skulle visa sina föräldrar heder och lydnad. Även om en grundsten i den kristna äktenskapssynen överlag utgjordes av tanken på äktenskapet som ett förbund mellan två fria viljor, framhölls starkt vikten av hänsyn till föräldrarna vid giftermålsplanerna. Utifrån sin syn på föräldraauktoriteten och barnets lydnadsplikt hade Luther ansett att Guds vilja mötte barnen genom föräldrarnas vilja, och han hade till och med anfört att föräldrarna hade makt att stifta äktenskap för barnens räkning. För Luther var lydnaden viktig i detta sammanhang främst för att undvika så kallade hemliga trolovningar, vilka innebar att barnen gifte sig utan föräldrarnas vetskap och utan några offentliga löften.⁸⁸⁷

Den starka vikt som Luther, och i hans efterföljd lutherska präster, lade vid hänsynen till föräldrarna vid giftermålsplaner görs emellertid inte rättvisa om man bortser från de materiella villkor som präglade den agrara kulturen och som relaterade till de förhärskande föreställningarna om jordägande och arvsrätt. Tvärtom utgör dessa en nödvändig kontext för att förstå teologernas argumentation. I agrara ekonomier, där marginalerna var små och där det krävdes lång tid för att bygga upp ekonomisk stabilitet, var nämligen egendomsöverföringen mellan generationerna av essentiell vikt. Den äldre generationen som strävat i sitt anletes svett för att hålla sig och sina barn vid liv skulle en dag lämna över sin egendom till nästa generation. Denna förväntades i sin tur ta hand om föräldrarna på deras ålders höst. Generationerna var således helt beroende av varandra för att överleva, vilket medförde att respekten för föräldrarnas önskemål i giftermålsplanerna var nödvändig för att bevara den sociala harmonin i familjen.⁸⁸⁸ Giftermålsplaner och äktenskap, som innebar en form av ekonomisk transaktion mellan generationerna, kom därför oundvikligen att involvera alla dem som hade ett ekonomiskt intresse i släktens eller familjens egendom.

I prästernas förståelse hörde de materiella och de teologiskt-principiella aspekterna intimt samman. I själva verket tänktes föräldralydnaden bli förkroppsligad genom att

⁸⁸⁷ Sundby 1959, s. 46–47, 75. Se även Luther 1967, s. 124.

⁸⁸⁸ Ambjörnsson 1978, s. 21; Holtz 1993, s. 191; Lindstedt Cronberg 1997b, s. 187.

barnen i praktiken skulle ta hänsyn till föräldrarna, till vilka man stod i ett ömsesidigt beroendeförhållande. När postilleförfattarna utformade sin förkunnelse över föräldrarespekten skedde det med en varierad grad av konkretion, där de olika aspekterna kom till synes i varierad utsträckning. Svedberg framhöll främst den materiella aspekten då han hävdade att barnen inte kunde bortse från föräldrarnas vilja, utan att dessa "böra ju ock weta hwilka the skola unna sitt goda, som the hafwa slitit ondt före".⁸⁸⁹ En liknande formulering förekommer även i Fornelius postilla. Men Fornelius kombinerade argument som hänförde sig till de materiella förutsättningarna med den teologiskt motiverade lydningen mer explicit än Svedberg, så att föräldralydnaden påtalades i anslutning till det fjärde budordet.⁸⁹⁰ En mer renodlad teologisk argumentation återfinns hos Wegelius som enbart lyfte fram lydningens gudomliga ursprung och tangerade Luthers höga syn på föräldraauktoriteten i fråga om giftermålsplaner. På samma sätt som Luther balanserade dock Wegelius inskräpandet av barnens skyldigheter genom att även förmana föräldrarna att inte använda sin makt på ett felaktigt sätt till barnens olycka, utan i kärlek och i enlighet med Guds vilja pröva vad som var riktigt och nyttigt för dem. En liknande formulering om att föräldrarna inte fick missbruka sin makt uttrycktes förövrigt i kyrkolagen.⁸⁹¹

Att ta hänsyn till föräldrarnas önskemål ansåg man medföra välsignelse för dem som skulle ingå äktenskap. Välsignelsemotivet kunde knytas till lydningen och till de löften som var förenade med det fjärde budordet.⁸⁹² Samtidigt var välsignelsen någonting som erhöles av föräldrarna och konkretiserades i deras välvilja gentemot bröllopsplanerna. Genom att ta vara på den äldre generationens råd och inhämta deras godkännande, förbättrades utsikterna för ett lyckligt äktenskap och man undvek att skapa splittring i det egna huset där enighetsidealet ansågs vara av stor vikt. Föräldravälsignelsen var enligt Svedberg viktigare att söka förvärva än "en rik brudskatt och stora ägodelar".⁸⁹³ På samma sätt som tanken på att barnet skulle inhämta föräldrarnas godkännande underbyggdes utifrån både den teologiska synen på barnets lydning och de konkreta, materiella förutsättningarna, så baserades även välsignelsetanken på samma dubbla motivering, nämligen genom att framhålla dels lydningens gudomliga löften, och dels de konkreta fördelar som en god relation till föräldrarna medförde.

En återkommande formulering som uttrycktes i postillorna var att brudparet skulle inhämta föräldrarnas "råd och samtycke".⁸⁹⁴ Förutom att formuleringen var en kärnfull sammanfattning som koncist beskrev själva saken, var den en direkt anspelning på ett uttryck i kyrkolagen.⁸⁹⁵ I postillorna ägnades oftast inte de juridiska aspekterna av föräldrarnas och barnens rättigheter över äktenskapsbeslutet någon större uppmärksamhet, men genom den korta formuleringen "råd och samtycke" hänvisade man till det större juridiska regelverk som omgärdade denna problematik. Ibland kunde man dock tillåta ett visst utrymme åt problem av juridisk art för att belysa frågan om föräldrarespekten vid giftermålsplanerna. I Fornelius predikan på andra söndagen efter trettondagen finns ett bra exempel på detta. De spörsmål som Fornelius dryftade handlade om tidstypiska dilemman som om en son skulle få gifta sig utan föräldrars

⁸⁸⁹ Svedberg 1710 I, s. 662.

⁸⁹⁰ Fornelius 1697 I, s. 206.

⁸⁹¹ Wegelius 1747 I, s. 370. Se även *1686 års kyrkolag* 1936, s. 43. Se vidare Sundby 1951, s. 50–51; Holz 1993, s. 192–193.

⁸⁹² Fornelius 1697 I, s. 206; Svedberg 1710 I, s. 662; Wegelius 1747, s. 370.

⁸⁹³ Svedberg 1710 I, s. 662.

⁸⁹⁴ Schultenius 1689 I, s. 132; Svedberg 1710 I, s. 662; Wegelius 1747, s. 370. Jfr Fornelius 1697 I, s. 205–206. Se vidare Lennartsson 2012, s. 126, not 128.

⁸⁹⁵ *1686 års kyrkolag* 1936, s. 42.

samtycke, om föräldrarna skulle kunna tvinga dottern till giftermål, eller om föräldrarna hade rätt att förhindra ett bröllop där dottern har legat med sin friare.⁸⁹⁶ Angreppssättet att i predikningarna utgå från gällande lagstiftning var alltså ett ovanligt sätt att undervisa på, men kunde ibland användas i dels ett didaktiskt syfte och i dels ett i mer argumentativt syfte för att påvisa hur vissa principiella normer även hade rättslig grund.⁸⁹⁷

När prästerna i postillorna hänvisade till de juridiska bestämmelserna om föräldrarnas rätt i fråga om giftermålsplaneringen, framträdde skillnaden mellan söners och döttrars förutsättningar i tydligare dager än när man förde teologiskt motiverade resonemang över frågan. Så som antytts gav den tidigmoderna lagstiftningen sönerna större möjligheter av hävda sin egen rätt jämfört med döttrarna som i större utsträckning var bundna till föräldrarnas vilja i fråga om giftermål.⁸⁹⁸ Men de juridiska bestämmelserna som tillskrev män och kvinnor olika rättigheter kunde problematiseras om de riskerade att fördunkla de överordnade teologiska principerna, som ofta omfattade bägge könen. Då Fornelius besvarade frågan om en son skulle få gifta sig utan föräldrarnas tillåtelse påpekade han att så var fallet enligt lag vad gällde söner, men inte när det gällde döttrar, som inte hade möjlighet att hävda samma rätt. Samtidigt påpekade han att Guds ord inskräppte att även en son skulle lyda sin far och sin mor: "Så må då Sonen höra Föräldrarna, för det de hafwa födt upp honom".⁸⁹⁹ Därefter anförde Fornelius två bibliska exempel: Dels Isak som gifte sig efter sin fader Abrahams vilja och sedan levde i ett lyckligt äktenskap. Dels Simson som däremot gifte sig i strid mot sina föräldrars vilja och sedan levde i ett olyckligt äktenskap. De båda exemplen fungerade som ett bevis för att ett barn alltid borde ta hänsyn till föräldrarnas vilja för att få ett lyckligt äktenskap, oavsett om det var fråga om en dotter eller son.⁹⁰⁰

Undervisningen om barnens skyldigheter att inhämta föräldrarnas godkännande vid giftermål var främst koncentrerad till undersökningsperiodens tidiga del, medan frihetstidens postillor, med undantag för Wegelius, innehöll mycket få utsagor kring detta ämne.⁹⁰¹ Enbart enstaka uppmaningar om att inte gifta sig för tidigt för att klara av att ta ansvar för den egna försörjningen återfinns.⁹⁰² I dessa fall nämns emellertid ingenting om föräldrarnas samtycke. Även om någon fundamental skillnad i synsätt knappast förelåg, är det är motiverat att tolka den minskade uppmärksamheten kring denna fråga i postillorna utifrån en förändring i riktning mot tilltagande individualisering. Prästerna tenderade att fästa större uppmärksamhet vid brudparets personliga tro och gudsrelation, medan de mellanmänniska och jordiska angelägenheterna som deras relation medförde inte på samma sätt som tidigare beaktades inom ramen för predikan. På ett ideologiskt plan bidrog naturrättens framhävande av äktenskapet som ett frivilligt kontrakt, som var slutet av två individer med fri- och rättigheter, till att släktens och familjens inflytande successivt minskade. Även uppluckringen av den

⁸⁹⁶ Fornelius 1697 I, s. 205–208; Wegelius 1747 I, s. 370.

⁸⁹⁷ Fornelius 1697 I, s. 205–208; Wegelius 1747 I, s. 370.

⁸⁹⁸ Taussi Sjöberg 1996b, s. 87.

⁸⁹⁹ Fornelius 1697 I, s. 206.

⁹⁰⁰ Fornelius 1697 I, s. 206.

⁹⁰¹ Wallenius 1686, s. 625; Schultenius 1689 I, s. 130, 132; Fornelius 1697 I, s. 206; Svedberg 1710 I, s. 662; Wegelius 1747 I, s. 370.

⁹⁰² Liebman 1743, s. 163; Wallström 1768 I, s. 143. Jfr Schultenius 1689 I, s. 130. Dessa utsagor anspelade indirekt på kyrkolagens kapitel XV § 5 om att en man eller kvinna borde vara komna till "Laglig och mogen ålder" innan giftermål fick äga rum. *1686 års kyrkolag* 1936, s. 42. Giftermålsåldern för männen enligt landslagarna var 15 år medan ingen ålder angavs för kvinnorna. I 1734 års lag höjdes männens giftermålsålder till 21 år, medan kvinnornas giftermålsålder angavs till 15 år. Höjningen av männens ålder förklaras genom ökade krav från samhällets sida på ekonomisk stabilitet och social mognad hos mannen. Se Hedenborg 1997, s. 33–36; Lennartsson 2012, s. 92–93, 122, not 43.

kvinnliga arvsrätten under slutet av 1600-talet i kombination med ekonomiska faktorer såsom en ökande proletär allmogeklass på landsbygden, gynnade utvecklingen här till. Processen mot en successiv frihet för de giftasmogna var dock i viss mån beroende på klass. De som hade mest att förlora, det vill säga barnen i adelsläkter, reglerades hårdast av sina familjer.⁹⁰³ Den övergripande utvecklingen, förstådd i termer av individualisering, kan dock kasta ljus över postillornas minskade intresse för frågan om barnens hänsyn till föräldrarnas önskemål vid bröllop, eftersom denna hänsyn under nya förhållanden inte ägde samma aktualitet som tidigare.

Vigseln

Inom ramen för den äktenskapsförberedande undervisningen uppmärksammades även betydelsen av den kyrkliga vigseln. Vid sidan av en kristen livsföring och anammandet av vissa med äktenskapet förknippade dygder var vigseln definierande när man fixerade vad ett gott inträde i äktenskapet innebar. Undervisningen av vigsels betydelse och innebörd bör huvudsakligen ses utifrån dess parenetiska och homiletiska syfte. Men samtidigt var den en del av den övergripande förhandlingen mellan kyrkan och samhället när det gällde att definiera juridiskt legitima sätt att ingå äktenskap på.

De flesta postillor som behandlade äktenskapet berörde vigseln på ett eller annat sätt, även om ämnet inte var alldeles enkelt att härleda ur evangelieperikopen på andra söndagen efter trettondagen.⁹⁰⁴ Uttrycken i postillorna för vigsel kunde variera. En omskrivning som förekom var "kyrckiones band och tienlige *Ceremonier*".⁹⁰⁵ Uttrycket "kyrckiones band" eller "äktenskapsband" härstammar från latinets *vinculum conjugii* och torde ha varit vedertaget i såväl juridiska som liturgiska texter i samband med vigseln.⁹⁰⁶

Studerar man närmare hur prästerna undervisade om vigseln i postillorna var det framför allt två huvudpoänger som de på olika sätt återkom till för att befästa vigsels status: 1) äktenskapet skulle ingås offentligt och 2) det skulle ske med Guds välsignelse.⁹⁰⁷

Prästernas betoning på äktenskapets offentliga ingående var viktig i flera avseenden. För det första ansågs äktenskapet mellan två kristna individer utifrån en ecklesiologisk synvinkel påverka och angå hela församlingen, vilket fordrade att man offentliggjorde vilka av församlingens medlemmar som skulle ingå äktenskap. Historiskt hade man genom en dylik inomkyrklig reglering av äktenskapen försökt upprätthålla dels de bibliska äktenskapsidealerna om ett livslångt förbund, och dels kyrkotukten bland församlingsmedlemmarna.⁹⁰⁸

För det andra hörde kravet på offentlighet nära samman med föräldrarespekten, vilket visats ovan. Privata överenskommelser, så kallade hemliga äktenskap, som slöts utan föräldrarnas vetskap och utan någon form av offentliga löften betraktades av Luther som en handling i olydnad.⁹⁰⁹ I juridisk mening var sådana överenskommelser inte heller giltiga äktenskap. Redan landslagen hade krav på att ett äktenskap skulle

⁹⁰³ Ambjörnsson 1978, s. 14–15, 21–22; Taussi Sjöberg 1996b, s. 143, 159–161, 165–166; Lennartsson 1999, s. 164–165.

⁹⁰⁴ Schultenius 1689 I, s. 130–131; Svedberg 1710 I, s. 640; Liebman 1743, s. 160; Wegelius 1747 I, s. 370; Båld 1761, s. 155; Wallström 1768 I, s. 143–144.

⁹⁰⁵ Schultenius 1689 I, s. 131.

⁹⁰⁶ Se *1686 års kyrkolag* 1936, s. 44; *SAOB*, uppslagsord "band".

⁹⁰⁷ Schultenius 1689 I, s. 130–131; Svedberg 1710 I, s. 640; Liebman 1743, s. 160; Wegelius 1747 I, s. 370; Båld 1761, s. 155; Wallström 1768 I, s. 143–144. Se även Holtz 1993, s. 191.

⁹⁰⁸ Knuutila 1990, s. 15–16.

⁹⁰⁹ Sundby 1959, s. 46–47.

ingås i närvaro av två vittnen, en från vardera släkten, samt föräldrar och förmyndare.⁹¹⁰

För det tredje ska postilleförfattarnas starka argumentation för äktenskapets offentliga ingående ses mot bakgrund av den juridiska parallellstruktur, som hade medeltida rötter, och som innebar att både trolovning och vigsel var rättsligt sett giltiga sätt att ingå äktenskap på, vilket även 1686 års kyrkolag bejakade.⁹¹¹ Prästerskapet hade redan under den romersk-katolska kyrkans tid försökt att successivt stärka vigselns ställning, genom att betona kyrkans inflytande över jurisdiktionen som berörde ingången av äktenskapet. Successivt ledde det till att trolovningen fick en mer privat karaktär, medan vigseln kom att få en mer offentlig ställning och kom att utgöra fullbordandet av äktenskapets ingående, vilket markerades i 1686 års kyrkolag.⁹¹² Först i och med 1734 års lag blev emellertid vigseln obligatorisk och enda sättet att ingå äktenskap på.⁹¹³

Utifrån dessa omständigheter kan man dra slutsatsen att ett viktigt ärende för prästerna i synnerhet under enväldets tid, men även därefter, var att undervisa om vigseln som det egentliga sättet att ingå äktenskap på. Eftersom prästerna ville frångå ordningen med kyrkliga trolovningar, blev vigseln den instans där kravet på äktenskapets offentlighet gestaltades. Genom att äktenskapets offentliga ingående knöts till vigselakten kopplades det samtidigt intimt samman med prästernas egen ämbetsutövning. Prästerna blev garanten för att offentlighetsprincipen i juridisk mening upprätthölls.

Både inskräpandet av vigseln och prästämbetets jurisdiktion i detta avseende kom explicit till synes i en utsaga av Schultenius som härledde offentlighetskriteriet ur evangelieperikopen. Schultenius argumenterade för att bröllopet i Kana hade ingåtts offentligt genom att Jesus och apostlarna, i egenskap av representanter för predikoämbetet, närvarade vid detta bröllop. Schultenius anförde ett ecklesiologiskt traditionsargument för att ytterligare understryka sin poäng. Guds folk hade sedan urminnes tider ingått äktenskap genom att en predikant fogat samman man och kvinna med Guds ord.⁹¹⁴ Genom att utifrån evangelieperikopen lyfta fram vikten av Jesu och apostlarnas

⁹¹⁰ Se även Baelter 1762, s. 666; 1686 års kyrkolag 1936, s. 43; Nygren 1992, s. 37.

⁹¹¹ 1686 års kyrkolag 1936, s. 44. Se även Sundby 1959, s. 115–117. Trolovningen respektive vigseln kan något förenklat härledas ur två olika rättstraditioner. Trolovning härstammade från den germanska rätten, där äktenskapet var ett ekonomiskt avtal som bruden och brudgummens ätter sinsemellan gjorde upp om. Själva ingåendet av äktenskap enligt denna rättstradition bestod av tre delar: trolovningen eller fästningen där avtalet slöts, giftermålet som innebar överlämningen av bruden till brudgummen, samt sängledningen. Vigseln gick däremot tillbaka på kyrkans kanoniska rätt med rötter i den romerska rättstraditionen, och den synliggjorde tanken på att äktenskapet var ett sakrament instiftat av Gud, samt grundat på makarnas frivilliga överenskommelse (*consensus facit nuptias*). Rodhe 1923, s. 358; Sundry 1959, s. 110; Carlsson 1972 II, s. 2–4; Knuutila 1990, s. 15–17, 594–595. Enligt rättshistorikern Lizzie Carlsson spelade vigseln en mycket undanskymd roll i de medeltida landskapslagarna, och den framställs av henne som ett "tämligen betydelselöst appendix till från hedenhös nedärvda sedvänjor". Carlsson 1965 I, s. 49. I de medeltida landslagarna gavs trolovningen, men även sängledningen, en för äktenskapets ingående avgörande betydelse i juridisk mening, även om det fanns en viss strävan från romersk-katolska kyrkan att påverka lagstiftningen för att öka vigselns betydelse. Carlsson 1965 I, s. 48–50, 138–141.

⁹¹² De första juridiska akter som tillkom efter reformationen betonade prästens närvaro i hemmen under trolovningsceremonin för att öka kyrkans inflytande över jurisdiktionen som berörde ingång av äktenskap. Konsekvensen härav blev dock att trolovningens status än mer kom att befästas, vilket i sin tur ledde till att det juridiska saken blev än mer förvirrat. På grund av oklarheten började man från prästerskapets sida att avveckla de kyrkliga förlovningsakterna i hemmen. Man sökte förflytta fästningsakten till kyrkan. Strävan i 1600-talets olika kyrkoordningsförslag var att successivt stärka vigselns rättsliga ställning. Baelter 1762, s. 667–668; Sundby 1959, s. 112–115; Knuutila 1990, s. 77–82, 94–96; Gaunt 1996, s. 69–70.

⁹¹³ Även efter 1734 kom trolovningen att inneha en viss juridisk betydelse, bland annat för de barn som fötts av ett troluvat par som inte var vigt (så kallat ofullkomnat äktenskap). Enligt svensk lagstiftnings vidkommande var detta gällande rätt ända fram till 1915, och barnen som föddes i så kallade ofullkomnade äktenskap betraktades som äkta och innehade därmed arvsrätt. Sundby 1959, s. 120; Carlsson 1965 I, s. 79.

⁹¹⁴ Schultenius 1689 I, s. 130–131.

närvaro som ett tecken på offentlighet vid bröllopet, påtalade Schultenius, vid sidan av vigselns betydelse, både prästämbe­ tets juridiska ansvar för äktenskapets ingående och även dess funktion i en mer ecklesiologisk mening. Det är hur som helst rimligt att tolka språkbruket och argumentationen i Schultenius predikan som anspelningar på och ett inskräpande av kyrkolagens bestämmelser som framhöll den kyrkliga vigseln som äktenskapets offentliga och egentliga ingående.

Det vanligaste sättet att i förkunnelsen underbygga kravet på offentlighet var emellertid inte utifrån evangelieberättelsen utan utifrån skapelseberättelsen. Gud hade i skapelsen instiftat äktenskapet genom att föra Adam och Eva samman. Deras äktenskap hade ingåtts inför Guds ansikte vilket ju förvisso kunde kallas för en offentlig handling.⁹¹⁵ Båld framställde saken på följande vis: "Han förde sjelf Ewa til Adam, wigde dem til et par Ägta-folk tilsamman [...]."⁹¹⁶ Skapelseakten betraktades som en vigselakt med Gud som vigselförrättare som fört Eva fram till Adam.

Kravet på vigsel för att ingå äktenskap gav tydliga och väl definierade gränser mellan vad som var ett äktenskap och vad som inte var det, vilket låg i prästernas intresse. Vigselaktens olika moment gestaltade det ordnade inträdet i det äkta ståndet vari makarna offentligt deklarerade sina frivilliga löften om livslång trohet vilket gav äktenskapet legitimitet.⁹¹⁷ I predikningarna framhöll prästerna att det i och för sig enbart var den frivilliga överenskommelsen mellan man och kvinna som konstituerade äktenskapet, men att de yttre ceremonierna borgade för en god ordning och en god inledning på äktenskapet, eftersom det skedde i Guds och församlingens närvaro.⁹¹⁸

Därmed aktualiseras den andra huvudpoängen som postillorna lade vikt vid i fråga om vigseln, nämligen att brudparet genom denna fick erhålla Guds välsignelse. Liksom offentlighetsprincipen härleddes även välsignelsemomentet ur skapelseberättelsen där Gud välsignade Adam och Eva. Kopplingen mellan välsignelsen i vigselakten och skapelseberättelsen uppmärksammades i flera av postillorna, ofta genom att citera 1 Mos 1:28.⁹¹⁹ Wallström uttryckte saken på följande vis:

Såsom det ock är märkeligt, at GUD sjelf med välsignelse här gjorde Copulation, då det heter: och GUD välsignade dem och sade: Warer fruktsamme och föröker Eder, och upfyller jordena, och hafwer hanne under Eder, Skapels. B. 1: 28.⁹²⁰

Postillornas undervisning om den kyrkliga välsignelsen hade fornkyrkliga rötter. Redan under den tidiga kyrkans tid bekräftades äktenskapets ingående inför Guds ansikte och församlingens gemenskap med tacksägelse och förböner innan det äkten­ skapliga samlivet påbörjades. Därmed kom den kyrkliga riten att uppfattas som själva startpunkten och fullbordandet av det redan juridiskt ingångna äktenskapet, vilket också var uppfattningen under reformationstidevarvet liksom därefter.⁹²¹

När postillorna talade om välsignelsen syftade de troligtvis på den del av vigseln som ägde rum efter predikan. Enligt 1693 års handbok skulle brudparet under denna akt stå inför altaret där prästen läste några böner för brudparet. I synnerhet torde man ha åsyftat den sjungna brudmässan som också gick under benämningen brudväl­ signelse enligt formuläret i 1693 års handbok.⁹²² I bönen påtalades äktenskapet som

⁹¹⁵ Svedberg 1710 I, s. 640; Liebman 1743, s. 160; Båld 1761, s. 155; Wallström 1768 I, s. 143–144.

⁹¹⁶ Båld 1761, s. 155.

⁹¹⁷ Sundby 1959, s. 46–47.

⁹¹⁸ Schultenius 1689 I, s. 130–131; Svedberg 1710 I, s. 643; Wegelius 1747, s. 370; Wallström 1768 I, s. 143–144.

⁹¹⁹ Svedberg 1710 I, s. 640, 642; Liebman 1743, s. 160; Båld 1761, s. 155; Wallström I, 143–144.

⁹²⁰ Wallström 1768 I, s. 143–144.

⁹²¹ Rodhe 1923, s. 358; Sundby 1959, s. 49; Knuutila 1990, s. 15–16; Holtz 1993, s. 191.

⁹²² 1693 års kyrkohandbok 1693, s. 102–107; Baelter 1762, s. 687–690.

en Guds instiftelse redan i skapelsen som trots syndafallet och syndafloren alltjämt bestod som en Guds ordning. Man bad att man och hustru skulle leva i ömsesidig kärlek, frid och trohet. Man bad även om Guds beskydd för djävulen och att Gud skulle välsigna dem med barn och barnbarn.⁹²³

I postillorna kunde man framställa välsignelsen i vigseln som nödvändig för att få del av Guds fortsatta välsignelse i äktenskapet.⁹²⁴ Med andra ord villkorades det lyckliga äktenskapet med att man gift sig genom vigsel. Liebman frågade retoriskt: "Hwad välsignelse skal man kunna försäkra sig om i äktenskapet, när HERren intet får först välsigna äktenskapets begynnelse?"⁹²⁵ Den som ville inleda sitt äktenskap genom att anbefalla det i Guds händer adresserade att man tog både sin tro och sitt äktenskap på allvar. Men som antytts beskrevs även de religiösa momenten i vigseln inte enbart utifrån deras andliga funktion, utan även utifrån deras roll i att markera vigseln som offentlig förrättning. Prästens förböner och välsignelse befäste ytterligare bilden av att äktenskapslöftena var publika och inte enbart makarnas ömsesidiga angelägenhet.⁹²⁶

Postillornas undervisning om dels offentlighet, och dels Guds välsignelse som nödvändiga moment vid äktenskapets ingående var genomgående teman i postillorna under hela tidsperioden. Avgörande skiftningar återfinns svårigen, utan dessa är subtila. Mot bakgrund av att vigseln blev obligatorisk 1734 finns det dock skäl att tolka undervisningen mot delvis olika förutsättningar. Utsagorna i postillorna som utkom före 1734 års lag bör, som nämnts, i hög grad förstås som en strävan efter att inskräpa vigselns juridiska nödvändighet vid äktenskapets ingående. Den juridiska synpunkten försvann förvisso inte i de frihetstida postillorna, utan tvärtom var det upprepade kravet på offentlighet ett tecken på att man alltjämt försökte förändra de folkliga uppfattningarna om trolovningarna, vilken i och med lagförändringen hade fått en än mer privat karaktär än tidigare. Men därtill kan utvecklingen tolkas i riktning mot att de moraliska och religiösa implikationerna av vigseln kom att inta en mer framträdande plats. Större fokus kom att hamna på vigseln som ingången till det gemensamma samlivet. I flera av de frihetstida postillorna kontrasterades vigseln mot de föräktenskapliga sexuella förbindelserna som man ansåg utmanade äktenskapets helgd och var i strid med Guds bud.⁹²⁷

Frågan om vigseln utgjorde långtifrån en huvudpunkt i postillornas predikningar om äktenskapet, men det var naturligt för prästerna att tangera vigseln när man ägnade äktenskapet homiletiskt utrymme. Vigseln var en pedagogisk och konkret manifestation av de ideal som prästerna i sin undervisning sökte förmedla till de ogifta. De dygder som de ogifta skulle vinnlägga sig om, såsom kyskhet, gudsfruktan och ett fromt böneliv, manifesterades på olika sätt genom vigselakten. I egenskap av en offentlig tillställning tillgodosåg vigseln omgivningens och i synnerhet föräldrarnas behov av att legitimera relationen. Genom vigseln inledde brudparet sin äktenskapliga relation inför Guds ansikte i församlingens närvaro. Vigseln sammanfattade således de äktenskapsförberedande idealen, vilka syftade till att åstadkomma ett lyckligt och gudfruktigt äktenskap.

Men undervisningen om vigseln kan även ses som en strävan från prästernas sida efter att skapa ett tolkningsföreträde för äktenskapets ramar och innebörd. Genom att

⁹²³ 1693 års kyrkohandbok 1693, s. 104–106. I vigselakten lästes emellertid inte den aronitiska välsignelsen över brudparet enligt formuläret, vilket var en förändring jämfört med 1614 års handbok. Den aronitiska välsignelsen lästes först i samband med välsignelsen av brudhuset som ägde rum efter vigselakten. Akten var en rest från den äldre sängledningsceremonin. Se 1693 års kyrkohandbok 1693, s. 108–115; Baelter 1762, s. 687, 690–692.

⁹²⁴ Svedberg 1710 I, s. 643; Liebman 1743, s. 160; Wegelius 1747 I, s. 370; Wallström 1768 I, s. 143–144.

⁹²⁵ Liebman 1743, s. 160.

⁹²⁶ Schultenius 1689 I, s. 130–131; Wegelius 1747 I, s. 370; Wallström 1768 I, s. 143.

⁹²⁷ Se exempelvis Liebman 1743, s. 160; Båld 1761, s. 155; Wallström 1768 I, s. 144–145.

inpränta hur ett riktigt äktenskap skulle ingås definierade man vad som inte skulle betraktas som legitim samlevnad och vad som var att betrakta som synd. Prästernas intresse av att skapa klara ramar för äktenskapet grundades i den teologiska övertygelsen om vad ett äktenskap var. Delvis tangerade dessa ambitioner lokalsamhällets förväntningar på social ordning och offentlighet för att undvika oklarheter i exempelvis arvsfrågor. Delvis tangerade de centralmaktens strävan efter att skapa kontroll och ordning över befolkningen. Det är dock värt att framhålla att man härav inte bör anse prästernas förkunnelse som ett eko av varken statsmaktens eller lokalsamhällets intressen. Genom att återkommande framhålla vigseln som det legitima sättet att ingå äktenskap på, kunde prästerna utifrån sina egna ideal uttolka, förklara och motivera dess innebörd. I postillorna underordnades således olika möjliga intressen det homiletiska ändamålet som syftade till att undervisa åhörarna vad ett äktenskap i enlighet med Guds vilja innebar.

5.4 Äktenskapsundervisning för de gifta

Efter att ha analyserat den förberedande äktenskapsundervisningen övergår analysen till att koncentreras på postillornas utsagor som rör undervisningen om det äktenskapliga livet mellan makarna. Undersökningen behandlar postillornas undervisning om den äktenskapliga kärleken, samt om hierarki och ömsesidighet i äktenskapet. Avslutningsvis analyseras även postillornas utsagor om äktenskapet som en så kallad korsskola.

Den äktenskapliga kärleken

En central utgångspunkt för det goda äktenskapet var makarnas kärleksrelation. Kärlekens relevans för äktenskapet under tidigmodern tid har varit omdiskuterad. En del socialhistoriker har menat att kärleken var av underordnad betydelse under tidigmodern tid. Man har framhållit ett evolutionistiskt perspektiv och pekat på skillnaden mellan den tidigmoderna synen på äktenskapet och 1800-talets romantiska syn. Något förenklat var känslolivet makarna emellan under tidigmodern tid enligt denna uppfattning av relativt ringa betydelse, och i stället betraktade man äktenskapet som i stort sett en förening av ekonomisk och reproduktiv karaktär. Först på 1800-talet blev äktenskapet på allvar förknippat med emotionella värden. Dessa emotionella värden knöts främst till kvinnan, som i det borgerliga hemmet skulle ta hand om och utveckla kärleken makarna emellan.⁹²⁸

Mot denna evolutionistiska syn har andra historiker invänt att äktenskap under alla tider alltid varit förknippat med känslor och attraktion, även om dessa har tagit sig olika uttryck.⁹²⁹ Historikern Kekke Stadin påvisar hur även stormaktstidens prästerskap kunde lägga stor tonvikt på makarnas tycke, tillgivenhet och förälskelse då de kommenterade den äktenskapliga kärleken. Härigenom hörde till ett gott äktenskap det som vi idag skulle karaktärisera som ett romantiskt äktenskap.⁹³⁰ På liknande sätt menar socialhistorikern David Gaunt att de intima känslor som vi nu för tiden för-

⁹²⁸ Utvecklingstanken är framträdande exempelvis hos Stone 1979, s. 407–414. För svenska förhållanden, se Ambjörnsson 1978, s. 21–22; 162–163; 171–171; Lövkrona 1999b, s. 27–28. En övergripande historiografisk framställning om forskningen över kärleksbegreppet återfinns i Kietäväinen-Sirén 2015, s. 15–18. Jfr även Marklund 2004, s. 70–73, 287.

⁹²⁹ Se exempelvis Gaunt 1996, s. 52; Lennartsson 1999, s. 181; Stadin 2004, s. 53; Villstrand 2011, s. 466; Kietäväinen-Sirén 2015, s. 173–176.

⁹³⁰ Stadin 2004, s. 53.

knippar med kärlek, bör anses vara ett universellt mänskligt fenomen, men att kärlekens funktion varierar i olika samhällen.⁹³¹ I det tidigmoderna bondesamhället verkade man och hustru tillsammans, och kärleken konkretiserades i det gemensamma vardagsarbetet. I det borgerliga moderna samhället kom däremot den äktenskapliga kärleken att frikopplas från produktionen, och därmed kom kärlekens emotionella sida att spela en större roll i synen på vad som förenade makarna.⁹³² Denna uppfattning, som betonar det universella på ett antropologiskt plan, men samtidigt ger utrymme åt kärlekens förändrade funktion i olika samhällen, ter sig rimlig och går väl att förena med hur kärleken framställdes i postillorna.

I postillorna beskrevs det ideala äktenskapet genom egenskaper som kärlek, glädje, sämja och gemenskap i livets alla svårigheter och glädjeämnen, med andra ord i nöd och lust.⁹³³ Kärleken intog alltså en central ställning i karaktäriseringarna av det goda äktenskapet. Denna kärlek betraktades som en välsignelse från Gud. I den homiletiska kontexten sammanhänge välsignelsen att få leva i ett kärleksfullt äktenskap med att leva i gudsfruktan och efter Guds vilja.⁹³⁴ Man såg ingen konflikt mellan att kärleken uppfattades som en välsignelse från Gud och att man samtidigt uppmanade makarna att hålla kärleken levande och älska varandra. Kärleken hade så att säga både en mänsklig och gudomlig sida. Gud var kärlekens ursprung och människorna var satta att förvalta och odla denna gudagivna gåva.⁹³⁵ Kärleken framställdes däremot inte som en förutsättning för ett äktenskap, men väl som en förutsättning för ett lyckligt äktenskap. Ett äktenskap utan kärlek var ett "jordiskt helfwete" som Baelter drastiskt uttryckte saken.⁹³⁶

Emotionella och känslomättade sätt att beskriva kärleken på användes relativt sparsamt. Hos Svedberg återfinns sporadiskt uttryck som "innerlig kärlek" och ett "hjärtats förtroende".⁹³⁷ Under frihetstiden kan man skönja en benägenhet att omtala äktenskapet och den äktenskapliga kärleken med starkare emotionella uttryck. Detta stildrag rörde i och för sig inte bara kärlek och äktenskap, utan som konstaterats i kapitel två, kom man överlag att nyttja en mer kraftfull och affektiv retorik i andaktslitteraturen. I fråga om kärleken framhövdes de känslomässiga banden mellan makarna.⁹³⁸ Ett vackert formulerat prov härpå återfinns i Baelters postilla:

Ingen ljuvlighet på jorden öfvergår den, då tvenne hjertan äro förenade uti en rätt Äkta kärlek. Den lägsta hyddan blir dem behageligare, än det största palats. De beswäras icke af omätteliga begär til ära och rikedomar: ty de tycka sig wara höga nog och rika nog, när de äga hvarsannars kärlek.⁹³⁹

Genom att tala om kärleken i termer av en *ljuvlighet* eller om *hjärtan* som är *förenade* använde Baelter medvetet retoriskt emotionella uttryck som syftade till att nå både åhörarnas vilja och affekter för att ta den äktenskapliga kärleken på ett stort allvar. Kärleken beskrevs som en överordnad kraft som i någon mån existerade oberoende av

⁹³¹ Gaunt 1996, s. 52.

⁹³² Gaunt 1996, s. 51–53.

⁹³³ Bagge 1714 I, s. 136; Svedberg 1710 I, s. 663–664, 671; Liebman 1743, s. 162; Wegelius 1747 I, s. 377; Båld 1761, s. 155–156; Pettersson 1764 II, s. 448; Baelter 1767, s. 94–97; Wallström 1768 I, s. 140, 144.

⁹³⁴ Svedberg 1710 I, s. 663; Båld 1761, s. 155–156; Pettersson 1764 II, s. 448; Baelter 1767, s. 94–96.

⁹³⁵ Liebman 1743, s. 162; Baelter 1767, s. 95.

⁹³⁶ Baelter 1767, s. 95. Jfr Sundby 1959, s. 52.

⁹³⁷ Svedberg 1710 I, s. 664.

⁹³⁸ Wallström 1768 I, s. 140; Baelter 1767, s. 96; Pettersson 1764 II, s. 448.

⁹³⁹ Baelter 1767, s. 96.

de jordiska betingelserna och kan i det avseende i det närmaste karaktäriseras som en romantisk kärlek.⁹⁴⁰

Generellt sett var dock en dylik smäktande och affektiv retorik sällsynt. Skildringarna av kärleken låg oftast nära det bibliska bildspråket som prästerna odlade flitigt. Bibelorden accentuerade kärlekens självutgivande, trofasta och outsläckliga sidor. På samma sätt som Gud hade älskat sitt folk och utgivit sig själv skulle makarna älska varandra. Den självutgivande kärleken gällde för båda könen men betonades i synnerhet som en av mannens plikter.⁹⁴¹

Till kategorin av bibliska analogier för kärleken hörde den ovan nämnda beteckning "ett kött", som beskrev makarnas såväl själsliga som fysiska kärlek och gemenskap.⁹⁴² Tanken på makarna som ett kött hämtades ur skapelseberättelsen, men citerades även av Jesus i evangelierna och i Efesierbrevets femte kapitel, där även föreningen mellan Kristus och sin brud församlingen framhölls som en förebild för den äktenskapliga kärleken. Analogin med den himmelske brudgummen och den jordiska bruden användes i postillorna förvisso i första hand för att beskriva relationen mellan Gud och den troende, men bilden möjliggjorde en kombination av detta perspektiv med äktenskapsundervisningen.⁹⁴³ Även om den gudomliga kärleken var väsensskild från den jordiska, uppfattades den jordiska i någon mån vara ett återsken eller en rest av den himmelska, vilket möjliggjorde perspektivskiftningen. Vid sidan av att hänvisa till Kristi kärlek som en bild för den självutgjutande kärlek som skulle prägla äktenskapet, kunde även människans andliga gensvar till Gud fungera som en illustration för den kraftfulla kärlek som skulle prägla äktenskapet. I detta avseende uppmanades makarna att älska varandra med en kärlek som liknade själens kärlek till Gud.⁹⁴⁴

Ett bibliskt motiv som var nära förknippat med den äktenskapliga kärleken handlade om *den dygdiga hustrun* som en gåva från Herren. Bibelreferenserna var hämtade från gammaltestamentlig vishetslitteratur såsom Psaltaren, Ordspråksboken och Syraks bok.⁹⁴⁵ Man kan finna två olika sätt som dessa bibelord används på. Å ena sidan återfinns ett mer symboliskt bruk i sammanhang som är klart riktade till bägge könen. Liebman uppmanade till exempel man och hustru i en predikan på septuagesima att göra livet ljuvt för varandra med en hänvisning till Ords 31:12.⁹⁴⁶ På motsvarande sätt uppmanade Baelter bägge könen att söka efter Guds vilja genom att hänvisa till Ords 19:14.⁹⁴⁷ Predikanterna använde således de bibliska bilderna för att underbygga resonemang som var tänkta att tillämpas på både man och kvinna. Den dygdiga hustrun var helt enkelt en bild för det goda äktenskapet.

Å andra sidan återfinns i postillor, främst från enväldestiden, en tolkning som ligger närmare den bokstavliga betydelsen.⁹⁴⁸ Motivet med *den dygdiga hustrun* var då inte bara en retorisk allegori för det goda kärleksfulla äktenskapet, utan kvinnan framställdes genom ett dylikt bibelbruk mer eller mindre som garanten för det kärleksfulla äktenskapet. Kvinnan skulle vara en ära för sin make och glädja honom genom sin flit och strävan.⁹⁴⁹ Dessa postillors framställning av *den dygdiga hustrun* sammanfaller i

⁹⁴⁰ Jfr Audas 2020, s. 147–152.

⁹⁴¹ Svedberg 1710 I, s. 671; Liebman 1743, s. 162; Wegelius 1747, s. 377; Baelter 1767, s. 95. Se vidare Holtz 1993, s. 197.

⁹⁴² Svedberg 1710 I, s. 663–664; Bagge 1714 I, s. 89; Båld 1761, s. 155; Wallström 1768 I, s. 140, 142.

⁹⁴³ Svedberg 1710 I, s. 664–665; Båld 1761, s. 155–158.

⁹⁴⁴ Baelter 1767, s. 95.

⁹⁴⁵ Schultenius 1689 I, s. 132; Svedberg 1710 I, s. 661, 663, 669; Bagge 1714 I, s. 89, 136, 674; Liebman 1743, s. 206; Ekman 1756, s. 545; Baelter 1767, s. 91–93. Jfr här Bergner 1997, s. 80–81, 83.

⁹⁴⁶ Liebman 1743, s. 206.

⁹⁴⁷ Baelter 1767, s. 93. Jfr Liebman 1743, s. 206.

⁹⁴⁸ Fornelius 1697 I, s. 207; Svedberg 1710 I, s. 669; Bagge 1714 I, s. 139. Jfr Albertinus 1675, s. 220, 246–248.

⁹⁴⁹ Fornelius 1697 I, s. 207; Svedberg 1710 I, s. 669; Bagge 1714 I, s. 139.

hög grad med vad Andreas Marklund kallar för *den tillgivna hustrun*. Enligt Marklund gick detta ideal ut på att hustrun skulle tämja och hantera sin makes mindre smickrande sidor genom att visa honom kärlek och tålmod. Marklund kopplar denna hustruroll till framväxten av ett nytt kvinnligt husbegrepp under början av 1800-talet, vilket på sikt kom att ersätta den lutherska idén om en enväldig husbonde.⁹⁵⁰ Men stora drag av det hustruideal som Marklund skildrar som en form av en äktenskapets uppoffrande stöttepelare som skulle omfatta sin man med kärlek och ömhet, kan dock spåras långt tidigare.⁹⁵¹ Postillornas hänvisningar till *den dygdiga hustrun* är ett tydligt vittnesbörd om hur detta hustruideal tog sig i uttryck.

Postillornas retorik om *den dygdiga hustrun* tillskrev ett stort ansvar för det lyckliga äktenskapet och kärlekens förverkligande på kvinnans beteende som orienterades mot mannen. Kärleken mellan makarna framstår utifrån detta perspektiv som ensidig. Man bör dock beakta att motivet med *den dygdiga hustrun* var ett i mängden av motiv som hämtades ur floran av bibelord för att belysa karaktären av den äktenskapliga kärleken i postillorna. Motivets kan belysa en specifik aspekt av hur man såg på den äktenskapliga kärleken, men bör således inte renodlas. Samma predikant kunde vid sidan av motivet med *den dygdiga hustrun* anföra även andra bibliska exempel som kompletterade undervisningen varigenom kärlekens ömsesidiga och dubbelriktade karaktär klarare kom till synes.⁹⁵²

För att bättre förstå det äktenskapliga kärleksbegreppet i postillorna måste även hänsyn tas till hur nära förknippat detta var med harmonin makarna emellan. Nyckelbegrepp som enighet, samarbete och ömsesidighet kännetecknade enligt postillorna det goda äktenskapet, medan ett kärlekslöst äktenskap ofta porträtterades genom att lyfta fram osämjan mellan makarna.⁹⁵³ Kekke Stadin har kopplat samman kravet på enighet med kvinnans underordnade roll och idealet om *den dygdiga hustrun*. Enligt Stadin hade därmed kvinnan ansvaret för sämjan mellan makarna genom att inte sätta sig upp mot mannens ord.⁹⁵⁴ Som nedan ska visas finns det visst fog för en sådan slutsats även i postillorna. Samtidigt bör man beakta att enighetsidealet på en generell nivå inte beskrevs som en kvinnlig angelägenhet, utan den allmänna bilden som kan utvinnas av postillorna är att förmaningarna om enighet riktades till bägge parterna, och att både mannen och hustrun på motsvarande sätt kunde orsaka osämja genom ett kärlekslöst handlande.

Att enighetsidealet spelade en väsentlig roll i undervisningen kan delvis förstås utifrån den tidigmoderna människans livsvillkor där liv och arbete var nära sammanvävade. Mannen och hustrun var varandras förutsättningar i kampen för överlevnad. Äktenskapet var i detta hänseende en institution som skyddade båda parterna från svält och ekonomisk undergång. David Gaunt menar att denna typ av gemensamt ansvarstagande som man kunde beteckna som ett stallbroderskap hade mycket litet att göra med kärlek.⁹⁵⁵ Men samtidigt är det mer berättigat att se de praktiska angelägenheterna som omgärdade äktenskapet som i hög grad väsentliga för hur kärleken i vidare mening tog sig i uttryck. Ett gott och kärleksfullt äktenskap skulle präglas av

⁹⁵⁰ Marklund 2004, s. 69–71, 230–233.

⁹⁵¹ Bergner 1997, s. 80–81; Stadin 2004, s. 51. Jfr även Holtz 1993, s. 195–196.

⁹⁵² Så exempelvis Bagge 1714 I, s. 136 som genom exemplen även fokuserade på bägge könens handlande. Nabal fick illustrera den onde maken som inte förstod att uppskatta sin fru Abigail, och Mikal som den dåraktiga hustrun som ringaktade sin make. Jfr Stadin 2004, s. 51.

⁹⁵³ Wallenius 1686, s. 181–182; Schultenius 1689 I, s. 133; Svedberg 1710 I, s. 663, 671; Bagge 1714 I, s. 139; Liebman 1743, s. 206; Wegelius 1747 I, s. 377–378; Wallström 1769 II, s. 230–231; Wallström 1770 III, s. 38. Se även Roper 1989, s. 165.

⁹⁵⁴ Stadin 2004, s. 65. Jfr även Kietäväinen-Sirén 2015, s. 126.

⁹⁵⁵ Gaunt 1996, s. 44, 47–48.

samarbete och enighet och ansågs därigenom ha förutsättningar att klara av att utvärda både glada och svåra dagar. Avståndet från de mer emotionella aspekterna av kärleken kan verka ganska långt utifrån postillornas återkommande retorik kring enighetsidealet mellan makarna. Men med tanke på att det personliga känslolivet i mångt och mycket var tätt förknippat med alla åtaganden som hörde till det äktenskapliga livets vardagsbekymmer ter sig sambandet mellan kärlek och enighet logiskt. Kärleken skulle uttryckas genom det ömsesidiga tjänandet i vardagslivets flit, vilket förutsatte enighet.⁹⁵⁶

Enighetsidealet, som präglade äktenskapsundervisningen, ska även förstås mot bakgrund av kallelsetanken, och i förlängningen hela den rådande samhällsideologin där värden som ordning och enighet sågs som överordnade. Genom att människan levde i den kallelse i vilken Gud hade satt henne, upprätthölls Guds skapelseordning på samhällets olika nivåer.⁹⁵⁷ Ett lyckat samhällsbygge skulle präglas av enighet och harmoni, vilket skedde när var och en uppfyllde sina plikter, så till exempel när överheten regerade efter Guds vilja med mild hand över sina undersåtar och när undersåtarna å sin sida i lydnad iakttog överhetens påbud.⁹⁵⁸ Enighet och ordning ansågs kunna skydda från både split, villolära och kaos.⁹⁵⁹ Således var ordningen även i samhällets minsta byggstenar, äktenskap och hushåll, inga privata företeelser, utan sågs utifrån den organiska samhällsförståelsen där de olika delarna utgjorde helheten.⁹⁶⁰ Även på ett praktiskt plan var, som socialhistorikern Malin Lennartsson har påpekat, äktenskap, familj och hushåll inte främst en privat angelägenhet under tidigmodern tid, utan utgjorde en del av den gemensamma offentligheten. Grannar och släktingar var djupt beroende av varandra. Ett äktenskap där det rädde osämja och split påverkade oundvikligen den närmaste omgivningen.⁹⁶¹

Utsagorna om enighet och samhörighet, men även kärlek och det goda äktenskapet, kläddes i postillorna i den bibliska begrepps- och bildvärldens skrud. För att förstå innebörden av dessa, och vad prästerna avsåg förmedla till sina åhörare genom dem, synes det således vara av vikt att beakta både de ideal och de materiella förutsättningar som utgjorde den tidigmoderna människans livsvillkor.

Mannen och hustruns plikter – skillnaden mellan könen i fokus

De äktenskapliga plikterna mellan man och hustru – definierade i katekesens hustavla – utgjorde bärande element för prästernas förståelse av hur ett gott äktenskap borde vara. Referenser som påtalade mannens och kvinnans olika skyldigheter eller överlag inskräpte en kvinnlig underordning återfinns i postillorna med något varierad frekvens, men är att anse som få i synnerhet i postillor tryckta efter 1750.⁹⁶² Som konsta-

⁹⁵⁶ Holtz 1993, s. 196–197; Holtz 2009, s. 285.

⁹⁵⁷ Billing 1971, s. 181–182; Sundby 1959, s. 22–23.

⁹⁵⁸ Ett bra exempel på hur man kunde lyfta fram denna samhälleliga enighetstanke återfinns i Wallströms predikan på den femte söndagen efter trefaldighet. Predikan efterföljs av ett tal med anledning av dalaböndernas uppror 1743 i Stockholm. Ett tema som kom att aktualisera frågan om enighet i politisk mening. Wallström 1769 II, s. 222–234. Se vidare Sennefelt 2001, s. 107–109, 283.

⁹⁵⁹ Sennefelt 2001, s. 107–109; Nordbäck 2004, s. 72–76.

⁹⁶⁰ Stadin 2004, s. 22.

⁹⁶¹ Lennartsson 1999, s. 261. Jfr Roper 1989, s. 193.

⁹⁶² Schultenius 1689 I, s. 136; Svedberg 1710 I, s. 468–469, 646–647; Bagge 1714 I, s. 69–70, 674; Svedberg 1734, s. 331, 481; Liebman 1743, s. 160–161; Wegelius 1747 I, s. 373–378; Wegelius 1749 II, s. 1074. Även i andra sammanhang, så som när man diskuterade predikoämbetet, kunde man hänvisa till kvinnlig underordning och skapelseordningen. Se exempelvis Fornelius 1697 I, s. 127–130; Svedberg 1710 I, s. 425, 432–433; Svedberg 1712 II, s. 1209; Svedberg 1734, s. 672; Liebman 1743, s. 519; Baelter 1767, s. 455. Jfr Wallström 1757, s. 45–47; Roswall 1762, s. 669–670.

terades i kapitlet om barnuppfostran utlades hustavlan i huvudsak i katekespredikningarna och i mindre utsträckning i evangeliepostillorna. Det fanns ingen naturlig ingång att tala om mannens och kvinnornas olika plikter utifrån evangelieperikopen på andra söndagen efter trettondagen. Man kan därmed konstatera att makarnas respektive plikter gavs ett begränsat utrymme i postillorna. Längre utläggningar finns enbart i Wegelius och Liebmans postillor.⁹⁶³

Mannens plikter

Postillornas förmaningar som riktades till mannen handlade främst om att älska sin hustru, vilket utlades i nära anslutning till hustavlans bibelord (1 Petr 3:7, Kol 3:19, Ef 5:25, 28–29). Kärleken till hustrun skulle vara villkorlös. Den skulle sättas framför alla andra former av människorelationer. Den villkorlösa eller självuppoffrande kärleken hade sin förebild i Kristus som offrade sig för sin brud, församlingen.⁹⁶⁴

Männen varnades för att missuppfatta karaktären på denna kärlek. De skulle akta sig för att bli ansedda ”som en dåre, eller som en träl”. Liebman menade att mannen skulle vårda sin heder så att han inte hamnade under hustruns välde.⁹⁶⁵ Att kvinnan satte sig över mannen hotade äktenskapets maktordning i praktiken. Av denna anledning ansåg man att det var mycket opassande för en man att gifta sig med en kvinna som var både äldre och rikare än vad han var.⁹⁶⁶ Inte heller det motsatta, att mannen var alltför många år äldre var att föredra, även om det var mer accepterat. Ålderskillnaden riskerade nämligen att hota maktbalansen i äktenskapet, då den mycket yngre och vackrare hustrun kunde bedra sin ålderstigne man.⁹⁶⁷ Bilden av mannen som antingen hönsad eller bedragen av sin hustru – hanrejen eller sprätthöken – utgjorde vanliga satiriska motiv på 1700-talet för att illustrera mannens svaghet, där mannen betraktades som just undergiven, svag, behagsjuk och utan karaktär, vilket utgjorde motsatsen till tidens manlighetsideal.⁹⁶⁸

Manlighetsidealet tog sig i postillornas undervisning uttryck i förmaningar om att mannen inte skulle älska som en dåre, utan slå vakt om sin position som familjens huvud. Utsagorna hade dock ett djupare syfte än att bara slå vakt om manlig styrka och makt. Mannen hade såsom familjens huvud tilldelats det andliga ansvaret. Att inte ta sin skapelsegivna roll på allvar innebar ett missbruk av den gudomligt erhållna positionen. Det innebar att ställa sig likgiltig inför Guds ordning och därmed frånsäga sig sitt andliga ansvar och dra på sig Guds straffdom. Varningar av detta slag förekom på flera ställen i postillorna och aktualiserades i synnerhet i anslutning till berättelsen om den himmelska måltiden i Lukas 14 som var predikotext på den andra söndagen efter trefaldighet. I berättelsen inbjöds flera människor att gästa vid en måltid i Guds rike. En av de bjudna tackade nej på grund av att han hade gift sig, i Karl XII:s översättning ”tagit sig hustru”, vilket av predikanterna utlades som att mannen låtit sig förblindas av kärleken till sin hustru och därmed både försummat sin egen tro och av sagt sig sitt andliga ansvar.

Att prioritera kärleken till kvinnan före kärleken till Gud exemplifierades genom de gammaltestamentliga berättelserna om Ahab och Salomo, som båda vände den sanna gudsdyrkan ryggen och började tjäna avgudar.⁹⁶⁹ I bakgrunden till varningarna för

⁹⁶³ Liebman 1743, s. 160–161; Wegelius 1747 I, s. 373–378.

⁹⁶⁴ Liebman 1743, s. 160; Wegelius 1747 I, s. 377. Jfr Schultenius 1689 I, s. 136; Wegelius 1749 II, s. 1074.

⁹⁶⁵ Liebman 1743, s. 160.

⁹⁶⁶ Svedberg 1710 I, s. 668–669; Wegelius 1747 I, s. 373. Se även Stadin 2004, s. 60–61.

⁹⁶⁷ Wegelius 1747 I, s. 373. Liliequist 2007, s. 180.

⁹⁶⁸ Marklund 2004, s. 211–212; Liliequist 2007, s. 177–181.

⁹⁶⁹ I synnerhet Bagge 1714 I, s. 544. Se även Schultenius 1689 I, s. 470–471; Fornelius 1698 II, s. 35; Humble 1745, s. 875–876; Wegelius 1747 I, s. 376.

mannen fanns även en uppfattning om kvinnan som både lättförledd och den som förledde. Denna syn kom mest explicit till synes i Wegelius och Svedbergs retorik där i synnerhet den sistnämnde kunde tala i nedsättande ordalag om kvinnan. Svedbergs haranger mot "Ewas döttrar" var kopplade till en samtidskritik mot vad han uppfattade som högfärd och främmande seder, vilka han menade utgjorde ett hot mot den rådande ordningen.⁹⁷⁰

Förutom att älska sin hustru med en form av nykter och förnuftig kärlek, lyfte postilleförfattarna utifrån hustavlan fram att mannen skulle hålla sin hustru i heder och ära. Det gällde dels själva relationen makarna emellan, och dels relationen i förhållande till barn och tjänstefolk. Att bevisa sin hustru ära i ord och handling ansågs vara en kärlekshandling och ett tecken på manlig mognad. Om en man däremot skämde ut sin hustru inför hennes husfolk hade han omintetgjort hennes auktoritet, vilket betraktades som ett allvarligt felsteg från hans sida. Förmaningar och tillrättavisningar skulle ske bakom stängda dörrar.⁹⁷¹ Att hålla sin hustru i ära skulle mannen göra genom att ha fördragsamhet och tålmod.⁹⁷² Liebman begagnade sig av följande liknelse för att illustrera vad han menade:

Såsom solen meddelar månan sitt lius så bör ock mannen alla sina ähro strålar hust-rune gierna meddela, alla hennes qwinliga fehl och swageter, som icke af ett otroget och argt hierta utan til äfwentyrs af obetäncksamhet och swaghet komma kunna, med kärleks mantelen betäcka, och hafwa tolamod med henne, och altså i hennes swaghet så med henne omgås, som han önskar, at JEsus skal i hans swaghet omgås med honom.⁹⁷³

Citatets inledande bild av solen och månen som beteckning för mannen och kvinnan hade gamla anor. Den var inte av bibliskt ursprung, utan hade hämtats in från antiken, men senare integrerats i den medeltida kristna teologin och gick ut på att människan, såsom summan av Guds skapelse, utgjorde ett mikrokosmos som avspeglade makrokosmos. Även hos Luther återfinns denna tankegång. Bilden av månen och solen användes av honom för att illustrera den fysiska skapelsegivna skillnaden mellan man och kvinna.⁹⁷⁴ Jämfört med Luther drog Liebman här analogin ett steg längre genom en förnuftsmässig tolkning i 1700-talsanda. Månen lyste ju inte av sig själv, utan fick sina strålar av solen. Dessa ärostrålar ska mannen använda för att överskylla hust-runs "qwinliga fel och swagheter".⁹⁷⁵ Liebman utgick här från en syn som grundade sig på antagandet att mannen var utrustad med ett större förnuft och en starkare natur än kvinnan. Denna uppfattning kunde motiveras med hjälp av bibelordet från 1 Petr 3 om kvinnan som "det svagare kärlet". Formuleringen att mannen hade "större förnuft

⁹⁷⁰ Svedberg 1710 I, s. 631; Svedberg 1734, s. 672; Wegelius 1749 II, s. 166–167, 319, 805, 908. Jfr Svedberg 1711, s. 67–81, 141–146. Håkan Möller har ägnat Svedbergs retorik kring kvinnan uppmärksamhet och påvisat hur Svedberg odlade negativa, samtida stereotyper om kvinnan. För att nyansera bilden av Svedbergs retorik kring kvinnan bör man dock även ta fasta på mer positiva aspekter som Svedberg också gav uttryck för inom ramen för sitt homiletiska författarskap. En tankegång som Svedberg återkom till var att det kvinnliga släktet upprättades i och med att en kvinna fick äran att föda frälsaren. Svedberg 1710 I, s. 425, 468–469, 1209; Svedberg 1734, s. 672. Jfr även Svedberg 1711, s. 69–76.

⁹⁷¹ Bagge 1714 I, s. 69–70; Liebman 1743, s. 160; Wegelius 1747 I, s. 377. Jfr Roswall 1762, s. 641–642. Se även Stadin 2004, s. 66–67.

⁹⁷² Liebman 1743, s. 160; Wegelius 1747, s. 377. Jfr Roswall 1762, s. 642–643. Wegelius påpekade dock att även kvinnorna ska ha fördragsamhet med männens svaghet. Liknande tankegång finns hos Svedberg 1710 I, s. 646. Även Baelter menade att tålmod var en viktig beståndsdel i ett gott äktenskap, men framhöll i stället att det var en gemensam plikt för "Äkta-personer", som skulle ha överseende med varandras fel och brister. Om man inte hade det "uptändes en eld, som icke så lätt släckes". Baelter 1767, s. 95.

⁹⁷³ Liebman 1743, s. 160–161.

⁹⁷⁴ Nilsson 1973, s. 189; Wunder 1998, s. 205–206; Bless 2005, s. 166, 181; Mikkola 2015, s. 72.

⁹⁷⁵ Liebman 1743, s. 160.

och starkare natur” förekom bland annat i inledningen till kyrkohandbokens vigselformulär.⁹⁷⁶

Tålmodet och fördragsamheten mannen borde bevisa sin hustru, skulle återspegla den långmodighet han önskade att Jesus skulle visa gentemot hans egna svagheter.⁹⁷⁷ I denna tankegång tangerades en viktig egenskap som är betecknande för det tidigmoderna mansidealet, nämligen förnuftighet. Som påvisades kopplades förnuftet i allmänhet ihop med det manliga könet och var en grundläggande egenskap som var man skulle göra bruk av, inte minst i sitt äktenskap. En man skulle kunna behärska sina känslor, även om kvinnan tappade humöret. En man som däremot växlade i humöret och bemötandet mot sin hustru och tappade kontrollen över sina känslor betraktades som omanlig och gjorde dessutom sin hustrus vardag outhärdlig.⁹⁷⁸

Till detta ideal hörde därmed att vårda sig om sin hustru och inte bruka våld. En man som misshandlade sin hustru hade förlorat sitt vett och kunde liknas vid ett djur.⁹⁷⁹ Enligt 1734 års lag var hustrumisshandel förbjuden.⁹⁸⁰ Däremot var en måttlig hustruaga tillåten. Man gjorde således en distinktion mellan tillåtet och icke-tillåtet våld i äktenskapet. Genushistorikern Lyndal Roper har påvisat att man i 1500-talets Augsburg i rättsliga mål inte bara inskräpte att mannen hade en rätt utan även en plikt att aga sin hustru.⁹⁸¹ Mannens juridiska rätt till hustruaga har man kopplat samman med hustavlans patriarkala ordning och menat att kyrkan legitimerat en sådan syn.⁹⁸² Men den homiletiska förkunnelsen i postillorna vittnar om att prästerna kunde inta en skeptisk hållning till våld i äktenskapet. Liebman konstaterade i sin predikan på andra söndagen efter trettondagen att en god kristen man helt borde avstå från hustruagan:

Wäl wilja *Politici* hafwa tillåtit [...] en måttelig hustruns aga, som skeer icke allenast med ord, utan ock med slag. Men så har icke Christi Ande lärdt. Och hwad uträttar men thermed? Then diefwulen, som man slår ut, kommer igen och tager siu andra andar til sig Luc. 11:26.⁹⁸³

Citatet påvisar att Liebman framställde hustruagan som mycket olämplig för en kristen och att den inte hade bibliskt stöd, även om lagen tillät den. Resonemanget innebar ett osedvanligt tydligt åtskiljande av juridik och religion. Generellt var de religiösa och juridiska frågorna intimt sammantvinnade med varandra under tidigmodern tid, varför det ofta är svårt att skilja dem åt. Den homiletiska undervisningen i stort möjliggör dock ett mer distinkt urskiljande av hur den teologiska diskursen i praktiken formulerades, eftersom prästerna häri själva kunde sätta agendan. Liebmans utsaga om att hustruagan rimmade illa med ett kristet levnadssätt, utgör ett bra exempel härpå.

⁹⁷⁶ 1693 års kyrkohandbok 1693, s. 92. Se även Roswall 1762, s. 643. Den explicita formuleringen i vigselformuläret kan anses som ett argument mot Stadin tes om att kvinnans underordning skulle ha varit nedtonad bland svenska prästerskapet under slutet av 1600-talet. Stadin 2004, s. 65–66. Se även Karlsson Sjöberg 2003, s. 44.

⁹⁷⁷ Liebman 1743, s. 160–161; Wegelius 1747 I, s. 377. Jfr Baelter 1767, s. 95.

⁹⁷⁸ Bagge 1714 I, s. 69–70; Liebman 1743, s. 160–161. Jfr Roswall 1762, s. 638–642. Se även Stadin 2004, s. 64; Mikkola 2015, s. 232.

⁹⁷⁹ Stadin 2004, s. 69.

⁹⁸⁰ 1734 års lag 1981, s. 153.

⁹⁸¹ Roper 1989, s. 185–186.

⁹⁸² Exempelvis Rydström & Tjeder 2009, s. 24–25 och Lövkrona 1999a, s. 142; Lövkrona 2009b, s. 27–28 redovisar en något onyanserad framställning, enligt vilken mannen hade som plikt att utifrån hustavlans aga sin hustru. Kietäväinen-Sirén menar å sin sida att teologerna argumenterade för en tillåtande syn för hustruaga så länge som man inte gick över gränsen för vad som ansågs proportionerligt. Kietäväinen-Sirén 2015, s. 140. Liebmans utsaga visar att präster inom ramen för predikan kunde ifrågasätta även den juridiskt sett lagliga hustruagan.

⁹⁸³ Liebman 1743, s. 161. Se även Liebman 1743, s. 163–164, 700. Liebman uppmanade till tillrättvisningar med beskedlighet och vänlighet. Även Wegelius inskräpte att mannen inte skulle använda sin makt på ett felaktigt sätt och gå hårt fram mot hustrun. Wegelius 1747 I, s. 377. Jfr Roswall 1762, s. 657–658.

Huruvida Liebmans syn på hustruaga kan anses vara representativt för prästerskapet i stort är förstås omöjligt att bedöma utifrån en enskild utsaga. Hustrumiss-handel och hustruaga behandlades sällan i postillorna. Hans argumentation utifrån bibelordet problematiserade hustruagan dels på principiell nivå, dels sett utifrån dess konsekvenser, då följderna av att mannen trakterade sin hustru med slag riskerade att förvärra relationen. Argumentationen var i linje dels med uppfattningen om att en man genom sitt handlande inte fick undergräva sin hustrus auktoritet gentemot husfolket, och dels med det rådande mansidealet om en älskande, förnuftig och behärskad man.⁹⁸⁴

Hustruns plikter

Den främsta uppmaningen som riktades till kvinnan utifrån hustavleutläggningarna handlade om att hon skulle inta en underordnad position gentemot sin man. En aspekt av denna underordning har tangerats i samband med behandlingen av den dygdiga hustrun ovan. När underordning utifrån hustavlan behandlades var det dock andra bibliska motiv som stod i fokus. Central var analogin om Kristus och församlingen. Liksom man och kvinna var ett kött var Kristus och församlingen ett. Kvinnan skulle underordna sig mannen såsom församlingen Kristus.⁹⁸⁵ Uppfyllandet av den givna ordningen med över- och underordning i äktenskapet blev ett bevis på att makarna hörde intimt samman. Att prästerna sammanförde tanken på att makarna var ett kött med den hierarkiska ordningen kastar ljus över det ovan behandlade enighetsidealet som förutsatte över- och underordning. En hustru som satte sig upp mot sin man och inte fogade sig efter hans vilja vid meningsskiljaktigheter undergrävde förutsättningarna för den harmoni och samstämmighet som skulle råda mellan makarna.⁹⁸⁶ Underordningen påtalades utifrån flera bibelord. Mest frekvent förekommande var 1 Petr 3:6 som tog fasta på den gammaltestamentliga gestalten Sara, som kallade sin make Abraham för herre, och i sin gärning lydde honom och följde med honom dit han reste. Bibelordet var föreskrivet i vigselakten och var allmänt förekommande i hustavleutläggningar.⁹⁸⁷

Inom historieforskningen har man diskuterat hur argumentationen kring kvinnans underordning var kompatibel med en mer kärleksfull retorik och man har emellanåt pekat på motsatsförhållandet mellan å ena sidan en patriarkal syn på den äktenskapliga kärleken kopplad till hustavlan och en mera mjuk ömsesidig uppfattning.⁹⁸⁸ Gentemot dylika resonemang kan man dock problematisera en alltför skarp dikotomi mellan ömsesidig kärlek och hierarki. Prästerna själva uppfattade knappast denna paradox. Ser man till postillornas utsagor som återfinns kring makarnas plikter finns det inget belägg för en sådan motsättning. Tvärtom kunde prästerna inom ramen för samma predikan uppmana de äkta paren att älska varandra i nöd och lust för att i nästa andetag mena att mannen var skyldig att älska sin hustru och att kvinnan skulle underordna sig sin man.⁹⁸⁹ I allmänhet verkar man inte ha sett någon konflikt med att förena

⁹⁸⁴ Liebman 1743, s. 161. Jfr Liebman 1743, s. 699–700. Se även Lennartsson 1999, s. 245–253; Stadin 2004, s. 67–69; Hansen 2006, s. 90–92.

⁹⁸⁵ Liebman 1743, s. 161, 164; Wegelius 1747 I, s. 375–377.

⁹⁸⁶ Liebman 1743, s. 161, 164; Wegelius 1747 I, s. 375–377. Se även Roswall 1762, s. 638, 676–677. Jfr Nilsson 1973, s. 189; Stadin 2004, s. 64–65.

⁹⁸⁷ Liebman 1743, s. 161; Wegelius 1747 I, s. 376. Se exempelvis Svebilius 1689, "Huus-Taflan", s. [5]; *1693 års kyrkohandbok* 1693, s. 93; Wallström 1757, s. 46–47; Roswall 1762, s. 676–677.

⁹⁸⁸ Stadin 1997, s. 214–217; Stadin 2004, s. 48–50, 56, 62–63, 65–66. Jfr Lövkrona 1999b, s. 27; Karlsson Sjögren 2003, s. 43–45.

⁹⁸⁹ Liebman 1743, s. 160–161; Wegelius 1747 I, s. 377. Se även Roswall 1762, s. 669–673.

den självutgivande kärleken och ömsesidigheten med en undervisning om en skapelse-given hierarki i äktenskapet. Att ta hänsyn till denna hierarki ansåg man i själva verket utgöra en förutsättning för att kunna handla kärleksfullt.⁹⁹⁰

Däremot gjordes distinktioner för att definiera vad man ansåg var ett sunt hierarkiskt förhållande. Prästerna väjde sig mot en förståelse av kvinnans underordning som medförde att kvinnan kunde betraktas som mannens slav eller egendom. En sådan form av kvinnoförnedrande retorik hade tidigare förekommit bland prästerskapet som när biskopen i Strängnäs Erik Emporagrius på 1670-talet hade menat att hustrun var en del av hushållets lösöre, vilket han emellertid fick motta kraftig kritik för i sin samtid, bland annat från änkedrottningen Hedvig Eleonora.⁹⁹¹ Postillornas utsagor om arten av den kvinnliga underordningen lade tonvikten på att underordningen var en form av kärleksgärning från kvinnans sida, vilken var i enlighet med Guds ords bud. Wegelius hävdade att kvinnans underordning borde ske för kärlekens, Guds buds och samvetets skull och inte för fruktans eller våldets skull. Liebman intog samma position om än i andra termer. Även om hustrun skulle kalla sin man för herre innebar det inte att hon var någon tjänstepiga. Äktenskapet skulle inte betecknas som ett despotiskt rike där en herre härskade över sina trälarna, utan som ett "ächtenskapsherravälde", där mannen likt en förman regerade över sina jämlingar. En fri person som regerade över en annan fri person.⁹⁹²

Liebman beskrev kvinnans underordning och mannens överordning i termer av *primus inter pares* (den främste bland jämlingar). Det var en typ av argumentation som hade förekommit redan på 1600-talet, men då för att beskriva mannen och hustrun i egenskap av hufvud och hufvudmoder i förhållande till tjänstefolket.⁹⁹³ Liebmans sätt att argumentera i detta avseende syftade dock till att nyansera och tydliggöra karaktären av makarnas inbördes relation. Resonemanget visar hur man från ett teologiskt perspektiv inskräppte å ena sidan en hierarkisk ordning i den äktenskapliga relationen, men å andra sidan sökte påvisa hur makarna på ett kärleksfullt sätt skulle förhålla sig till varandra inom ramen för dessa hierarkiska ramar.

Liebman framhöll kvinnan som en "fri person". Resonemanget som Liebman förde om kvinnlig underordning och manlig överordning kan tolkas som ett uttryck för en naturrättsligt färgad retorik. Enligt naturrätten uppstod mannens bestämmanderätt i och med kvinnans frivilliga underordning. Mannen ansågs förvisso vara bättre lämpad för överordning och kvinnans underordning var därför både naturlig och önskvärd.⁹⁹⁴ Men mannen hade ingen naturgiven rätt att utöva denna makt utan kvinnans medgivande. Den engelske naturrättsfilosofen John Locke menade exempelvis att varje människa besatt en äganderätt till liv, frihet och egendom som hon innehade i egenskap av individ. Det gällde även makarna i äktenskapet, som samtidigt som de tillhörde varandra, också betraktades som självständiga individer lika inför lagen. Kvinnan skulle förvisso vara underordnad sin man, men de båda hade grundläggande rättigheter, och mannen hade inte någon suverän makt över sin hustru.⁹⁹⁵ Liebman betonade hustrun som en fri person och en lika adresserad en naturlig jämlikhet mellan könen som i sin tur bildade utgångspunkt för karaktären på äktenskapets maktutövning i enlighet med naturrättens tankegång.⁹⁹⁶ Ruth Nilsson påvisar hur den naturrättsliga

⁹⁹⁰ Sjögren 1997, s. 166–167; Helenius 1999, s. 143, 145.

⁹⁹¹ Stadin 2004, s. 66.

⁹⁹² Liebman 1743, s. 161–162.

⁹⁹³ Stadin 1997, s. 212.

⁹⁹⁴ Christensson 1997, s. 34–35; Rydström & Tjeder 2009, s. 28–29.

⁹⁹⁵ Locke 1998, s. 24, 81–83. Se även Nilsson 1973, s. 139; Karlsson Sjöberg 2003, s. 45.

⁹⁹⁶ Nilsson 1973, s. 123–124.

tankegången utgjorde en kritik mot den aristoteliska, som tvärtom utgick från att mannens naturgivna lämplighet för att utöva makt också medförde en rätt därtill.⁹⁹⁷

I vilken mån man i förkunnelsen tidigare hade uttryckt en aristotelisk syn på hustavlans plikter är i sig en intressant fråga, som här får lämnas obesvarad. Generellt gick man sällan in på djupare bakomliggande filosofiska motiveringarna i predikningarna, utan nöjde sig med att utlägga de bibliska motiven. Följaktligen är inte heller de naturrättsliga influenserna särskilt uppenbara. Hos Liebman är inflytandet subtilt och några tydliga formuleringar om att kvinnan frivilligt skulle underordna sig finns inte.

Mannens och kvinnans plikter utlades i nära anslutning till hustavlans bibelord. Någon drastisk omvärdering eller förändring av dessa utläggningar återfinns inte i postillornas få utläggningar häröver, även om man kan finna exempel på en retorik som tagit intryck av den naturrättsliga diskursen. De naturrättsliga uttryckssätten torde inte ha inneburit någon reell förändring eller utmaning i förhållande till hur man tidigare hade förkunnat. En naturrättslig syn på manligt och kvinnligt var relativt oproblematiskt för prästerna att förena med hustavlans. Både hustavlans och naturrätten förespråkade att kvinnlig underordning var att föredra för det goda äktenskapet. Filosofins frågeställning om huruvida mannen hade en bestämmanderätt eller om kvinnans underordning skulle vara frivillig var i någon mån inadekvat för prästerna. Centralt i deras förkunnelse om kvinnans underordning var att den innebar ett uppfyllande av ett gudomligt påbud.⁹⁹⁸ Frivillighetstanken som naturrätten betonade gick väl att kombinera med prästernas argumentation för underordning som en gudomlig kärleksplikt eller uppoffring. Underordningen skulle vara integrerad med den egna viljan, inte en yttre pålagd lydnad.⁹⁹⁹ Samtidigt innebar en sådan retorik att underordningen inte var förhandlingsbar och frivillig i en mer vidsträckt betydelse. Utifrån ett teologiskt och moraliskt perspektiv gick underordningen inte att välja bort om man ville leva i ett gott kristet äktenskap.

Gemenskap och ömsesidighet – likheten mellan könen i fokus

Undervisningen som utgick från hustavlans koncentrerade sig på skillnaden mellan könen. Denna argumentation gavs dock en begränsad roll i evangeliepredikningarna. I allmänhet låg fokus på det gemensamma äktenskapliga livet såsom när den äktenskapliga kärleken behandlades. Det dominerande ömsesidiga tilltalet utgjorde inte en motsättning till hustavlans plikter, men väl en kontrast. Medan hustavlans fokus på könen olikheter cementerade relationens hierarkiska drag, möjliggjorde fokus på likheten mellan man och kvinnan ett framhävande av de ömsesidiga plikterna.

Liksom skillnaderna mellan könen grundades på skapelseteologiska resonemang, var även den essentiella likheten mellan man och kvinna härledd ur teologiska motiveringar. Mannen och kvinnan ansågs båda vara skapade till Guds avbild och återlösta genom Jesu blod. I själva verket påpekades även i hustavlans förmaningar till mannen att kvinnan hade lika stor del i försoningen genom citatet från 1 Petr 3:7, där kvinnan framhölls som en medarvinge till "Lijfzens Nåd".¹⁰⁰⁰

I postillorna inskräptes den själsliga jämlikheten mellan man och kvinna i många olika sammanhang.¹⁰⁰¹ Även om denna grundläggande jämlikhet främst berörde ett metafysiskt förhållande, betraktade man den inte som väsensskild från den mänskliga

⁹⁹⁷ Nilsson 1973, s. 124–125, 139. Se även Karlsson Sjöberg 2003, s. 45.

⁹⁹⁸ Hassan Jansson 2011, s. 201.

⁹⁹⁹ Liebman 1743, s. 161–162; Wegelius 1747 I, s. 376.

¹⁰⁰⁰ Swebilius 1689, "Huus-Taflan", s. [4]. Se även Bagge 1714 I, s. 70.

¹⁰⁰¹ Se här exempelvis Svedberg 1710 I, s. 425; Bagge 1714 I, s. 69–70.

tillvaron. Den essentiella jämlikheten kom exempelvis till synes i hur man beskrev könens förmågor att tillgodogöra sig vissa värden och dygder.¹⁰⁰² Med andra ord återspeglades makarnas jämlikhet inför Gud i viss mån även i jordelivet. Samtidigt såg man ingen konflikt mellan en grundläggande jämlikhet inför Gud och tanken på en social hierarki eller ojämlikhet. Mannen och kvinnan betraktades alltså samtidigt själsligt helt jämställda inför Gud och samtidigt olika utifrån skapelseordningen.¹⁰⁰³

Ibland har dock argumentationen kring den essentiella likheten mellan könen tolkats som ett belägg för att den samhälleliga diskursen utvecklats mot ett mer jämlikt håll. Historikern Åsa Karlsson Sjögren har argumenterat för att en förändring i naturrättslig riktning med en större betoning på de individuella rättigheterna, går att skönja från 1680-talet. Som belägg anför hon bland annat att tankar på mannens och kvinnans själsliga jämlikhet då lyftes fram.¹⁰⁰⁴ Ett dylikt resonemang kan dock problematiseras, eftersom idén om en grundläggande jämlikhet mellan könen var väl befäst i den teologiska idétraditionen varför det är svårt att betrakta den som ett uttryck för en förändring i naturrättslig riktning.

Även om postillornas utsagor om den själsliga likheten mellan man och kvinna i sig inte kan ses som vittnesbörd för en mer jämlik retorik, finns det anledning att fästa uppmärksamhet på en argumentation som kraftfullt och konkret lade betoningen på parets gemensamma plikter. Det tydligaste exemplet härpå är Sven Baelters predikan på andra söndagen efter trettondagen. Baelter lyfte fram ett antal dygder som skulle prägla det kristna äktenskapet, vilka anbefalldes både män och kvinnor. Sällan tilltalade han mannen och kvinnan enskilt, även om det förekom.¹⁰⁰⁵ Oavsett om det gällde kärlek, bön, tålmod, flit eller hjälp och bistånd i äktenskapet, skulle de utföras tillsammans och anbefalldes således bägge könen att vinnlägga sig om.¹⁰⁰⁶ Vad gällde den sistnämnda aspekten argumenterade Baelter förvisso att hustrun skulle sköta om sitt hushåll ordentligt såsom en matmoder och mannen "vårda sin lofliga handtering", men betoningen låg på att "ömse sidor" behövde arbeta för att bistå varandra.¹⁰⁰⁷ Baelter byggde sin argumentation på 1 Mos 2:18. Man kan jämföra Baelters utsaga med ett resonemang i Wegelius postilla som också lyfte fram "hjälp och bistånd" som ett huvudelement i äktenskapet utifrån 1 Mos 2:18.¹⁰⁰⁸ Skillnaden var emellertid att medan Baelter tolkade bibelordet som syftande på bägge könen, tog Wegelius fasta på att kvinnan var skapad som en hjälp för mannen. Gud hade givit kvinnan åt mannen som en hjälp för att överleva, eftersom mannen inte själv kunde ta hand om både sin kallelse i samhället och hushållet. Mannen skulle i och för sig hjälpa sin hustru med råd, arbete och all slags verksamhet, men dock alltid såsom hennes överordnade.¹⁰⁰⁹ Utifrån det refererade bibelordet tog Baelter alltså fasta på mannen och kvinnans

¹⁰⁰² Nilsson 1973, s. 130–131.

¹⁰⁰³ Se här exempelvis Svedberg 1710 I, s. 425; Bagge 1714 I, s. 69–70. Nilsson 1973, s. 21. Bo Lindberg menar att kyrkan ärvt denna dubbelhet från Platon och Aristoteles som också kunde skilja på en metafysisk och materiell dimension av könen. Det är dock värt att framhålla att även om man kan skönja vissa likheter är skillnaderna mellan den bibliska synen, där Guds skapelse av man och kvinna betraktas som fulländad, och den platonisk/aristoteliska synen, där kvinnan betraktas som en icke fullständig man, dock slående. Luther tog i sin genesiskommentar avstånd från den aristoteliska tankegången, som hade ett stort inflytande bland skolastiska teologer, att kvinnan var en stympad man (*vir occasionatus*) och framhöll häremot att Gud skapat kvinnan perfekt. Se Lindberg 1997, s. 23–27; Bless 2005, s. 166–168.

¹⁰⁰⁴ Karlsson Sjöberg 2003, s. 45.

¹⁰⁰⁵ Baelter 1767, s. 94–96.

¹⁰⁰⁶ Baelter 1767, s. 94–95.

¹⁰⁰⁷ Baelter 1767, s. 95–96. Se här även Svedbergs korta utsaga i slutet av sin predikan på andra söndagen efter trettondagen. Svedberg 1710 I, s. 671.

¹⁰⁰⁸ Wegelius 1747 I, s. 375–377.

¹⁰⁰⁹ Wegelius 1747 I, s. 375–376. Jfr Wegelius 1749 II, s. 1074.

skapelsegivna likhet, medan Wegelius lade tyngdpunkten vid de skapelsegivna skillnaderna.

Man kan även peka på en intressant detalj i Baelters predikan som ytterligare understryker betoningen på likheten mellan könen. När Baelter behandlade den gemensamma kärleksplikten påtalade han utifrån bibelorden i Ef 5:25 och Tit 2:4 att man och hustru skulle älska varandra. Det är värt att fästa uppmärksamhet vid att de närliggande verserna, Ef 5:22–24 eller Tit 2:5, som uppmanade till kvinnlig underordning helt och hållet utelämnades i hänvisningen. I synnerhet verserna från Efesierbrevet citerades i allmänhet i hustavlan och återgavs av flera av de undersökta predikanterna.¹⁰¹⁰ (Bort)valet av bibelverser ger intrycket av att Baelter tonade ned den kvinnliga underordningen och lyfte fram den ömsesidiga kärleksplikten.¹⁰¹¹ I kombination med den emotionella retorik som genomsyrade Baelters predikan förstärks detta intryck.

Betraktad utifrån den homiletiska kontexten kan man argumentera för att Baelters predikan stod i kontinuitet med den rådande predikotraditionen, där utgångspunkten var att förmana det äkta paret som en enhet. Likhetsdiskursen var utgångspunkten i evangeliepredikningarnas utläggningar om äktenskapet. Samtidigt väcker Baelters retorik frågan om förändring mot en mindre betoning på den könsliga hierarkin och hustavlans plikter och starkare accentuering av de ömsesidiga aspekterna av relationen mellan man och kvinna. Nedtoningen av de äktenskapliga skillnaderna och hierarkin i äktenskapet låg förvisso i tiden, då kraftfulla röster för en ökad egalitet i äktenskapet höjdes. I upplysningstidevarvets förändrade antropologi och kritik mot befintliga auktoriteter ifrågasattes synen på kvinnan som begåvad med ett lägre förnuft än mannen.¹⁰¹² Man bör notera att det i Baelters fall dock inte var fråga om en förändrad teologisk inställning. Han kunde på andra ställen i postillan tala om "qwinno-könets swaghet".¹⁰¹³

Däremot kan hans predikan om äktenskapets gemensamma plikter anses som ett uttryck för en samverkan mellan å ena sidan den samtida diskursen som lyfte fram den äktenskapliga ömsesidigheten, och å andra sidan ett förändrat predikoideal enligt vilket de skapelseteologiska synpunkterna överlag kom att hamna i skymundan. I stället framhövs det soteriologiska perspektivet vilket satte människans omvändelse och frälsning i förgrunden. Utifrån ett frälsningsteologiskt perspektiv tenderade de skapelsegivna skillnaderna att bli sekundära. Därför är det inte speciellt förvånande att det i postillorna utkomna efter 1760 knappt återfinns någon utsaga som inskräppte den äktenskapliga hierarkin mellan man och kvinna. Det förändrade homiletiska idealet innebar dock ingen omvärdering av hustavleideologin eller äktenskapsteologin, men väl att den homiletiska blickpunkten förflyttades så att den definierade människan mer ensidigt sett från perspektivet *coram Deo*.¹⁰¹⁴

De olika perspektiven varigenom man kunde närma sig mannens och kvinnans äktenskapliga plikter torde emellertid ha existerat sida vid sida under lång tid i förkunnelsen. Även om hustavlan och kvinnans underordning successivt tonades ned utgjorde den en viktig utgångspunkt för predikanter långt in på 1800-talet.¹⁰¹⁵ Man får

¹⁰¹⁰ Schultenius 1689 I, s. 136; Svedberg 1734, s. 331; Liebman 1743, s. 161; Wegelius 1747 I, s. 376.

¹⁰¹¹ Jfr Nordbäck 2009, s. 211.

¹⁰¹² Christensson 1997, s. 37; Rydström & Tjeder 2009, s. 31–34.

¹⁰¹³ Baelter 1767, s. 455.

¹⁰¹⁴ Att avsaknaden av utsagor i predikan i fråga om ordningen mellan man och kvinna inte kan tas som intäkt för att en förändring i synsätt har ägt rum är Wallström ett bra exempel på. Medan det inte återfunnits utsagor om kvinnlig underordning i postillan, innehåller hans katekes från 1757 de traditionella bibelspråken om mannens och kvinnornas plikter gentemot varandra. Se Wallström 1757, s. 45–47.

¹⁰¹⁵ Åsbrink 1962, s. 108, 114–115.

räkna med att parallella ideal relativt obemärkt har kunnat samexistera inom de homiletiska ramarna. Yngre präster kunde anamma nyare ideal, medan äldre predikade i enlighet med vad de alltid hade gjort.¹⁰¹⁶ Den nedtoning av äktenskapets hierarkiska drag som Baelters predikan på andra söndagen efter trettondagen kan anses vara ett exempel på, skedde inom ramen för vad som uppfattades som konventionell retorik. För prästerna verksamma under mitten och slutet av frihetstiden var hustavlan en utgångspunkt och referensram. Ett mildare språkbruk och förändringar i hur man framhävde vissa aspekter torde dock kunna betraktas som en del av den process som på sikt utmanade den övergripande principen om mannen som kvinnans huvud.

Äktenskapet som korsskola

Efter att ur olika synvinklar ha analyserat hur det äkta parets olika och gemensamma plikter framställdes i predikningarna ska i det följande en tematik beröras som hörde till den homiletiska undervisningen av äktenskapet, nämligen det äktenskapliga livets motgångar. Evangelieperikopens passage på andra söndagen efter trettondagen, om hur vinet tog slut under pågående bröllop, utlades som en metafor för äktenskapets svårigheter. Motgångarna hörde oundvikligen till äktenskapet och var insatta i en andlig förståelseram där de uppfattades som en slags uppfostringsinstitution eller korsskola som Gud pålagt människan för hennes timliga och eviga välfärds skull. Att beskriva äktenskapet i negativa termer kan tyckas paradoxalt med tanke på att prästernas syfte var att besvara frågan hur man skulle vinna ett gott äktenskap. Men angreppssättet verkar ha varit vedertaget åtminstone i en luthersk kontext. I Luthers texter återkom ofta beskrivningar av äktenskapet som ett "vestånd"¹⁰¹⁷. Luthers resonemang måste förstås utifrån hans syn på kallelsen som utformades i polemik mot både spiritualisterna och framför allt den romersk-katolska kyrkan som hade indelat tillvaron i ett andligt och profant stånd där det andliga upphöjdes till ideal. Enligt Luther innebar prästcelibat och monastiskt leverne en självpåtagen gudstjänst som inte tjänade varken Gud eller nästan. I stället skulle människan tjäna Gud genom att i sina jordiska kallelser troget tjäna sin nästa, även om det kunde innebära mycket lidande. Livet i äktenskapet helgades således inför Gud genom att makarnas trofasta kärlek till varandra, och till de gemensamma barnen, uthärdade även motgång och yttre kroppsliga lidanden.¹⁰¹⁸

Beskrivningen av äktenskapet som en korsskola återfinns framför allt i de analytiska postillorna från undersöksperiodens inledande hälft, vilket förklaras av den klara kopplingen till textperikopen.¹⁰¹⁹ Även i flera av de mer syntetiska postillornas predikningar över äktenskapet tangerades analogin mellan äktenskapets brister och bristen på vin om än i betydligt mer varierad utsträckning.¹⁰²⁰

I predikningarna uppmärksammades vissa allmänmänskliga problem som kunde drabba ett äktenskap. Fattigdom var ett sådant. Bristen på materiella tillgångar såsom mat och kläder nämndes oftast uttryckligen av prästerna.¹⁰²¹ Vidare tog prästerna i allmänhet upp sjukdom och lidande som ett kors för äktenskapet. Man påpekade att detta

¹⁰¹⁶ van Eijnatten 2006, s. 138.

¹⁰¹⁷ Vestånd utgör på tyska en alliterativ antites till ordet för äktenskapsstånd (Wehestand-Ehestand).

¹⁰¹⁸ Luther 1767, s. 123–124, 127–129; Luther 1987, s. 212. Se även Sundby 1959, s. 95–97; Holtz 1993, s. 198–200; Häggglund 2003a, s. 211–212.

¹⁰¹⁹ Schultenius 1689 I, s. 132–133; Fornelius 1697 I, s. 202; Svedberg 1710 I, s. 663, 668–669; Bagge 1714 I, s. 139.

¹⁰²⁰ Liebman 1743, s. 162; Wegelius 1747 I, s. 363–364; Baelter 1767, s. 97.

¹⁰²¹ Schultenius 1689, s. 133; Fornelius 1697 I, s. 201; Bagge 1714 I, s. 139; Liebman 1743, s. 162.

ok inte bara drabbade det äkta paret, utan man kunde även ta fasta på barnens lidande.¹⁰²² Barnlöshet kunde också omnämnas som ett lidande, liksom det omvända förhållandet, att man hade så många barn att man inte klarade av att försörja dem. Bagge formulerade utifrån två bibliska referenser saken på följande sätt: "Somligestädes hafwer man godz och inga barn, *Gen.* 15. Annorstädes finnes barn och intet bröd, *Thren.* 4."¹⁰²³ Andra brister man också kunde adressera var av mer relationell karaktär såsom otrohet och oenighet mellan makarna, eller förädlarnas bekymmer för sina barn.¹⁰²⁴

Att behandla äktenskapets olika lidanden och anfäktelser inom ramen för predikan hade flera syften. Motgångarna betraktades som medel för människan att fostras i Guds vilja. Genom dessa skulle hon dag för dag helgas och växa till sin inre pånyttfödda människa. Korset hörde till äktenskapet som något nödvändigt ont, vilket ytterst skulle fostra människan för evigheten. Korsskolans andliga syfte varken berördes eller motiverades av predikanterna, utan bör i stället anses som underförstått. Ett undantag var Wegelius, som framhöll att Gud sände motgångar i äktenskapet främst för att själen skulle vara nöjd i Gud och inte söka efter felaktig världslig lycka.¹⁰²⁵

Predikningarnas beskrivningar av äktenskapets svårigheter syftade också till att ge en realistisk bild av äktenskapet för yngre och ogifta personer. Liebman skrev exempelvis att "Äktenskapet är icke ett sådant stånd, som then unge och oförsökte werlden inbillar sig, ther man lefwer i idel lust och glädje [...]".¹⁰²⁶ Den realistiska bilden hängde samman med synen på äktenskapet som ett livslångt förbund, vilket skulle hålla i både med- och motgång. Utifrån den tidigmoderna kontexten där människans materiella och sociala villkor förutsatte att man inom ramen för ett ingånget äktenskap agerade utifrån en grundmurad solidaritet även i livets svåra stunder och motgångar blir den starka betoningen på denna aspekt av tvåsamheten högst relevant. Fattigdom och lidanden, död och smärta, allt hörde till äktenskapet.¹⁰²⁷ Som flera predikanter påpekade innebar ett delat kors ofta ett dubbelt kors. Det fanns mer att bekymra sig för ju fler människor som skulle försörjas.¹⁰²⁸

Parallellt med undervisningen om korset som en prövning från Gud, kunde man även ange människan själv som orsak till att svårigheter och plågor kunde drabba det äktenskapliga livet. Svårigheter och olycklighet i äktenskapet tolkades då inte som en anfäktelse utan som en bestraffning för människans ogudaktighet. Här var det homiletiska syftet främst att varna och gå till rätta med ett syndigt leverne. Framför allt betonade prästerna detta perspektiv i undervisningen som riktades till ungdomen varigenom de ville varna för konsekvenserna att fatta för hela livet felaktiga beslut utifrån felaktiga motiv. Ett äktenskap som ingåtts av köttliga orsaker betraktades som ett äktenskap av människors vilja och inte efter Guds vilja, som Svedberg uttryckte saken.¹⁰²⁹

Den dominerande tankegången, när svårigheterna i äktenskapet dryftades inom ramen för predikningarna, var dock inte svårigheten som bestraffning, utan som prövning. Korsskolan syftade till att föra makarna närmare varandra och närmare Gud. Vägen ur svårigheterna var enligt predikanterna inte att fly från dem, utan att tvärtom uthärda dem tålmodigt och leva i gudsfruktan. Tanken på att Gud kunde vända det onda till välsignelse var ett genomgående motiv i de flesta av postillorna utifrån narrativet i

¹⁰²² Schultenius 1689 I, s. 133; Fornelius 1697 I, s. 201; Bagge 1714 I, s. 139; Liebman 1743, s. 162.

¹⁰²³ Bagge 1714 I, s. 139. Jfr även Fornelius 1697 I, s. 202.

¹⁰²⁴ Schultenius 1689 I, s. 133; Bagge 1714 I, s. 139. Se även Holtz 1993, s. 199–200.

¹⁰²⁵ Wegelius 1747 I, s. 363–364.

¹⁰²⁶ Liebman 1743, s. 162. Jfr Wegelius 1747 I, s. 363.

¹⁰²⁷ Holtz 1993, s. 200.

¹⁰²⁸ Svedberg 1710 I, s. 663; Liebman 1743, s. 162; Wegelius 1747 I, s. 363.

¹⁰²⁹ Svedberg 1710 I, s. 669. Se även Liebman 1743, s. 164; Wegelius 1747 I, s. 369, 382; Baelter 1767, s. 94–95.

evangelieperikopen. Liksom Jesus förbarmade sig över brudparet genom att göra vin av vatten, kunde han vända den allra svåraste stund till lycka.¹⁰³⁰ Även uppmaningarna till tålmodighet härleddes från evangelietexten: Liksom Jesus svarade sin mor "Min tid är icke kommen" svarade han på samma sätt till de brudpar som väntade på hans ingripande.¹⁰³¹ Brudparen kunde uppmanas att inte ge upp utan att förbli i sitt kall, be och hoppas.¹⁰³² Gud var mäktig att välsigna det äktenskap där man trofast levde i gemenskap med honom.¹⁰³³ Även om man hade förlorat allt hopp om sitt eget äktenskap och levde under försmåliga förhållanden, kunde man lita på att Gud hade allt i sin hand och sist och slutligen skulle döma rättvist.¹⁰³⁴ Äktenskapets lidande och välsignelse hörde således intimt samman med varandra och var i någon mening oskiljaktiga. I kontrast till tanken på att ett delat kors var ett dubbelt kors konstaterade Baelter att trösten i att vara två under bedrövelsen var en välsignelse större än någon annan. Man och hustru kunde bära upp varandra och stötta varandra under svåra bekymmer.¹⁰³⁵

Förutom trösten kunde välsignelsen fylla ett i det närmaste parenetiskt syfte. Svedberg beskrev hur gudsfruktan och dygd verkade goda frukter i äktenskapet, vilket var ett tecken på att Gud välsignat äktenskapet och att det gifta paret redan som ogifta hade levt ett liv i gudsfruktan.¹⁰³⁶ Hos Baelter kombinerades detta perspektiv med ett näst intill apologetiskt syfte då han sökte rationellt bevisa det gudfruktiga äktenskapets nytta genom att peka på dess välsignelser.¹⁰³⁷ Tanken på välsignelsen i äktenskapet kunde alltså utnyttjas för olika ändamål, vilket hängde samman med att den var riktad åt två håll: den rörde både människans förhållande till den äkta maken/makan och till Gud, både jordisk och himmelsk lycksalighet. Även i välsignelsens orsak fanns en viss dubbelhet: Gud var i och för sig den som ytterst frambringade den äktenskapliga välsignelsen, men människans olika val och leverne återropades som en påverkande faktor. Flexibiliteten som välsignelsetanken inbjöd till gjorde den användbar för olika homiletiska syften.

Narrativet motgång–välsignelse gällde i lika hög grad mannen som kvinnan och paret tilltalades i allmänhet gemensamt.¹⁰³⁸ I det avseendet kan dessa utsagor anses vara en del av likhetsdiskursen som diskuterades i föregående avsnitt och som kan anses prägla postillornas äktenskapsundervisning överlag. Närheten till bibelperikopen samt utsagornas principiella karaktär underlättade ett sådant angreppssätt, men framför allt eftersom det berörde människans relation till Gud. Både man och hustru drabbades av motgångarna och båda skulle sätta sin lit till att Gud var den som kunde vända motgång till medgång. När predikanterna placerade människan *coram Deo* i sina predikningar trädde de mellanmänskliga skillnaderna tillbaka och gemenskapsaspekten hamnade i stället i förgrunden.

¹⁰³⁰ Schultenius 1689 I, s. 133–137; Fornelius 1697 I, s. 202; Svedberg 1710 I, s. 663; Bagge 1714 I, s. 140–141; Liebman 1743, s. 162–163; Wegelius 1747 I, s. 363–364; Baelter 1767, s. 96–97. Jfr Båld 1761, s. 155; Pettersson 1764 II, s. 448.

¹⁰³¹ Schultenius 1689 I, s. 134–135; Bagge 1714 I, s. 140–141; Liebman 1743, s. 163.

¹⁰³² Liebman 1743, s. 163. Jfr Fornelius 1697 I, s. 202–203.

¹⁰³³ Liebman 1743, s. 162–163; Wegelius 1747 I, s. 364; Båld 1761, s. 155–156.

¹⁰³⁴ Liebman 1743, s. 164; Wegelius 1747 I, s. 364.

¹⁰³⁵ Baelter 1767, s. 96–97. Liknande tankegång finns hos Svedberg 1710 I, s. 663.

¹⁰³⁶ Svedberg 1710 I, s. 663, 667.

¹⁰³⁷ Baelter 1767, s. 96–97.

¹⁰³⁸ Schultenius 1689 I, s. 132–133; Fornelius 1697 I, s. 202; Svedberg 1710 I, s. 663, 668–669; Bagge 1714 I, s. 139; Liebman 1743, s. 162; Wegelius 1747 I, s. 363–364; Baelter 1767, s. 97.

5.5 Otukt

I det sista av delkapiteln som rör äktenskapet ska postillornas undervisning om den utomäktenskapliga sexualiteten, *otukten*, undersökas. Förmaningar som beivrade brott mot sjätte budordet var ett genomgående tema i prästerskapets predikningar på 1600- och 1700-talen. Det var emellertid inte bara prästerskapet som moraliserade kring den utomäktenskapliga sexualiteten, utan denna ansågs i det tidigmoderna samhället överlag på många sätt som problematisk.

Jämfört med den homiletiska undervisningen om äktenskapet i övrigt, var förmaningar kring otukt inte begränsade till någon specifik predikan, utan förekom i predikningar utspridda under hela kyrkoåret. Utsagor som beivrade brott mot det sjätte budordet florerade därmed frekvent i postillorna, både i evangelie- och i epistel-postillorna.¹⁰³⁹ Prästerna hade ett rikt begreppsartilleri när de dryftade otukten, och de olika orden bar på delvis olika nyanser. *Otukt* och *otuktigt leverne* innebar otillåtna sexuella relationer överlag. *Boleri*, i enstaka fall även den juridiska termen *lönskaläge*, betecknade föräktenskapligt sexuellt umgänge.¹⁰⁴⁰ Begreppen *hor* eller *hordom* var även de juridiska begrepp, men betecknade en sexuell relation där minst ena parten var gift. Var bägge gifta kallades det för *dubbelt hor*.¹⁰⁴¹

I det tidigmoderna samhället såg man i allmänhet på de föräktenskapliga sexuella förbindelserna med viss pragmatism. Åtminstone så länge det fanns förutsättningar att ett äktenskap kunde komma till stånd. Med hordomsbrottet var det dock annorlunda. Hordomsbrottet var såväl socialt som juridiskt oacceptabelt även om det i vissa fall kunde finnas förmildrande omständigheter, i synnerhet i situation av krig där mannen befunnits frånvarande en längre tid. *Hor* innebar ett tydligt brott mot äktenskapet som teologisk och juridisk ordning. På lokalplanet skapade det oreda och på det personliga planet innebar det att man bedrog sin äkta hälft. Äktenskapsbrott var tillsammans med "egenvilligt förlöpande", det vill säga att den ena kontrahenten övergav den andra, i princip de enda giltiga anledningarna till skilsmässa och kunde därmed få stora både juridiska, sociala och ekonomiska konsekvenser.¹⁰⁴²

Den starka åtskillnad som gjordes mellan å ena sidan de föräktenskapliga förbindelserna och å andra sidan *hor*, både bland befolkningen i stort och i juridiken, åter speglades inte på motsvarande sätt i postillornas förkunnelse. I stället tenderade man

¹⁰³⁹ Se exempelvis Wallenius 1686, s. 641; Schultenius 1707, s. 312–313; Svedberg 1710 I, s. 656; Svedberg 1712 II, s. 1337–1338, 1497, 1526–1533, 1640–1641; Bagge 1714 I, s. 684; Svedberg 1734, s. 8, 583, 720–721; Liebman 1743, s. 160, 725; Wegelius 1747 I, s. 30; Wegelius 1749 II, s. 160; Ekman 1756, s. 252, 586, 637; Gradin 1760, s. 977; Båld 1761, s. 155; Fant 1761 III, s. 60–61; Båld 1767, s. 214–215; Wallström 1768 I, s. 139–149; Wallström 1770 III, s. 42.

¹⁰⁴⁰ *Mökränkning* som var den gängse juridiska termen under en stor del av 1600-talet, innebar helt enkelt att kvinnan och hennes släkts heder hade blivit kränkt. Begreppet byggde på att samlaget betraktades som ett underförstått äktenskapslöfte, och när mannen inte ville fullfölja, utan i stället avbryta relationen, pekades han ut som skyldig och skulle avge böter till kvinnans släkt. Under slutet av 1600-talet blev dock den allmänna benämningen på föräktenskapliga förbindelser *lönskaläge*, och begreppsförändringen avspeglade ett mer individualistiskt synsätt där man och kvinna, var för sig, stod som ansvariga för brottet. Kvinnan skulle fråna och med nu böta fem daler, och männen 10, vilket i praktiken var en klar försämring för kvinnorna. Därtill blev kvinnornas – i synnerhet de proletäras – position mer utsatt än tidigare, eftersom samlaget inte längre betraktades som ett bindande informellt äktenskapslöfte, vilket inneburit ett visst skydd för kvinnan. Lindstedt Cronberg 1997a, s. 200–201; Lindstedt Cronberg 1997b, s. 62–63, 186–187; Lennartsson 1999, s. 161–162, 317, 318.

¹⁰⁴¹ Se exempelvis Wallenius 1686, s. 641; Schultenius 1707, s. 312–313; Svedberg 1710 I, s. 656; Svedberg 1712 II, s. 1337–1338, 1497, 1526–1533, 1640–1641; Svedberg 1734, s. 583, 720–721; Ekman 1756, s. 637; Gradin 1760, s. 977; Båld 1767, s. 214–215; Wallström 1770 III, s. 42.

¹⁰⁴² Lennartsson 1999, s. 320; Lindstedt Cronberg 1999b, s. 103–104; Marklund 2004, s. 208–209; Liliequist 2007, s. 158.

att behandla all form av utomäktenskaplig sexualitet som en sammanhållen helhet.¹⁰⁴³ Även om man kan utgå från att även prästerna ansåg att hordomsbrott var en grövre synd än lönskaläge, sökte man idogt att beivra boleti, och någon rangskillnad mellan allvarlighetsgraden i olika typer av otuktssynder gjordes således inte i förkunnelsen. I predikningarna var det inte i första hand de praktiska och mellanmänskliga aspekterna av de utomäktenskapliga förbindelserna som behandlades, utan de andliga. Grundargumentationen kring otukten i postillorna syftade till att påvisa vad synden medförde *coram Deo* och hur den påverkade människan i andligt hänseende.¹⁰⁴⁴ Därmed kom det pragmatiska draget, som i övrigt var rådande i samhället, i skymundan och de föräktenskapliga sexuella förbindelserna likställdes mer eller mindre med hor.

När otukten betraktades utifrån människans relation till Gud innebar det samtidigt att postillorna inte gjorde skillnad på manlig och kvinnlig utomäktenskaplig sexualitet, utan förmaningarna gällde såväl män som kvinnor i lika stor utsträckning. Prästernas argumentation gick väl att förena med den naturrättsliga och mer individualistiska synen på människan som enskilt ansvarig för sina handlingar. Därmed stod den i ett visst motsatsförhållande till den traditionellt folkliga uppfattningen där kvinnan snarare betraktades som ett offer och där skuldbördan lades på mannen. Den undervisning som prästerna härigenom uttryckte och förespråkade kan ses som ett led i skapandet av ett kvinnligt rättssubjekt. Som flera socialhistoriker påpekat var denna utveckling något som satte kvinnor i en mer utsatt position än tidigare.¹⁰⁴⁵

Predikanterna ville med de skarpa förmaningarna om otukten, förutom att inskräpa en grundmurad sexualmoral bland åhörarna, söka åstadkomma en syndakänedom samt varna för syndens makt. En typ av utsagor som tangerade detta syfte var de ständigt återkommande samtidsbeskrivningarna, där predikanten skildrade hur vanlig och utbredd otuktssynden var för att i nästa andetag varna för Guds straffdom. Att tolka dessa tillståndsskildringar som objektivt deskriptiva utsagor och därav dra slutsatser om landets sedliga tillstånd är att missförstå deras retoriska syfte.¹⁰⁴⁶ Beskrivningarna var i högsta grad normativa och syftade till att mana åhörarna till omvändelse och aktualiserade därmed individens gudsrelation.¹⁰⁴⁷

Postillornas förmaningar kring otukt var oftast mycket kortfattade. De förekom i syndakataloger där många andra synder påtalades. Emellanåt kunde man dock ge saken ett större utrymme. Ett sätt var att belysa äktenskapsbrottet ur en biblisk-antropologisk aspekt. Denna form av argumentation gick ut på att otuktssynden var något som orenade människan till både kropp och själ. Prästerna kunde påtala att människan var en del av Guds goda skapelse och att hon inte hade rätt att hantera sin egen kropp på ett sätt som skadade henne. Bibelordet från 1 Kor 6 om att kroppen var den helige Andes tempel underbyggde tankegången. Människan var renad av Jesu blod och skulle

¹⁰⁴³ Se exempelvis Wallenius 1686, s. 64; Schultenius 1707, s. 312–313; Svedberg 1710 I, s. 656; Svedberg 1712 II, s. 1337–1338, 1497, 1526–1533, 1640–1641; Svedberg 1734, s. 583, 720–721; Ekman 1756, s. 637; Gradin 1760, s. 977; Båld 1767, s. 214–215; Wallström 1770 III, s. 42.

¹⁰⁴⁴ Se exempelvis Wallenius 1686, s. 641; Bagge 1714 I, s. 684; Svedberg 1712 II, s. 1497, 1526–1533; Svedberg 1734, s. 8, 583; Liebman 1743, s. 160; Ekman 1756, s. 586; Båld 1761, s. 155; Fant 1761 III, s. 60–61; Båld 1767, s. 214–215; Wallström 1768 I, s. 139–149; Wallström 1770 III, s. 42.

¹⁰⁴⁵ Taussi Sjöberg 1996b, s. 159–161; Lennartsson 1999, s. 317–318. Se även Karlsson Sjögren som påvisar hur 1686 års lagkommission efter diskussion kom fram till att bägge könen var lika mycket skyldiga vid hordomsbrottet med tanke på syndens likhet inför Gud. Karlsson Sjögren 1998, s. 180. Jfr här Liliequist som menar att samhället hade större acceptans för en manlig lössläpphet än kvinnlig. Liliequist 2007, s. 157.

¹⁰⁴⁶ Jfr här Kalm som förstärker dylika utsagor som en mörk beskrivning av det sedliga tillståndet på 1600-talet. Kalm 1948, s. 218–219.

¹⁰⁴⁷ Se exempelvis Wallenius 1686, s. 641; Svedberg 1712 II, s. 1526–1528; Svedberg 1734, s. 8, 583; Liebman 1743, s. 725; Ekman 1756, s. 252; Båld 1767, s. 218–219; Wallström 1770 III, s. 42.

inte orena sig genom att leva ut sina lustar. Den andliga förståelsen av syndernas förlåtelse i Jesu blod som en rening för människan fick en negativ motsvarighet i förståelsen av att människan genom ett utsvävande leverne kunde orena sig i både fysisk och andlig bemärkelse.¹⁰⁴⁸

Tanken på otukt som något som smutsade ned människan uttrycktes även i samband med att man behandlade kyskheten inom äktenskapet. Här aktualiserades även den praktiska och relationella aspekten av otuktssynden i högre grad. Uttryck som att hålla "Äktenskaps-säng obesmittad" eller "besmitta sin maka" vittnar om hur tanken på otukten som någonting som orenade människan också hade makt att förpesta relationen mellan två människor. Således framhöll man att otukten inte rörde den enskilde, utan genom att begå äktenskapsbrott drabbades även den äkta maken och den som man bedrivit otukt med.¹⁰⁴⁹ Baelter kopplade samman den besmittade sängen med förtroendespekten makarna emellan: "Ja, den Äkta-kärleken är så öm, at han ej en gång kan fördraga den minsta liknelse och sken af otrohet."¹⁰⁵⁰ Den äkta, kyska kärleken krävde total överlåtelse och tillit mellan man och hustru, vilket utmanades av otukten.¹⁰⁵¹ I kombination med synen på otukt som en sjukdom utnyttjade man även tanken på begäret som en makt vilken kunde förslava människan.¹⁰⁵²

Även om postillornas varningar för utomäktenskaplig synd oftast kom till synes på ett allmänt principiellt plan med teologiska motiveringar, kunde man i vissa utsagor se tydligare spår av den samtida historiska kontexten. Prästerskapet ställdes under frihetstiden inför nya utmaningar på det sexualetiska området. David Gaunt har utifrån statistik i kyrkobokföringen påvisat hur antalet utomäktenskapliga födselar från en nivå på som lägst ca 2–3 % under enväldet, kraftigt ökade från och med 1730-talet till att mot slutet av seklet landa på uppskattningsvis 5%.¹⁰⁵³ Därtill kan man lägga en liberalisering av lagstiftningen som prästerna skarpt motsatte sig. År 1741 avskaffades den uppenbara kyrkoplikten inför hela församlingen och i stället infördes enskild kyrkoplikt i sakristian inför enbart prästen. Därutöver möjliggjordes 1756 för kvinnor att föda barn på annan ort än sin hemort.¹⁰⁵⁴ Syftet med liberaliseringen var att försöka komma till bukt med de så kallade barnamorden, som utfördes av de stigmatiserade ogifta mödrarna. Prästerna menade tvärtom att avskaffandet inte förbättrade situationen vad gällde barnamorden. Tvärtom ansåg de att orsaken till barnamorden var det ökade antalet hordomsbrott. Ett avskaffande av den uppenbara kyrkoplikten och

¹⁰⁴⁸ Svedberg 1712 II, s. 1337–1338, 1528, 1532–1533; 1640–1641; Svedberg 1734, s. 8; Wegelius 1747 I, s. 379; Baelter 1767, s. 94; Wallström 1768 I, s. 149.

¹⁰⁴⁹ Baelter 1767, s. 95; Wallström 1768 I, s. 140–141.

¹⁰⁵⁰ Baelter 1767, s. 95.

¹⁰⁵¹ Liknande tankegång återfinns i Chydenius budordspredikningar. Se Nordbäck 2004, s. 230–231.

¹⁰⁵² Liebman 1743, s. 160; Wegelius 1747 I, s. 385; Fant 1761 III, s. 60; Båld 1767, s. 155; Wallström 1768 I, s. 147.

¹⁰⁵³ Gaunt 1996, s. 73–79. Se även Sundin 1992, s. 319–324; Bergfeldt 1997, s. 32–35. Ökningen förklaras främst av demografiska faktorer då Sveriges befolkning under mitten av seklet ökade ganska drastiskt, vilket i sin tur ledde till en större proletär underklass och till en successivt tilltagande urbanisering. Den ökade sociala stratifieringen som proletariseringen innebar, medförde att både den informella kontrollen och omgivningens förväntan på individens sexuella sedlighet blev svårare att upprätthålla. På landsbygden hade den proletära bondeklassens kvinnor, till skillnad från den besuttna bondeklassens kvinnor, ingen ekonomisk egendom att medföra in i ett giftermål och var därmed inte ålagda en lika hög grad av sexuell självkontroll. Tvärtom kunde samlaget vara ett medel för att få ett giftermål till stånd. Sundin 1992, s. 328–329, 334–335; Lindstedt Cronberg 1997b, s. 183–187.

¹⁰⁵⁴ Lindstedt Cronberg 1997b, s. 63–65; Mansén 2011, s. 332. Den främsta juridiska förändringen ägde emellertid rum 1778 i och med Gustav III:s så kallade barnamordsplakat. Nu kunde mödrarna vara helt anonyma och behövde heller inte uppge faderns namn. Prästerskapet opponerade sig även mot denna förändring, och menade att följden blev dels en mer lössläppt syn på sexualiteten, och dels att fäderna hade fått ett "fribrev" för sin lössläpphet, eftersom de varken behövde vara rädd för bötesstraff eller underhållningsplikt för barnet. För kvinnornas redan utsatta position kom barnamordsplakatet att innebära en klar försämring samt att färre män ställdes inför rätta för sedlighetsbrott. Lindstedt Cronberg 1997a, s. 223–224; Lindstedt Cronberg 1997b, s. 67–69, 180–181; Liliequist 2007, s. 160.

därmed även den så kallade pliktballen som den dömde tvingades att sitta på under gudstjänsten, skulle i stället leda till fler hordomsbrott.¹⁰⁵⁵

Förutom dessa strukturella förändringar kan nämnas en förändrad mentalitet och friare syn på sexualitet som förmedlades i synnerhet från högre ståndskretsar i huvudstaden, något som provocerade prästerskapet djupt.¹⁰⁵⁶ Postillornas undervisning kring utomäktenskaplig sexualitet bör ses i ljuset av dessa omständigheter, och den ibland skarpa retoriken som en reaktion mot det som man ansåg var missförhållanden och mot de nyare synsätten som man missaktade. Även om man förvisso kunde ta intryck av upplysningens vurm för sexuallivets naturlighet och koppling till biologin, gick man samtidigt i polemik mot all form av sedeslöshet och utsvävande liv som försvagade kopplingen mellan sexualitet och äktenskap. De nya synsätten ansågs inte bara som omoraliska utan även som ett ifrågasättande av äktenskapet som institution. Prästerskapets undervisning kunde således få både apologetiska och polemiska uttryck. Ett exempel på det senare återfinns i Bålds epistelpostilla:

Lätferdiga hore-wisor och historier, dem en utlänsk Lärare med all rätt kallar satans Litanian, äro nu mera både gängse och behageliga, än andeliga sånger. Underligt nog, at i Christenheten sådana satans tempel lidas, hwarest hor-djefwulen har sin tienst och dyrckan, utan at någon tilböriligen och med en Christelig ifwer söker dem at utrota och förstöra.¹⁰⁵⁷

Bålds utsaga är hållen senast på 1760-talet och torde kunna läsas som en samtidskritik mot Stockholms lössläppta seder och ideal som exempelvis Carl Michael Bellmans dikter förkroppsligade. Ur citatet framgår hur han polemiserade och målade upp skarpa dikotomier mellan å ena kristendomens fromhetsyttringar såsom andliga sånger och å andra sidan det som han kallade för Satans tempel och litanior, genom vilka "hordjefwulen" verkade.

Det mest framträdande exemplet i postillorna på hur prästerna inom ramen för förkunnelsen hanterade samtidens utmaningar kring utomäktenskaplig sexualitet och otukten är Eric Wallströms predikan på andra söndagen efter trettondagen. Vid ett närmare studium av predikan framgår det att Wallström predikan stod i ett litterärt beroende till en skrift som han ansåg att var och en borde äga. Wallström omnämnde inte titeln, men författaren beskrev han som en "bekant och hederlig lärare".¹⁰⁵⁸ Med all sannolikhet syftade Wallström på en skrift utgiven 1756 av Sven Baelter.¹⁰⁵⁹ Baelter hade i sin tur givit ut sin skrift för att visa på avigsidorna med den föräktenskapliga synden som enligt honom utövades mer än någonsin.¹⁰⁶⁰

Wallström tog upp Baelters kritik och angrep de föräktenskapliga förbindelserna, bland annat eftersom dessa utgjorde ett angrepp på äktenskapet som institution och i förlängningen på Guds ära eftersom Gud var äktenskapets instiftare.¹⁰⁶¹ Wallström riktade sin kritik mot det så kallade "fritänkeriet" som enligt honom förespråkade mer

¹⁰⁵⁵ Den offentliga bikten var i mångas ögon ett skamstraff och ansågs vara en orsak till att kvinnorna var beredda att göra vad som helst för att slippa utstå skammen. Kvinnohistorikern Marie Lindstedt Cronberg har nyanserat bilden av den offentliga bikten och menar att den inte enbart bör betraktas som ett skamstraff, vilket den ofta kommit att göra i forskningen, utan lika mycket som en slags reningsrit, där den skyldige återtog i församlingens religiösa och sociala gemenskap. Lindstedt Cronberg 1997a, s. 203, 223–224; Lindstedt Cronberg 1997b, s. 59, 64–69, 132, 180–181; Liliequist 2007, s. 160.

¹⁰⁵⁶ Liliequist 2007, s. 162–164, 167; Mansén 2011, s. 264–269.

¹⁰⁵⁷ Båld 1767, s. 218.

¹⁰⁵⁸ Wallström 1768 I, s. 147.

¹⁰⁵⁹ Baelter 1756.

¹⁰⁶⁰ Baelter 1756, s. 4. Se även Baelter 1775, s. 434.

¹⁰⁶¹ Wallström 1747 I, s. 141.

eller mindre öppna och oreglerade förhållanden.¹⁰⁶² Wallströms predikan bar i detta avseende på ett polemiskt, men även apologetiskt drag gentemot en förnuftsstyrd upplysningsfilosofi som utmanade de bibliska dogmerna och ett kristet levnadssätt på en mer filosofisk nivå.¹⁰⁶³ Men huvudkritiken i predikan var egentligen inte mot upplysningsfilosofin i sig, utan mot rättfärdigandet och utlevandet av de föräktenskapliga synderna. Genom både skriftargumentation och förnuftsargumentation bevisade Wallström sitt ärende. Boleri var en allvarlig synd då den i skriften jämfördes med andra grova synder (till exempel Mark 7:21). Det stred även mot äktenskapets olika syften (se 5.1).¹⁰⁶⁴

En påtagligt stor del av Wallströms argumentation dryftade de utomäktenskapligt födda barnen.¹⁰⁶⁵ Wallström menade att de ogiftas ovilja att glädja sig över graviditeter, och i stället önska bort barnet, var ett bevis på att paret hade orena avsikter med sin relation. De strävade alltså inte efter att uppfylla äktenskapets syfte om människosläktets förökning.¹⁰⁶⁶ Vad gällde uppfostran ansåg Wallström att "horbarnen" i allmänhet blev ganska odugliga samhällsmedlemmar, på grund av att föräldrarna inte hade råd att varken uppfosta eller försörja dem. Därtill erkände inte alltid fadern barnet, och modern saknade resurser att ha ensam vårdnad om det, vilket ledde till misär.¹⁰⁶⁷ Wallström uttryckte sig hårt och med viss sarkasm:

Men när man således framskaffat jorden en börda, samfundet en last, människosläktet en skamfläck, när man störtat et oskyldigt foster i timmeligt och ewigt förderf, är icke då en god och förnuftig gerning gjord?¹⁰⁶⁸

Liknande utsagor om de oäkta barnen återfinns hos Liebman.¹⁰⁶⁹ Man kan fråga sig vad som motiverade prästernas hårda retorik i denna sak. Överlag var de oäkta barnens ställning i det tidigmoderna samhället mycket utsatt. De saknade helt och hållet arvsrätt och var socialt stigmatiserade emedan de ansågs utgöra en belastning för samhället. Pedagogikhistorikern Per Johan Ödman menar att den moraliserande synen på de oäkta barnen började förändras till det bättre i mitten av 1700-talet. Inrättandet av offentliga barnhus tolkas som ett bevis för detta.¹⁰⁷⁰ Man kan dock diskutera huruvida det var en förändrad syn på de oäkta barnen eller om det var ett akut behov av att ta

¹⁰⁶² Wallström 1747 I, s. 147.

¹⁰⁶³ Den apologetiska hållning som prästerskapet medvetet intog och odlade under mitten av 1700-talet var ett genomgående drag som slog igenom på flera fronter och går igen i mycket av den homiletiska litteraturen från denna tidsperiod under influenser från i synnerhet Tyskland. Wallströms predikan ska förstås som en reaktion mot de upplysningsfilosofiska tankegångarna som prästerskapet inte bara såg ett hot emot sin egen auktoritet utan även mot äktenskapet som samhällelig institution, som riskerade att vittra sönder genom en praktik som man menade stod i strid med Guds ord. Se Dellner 1916, s. 138–139; Nordbäck 2004, s. 86–87, 151.

¹⁰⁶⁴ Wallström 1768 I, s. 143, 147. En liknande argumentation mot de föräktenskapliga förbindelserna återfinns även i Chydenius budordspredikningar, se Nordbäck 2004, s. 237–238. Jfr här Baelters argumentation i Baelter 1756, s. 6–18.

¹⁰⁶⁵ Liebman 1743, s. 160.

¹⁰⁶⁶ Wallström 1768 I, s. 147. Jfr Nordbäck 2004, s. 232.

¹⁰⁶⁷ Wallström 1768 I, s. 143. Se även Wallström 1768 I, s. 141.

¹⁰⁶⁸ Wallström 1768 I, s. 147.

¹⁰⁶⁹ Liebman 1743, s. 160. Se även Baelter 1756, s. 16–18.

¹⁰⁷⁰ Ödman 1995, s. 338–339.

hand om dessa som var orsaken till denna förändring.¹⁰⁷¹ Prästernas argumentation kring de oäkta barnen är föga utforskad och postillorna behandlar ämnet sparsamt. Men den syn de uttryckte, vilken med all önskvärd tydlighet kommer till synes genom Wallströms predikan, ska betraktas som ett gensvar på vad de ansåg var ett samhällsproblem orsakat av ett omoraliskt leverne. Enligt prästernas tänkesätt borde man komma till rätta med det senare för att det förra skulle kunna lösas. Genom att förmana blivande föräldrar att tänka sig för innan de hängav sig åt köttets lustar, tänkte man sig kunde motverka det ökande antalet utomäktenskapliga födlsar.

Genom sin retorik gav dock predikanterna en dubbel bild av barnet som å ena sidan ett offer och å andra sidan en börda. Barnet betraktades som ett offer för föräldrarnas själviskhet och ondska. Barnet kunde naturligtvis inte själv rå för sin tillblivelse. Samtidigt betraktades barnet som en belastning för föräldrarna, i synnerhet för modern, men även för lokalsamhället och samhället överlag.¹⁰⁷² Problematiskt var även att "horbarnet" personifierade ett otuktigt leverne. Barnet var därmed i sin person en konstant påminnelse om otukten som föräldrarna begått och det som prästerna med frenesi försökte beivra genom sin förkunnelse.¹⁰⁷³ Även om prästerna genom sin retorik försökte komma till rätta med vad de såg som ett aktuellt samhällsproblem, torde den knappast ha bidragit till att förbättra de oäkta barnens sociala ställning utan snarare till att öka det sociala sigmat.

5.6 Sammanfattning

I kapitel fem har postillornas undervisning om teman som rör äktenskap analyserats. I undersökningen har postillornas samlade förkunnelse beaktats. Redan i den homiletiska översikten konstaterades dock att de mest betydande utsagorna om äktenskapet återfinns på andra söndagen efter trettondagen. Enbart tematiken som rörde otukt och äktenskapsbrott kan anses ha avvikit från detta mönster, emedan denna uppträder på många håll i postillorna.

Definierande för postillornas äktenskapsundervisning var således evangelieperikopen om Jesu vinunder i Kana. I synnerhet de analytiska postillorna kännetecknades av en långtgående bundenhet till evangelieperikopen, vilket gav dessa en tämligen homogen prägel. I de frihetstida postillorna var kopplingen till evangelieperikopen mer vag, vilket möjliggjorde en mer differentierad och fördjupad undervisning.

Den äktenskapsteologi som postillorna i stort gav uttryck för förmedlade den officiella kyrkoläran så som den föreskrevs i de dogmatiska läroböckerna. Konsekvent underströks äktenskapets skapelseteologiska ursprung. I viss polemik mot den romersk-katolska synen framhölls äktenskapet som ett lovvärt och rent stånd med ursprung i paradiset. Äktenskapet lyftes fram som ursprunget till alla mänskliga ordningar. Vid sidan av den skapelseteologiska argumentationen motiverades äkten-

¹⁰⁷¹ Baelters ovan nämnda skrift om de föräktenskapliga relationerna ska ses mot bakgrund av diskussionen om inrättandet av ett barnhus i Stockholm. Baelter dryftade frågan om barnhus på ett allmänt plan i sin skrift, och ställde sig å ena sidan inte helt avvisande till sådana inrättningar, men han såg dem å andra sidan inte som någon lösning på problemet med de oäkta barnen. I stället riskerade barnhusen enligt honom legitimera otukt. Baelter 1756, s. 16–18. Vid riksdagen 1751–1752 uttalade sig Baelter specifikt om barnhuset i Stockholm och då i betydligt mer kritiska ordalag. Han ansåg att "sådan torde tiäna til befordran af otuktssynd". *Prästeståndets riksdagsprotokoll nr 13* 2007, s. 238. Gjørwell kritiserade det ställningstagande som Baelter gav uttryck för i sin skrift. Kritiken är publicerad i *Den svenska Mercurius* i oktober 1756. Se Gjørwell 1756–1757, s. 265–268, 455–460. Se även Dellner 1916, s. 71. Frågan om Stockholms barnhus diskuterades även vid riksdagen 1755–1756 och det stora barnhuset inrättades sedan 1757–1758.

¹⁰⁷² Lindstedt Cronberg 1997b, s. 77; Lövkrona 1999a, s. 209.

¹⁰⁷³ Liebman 1743, s. 160; Wallström 1768 I, s. 147. Jfr Baelter 1756, s. 14–15.

skapet även utifrån evangelietexten, där Jesus med sin närvaro vid bröllopet i Kana bekräftade äktenskapets gudomliga grundval. Överlag var den homiletiska argumentationen kring äktenskapets instiftelse och syfte tätt knuten till bibelhänvisningarna och det bibliska bildspråket. Försök till mer filosofisk argumentation kan man spåra i några av frihetstidens postillor, men även i dessa var den bibliska retoriken påtaglig.

Äktenskapets syften kunde förvisso formuleras något olika i postillorna, men i stort sett återkom prästerna i sak till samma ändamål. Konsekvent framfördes äktenskapets relationella och reproduktiva syften. Därtill tog några av predikanterna fasta på den för Luther väsentliga aspekten om äktenskapet som ett syndens botemedel. Syftena kunde även definieras i förhållande till Gud. Makarnas ömsesidiga kärlek och fortplantning syftade till Guds ära. I kongruens med uppfattning om hushållets andliga funktion förstods också äktenskapet i ecklesiologiska termer. Man och kvinna skulle genom äktenskapet förse kyrkan med nya medlemmar och fostra dem i kristen tro.

I samband med äktenskapsundervisningen tangerade man även tre former av avvikande relationer som man starkt beivrade. I synnerhet varnade man för blodskammen som motiverades utifrån Mose lag. Polygamin berördes, om än i främst exegetiskt syfte. Sodomi varnade man för i nära anslutning till specifika bibelord. Huruvida man tillämpade en "tystandens strategi" i fråga om sexuellt från normen avvikande beteende är svårt att varken bevisa eller vederlägga utifrån källmaterialet. Exempel på hur man kraftfullt argumenterade mot utlevd homosexualitet är få, men förekommer. Predikanternas syften med att påtala avvikelserna varierade, men bidrog i förkunnelsen till att framställa äktenskapet som institution i mer distinkt dager.

Äktenskapets principiella teologiska utgångspunkter utgjorde oftare implicita grundläggande självklarheter snarare än objekt för den homiletiska undervisningen. Äktenskapsteologin fungerade som ett ramverk som omgärdade och motiverade predikningarnas huvudsyften, som framför allt handlade om att förmedla kunskap om det goda äktenskapliga livet. Tyngdpunkten i predikningarna lades således på de praktiska aspekterna genom vilka prästerna ville ge vägledning och råd åt såväl de gifta paren som åt dem som ännu var ogifta. Förvånansvärt mycket utrymme gavs i predikningarna åt perspektiv som syftade till att förbereda de ännu inte gifta för ett kommande äktenskap. Dessa uppmanades att vinnlägga sig om specifika dygder. I analysen behandlades kyskhet och gudsfruktan samt bönen vilken tillskrevs en nyckelroll i att finna en lämplig äkta hälft. Dygderna inskräpades i lika utsträckning för bägge könen, vilket den varierade användningen av bibliska exempel tydliggjorde. Det kontinuerliga och homogena draget var påtagligt i dygdeförmaningarna, även om man i frihetstida predikningar på andra söndagen efter trettondagen kan identifiera en retorik som utvecklades åt ett individualiserande och moraliserande håll. I dessa predikningar betonades särskilt det personliga gudsförhållandets betydelse för att nå ett lyckligt äktenskap. Även de jordiska konsekvenserna för mänskligt handlande på det sexuella planet erhöll en viktig ställning i argumentationen, där självbehärskning och sexuell avhållsamhet före äktenskapet utgjorde idealen.

Till den förberedande äktenskapsundervisningen hörde även att beröra de ungas beaktande av föräldrarnas vilja i valet av äktenskapspartner. Enbart i postillorna från enväldet dryftades denna tematik vilken kan förklaras med en tilltagande individualisering som medförde att föräldrarnas intressen successivt framhölls i mindre grad än tidigare. Naturrättsligt influerade tänkares framhållande av koncensustanken, som redan på medeltiden hade varit en grundsten i prästernas äktenskapssyn, utmanade principen om en långtgående lydnad gentemot föräldrarnas vilja. Sett över hela tidsperioden framstår däremot tanken på äktenskapets offentlighet som mer accentuerad än föräldralydnaden i fråga om äktenskap. Offentlighetsprincipen hängde i och för sig

samman med tanken på barnets respekt för föräldrarna och hade även ett brett folkligt stöd. För prästerna hade dock offentlighetsprincipen en vidare relevans. Genom att framhålla kravet på äktenskapets offentliga ingående kopplade prästerna samman sin egen ämbetsutövning till definitionen av äktenskapet. Tydlighet i fråga om äktenskapets ingående syftade för prästerskapet till att bättre kunna upprätthålla äktenskapets helgd och i förlängningen kunna motivera och försvara äktenskapet som institution. Postillornas inskräpande av vigselns betydelse och vikten av offentlighet vid äktenskapets ingående utgjorde ett led i denna strävan som fick sin juridiska bekräftelse i och med att vigseln gjordes obligatorisk genom 1734 års lag.

Mest uppmärksamhet i äktenskapsundervisningen riktades naturligt åt samlivet i äktenskapet. I analysen har påtalats att det fanns två grundläggande sätt att närma sig detta: antingen genom att koncentrera sig på makarnas gemensamma eller genom deras skilda angelägenheter, deras likhet eller olikhet. Bägge perspektiven återfinns i postillorna. På en övergripande nivå är likhetsdiskursen dominerande. Makarna tilltalades generellt som en enhet. Uppmaning till inbördes kärlek, enighet och harmoni gällde båda parter. Makarnas inbördes tillgivenhet och kärlek, som beskrevs som en välsignelse från Gud, var en förutsättning för det lyckliga äktenskapet. Ur ett homiletiskt perspektiv framstår koncentrationen på äktenskapets övergripande och gemensamma lycka motiverad, eftersom evangelieperikopen utgick från detta perspektiv.

Men man kunde även närma sig det äktenskapliga livet utifrån en olikhetsdiskurs, där ljuset riktades på skillnaderna mellan könen och den skapelsegivna hierarkin som återfanns i hustavlan. Hustavlan hade ingen naturlig ställning i evangeliepostillornas äktenskapsundervisning, och längre utläggningar av denna förekom enbart i ett par av postillorna. Postillorna återgav på ett traditionellt sätt de grundläggande bibelspråken i hustavlan. Mannens osjälviska kärlek liksom kvinnans underordning påtalades. Hierarkin och plikterna uppfattades som skapelsegivna och oföränderliga. Uppmaningar till mannen om att vara tålmodig tangerade dåtidens mansideal om en förnuftig make som behandlade sin hustru väl. Nils Liebmans principiella avståndstagande från hustruaga kan anses vara ett intressant exempel på hur man från predikstolen tog avstånd från den rådande lagstiftningen till förmån för sin teologiska ståndpunkt. Undervisningen om den kvinnliga underordningen motiverades utifrån Bibeln med att kvinnan var det svagare kärlet, vilket prästerna uppfattade syfta på både fysik och intellekt. Mannen kunde enligt prästerna förvänta sig, men inte tvinga till sig kvinnlig underordning som skulle ske av hjärtat. Underordning var en plikt som en kristen kvinna inte kunde välja bort om hon ville leva i harmoni med sin make. Några tydliga förändringar i argumentationen kring den äktenskapliga hierarkin, som skedde i nära anslutning till bibelordet, har inte återfunnits. Enstaka formuleringar som lyfte fram kvinnan som "fri person" kan tolkas som en influens från naturrätten i individualistisk riktning.

I analysen har framhållits att man inte såg någon grundläggande konflikt mellan ett kärleksfullt och hierarkiskt förhållande i äktenskapet. Att handla utifrån sina skapelsegivna och gudomliga plikter innebar att handla kärleksfullt. Men även om man inte såg någon fundamental motsättning mellan ömsesidighet och hierarki, hade prästerna utrymme att rikta ljuset mot antingen de skapelsegivna likheterna eller skillnaderna. Valet av perspektiv innebar att de ömsesidiga och de hierarkiska dragen kom i olika grad till synes. Hustavlans plikter satte fingret på de senare, men uppenbarligen kunde man inom ramen för predikan odla andra perspektiv. Ett sådant var framhållandet av mannen och kvinnans grundläggande jämlikhet inför Gud. Denna uppfattning var en självklar del av prästernas teologi och kan i sig inte tas som belägg för en utveckling mot jämställdhet mellan könen i jordisk bemärkelse. Däremot kan mer konkreta sätt

att framhålla de gemensamma äktenskapliga plikterna på, så som Baelters predikan på andra söndagen efter trettondagen, anses som en förändring i riktning mot individualisering där de könsligt motiverade skillnaderna och hierarkierna tonades ned. Sett i ljuset av den homiletiska genren framstår ett sådant perspektiv motiverat, men det utgjorde onekligen en tydlig kontrast till hustavlans fokusering på olikheter och hierarki.

Ett återkommande tema i postillornas predikningar var tematiken som rörde motgång och välsignelse i äktenskapet. Evangelieperikopans narrativ om vinet som tog slut, vilket Jesus rådde bot på genom att göra vatten till vin, användes metaforiskt för att inskräpa att äktenskapet innebar en korsskola. Tankegången var framträdande hos Luther som benämnde äktenskapet ett "vestånd" som syftade till att fostra människan i sin jordiska kallelse genom motgångar. Predikanterna framhöll att äktenskapet innebar en korsskola genom hunger, sjukdom och andra svårigheter. Syftet med att lyfta fram korsskolan var dels att understryka motgångarna som medel för att växa som kristen. Dels ville man utifrån sin äktenskapsteologi och de faktiska sociala förhållandena betona vikten av att ta sitt äktenskap på allvar, eftersom kärleken skulle hålla i både med- och motgång, i nöd och lust. Predikningarna på andra söndagen efter trettondagen avslutades inte sällan med ett tröstande budskap om att Gud också kunde hjälpa i de allra svåraste stunderna och vända olycka till lycka.

Det avslutande delkapitlet behandlade otukt och äktenskapsbrott. Till skillnad från äktenskapsundervisningen i övrigt förekom utsagor om dessa teman under hela kyrkoåret i både evangelie- och epistelpostillor. Oftast uttrycktes dessa i korta ordalag som förmaningar eller samtidskildringar med ett normativt budskap om otuktens utbredande i landet. Dessa hade flera syften såsom att ge en moralisk uppfattning om det sexuella samlivets ramar i enlighet med sjätte budordet, uppväcka en ånger och botkänsla i åhöraren samt varna för syndens makt. Emellanåt återfinns skildringar som beskrev otukten i biblisk-antropologiska termer, som att den smutsade ned människan. I äktenskapsundervisningen kombinerades tanken på otukten som något orent med ett relationellt drag, enligt vilken otukten smutsade ned mannens och kvinnans inbördes relation. Man gjorde vanligtvis ingen gradskillnad mellan olika former av otukt, utan både för- och utomäktenskapliga sexuella förbindelser kritiserades, vilket skilde ut det homiletiska synsättet från samhällets syn i övrigt. Argumentationen riktade sig i lika hög grad till både män och kvinnor, vilket också var ett avsteg från såväl juridiska som sociala konventioner där könens övertramp bedömdes delvis olika. Orsaken till den monolitiska och jämlika behandlingen av otukt berodde på att problemet, eller synden, som det enligt prästerna var fråga om, betraktades *coram Deo*.

Prästernas undervisning i postillorna kring otukt aktualiserades under 1700-talet bland annat på grund av ett ökande antal utomäktenskapliga födslar, liberaliserad lagstiftning samt en friare uppfattning och mentalitet kring för- och utomäktenskapliga förbindelser, som spred sig från framför allt huvudstadens kultureliter. Utmaningarna som prästerna tvingades bemöta har satt spår i postillorna. Wallströms rationaliserande predikan som på både biblisk och förnuftsmässig grund problematiserade den föräktenskapliga synden är ett tydligt exempel härpå. Prästerna betraktade de oäkta barnen som ett symptom på och konsekvens av ett ogudaktigt leverne. Man strävade att lösa ett samhällsproblem, inte genom pragmatiska medel, utan genom att gå till rätta med dess orsak, vilket skedde bland annat genom att inom de homiletiska ramarna formulera en skarp kritik mot de föräktenskapliga sexuella relationerna.

Sammanfattningsvis hörde teman som berörde äktenskapet till de ämnen som prästerna återkommande och årligen predikade över, varför de också togs upp i postillorna. Analysen har visat på de övergripande dragen i hur denna undervisning

gestaltades i postillor under nästan hundra år. Man kan konstatera att det kontinuerliga draget i denna förkunnelse var påtagligt. Äktenskapsundervisningens förankring i den lutherska dogmatiken grundad på Bibelns utsagor innebar klara ramar som prästerna hade att förhålla sig till. Därtill skapade den homiletiska äktenskapsundervisningens koncentration till en och samma söndag en tydligt definierad homiletisk tradition, som formade och satte sin prägel på förkunnelsen. Men även om det kontinuerliga draget dominerade, tillkom postillornas undervisning om äktenskapet i växelverkan med sin samtid. I analysen har de historiska förändringar som ägde rum utgjort en kontext som genererar förståelse för denna undervisnings innehåll. Källmaterialet bär på spår av denna kontext, men vi möter den främst genom att studera de strategier som prästerna gjorde bruk av för att hantera de utmaningar som man ställdes inför i sin samtid. Ur ett historiskt-analytiskt perspektiv kan dessa uttryck betraktas som ett vittnesbörd av förändring. Ur prästernas perspektiv utgjorde paradoxalt nog de mer tidsbestämda och kontextbundna utsagorna inte försök till att åstadkomma förändring, utan en strävan efter att stå i kontinuitet med den lära och de uppfattningar som man ansåg som sin skyldighet att bevara och försvara.

6 Avslutning

Postillornas undervisning om teman som berör hushåll, barn och äktenskap har utgjort objekt för analysen i denna avhandling. I slutet av respektive analyskapitel (kapitel 3–5) återfinns en sammanfattning över de viktigaste slutsatserna från de olika undersökningarna av dessa teman. Detta avslutande kapitel syftar till att summera några centrala och genomgående perspektiv, vilka förenar de olika analyskapitlen.

Postillorna som helheter

I föreliggande avhandling har tryckta predikosamlingar, postillor, tagits i beaktande som källmaterial vid studiet av de aktuella temana, vilket skiljer ut avhandling från tidigare predikohistorisk forskning. Som konstaterats inledningsvis har många av de historiska studier som gjorts med predikningar som källmaterial utgått från predikningar tillkomna i en situationsspecifik kontext. Postillor har i mycket liten grad beaktats i historiska studier. Till sin karaktär bär postillorna på ett framträdande kontinuerligt drag, där den samtida kontexten och det individuella avtrycket kan vara svåra att iaktta. Postillorna hänför sig till söndagens epistel- och evangeliepredikningar, även om man kan resonera kring frågan om i vilken mån de tryckta predikosamlingarna ger en rättvis bild av den i gudstjänsten hållna predikan (se kapitel 1). Avhandlingen har argumenterat för att studiet av postillorna inte främst bör koncentreras till denna fråga, utan att postillorna bör studeras på sina egna premisser, utifrån sina egna syften. De innehåller en förkunnelse som både var tillkommen på initiativ av och var sanktionerad av prästerskapet, och som syftade till att användas både som hjälpmedel vid predikoförberedelserna och som läst andlig lekmanlitteratur (se kapitel 2). Således kan postillorna i högsta grad anses ge en god förståelse av innehållet i den förkunnelse som prästerna söndagligen strävade efter att förmedla till befolkningen.

För att kunna skapa förståelse av hur denna förkunnelse gestaltades kring de studerade temana, har en relativt stor kvantitet av postillor beaktats och dessa har undersökts som helheter. Analyserna har med andra ord undersökt postillornas samlade undervisning om de specifika temana. Både det kvantitativa angreppssättet och den holistiska utgångspunkten ska ses i relation till tidigare homiletiska studier. Tematiska homiletiska studier, ofta med fokus på dogmatiska ämnen, har förvisso emellanåt utgått från en relativt stor mängd postillor, men ofta har dessa studier varit koncentrerade till några på förhand utvalda predikningar under kyrkoåret. Då postillan som helhet tagits i beaktande har det i första hand varit fråga om studier över någon enskild predikants homiletiska förkunnelse.

Att i en tematisk studie ta hänsyn postillan som helhet är med andra ord ingen självklar utgångspunkt. Metodiskt kan man peka på ett dilemma som har behövt beaktas i analysen: hur ska man göra rättvisa åt både helheten (postillorna) och de olika delarna (predikningarna)? Både helhet och delar kan anses utgöra meningssammanhang som bör studeras på sina egna premisser, samtidigt som de belyser varandra. För att avgränsa materialet och för att undgå svårigheten som ligger i att göra rättvisa åt både helheten och delarna, hade man naturligtvis kunnat koncentrera det tematiska studiet till enbart några få utvalda predikningar. Denna avhandling har dock på intet sätt bortsett från de enskilda predikningarnas egna meningssammanhang, utan dessa har tagits i beaktande för att kunna göra predikningarnas utsagor rättvisa. Men analysen har inte begränsats till enbart studier över och jämförelser mellan på förhand valda specifika söndagar under kyrkoåret. Den främsta orsaken till detta har varit att anläggandet av ett helhetsperspektiv på postillorna har visat sig ha uppenbara fördelar. Dessa kommer

än mer till synes när detta perspektiv anlagts utifrån en jämförelsevis stor mängd empiri.

Genom att ta hänsyn till de studerade postillornas samlade förkunnelse har nämligen genomgående drag och strukturer i prästernas undervisning blottlagts, något som annars inte hade varit möjligt att identifiera. Vidare har angreppssättet kunnat påvisa ett mångfacetterat drag i postillornas undervisning, vilket har gett utrymme åt att belysa och behandla ett specifikt ämne utifrån en stor variation av aspekter. Angreppssättet har i detta avseende bidragit till en mer komplett uppfattning om postillornas innehåll. Men det har också medfört en ny kunskap om de strukturer som bidrog till att utforma detta innehåll. Analysen har i detta avseende möjliggjort en identifiering av det beroende som postillorna stod i förhållande till den intertextuella kontexten, homiletiken, och de tankestrukturer som går att härleda ur kulturkontexten. Kännedom om detta beroende har skapat en förståelse för å ena sidan vad som ska bedömas som mer individuella drag och samtida avtryck, och å andra sidan vad som kan anses utgöra standarduttryck och allmänna företeelser. Med andra ord har det möjliggjort den diakrona analysen.

Den spänning som finns mellan postillan som helhet och predikningarna som delar avspeglas i avhandlingens olika analyskapitel. I kapitel tre undersöktes hur hushållet kommer till synes i postillorna, och i synnerhet det med hushållet nära förknippade husbondeståndet studerades mer detaljerat. Undersökningen visade att hushållet inte behandlades specifikt i någon viss predikan, bortsett från något enstaka undantag. Tanken på hushållet som en ideologiskt, socialt och materiellt motiverad entitet genomsyrade ändå postillornas innehåll och kom på olika sätt till uttryck. På ett särskilt sätt kom hushållets andliga funktion till synes i epistelpostillorna som utifrån Apostlagärningarnas och epistlarnas skildringar av de tidiga kristna husförsamlingarna framhöll att det andliga livet borde präglade varje hushåll. I evangeliepostillorna tangerades hushållet främst genom att treståndsschemat fungerade som en slags homiletisk applikation. När hushållstanken härigenom uttrycktes, artikulerades hustavlans kategorier husbonde-tjänare och föräldrar-barn, medan relationen mellan man och hustru däremot mer sällan aktualiserades.

Hustavlans har inom inte minst kyrkohistorisk forskning ägnats en hel del uppmärksamhet, men enbart i begränsad omfattning har detta skett utifrån ett homiletiskt källmaterial. Denna undersökning har påvisat på vilket sätt de kategorier som rörde hushållet utformades och användes inom ramen för predikan. Dessa grundläggande ideologiskt baserade retoriska strukturer hade inte kunnat blottläggas genom att koncentrera studien enbart till enskilda predikningar, utan förutsatte ett mer övergripande perspektiv.

Även i kapitel fyra om barn och barnuppfostran påvisades dylika övergripande mönster som genomsyrade postillornas undervisning. Här var dock blottläggandet av det genomgående mönstret kopplat till en tydlig utvecklingstendens, där i synnerhet postillorna tryckta efter 1760 innehöll betydligt fler utsagor om barnuppfostran, än postillorna som trycktes under enväldets tid. Mönstret synliggjordes genom att postillornas samlade undervisning togs i beaktande.

I fråga om postillornas undervisning angående äktenskapet (kapitel 5) framträdde en delvis annan bild. Äktenskapsundervisningen var relativt strikt begränsad till en specifik söndag (andra söndagen efter trettondagen) under hela tidsperioden och någon utspridning i paritet med den som skedde i fråga om barnuppfostran ägde således inte rum. Därför innebar analysen av postillornas äktenskapsundervisning företrädesvis en analys av postillornas predikningar på en särskild söndag.

Avhandlingen har således visat att valet att beakta postillorna som helheter visade sig ha olika bäring beroende på vilket tema som analyserats. Diskrepansen mellan hur de olika temana framträder i postillorna kan förklaras på flera sätt. Man bör här beakta att till synes likartade ämnen ur en viss synvinkel – så som hustavlans kategorier kan anses utgöra – kan vid ett närmare studium visa sig fylla olika funktioner och syften när de uppträder i ett annat textuellt sammanhang.

Hushållet, betraktat i treståndsschemats och hustavlans ljus som en enhet bestående av tre vertikala relationer, fyllde en central ideologisk funktion i den förståelse av samhället och kyrkan som prästerna gav uttryck för. Men i postillornas undervisning utgjorde hushållet i princip aldrig ett ämne som prästerna predikade över inom ramen för epistel- och evangeliepostillorna. Inte heller det med hushållet nära förknippade husbondeståndet behandlades som ett avgränsat ämne. De flesta utsagor som återfunnits om husbonde och tjänare i postillorna var i stället främst definierade utifrån treståndsschemats logik och syftade inte så mycket till en undervisning om husbondeståndet som sådant, utan till att tillämpa ett visst budskap som adresserades med hjälp av hustavlans kategorier.

Temat som berörde barn och äktenskap hörde nära samman med hustavlans, men var inte lika begränsade till hustavlans och treståndsschemats sammanhang i den homiletiska förkunnelsen. Äktenskapsundervisningen var definierad utifrån både en given homiletisk tradition och utifrån ett distinkt läromässigt definierat *locus*. Även om äktenskapsundervisningen kunde skifta i karaktär och på intet sätt kan anses ha varit statisk, förblev både undervisningens centrala innehåll liksom dess bärande homiletiska funktion, att undervisa om det goda och gudfruktiga äktenskapet, i stort sett intakt.

Undervisningen om barnuppfostran hade också en given plats under kyrkoåret. Sett till sitt innehåll bar undervisningen på ett starkt kontinuerligt drag, men den kom samtidigt att tilldelas en betydligt mer vittomfattande funktion i förhållande till det homiletiska huvudsyftet. Detta skiljde undervisningen om barnuppfostran från undervisningen om äktenskapet. Barnuppfostran kom nämligen att få en prägel av både politisk och ecklesiologisk teori. Barnuppfostran som orsak till kyrkans och samhällets förfall ansågs innebära att en bättre tillvaro och framtid kunde uppnås genom att komma till rätta med specifikt barnuppfostran. Den allt större vikt som barnuppfostran kom att få vid medlet av 1700-talet i Sverige har tidigare uppmärksamats i historiska studier. Denna avhandling har genom att studera postillorna som helheter kunnat påvisa de homiletiska konsekvenserna av förändring; behovet av barnuppfostran kom att påtalas i förkunnelsen både oftare och mer utförligt än tidigare.

Förändring – kontinuitet

I avhandlingens uppgift ingick att, utöver att ge en karaktäristik av postillornas samlade undervisning om de aktuella temana, även att behandla frågan om förändring-kontinuitet. Den relativt stora kvantiteten av empiri har underlättat urskiljningen av olika förändringstendenser som kommer till synes i det annars mycket homogena materialet.

Studien har påvisat att undervisningen om de analyserade temana bevarade en hög grad av kontinuitet under hela undersökningsperioden. De genremässiga konventionerna som predikan definierades av var en starkt bidragande orsak till detta. I synnerhet var kontinuiteten påfallande i fråga om dogmatiskt formulerade undervisningspunkter, såsom äktenskapet. Faktorer som bidrog till att upprätthålla predikans kontinuerliga karaktär var även användningen av etablerade exempel, eller återkommande

hänvisningar till viktiga bibelord, men även bruket av de vedertagna begrepp och strukturer som man byggde sin argumentation på. Hänvisningar till treståndsschemat och hustavlans kategorier såg på många sätt likadana ut år 1686 som år 1770.

Samtidigt har det gått att påvisa förändringar i förkunnelsen. Formuleringen av utvecklingslinjer innebär teoretiska konstruktioner som i bästa fall kan ge förklaringsvärde åt empirin. För att beskriva och sammanfatta de förändringar i postillornas undervisning som kan anses ha ägt rum under den studerade tidsperioden, användes begreppen *moralisering*, *individualisering*, *humanisering*, *psykologisering* och *rationalisering*. Sammantaget fångar dessa processer, om än i olika utsträckning, centrala aspekter av hur undervisningen om temana hushåll, barn och äktenskap utvecklades under den undersökta tidsperioden.

I tolkningen av utvecklingen har den intertextuella kontexten, homiletiken och postillan som genre, spelat en framträdande roll. I undersökningen har postillans förändrade funktion och anpassning mot att i högre grad rikta sig till en större läsande lekmanpublik lyfts fram som en faktor att ta i beaktande vid bedömningen av hur postillornas undervisning utformades och förändrades. När det gäller de homiletiska aspekterna har stort förklaringsvärde tillskrivits förskjutningen i fråga om predikans syfte som ägde rum under 1700-talet. I allt större utsträckning kom predikan att koncentrera sig till frågan om människans personliga tro och hennes förnimmelse av denna, vilket konkretiserades i homiletikens intresse för *nådens ordning*. Förskjutningen innebar att människans allmänna kallelse som kristen kom att allt starkare betonas på den särskilda kallelsens bekostnad. Människan i hennes ställning inför Gud, *coram Deo*, sattes i förgrunden, medan hennes relation till medmänniskorna, *coram hominibus*, kom i andra hand. När det gällde predikometoden innebar detta att man lösgjorde sig från de givna perikoperna. Bundenheten vid perikoperna hade fungerat som ett slags pedagogiskt ramverk som garanterade att de olika delarna av troslivet ständigt återkom i predikningarna. När prästerna strävade efter att frigöra sig från dessa, bidrog detta till att aspekter som hörde samman med människans trosliv framhävdades, medan andra delar av det kristna livet hamnade i skymundan.

En konsekvens av denna utveckling blev att man i de senare postillorna, i synnerhet de postillor som trycktes efter 1760, lade större vikt vid den enskilda människans plikt i egenskap av kristen. Däremot framhölls inte lika tydligt det hierarkiska förhållandet mellan över- och underordnad enligt hustavlans modell. För husbondeståndets del kan man vid mitten av 1700-talet se exempel på en retorik som framhöll husbondens respektive tjänarens kristendomsplikter och själsliga ansvar för varandra, medan de hierarkiska ordningarna visserligen bestod, men relativiserades i förhållande till den primära identiteten som kristen.

I fråga om barnuppfostran betonades successivt allt starkare dess funktion som medel för att fostra troende kristna individer. Orsaken till att barnuppfostran i förkunnelsen tilldelades denna vidgade funktion har i avhandlingen härletts ur homiletiska faktorer, men i synnerhet ur en mer antropocentrisk teologi som avspeglades i den homiletiska retoriken. Däremot blev uppmaningar till barnen att lyda sina föräldrar färre vid undersökningsperiodens slut. Tendensen skulle i det avseendet kunna kopplas samman med en rörelse mot inifrånstyrning i linje med vad Astrid Norberg argumenterat för. Norberg anför att barnuppfostran med tiden snarare kom att syfta till att barnet skulle integrera moraliska normer i sin egen vilja och låta sig styras av dessa, än att det skulle underordna sig yttre auktoritetens krav på lydnad.

I avhandlingen har argumenterats för att postillornas förändrade retorik kring barnens lydnad snarare bör härledas ur andra faktorer än ett förändrat uppfostringsideal

i detta hänseende. Föräldralydnaden var en självskriven princip under hela tidsperioden. Att den inte i lika stor utsträckning som tidigare uttrycktes inom ramen för postillorna, ska främst sättas i samband med homiletikens förändrade syfte som mer än tidigare kom att koncentreras till frågor som rörde människans trosliv.

En liknande utveckling har kunnat iakttas angående retoriken kring äktenskapet där enskilda uttryck har identifierats som tyder på att prästerna betonade det ömsesidiga ansvaret för makarnas andliga liv, medan de skapelsegivna skillnaderna trädde i bakgrunden. När predikans frälsningsteologiska synpunkt accentuerades, kom de mellan-kristna likheterna att framhävas på viss bekostnad av de skapelsesteologiskt motiverade olikheterna mellan könen. Hustavlans betoning på hierarkin mellan könen kom därför att inta en mer underordnad plats i postillorna som trycktes i slutet av frihetstiden.

Slutsatsen att hustavlans generellt tonades ned i postillor efter 1760 bör dock preciseras för att vara berättigad. För det första bör man ha i åtanke att man utifrån källmaterialet inte kan fastställa att hustavlans skulle ha intagit en mer perifer ställning i prästerskapets tankevärld eller samlade undervisning i allmänhet. De resultat som presenterats i avhandlingen är intimt förbundna med de undersökta genrererna, epistel- och evangeliepostillorna, och med de retoriska konventioner som dessa utgick från. Även om man kan identifiera en förändring i dessa postillor, finns det dock skäl att konstatera att hustavlans inte heller i postillorna från början av undersökningsperioden ägnats speciellt mycket uppmärksamhet, utan att den främst hörde hemma i katekesutläggningarnas sammanhang. Katekesundervisningen följde inte med nödvändighet samma mönster som de häri studerade evangelie- och epistelpostillornas homiletiska utveckling.

För det andra har analysen adresserat vikten av att skilja mellan å ena sidan de uppmaningar som hustavlans påtalade, och å andra sidan allmänna hänvisningar till de olika hierarkier och kategorier som hustavlans baserades på utifrån treståndsschemat. Hänvisningar till och anspelningar på dessa förekom nämligen regelbundet under hela undersökningsperioden. Men hänvisningarna till hustavlans kategorier skedde inte primärt utifrån hustavlans bibelord. I stället fokuserades generellt den andliga uppgiften för varje hierarkis överordnade kategori.

När hustavlans bibelord påtalades mindre frekvent än tidigare i slutet av undersökningsperioden, innebar det i sin tur att även lydnadsaspekten av hustavlans olika relationer tonades ned, medan den religiösa aspekten, där varje överordnat led hade ett särskilt andligt ansvar, mer ensidigt blev accentuerat. Även om hustavlans bibelord i någon mån uppmärksammade det andliga ansvaret, i synnerhet i uppmaningen till föräldrarna att fostra sina barn i tukt och Herrens förmaning, var trots allt deras huvudsakliga funktion att ge anvisningar som rörde det relationella förhållandet mellan över- och underordnade.

Kombinationen av dels ett avtagande bruk av referenser till hustavlans bibelord, och dels det alltjämt intakta bruket av hänvisningar till hustavlans begreppsvärld, kan således betraktas som ett uttryck för ett mindre homiletiskt intresse för människan i hennes jordiska kallelse, och ett starkare framhävande av hennes identitet som kristen. Men samtidigt bör det noteras att hänvisningarna till hustavlans kategorier aktualiserade människan i en specifik andlig funktion med ett andligt ansvar i förhållande till sina medmänniskor. I det avseendet innebar hänvisningarna till treståndsschemat en kompletterande och i någon mån även konkurrerande bild till den annars dominerande individualiseringstendensen, som snarare underströk den enskilda människans andliga ansvar för sin egen tro.

Postillorna som uttryck för *kristianisering*

Undervisningen som analyserats inom ramen för denna avhandling var ett uttryck för vad prästerskapet ville förmedla till sina åhörare. Utifrån sin teologiska syn på predikan var prästernas syfte att genom predikan av bibelordet uppväcka tro i människornas hjärtan som skulle bära god frukt i de mellanmänskliga relationerna. För att förstå postillornas utsagor kring hushåll, barn och äktenskap har det varit motiverat att betrakta dessa utifrån det tolkningsraster som utgjordes av prästerskapets primära strävan, vilket benämns *kristianisering*. Utsagorna som studerats uttryckte föreställningar om sociala och etiska angelägenheter som härleddes till prästernas intention att förkunna Guds ord och därigenom både förmedla den kristna tron till befolkningen och skapa ett samhälle präglat av denna tro. De i avhandlingen påvisade förändringar, angående hur denna undervisning i praktiken gestaltades, bör ses som varierade strategier genom vilka denna *kristianisering* skulle åstadkommas.

Prästernas strävan efter *kristianisering* var djupt sammanflätad med andra intressen och motiv och bör därför alltid speglas mot de samtida förhållandena. *Konfessionaliseringsperspektivet* adresserar samverkan mellan andliga och politiska strävanden i syfte att upprätthålla monokonfessionalismen inom ett rikes ramar, men också i syfte att skapa fromma och lydiga undersåtar, vilket kan benämnas *social disciplinering*. Postillornas undervisning var en del av detta samspel, vilket kom allra tydligast till uttryck i postillor som trycktes under enväldet. I undervisningen av de undersökta temana hänvisades till exempel till 1686 års kyrkolag och reformer från kungamaktens sida. Också postillornas undervisning från undersökningens senare del går att betrakta utifrån ett konfessionaliseringsperspektiv eftersom statsmaktens och prästerskapets intressen i många stycken fortsättningsvis sammanföll.

Samtidigt kommer kopplingen till den världsliga makten inte lika tydligt till synes i postillorna från frihetstiden. Man kan även skönja en mer utpräglad skepsis gentemot statsmaktens och överhetens möjligheter att åstadkomma såväl moralisk som religiös förändring av undersåtarna. Goda reformer och förordningar från den världsliga maktens sida ansågs fylla sina syften enbart om den enskilde gav akt på den egna tron och livsföringen. Denna förändrade homiletiska framtoning och retorik blir emellertid begriplig bara om den betraktas utifrån att prästernas eget motiv – *kristianisering*. Att prästerna i sin förkunnelse härmed intog en delvis annan hållning jämfört med tidigare och angav en större tveksamhet i förhållande till överhetens möjligheter att bistå i den religiösa fostran av åhörarna ska ses som uttryck för att strategierna för att uppnå *kristianisering* hade förändrats. Med en större tonvikt på den personliga tros erfarenheten och en ökad individualisering av undervisningen följde att prästerna helt enkelt hade mindre gagn av och tilltro till statsmaktens åtgärder.

Vidare kan prästernas förändrade strategi att åstadkomma *kristianisering* även tydliggöras i förhållande till människan betraktad i sin jordiska kallelse. Under enväldet syftade undervisningen som emanerade från hustavlans syn på ordningen i hushållet i hög grad till att ge människan vägledning om hur hon skulle leva ett kristet liv inom ramen för sin kallelse. Den personliga tron utgjorde en förutsättning, som dock inte alltid påtalades explicit. I synnerhet i postillorna som trycktes under 1760-talet syftade förkunnelsen däremot mer ensidigt till att inskräpa vikten av den personliga tron, av vilken människans förhållande till de jordiska uppgifterna definierades. Det utbredda bruket av att disponera predikningarna utifrån begreppet gudsfruktan kan betraktas som ett uttryck härför. Predikningar över såväl barnuppföstran som äktenskapet tenderade att snarare bli predikningar över hur gudsfruktan skulle gestaltas tillämpat på ett visst livsområde, än predikningar över själva temat.

Även om man i postillorna från undersökningsperiodens senare skede kan skönja en utveckling mot att lyfta fram den personliga trosövertygelsen som det primära, finns orsak till att framhålla det medvetet samhällliga och politiska patoset i dessa. De frihetstida postilleförfattarna betonade att kristendomen skulle prägla de mellanmännsliga relationerna och de samhällliga ordningarna. Dessa skulle alla genomsyras av individer som tog ansvar för sin tro och gudsfruktan och som genom sina exempel påverkade sin nästa i en i frälsningshänseende positiv riktning. I synnerhet barnuppfostran kom att framhållas som en nyckel för att nå detta mål då den tillskrevs betydelse av såväl ecklesiologisk som politisk art. En god barnuppfostran ansågs kunna frambringa en kristen övertygelse och ett gott samhälle på ett sätt som överhetens reformer aldrig hade kapacitet till. Barnuppfostran var plantskolan för att åstadkomma en ny generation av kristna individer.

Men det är inte enbart postillornas innehållsliga undervisning som vittnar om denna förändring. Även postillorna som sådana utgjorde ett medel i denna process. Som framhållits i kapitel två blev postillorna under 1700-talets lopp allt mer en litteraturgenre för lekmän inom hushållets ramar på grund av bland annat ökad läskunnighet och större tillgång till litteratur i allmänhet, från att tidigare i högre grad ha varit att anse som predikomallar för prästerskapet. Genom deras utspridning tänktes en inre rannsakan och omvändelse av individen åstadkommas, men också ett mer dygdigt leverne, vilket ansågs vara till välsignelse för hela samhället. Postillornas uppmaningar till hushåder, föräldrar och makar att vinnlägga sig om gudsfruktan syftade till att bidra till den personliga fromheten och uppfostran i hemmet. Läsningen av postillor i sig blev en bekräftelse på det budskap med betoning på personlig och integrerad fromhet som framfördes i postillorna. Den ökade produktionen av postillorna kan därmed anses som ett uttryck för den typ av vardagsfromhet som man från prästerskapets håll försökte åstadkomma. Postilleläsningen blev ett medel för att fostra läsarna och deras barn i en rätt gudsfruktan och för att delta i det projekt som prästerskapet verkade för.

De förskjutningar som blottlagts i postillornas undervisning om hushåll, barn och äktenskap, där i synnerhet koncentrationen på det individuella, inre tros livet kom att inta en mer framskjuten plats, kan anses som förändrade strategier för att åstadkomma *kristianisering*. Samtidigt finns det avslutningsvis skäl att framhålla att *kristianiseringens* syfte ytterst sett förblev oförändrat. Postillornas undervisning under hela den studerade tidsperioden om hushåll, barn och äktenskap syftade till att dels forma ett samhälle där individerna levde i enlighet med Guds vilja, dels till att Guds rike skulle tillväxa genom trons uppväckande hos den enskilda människan: *för samhällets bestånd och Guds rikets förkovran*.

Appendix: Predikanterna och deras postillor

Laurentius Fornelius 1606–1673

Kyrkio-postilla öfwer alla söndagars, högtidzdagars och apostladagars ewangelier (1697–1698)

Laurentius Fornelius levde och verkade under en stor del av 1600-talet som både teolog och poet. Han kom ursprungligen från en bondefamilj i Fornåsa i Östergötland. År 1624 skrevs han in vid Uppsala universitet och kom tidigt att intressera sig för läran om poesin. År 1628 åkte han till kontinenten på studieresa, bland annat till Leiden. Efter hemkomsten under första halvan av 1630-talet blev han 1634 utnämnd till professor i poesi och 1636 till den högre ansedda professuren i teologi. Hans akademiska huvudgärning koncentrerade sig dock till poetiken. Hans främsta verk *Poetica tripartita* (1643) fungerade som en handbok i litterär teori och kritik och kom att användas inom undervisningen under lång tid. Fornelius var kyrkoherde i Gamla Uppsala pastorat som han innehade som prebende. Han var gift med prästdottern Anna Andersdotter, också hon från Östergötland, och tillsammans fick de sju barn. Fornelius dog 1673 och begravdes i Gamla Uppsala kyrka.¹⁰⁷⁴

Evangeliepostillan utkom ett kvarts sekel senare, varför den är relevant för denna avhandling. Den utgavs i tre delar åren 1697–1698 och trycktes i Jönköping. Man vet väldigt lite om bakgrunden till dess tillkomst. Erland Dryzelius (1641–1708) som har skrivit förordet antydde att han hade fått predikomanuskripten av censor librorum Claudius Örnhielm (1627–1695) och att han hade slutit ett avtal med Fornelius arvingar om postillans utgivning. Dryzelius var tydlig med att han själv inte hade "polerat" manuskripten, utan att de förelåg "sådant som han [Fornelius] sielf det *conciperat*".¹⁰⁷⁵ Det finns ingen anledning att betvivla Dryzelius ord, då postillan igenom är både karaktäristisk och enhetlig till sin form och till sitt språk.¹⁰⁷⁶ Dryzelius dedikerade postillan till olika personer inom den högre ståndsaristokratin, som hade gynnat projektet att få postillan till stånd.¹⁰⁷⁷

Postillan kännetecknas språkligt av mycket koncisa och korta uttryckssätt, även om predikningarna som sådana emellanåt är ganska långa i avsaknad av en övergripande metod.¹⁰⁷⁸ Referat av bibelnarrativ, vilka kan anses vara karaktäristiska för 1600-talspredikan i allmänhet, förekommer regelbundet.¹⁰⁷⁹ Fornelius poetiska intresse reflekteras i postillan genom att rubrikerna för predikans olika delar kunde formuleras med rim.¹⁰⁸⁰

Fornelius postilla innehåller predikningar på samtliga söndagar och helgdagar, men även predikningar på apostladagarna återfinns, vilka vid sidan av denna postilla, enbart förekommer i Bagges och Schultenius postillor. Helt unikt för Fornelius postilla är dock de två predikningarna för gångdagarna, det vill säga måndagen och tisdagen i samma vecka som Kristi himmelfärd ägde rum. I ett politiskt hänseende är, som Carl-Edvard Normann visat, utgivningen av postillan mycket intressant, eftersom den tar avstånd från den kungliga suveräniteten, och i enlighet med den medeltida landslagen

¹⁰⁷⁴ Fant, Låstbom & Fant 1843, s. 290–291.

¹⁰⁷⁵ Fornelius 1697 I, "Dedicatio", s. [5].

¹⁰⁷⁶ Jfr Normann 1948, s. 161.

¹⁰⁷⁷ Fornelius 1697 I, "Dedicatio", s. [1–6]; Fornelius 1698 II, "Dedicatio", s. [1–7].

¹⁰⁷⁸ Wifstrand 1943, s. 127; Brilioth 1945, s. 197–198.

¹⁰⁷⁹ Wifstrand 1943, s. 136, 152.

¹⁰⁸⁰ Wifstrand 1943, s. 169.

lyfte fram att även kungen hade förpliktelser gentemot sina undersåtar. Ställningstagandet var politiskt kontroversiellt vid tiden för postillans utgivning, eftersom Karl XII vid sitt tillträde 1697 medvetet hade avstått från att avlägga den ed som landslagen föreskrev.¹⁰⁸¹

¹⁰⁸¹ Normann 1948, s. 159–162.

Samuel Schultenius (ca 1643–1694)

Manuale evangelicum (1689), Manuale epistolicum (1707)

Samuel Schultenius var son till Widichindus Johannis Granius (1600–1677) som var kyrkoherde i den lilla orten Skultuna, norr om Västerås, varifrån efternamnet är taget. Enligt herdaminnet var Schultenius mycket begåvad och berömd för sin stora lärdom. Efter att han hade studerat vid Uppsala universitet åkte han på peregrinationsresa till Tyskland, England och Holland. Han avlade magisterexamen 1671 i Leiden. Då han återkom till Sverige undervisade han en tid i Uppsala för att sedan konservera änkan i Svedvi pastorat, där han arbetade fram till sin död 1694. Schultenius var bland annat far till teologiprofessorn i Åbo, Samuel Schultén, och till Carl Schultén som var juris professor i Lund.¹⁰⁸²

De två postillor som är författade av Schultenius hand är sinsemellan relativt olika. Evangeliepostillan *Manuale evangelicum* från 1689 knöt an till traditionen med handpostillor som Anton Corvinus (1501–1553) introducerat på lutherskt håll. Formen innebar korta exegeter i ett kompakt oktavformat.¹⁰⁸³ Schultenius postilla är att betrakta som konstruerade mallpredikningar snarare än en postilla bestående av bearbetade predikomanuskript.¹⁰⁸⁴ I sitt upplägg är postillan analytisk och följer evangelieperikoperna ur vilka lärdomar dras. Postillan ger som helhet intryck av att i första hand ha varit riktad till präster, vilket även titeln antyder, även om Schultenius också adresserade ett lekmannabruk i sitt förord. Han betonade häri fördelen med att utifrån evangelieperikoperna närma sig den kristna tron.

Schultenius evangeliepostilla är unik så till vida att den uttryckte ett genomtänkt pedagogiskt upplägg för hur postillan borde brukas. Postillan var även försedd med flera register, vilka syftade till att öka användbarheten i olika situationer (se kapitel 2.2).¹⁰⁸⁵

Karl XI stod som beskyddare av postillan och hade givit Schultenius tryckningsprivilegium. Enligt privilegiebrevet hade Schultenius med egna medel bekostat tryckningen.¹⁰⁸⁶ Dedikationsbrevet var riktat till Karl XI och den kungliga familjen. Förutom hyllningarna och lyckönskningarna, framhölls Karl XI:s roll som upprättare av ”den fallna gudstjänsten” och han jämfördes med flera gammaltestamentliga kungar.¹⁰⁸⁷ I synnerhet underströks betydelsen av den nya kyrkolagen, som hade utkommit tre år tidigare. Kyrkolagen innebar enligt Schultenius inte enbart att prästerskapet hade fått vägledning om hur de skulle styra sina församlingar, utan också ”huru the måge the mootwillige til hörsamhet föra, och dem där igenom til saligheten befordra”.¹⁰⁸⁸

¹⁰⁸² Muncktell 1873, s. 250–251.

¹⁰⁸³ Frymire 2009, s. 83–84.

¹⁰⁸⁴ Jfr Skarstedt 1879, s. 136–137.

¹⁰⁸⁵ Schultenius anvisningar för hur man skulle bruka postillan finns att läsa i hans förord ”God Christen läsare” och såg ut på följande sätt: Söndagligen borde läsaren först läsa igenom den aktuella söndagens bibelperikop, sedan predikans förklaring. Därefter skulle hon konsultera registret för att se vilket huvudstycke i katekesen som predikan var kopplad till, för att sedan leta upp de bibelord som hänvisades till i marginalen i predikan. Efter att hon hade läst igenom dessa och ”betrachtat” dem, skulle hon meditera över hur hon ämnade rätta sitt leverne efter vad hon hade läst. Slutligen, för att det inte bara skulle bli ett utanpåverk, skulle hon göra allt detta under andakt och bön, varför Schultenius i anslutning till varje predikan hade fogat en bön som tangerade utläggningens innehåll. Schultenius pedagogiska instruktioner som uppmanade till egen meditation och reflektion över postillans innehåll är unik i jämförelse med de andra av de undersökta evangeliepostillorna från enväldet. Det konkreta program som lade tonvikt på individens egen stilla söndagsbetraktelse vittnar om hur postillegenrens mer kyrkliga och kollektiva prägel kunde förenas med element som var mer förknippade den privatreligiösa uppbyggelselitteraturen. Schultenius 1689 I, ”God Christen Läsare”, s. [3–4]. Jfr Ekedahl 1999, s. 131–133.

¹⁰⁸⁶ Schultenius 1689 I, ”Kongl privilegium”, s. [1–2].

¹⁰⁸⁷ Jfr Normann 1948, s. 155.

¹⁰⁸⁸ Schultenius 1689 I, ”Eders Kongl. May:t”, s. [1].

Epistelpostillan kom ut först 1707, alltså 13 år efter Schultenius död. År 1754 utkom den i en andra upplaga. Förordets författare utgav sig för att vara Schultenius själv. Även om det på grund av den postuma utgivningen finns anledning att betvivla dess äkthet, finns det stora innehållsliga likheter mellan detta och evangeliepostillans förord. I förordet påpekades vikten av att känna till epistlarna, för att därigenom bättre kunna förstå evangelietexterna. Vidare anfördes behovet av epistelpostillor på svenska.¹⁰⁸⁹ Epistelpredikningarna var betydligt mer utarbetade än de i evangeliepostillan, men en liknande kateketisk-pedagogisk intention kan även här uppfattas, liksom predikningarnas närhet till bibelperikoperna. Varje predikan var försedd med en kort sammanfattande ingress om vilka ämnen som behandlades i predikan, vilket inte normalt hörde till vanligheterna i postillorna.

Eftersom postillan trycktes i en andra upplaga, torde den visserligen ha svarat mot ett behov hos både präster och lekmän. En del av postillan översattes 1836 till finska.¹⁰⁹⁰

¹⁰⁸⁹ Schultenius 1754, "God Christen läsare", s. [1–2].

¹⁰⁹⁰ På finska bär den titeln *Epistola postilla, eli sunnuntai ja juhlapäiväin epistolain selitys: josa talvipuoli on Schulteniuxen epistola postillasta ja kesä puoli Uuden Testamentin selitys kirjasta, jonka nimenä on: Jesuxen Christuxen elämä kerran ja opin hengi eli ydin*.

Fredrik Bagge (1646–1713)

Mellificum evangelicum (1714)

Fredrik Bagge var född i Marstrand på Bohusläns västkust, som vid den tiden var en del av Norge. I Marstrand kom han också att utföra den största delen av sin predikogärning. Han studerade i Wittenberg och Jena för bland annat den lutherske teologen Abraham Calovius åren 1666–1668. Därefter återvände han hemåt. I början av 1670-talet blev Bagge personligt involverad i de bohuslänska häxprocesserna. Hans mor hade blivit anklagad för trolldom och Bagge försökte få henne rentvådd, vilket också lyckades. År 1675 övertog han kyrkoherdetjänsten i Marstrand efter en fejd med sin svärfar, som tidigare hade innehaft tjänsten. Under fejden hade de båda blivit avstängda från prästämbetet. Bagge återinsattes först efter att ha betalat böter. Bitterheten emellan svärson och svärfader varade dock ända till den sistnämndes död år 1687.¹⁰⁹¹

För både samtiden och eftervärlden har Bagge blivit mest känd för att han vägrade be för den danske kungen under en gudstjänst i Marstrands kyrka. Den dansk-norske härföraren Ulrik Fredrik Gyldenløve och hans armé hade nämligen intagit Marstrand 1677 och befallt Bagge att innesluta den danske kungen i förbönerna, men Bagge trotsade påbudet och bad i stället för kung Karl XI. För detta blev Bagge fängslad och även dödsdömd. Han undkom dock med livet i behåll efter att betalat en större lösensumma. Ryktet om Baggas gärning nådde fram till kungens öra och när Bagge år 1680 besökte riksdagen ville kungen utnämna honom till hovpredikant. Bagge avstod från erbjudandet, men blev småningom utnämnd till prost över Älvsyssels kontrakt och erhöll av kungen Solberga pastorat som ett personligt prebende, vilket han tillträdde 1683.¹⁰⁹²

Postillan *Mellificum evangelicum* (evangelisk honung) kom ut postumt 1714, ett år efter Baggas död. Postillan omfattar 864 sidor och är skriven före år 1709 då approbationen¹⁰⁹³ är utfärdad. Postillan utgavs av förläggaren Johan Henrik Werner som också har skrivit dedikationsbrev. Förutom hyllningarna till den kungliga familjen, i vilket särskilt deras kärlek till Guds ord och ansvaret för Guds församling framhölls, vände sig Werner till hela det kungliga rådet, som enligt Werner hade uppmuntrat honom att trycka postillan. Han underströk i dedikationen till rådsherrarna deras höga nit för den rätta evangeliska läran och uttryckte avslutningsvis sin förhoppning om rikets fred och kungens snara återkomst till landet.¹⁰⁹⁴

I såväl dedikationen som i approbationen hyllades postillans predikningar bland annat för deras tydliga disposition, för det ymniga bruket av bibelord och för deras solida förklaringar över evangelietexterna. Werner framhöll som orsak till utgivningen både bristen på postillor som enligt honom rådde i landet på grund av det stora nordiska kriget, och nyttan som en postilla medförde då Guds ord utbreddes i landet härigenom. Werner anbefallde postillan främst åt dem som bodde långväga ifrån en kyrka, men också åt dem som ville fullborda sitt söndagsfirande genom läsning härav.¹⁰⁹⁵ Baggas postilla verkar ha fått en viss spridning och förekommer i bouppteckningar från 1700- och 1800-talet i såväl Norrland som Göteborg.¹⁰⁹⁶

¹⁰⁹¹ Skarstedt 1885, s. 583–584; Walli 1920, s. 574–575; Jarlert 2016, s. 295–296.

¹⁰⁹² Skarstedt 1885, s. 584; Walli 1920, s. 575–576; Jarlert 2016, s. 296.

¹⁰⁹³ Det vill säga domkapitlets godkännande.

¹⁰⁹⁴ Bagge 1714 I, Dedikation, s. [1–24].

¹⁰⁹⁵ Bagge 1714 I, Dedikation, s. [5–7]; Bagge 1714 I, "Approbation".

¹⁰⁹⁶ Holmgren 1948, s. 308–309; Lext 1950, s. 233, 282. Jfr Normann 1948, s. 159.

Bagge framställdes i dedikationen och approbationen som en skicklig predikant.¹⁰⁹⁷ Eftervärldens omdöme av postillan har varit blandat. Prästen Daniel Svenning har karakteriserat till exempel postillan som "moraliserande" och "kylig".¹⁰⁹⁸ Anders Jarlert har däremot framhållit att Bagges förkunnelse utgör ett typiskt exempel för stormaktstidens förkunnelse, där både lag och evangelium inskräpades med kraft.¹⁰⁹⁹

¹⁰⁹⁷ Bagge 1714 I, Dedikation, s. [5]; Bagge 1714 I, "Approbation".

¹⁰⁹⁸ Svenning 1936, s. 58.

¹⁰⁹⁹ Jarlert 20005b, s. 261–262. Jfr även Selander 2001, s. 403–404; Jarlert 2016, s. 299–301.

Gabriel Wallenius (1648–1690)

Uthläggning öfwer söndagz-evangelierne, ifrån Heliga Treefaldigheetz söndaght til Adventet (1686)

Gabriel Wallenius föddes i Västerås 1648, men efter att ha läst teologi Uppsala, vilket ledde fram till prästvigning 1673, flyttade han till Åbo i syfte att fortsätta att studera. I Åbo fick han tjänst som bibliotekarie vid den Kungliga akademien och i den egenskapen har eftervärlden porträtterat honom som synnerligen oengagerad. Det prästerliga kallet ägnade han mera energi åt, men även detta skedde inte utan problem. Hans tjänst som predikant vid slotts församlingen förutsatte nämligen kunskaper i finska språket, vilket Wallenius saknade. Biskop Johannes Gezelius den äldre (1615-1690) försökte upprepade gånger befria honom från hans tjänst genom att skriva till kung Karl XI, dock utan att lyckas.¹¹⁰⁰ Biskopen och Wallenius hade förövrigt en problematisk relation med varandra. I en predikan på trettondag jul 1678 hade Wallenius betonat vikten av att inte klä sig över sitt stånd – ett tema som också flera gånger återkommer i postillan.¹¹⁰¹ Man hade uppfattat predikan som att Wallenius kritiserade biskopens dotter, som sällskapade med sonen till hovrättens president Johan Creutz. Både Wallenius och Creutz hamnade i tvist med biskopen, men parterna försonades så småningom efter ingripande av Per Brahe. Det unga paret fick dock lov att gå skilda vägar.¹¹⁰²

Wallenius skriftliga verksamhet vittnar ändå om en viss produktivitet. Förutom postillan kan nämnas en grammatik och ett trettiotal tryckta bröllops- och begravningsdikter respektive likpredikningar.¹¹⁰³ Wallenius strävade under lång tid mot att få en tjänst i den västra riksdelen och han blev en gång till och med utnämnd till kyrkoherde över ett pastorat i Uppsala stift av kung Karl XI. Eftersom domkapitlet redan hade hunnit tillsätta en annan präst i pastoratet, som var konsistoriellt, blev Wallenius utnämning stoppad, och han stannade i stället i Åbo tills han dog 1690 och begravdes i Åbo domkyrka.¹¹⁰⁴

Postillan trycktes 1686 i Åbo och dedikerades till kung Karl XI, som på flera sätt hade gynnat Wallenius. I dedikationsbrevet återgav bland annat Wallenius att han hade erhållit stipendium av kungen för sina studier vid Uppsala och Åbo, men också att kungen hade gynnat honom genom att ge honom rätt till inkomsten både som bibliotekarie och slotts predikant.¹¹⁰⁵ Kungens välvilja gentemot Wallenius berodde bland annat på att Wallenius hade varit med vid en lyckad expedition som hade till uppdrag att lösa en gränsdragnings tvist mellan Sverige och Ryssland 1678. Dedikationsbrevet avslutades med sedvanlig panegyrik och bön om välgång för hela den kungliga familjen.

Förutom dedikationsbrevet fogade Wallenius ett brev till läsaren, där man får informativa upplysningar om bakgrunden till postillans tillkomst. Wallenius beskrev att han hade haft tillgång till 871 predikningar som han hade skrivit under 13 års tid fram till och med den 9 juni 1686. Av dessa hade han lämnat 28 stycken till trycket. Som titeln avslöjar består ju postillan enbart av predikningar från kyrkoårets andra halva, därav det ringa antalet. Kanske tänkte sig Wallenius ge ut fler predikningar då han skrev ”nu til begynnelse thesse 28. på Trycket gifne äro [...]”.¹¹⁰⁶ Postillans tryckning, som var en dyr affär, bekostades med medel från vänner och gynnare i Åbo-

¹¹⁰⁰ Strandberg 1832, s. 71; Laine 2000.

¹¹⁰¹ Se till exempel Wallenius 1686, s. 45–46, 502–503.

¹¹⁰² Laasonen 1977, s. 318–319.

¹¹⁰³ Laine 2000. Jfr Wallenius 1686, ”Gunstlige läsare”, s. [1].

¹¹⁰⁴ Strandberg 1838, s. 71; Laine 2000.

¹¹⁰⁵ Wallenius 1686, Dedikation, s. [3–4].

¹¹⁰⁶ Wallenius 1686, ”Gunstlige läsare”, s. [1].

trakten. Exakt i vilka kyrkor som predikningarna hade hållits gavs inget noggrant besked om, mer än att de hållits "på åtskillige heliga rum och ställen, mehrendehles för Hög--Förnähm och Folckrijck Försambling".¹¹⁰⁷ Med tanke att han var pastor i slotts-församlingen är det en närliggande slutsats att han hade hållit en stor del av predikningarna i slottskyrkan och i dess omgivning.

Wallenius postilla har behandlats i mycket liten utsträckning av den homiletiska forskningen. Han nämns till exempel enbart i förbigående av predikokännaren Carl Wilhelm Skarstedt.¹¹⁰⁸ Ett utmärkande drag för postillan är predikningarnas längd. Predikningarna är nämligen i snitt ca 30 sidor i kvartoformat. Det är högst troligt att Wallenius utvidgade sina predikningar innan de trycktes. Till sitt innehåll torde de spegla hur en kungatrogen konkordieortodoxi tog sig i uttryck i förkunnelsen i storfurstendömet Finland på 1680-talet.

¹¹⁰⁷ Wallenius 1686, "Gunstlige läsare", s. [1].

¹¹⁰⁸ Skarstedt 1879, s. 136.

Jesper Svedberg (1653–1735)

Gudz barnas heliga sabbatsro (1710, 1712) (evangeliepostillan)

Sanctificatio sabbati (1734) (epistelpostillan)

Svedberg var född i Dalarna i Hosjö utanför Falun. Efter studier i både Lund och Uppsala, erhöll han filosofie magisterexamen 1682 och blev följande år prästvigd i Västerås domkyrka. Efter en längre utlandsresa, under vilken Svedberg besökte bland annat London och Paris, påbörjade han sitt arbete som regementspastor vid livregementet till häst och blev vid samma tid utnämnd som hovpredikant. År 1690 fick Svedberg kyrkoherdetjänsten i Vingåker, men då han var involverad i både att ta fram en ny psalmbok och en ny bibelöversättning, kunde han inte tillträda tjänsten förrän två år senare. Efter bara några månader i församlingen blev han utnämnd till professor vid Uppsala universitet, varför hans tid i Vingåker blev mycket kort. Från 1695–1703 var han förste professor vid universitet samt domprost i domkyrkoförsamlingen i Uppsala. År 1702 utnämndes Svedberg till biskop i Skara, där han flitigt verkade i 32 år fram till sin död 1735. Svedberg var gift tre gånger, med Sara Behm 1683–1686, med Sara Bergia 1697–1720, och med Kristina Arrhusia 1720–1735.¹¹⁰⁹

Svedberg var mån om att förkunnelsen skulle vara i enlighet med den lutherska läran, men värjde sig för vad han ansåg vara onödiga lärostrider. Han tog intryck av pietismens strävan efter en praktisk fromhet och förhöll sig kritisk till ett överdrivet teoretiserande av teologin, samtidigt som han klart markerade avståndstagande gentemot pietismens syn på prästämbetet och dess individualistiska tendens.¹¹¹⁰ Svedbergs litterära produktion var mycket omfattande. Utöver postillorna hör till hans viktigare verk även mindre predikosamlingar, katekesövningar, en svensk ordbok och grammatik och inte minst hans självbiografi. Han skrev och översatte ett stort antal psalmer varav många upptogs i 1695-års psalmbok. En stor del av hans otryckta manuskript gick förlorade i och med en brand i biskopsgården i Brunnsbo 1713.¹¹¹¹

Svedbergs evangeliepostilla som bär titeln *Gudz barnas heliga sabbatsro* utkom i två delar, 1710 och 1712. Fastän den bara sträcker sig från advent till pingst, det vill säga ett halvt kyrkoår, fyller postillan 1724 sidor i kvartoförmåt, vilket innebär att predikningarna är mycket långa. På varje predikan är årtal och plats där predikan har hållits angivna. De är hållna under åren 1687–1708, men det är uppenbart att Svedberg har bearbetat dem i efterhand, vilket han själv vittnar om i förordet till postillan.¹¹¹²

Som bakgrund till postillans utgivning angav Svedberg att han i egenskap av biskop hade reflekterat över på hur han på bästa sätt kunde befrämja Guds församling i lära och leverne. Han hade då kommit att tänka på sina predikningar från den tidigare delen av sin ämbets tjänst och hade då börjat renskriva dessa. Genom att låta trycka predikningarna kunde de ge en bestående frukt även i framtiden. Svedberg antydde även att han hade fått vissa propåer att ge ut predikningarna.¹¹¹³ För att möjliggöra utgivningen hade hans andra hustru, Sara Bergia, testamenterat sin egendom. Pengarna skulle användas för att kunna sälja postillan till ett rimligt pris. Inkomsterna från försäljningen skulle enligt testamentet, som är fogat till postillans inledning, gå till att

¹¹⁰⁹ Svedberg 1941, s. 19, 66, 244, 604–605. Se vidare Lizell 1920a, s. 202–204. Svedberg skrev en självbiografi med titeln *Lefwernes beskrifning*, som trycktes i en textkritisk utgåva av Gunnar Wetterberg 1941. Hans liv är även skildrat av Henry W Tottie (Tottie 1885–1886 I–II).

¹¹¹⁰ Montgomery 2002, s. 171.

¹¹¹¹ Lizell 1920a, s. 209–210.

¹¹¹² Svedberg 1710 I, "Förmäle", §2–3.

¹¹¹³ Svedberg 1710 I, "Förmäle", §2.

trycka fler av Svedbergs skrifter "til Gudz församlings och Scholarnas tienst och froma".¹¹¹⁴

Dedikationen var adresserad till Ulrika Eleonora den yngre (1688–1741) som efter Hedvig Sofias död 1708, var den högste representanten för hovet närvarande i riket vid postillans tryckning. Som hovpredikant hade Svedberg fått möjligheten att fostra den blivande drottningen redan från barnsben och på det viset kommit att påverka hennes andliga fromhet. Svedberg gav uttryck för sin förhoppning att prinsessan skulle uppskatta postillan som innehöll predikningar hållna vid hovet under hennes barndom.¹¹¹⁵

Postillans predikningar bröt mot tidens homiletiska normer, under det att de inte följde den formbundenhet som kännetecknade den tidigare ortodoxa predikan. Svedberg hade enbart markerat ett tydligt exordium och Fader i typografin. I övrigt bestod predikningarna av "en tvångslös serie paragrafer", som Brilioth uttryckte saken.¹¹¹⁶ En och samma predikan kunde innehålla en lång rad olika teman, vilket medför att läsaren kastas fram och tillbaka mellan olika ämnen, och predikningarna får därmed ett drag av oöverskådlighet.¹¹¹⁷ Trots detta har de en enkel framtoning, på grund av Svedbergs spontana stil. Svedberg var mycket mån om att predikan skulle vara anpassad efter den situation som åhörarna befann sig i och efter de andliga behov de hade.¹¹¹⁸

Epistelpostillan *Sanctificatio sabbati* (sabbatens helgande) utgavs först år 1734, då Svedberg var 81 år. Men predikningarna i postillan torde vara skrivna före 1726, eftersom dedikationsbrevet daterades till detta år. Förutom att Svedberg i postillan utlade episteltexterna, skiljde sig denna från evangeliepostillan i flera avseenden. Dels täckte epistelpostillan ett helt kyrkoår. Dels var predikningarna betydligt kortare, vilket fick till följd att de å ena sidan inte var lika djupgående, men å andra betydligt mer överskådliga än evangeliepostillans predikningar. Men som Lizell har påpekat bidrog epistelpostillan inte egentligen till några nya homiletiska karaktärsdrag hos Svedberg, utan underströk många av de i hans tidigare homiletiska alster redan förefintliga.¹¹¹⁹

Svedberg skrev i dedikationsbrevet, som i likhet med evangeliepostillans, riktade sig till Ulrika Eleonora den yngre, att han författade postillan på drottningens befallning och att det tog honom fyra månader att färdigställa den.¹¹²⁰ Postillan som helhet var alltså en skrivbordsprodukt, även om det är fullt möjligt att Svedberg hämtade mycket av predikostoffet från tidigare predikningar.¹¹²¹ Svedberg angav att drottningen troligtvis hade befallt honom att ge ut postillan på grund av att det fanns mycket få epistelpostillor på svenska. Svedberg såg även i drottningens önskemål en vilja att försöka komma tillrätta med det allmänna missbruket av att vanhelga söndagens vila och gudstjänst. Postillan skulle således vara ett medel till att förbättra sabbatens helgd, vilket titeln vittnar om.¹¹²²

¹¹¹⁴ Svedberg 1710 I, "I HErrans welsignade namn, Amen!", s. [3]. Se även Svedberg 1941, s. 247.

¹¹¹⁵ Svedberg 1710 I, "Dedicatio", §7.

¹¹¹⁶ Brilioth 1945, s. 200.

¹¹¹⁷ Jfr Tottie 1886 II, s. 111–113.

¹¹¹⁸ Tottie 1886 II, s. 119–120.

¹¹¹⁹ Lizell 1910, s. 5–6; Lizell 1920a, s. 213.

¹¹²⁰ Svedberg 1734, Dedikation, s. [3–4].

¹¹²¹ Lizell 1920a, s. 212–213.

¹¹²² Svedberg 1734, Dedikation, s. [2–3].

Gustaf Adolf Humble (1674–1741)

Förklaring öfwer the årlige sön- och högtids-dagars evangelier (1745)

Gustaf Adolf Humble var född 1674 i Jönköping och studerade en tid i Dorpat och Tyskland, varifrån han återvände i och med Karl XI:s död 1697. Kungen hade nämligen gjort Humbles studier möjliga genom generösa stipendier. Tack vare sina kontakter inom hovet blev han tilldelad Eskilstuna pastorat under förutsättning att han där konserverade änkan, vilket han villigt gjorde. Därefter blev han utnämnd till bland annat kontraktsprost 1707, hovpredikant 1709, superintendent i Karlskrona 1719 och slutligen biskop i Växjö 1730. Humble bekämpade med frenesi den tidiga pietistiska rörelsen i Sverige, vilket fick sitt främsta uttryck i skriften *Novator Ataktos* från 1728. Motståndet mot pietismen kom till uttryck även i postillan där han till exempel på söndagen efter påsk underströk att det inte var fråga om någon konventikel när lärjungarna rädda samlades efter Jesu död och uppståndelse.¹¹²³ Pietismen ansåg han i allmänhet vara ett hot mot vetenskap och studier, eftersom rörelsen ringaktade prästämbetet och missförstod innebörden av andliga prästadömet. Förutom sin anti-pietistiska agenda var Humble känd för att nitiskt och aktivt arbeta för att bevara det utbredda systemet med att konservera prästänkor.¹¹²⁴

Humbles postilla utkom postumt 1745. En överhängande majoritet (hela 55 stycken) av predikningarna hade dock enligt marginalangivelserna hållits före 1718, även om de också bearbetades därefter. Postillan har betraktats som ett sista uttryck för den ortodoxa predikan i Sverige.¹¹²⁵ Till detta omdöme bidrar bland annat att postillan ger ett mycket lärt intryck med hänvisningar till kyrkofäder och citat på latin, men även att tonen emellanåt är ganska polemisk.¹¹²⁶ Men som Olle Hellström har poängterat präglas postillan samtidigt av en varm och innerlig religiositet. Humbles betoning på kunskapsmomentet kombinerade han med trons förtröstan vilka skulle mynna ut i ett fromt leverne i den kyrkliga gemenskapen.¹¹²⁷ I predikningarna som Humble hållit vid hovet användes ofta en kollektiv-nationell retorik där samtida händelser gavs en andlig uttolkning med stöd av ett allegoriskt bibelbruk.¹¹²⁸

Predikningarna är välstrukturerade och deras olika delar är tydligt markerade i typografin. Ett kännetecken för postillan är att predikningarna ofta innehåller två exordier, ett före och ett efter evangelieläsningen.

Postillan har ett mycket praktfullt yttre, med bland annat ett porträtt av Humble inledningsvis. Vid sidan av söndags- och helgdagspredikningarna finns i slutet fogade några tal som Humble höll vid kungliga högtidsstunder under sin tid som hovpredikant. Två av dessa var författade på tyska och ämnade för prinsarnas Fredrik av Holsteins (sedermera Fredrik I, 1676–1751) och Karl Fredrik av Holstein-Gottorps (1700–1739) födelsedagar 1715.¹¹²⁹

Postillan utgavs på initiativ av Humbles son, Ulrik Humble. Dedikationen adresserades till generalmajoren Axel Gabriel Oxenstierna (1679–1755), som tydligen hade varit en finansiär av projektet, och benämndes arbetets patron.¹¹³⁰ Släkten Oxenstierna tilldelades i dedikationsbrevet rollen som trons försvarare, eftersom de, enligt Ulrik

¹¹²³ Brilioth 1945, s. 206. Jfr Wrangel 1895, s. 151; Leufvén 1926 I, s. 125–126.

¹¹²⁴ Hagström 1899, s. 468–474; Pleijel 1935, s. 194–195, 279–280.

¹¹²⁵ Brilioth 1945, s. 206.

¹¹²⁶ Hellström 1971–1973, s. 479.

¹¹²⁷ Hellström 1971–1973, s. 479.

¹¹²⁸ Antonsson 2017, s. 68–74; Antonsson 2020, s. 49.

¹¹²⁹ Humble 1745, s. 1476–1482.

¹¹³⁰ Humble 1745, Dedikation, s. [2].

Humble, hade fostrat fram så många lärda och skickliga män till Guds församling.¹¹³¹ Förordet i sin tur var skrivet av Andreas Bergius (1693–1750). Det utgjordes till stor del av en hyllning till Gustaf Adolf Humble som predikant och teolog. Bergius lyfte fram hur uppskattad och betydelsefull Humble hade varit i sin ämbetsgörning. Genom att trycka postillan skulle både lärare och åhörare fortsatt få del av de gåvor som Humble hade besuttit och som annars hade gått förlorade i och med hans död.¹¹³²

¹¹³¹ Humble 1745, Dedikation, s. [3].

¹¹³² Humble 1745, "Företal", s. [7–8].

Anders Båld (1679–1751)

Christeliga betraktelser, öfwer årliga sön- och högtids-dagars evangelier (1761)

Christeliga betraktelser öfwer årliga sön- och högtids dagars epistlar (1767)

Anders Båld var en präst med tydlig Stockholmsanknytning. Hans far var kyrkoherde i Öregrund i Roslagen, där Båld hade vuxit upp. Han började studera vid Uppsala universitet redan som tioåring. I Uppsala stod Båld under inflytande av professorn i teologi Daniel Djurberg, som var en viktig förgrundsgestalt inom den begynnande pietismens framväxt i Sverige. Båld åkte på peregrinationsresa runt om i Europa 1705–1707, men återvände tillbaka till fosterlandet då hans far låg för döden. Fadern dog emellertid innan Båld hade hunnit hem och efter hemkomsten övertog han dennes församling i två år som nådårs- och vicepredikant. Båld fick några korta förordnanden i Stockholm innan han 1716 tillträdde som komminister i Storkyrkan. Där kom han att stanna fram till 1729 då han tillträdde kyrkoherdetjänsten på Värmdö. Båld hade troligtvis för avsikt att stanna på Värmdö livet ut och avböjde flera kallelser till kyrkoherdetjänster från innerstadsförsamlingarna. Men då Katarina församling för fjärde gången hade tillstyrkt att de ville ha Båld såg han sig enligt levnadstecknarna skyldig att bekräfta kallelsen och blev 1747 kyrkoherde i församlingen, i vilken han stannade till sin död fyra år senare.¹¹³³

Båld var omvittnat en profilerad företrädare för den konservativa pietismen i Sverige.¹¹³⁴ Han satt med kommissionen som utredde det så kallade Sicklamålet och verkade där för att frikänna dem som stod åtalade för att ha samlats till en religiös konventikel i Sickla i augusti 1723.¹¹³⁵ Hans välvilliga inställning till pietistiska tankegångar reflekterades också i hans predikningar. I dem lades en stark tonvikt på kongruens mellan inre och yttre andlighet; den inre pånyttfödelsen framhölls snarare än den objektiva rättfärdiggörelsen.¹¹³⁶

Båld torde ha varit en populär predikant och samlat stora åhörarskaror runt sig.¹¹³⁷ Flera större predikosamlingar gavs ut postumt av hans son, Anders Båld den yngre. Två av dessa, evangeliepostillan och epistelpostillan, undersöks i denna avhandling. I förordet till evangeliepostillan vittnade sonen om att det fanns en stor åstundan för att ta del av Bålds predikningar, varför han såg sig nödgad att ge ut dessa, även om han hade vissa betänkligheter då det redan fanns många postillor på svenska att tillgå.¹¹³⁸ Den ganska omfattande prenumerationslista som återfinns i början av postillan kan tolkas som ett vittnesbörd om att det förelåg ett stort intresse att få del av Bålds predikningar.

Sonens förord i evangeliepostillan var i likhet med förordet i Liebman's postilla till stora delar en utläggning över predikningens och förkunnelsens historia, med avstamp redan i skapelsen. På slutet gavs emellertid några upplysningar om postillans tillkomst. Tydligt hade Båld den äldre under sin egen livstid ämnat trycka några av sina predikningar på åhörarnas önskemål, men hade aldrig fått möjlighet till det. Sonen föresatte sig att fullfölja faderns plan, men saknade ekonomiska resurser. Enligt honom själv var orsaken till att han till slut bestämde sig för att sätta igång med arbetet att färdigställa

¹¹³³ Se Anders Båld den yngres levnadsteckning över Anders Båld den äldre i Båld 1758, "Auctorens Lefwerne och Död", s. [1–23], samt Lizell 1927, s. 32; Kahnlund 1944, s. 50–54; Hellström 1951, s. 264–265.

¹¹³⁴ Se exempelvis Nelson 1936, s. 34–39, Brandt 1941, s. 60.

¹¹³⁵ Ljungberg 2017, s. 40, 91.

¹¹³⁶ Se Nelson 1936, s. 37; Nordbäck 2004, s. 268–271.

¹¹³⁷ Båld 1767, "Företal", s. [7]; Kahnlund 1944, s. 55.

¹¹³⁸ Båld 1761, "Företal", s. [38–39].

postillan en brand som hade skakat om honom rejält.¹¹³⁹ Troligen syftade han på den så kallade Mariabranden som härjade på Södermalm den 19 juli 1759 då Maria Magdalena kyrka, där Båld den yngre var kyrkoherde, hade blivit svårt skadad. Båld den yngre tolkade det faktum att faderns predikningar hade överlevt branden som ett konkret Guds tecken på att dessa borde ges ut för att vara många människor till uppbyggelse. I epistelpostillan nämndes förvisso ingenting om branden, men syftet var detsamma, att "förnöja de enskildas andagt," men även att tjäna "det allmänna".¹¹⁴⁰

Sonen uppgav även i förordet till evangeliepostillan att fadern själv hade hunnit färdigställa och renskrivna tre predikningar och att han själv "så mycket möjligt varit, tolkat och utfört hans sinne och mening".¹¹⁴¹ Vilka tre predikningar han syftade på vet man inte. Det är dock troligt att de två inträdespredikningarna som återfinns i postillan (pingstdagen, Värmdö 1729 och 26:e söndagen efter trefaldighet, St. Catharinae 1747) samt en avskedspredikan (alla helgons dag, Värmdö, 1747) måste ha funnits tillgänglig mer eller mindre ordagrant, eftersom dessa innehåller många situationsbundna detaljer.¹¹⁴²

I evangeliepostillan har plats och tidpunkt uppgetts i varje predikan. Predikningarna är hållna mellan 1729 och 1751, då fadern var kyrkoherde i Värmdö församling och S:t Catharinae församling. Uppgifterna om tid och rum vittnar om att det verkligen förelåg ett omfattande material från fadern som Båld den yngre hade tillgång till.¹¹⁴³ Samtidigt är det uppenbart att sonen inte bara renskrev, utan både bearbetade och kompletterade faderns predikningar, vilket även förordet till epistelpostillan bekräftar.¹¹⁴⁴ Anders Båld den yngre hade alltså lagt sin prägel på postillorna innan de trycktes på 1760-talet. Ser man till de homiletiska översikter som gavs ut på 1800-talet har man faktiskt tillskrivit författarskapet både far och son Båld.¹¹⁴⁵

Postillorna mottogs väl. Alnander skrev i sin översikt över svensk teologisk litteratur om evangeliepostillan att "jag behöfver intet tala för et verk af sådana händer", och epistelpostillan var, menade han, en av de främsta i sitt slag.¹¹⁴⁶

¹¹³⁹ Båld 1761, "Företal", s. [38–39].

¹¹⁴⁰ Båld 1767, "Företal", s. [8].

¹¹⁴¹ Båld 1761, "Företal", s. [39].

¹¹⁴² Specifikt dessa tre predikningar citeras i sonens levnadsbeskrivning över fadern i Båld 1758, "Auctorens Lefwerne och Död", s. [8–9, 11–17].

¹¹⁴³ Se även sonens uppgift i levnadsbeskrivningen över fadern som återfinns i Båld 1758, "Auctorens Lefwerne och Död", s. [22]: "At Sal. Herr Kyrkoherden icke lemnat någon ledig stund, utan at theruppå skaffa nytta och frukt, thet witnar thet rika förråd af *Manuscripter*, som han efter sig lemnat; hwar ibland man finner ej allenast *Homiletiska* Beträktelser öfwer *Passion*, Böne- Sön- och Högtids-dagars Evangelier och Epistlar, jämte Förklaringar öfwer åtskilliga Pauli Epistlar; utan ock hwarjehanda grundeliga och nitiska arbeten, som lägga å daga så wäl hans grundeliga lärdom, som widsträckta Herda-wisheit och erfarenhet."

¹¹⁴⁴ Båld 1767, "Företal", s. [7].

¹¹⁴⁵ Wieselgren 1866, s. 334; Skarstedt 1879, s. 255.

¹¹⁴⁶ Alnander 1772, s. 28–29.

Johan Wegelius d.y. (1693–1764)

Pyhä evankeliumillinen walkeus: Taiwaallisessa opisa ja pyhässä elämässä (1747–49)

Wegelius levde och verkade en stor del av sitt liv i lappmarkerna i norra Finland. Hans far som bar samma namn, hade arbetat för en fromhet i pietismens anda. Han hade översatt Johann Arndts berömda skrift *Paradis Lustgård* till finska och var personlig vän med Philipp Jakob Spener. Sonen fostrades i denna anda redan som ung i prästhemmet i Tyrvis, som är beläget emellan Björneborg och Tammerfors, där fadern hade fått tjänst 1697.¹¹⁴⁷

Wegelius inledde sina studier i Åbo 1709 och studerade där för bland annat fennofilen Daniel Juslenius. Under stora ofreden tvingades han avbryta dessa och flyttade till finska Lappland där livet utgjorde en ”korsets högskola”, enligt Wegelius egna ord.¹¹⁴⁸ Under slutet av stora ofreden hade förhållandena blivit lindrigare och Wegelius hade möjlighet att resa och avsluta sina studier vid Uppsala universitet. Han blev prästvigd i Härnösand 1720 varefter han förordnades till kaplan i Enontekis, 36 mil norr om Torneå, eftersom han från tidigare var väl bekant med de lappländska förhållandena.¹¹⁴⁹ I Enontekis gifte han sig med Margareta Törner, som var tre år yngre än han, men som nu ingick sitt tredje äktenskap efter att ha blivit änka två gånger. Under tiden i Enontekis föddes deras första barn, som också skulle bli det enda i skaran på tio barn som överlevde Wegelius.¹¹⁵⁰

I och med Wegelius den äldres död 1725 blev Wegelius den yngre utsedd till nådarspredikant i Tyrvis. Wegelius strävade efter att få efterträda fadern i tjänsten, men blev i stället utnämnd till rektor vid Torneås pedagogi, vilket verkar ha kommit som en överraskning för honom. Rektor förblev han i nästan 20 år.¹¹⁵¹ Förutom undervisning och de plikter som hörde till tjänsten, fick han i upplysningstidens anda möjlighet att odla sitt intresse för natur och vetenskap. Han var bekant med några av tidens stora vetenskapsmän, bland annat Carl von Linné och Anders Celsius, vilka besökte honom i Torneå. Han skrev en bok i läkarvetenskapen som dock aldrig trycktes och registrerade även meteorologiska observationer som han skickade ned till Kungliga akademien i Stockholm.¹¹⁵²

Wegelius sökte flera kyrkoherdetjänster, men det skulle dröja ända till 1757 innan han blev utnämnd till kyrkoherde i Uleåborg. Vid denna tid var dock Wegelius ganska försvagad på grund av att han en längre tid hade lidit av dålig hälsa. De sista åren gjorde han sitt bästa för att orka med de viktigaste av ämbetsplikterna, men arbetet kom att koncentreras på skrivbordsarbete som bland annat resulterade i en kateketisk lärobok i kristendomens grunder som hade till syfte att förbereda församlingsborna för komunionen. Våren 1764 avled Wegelius i en febersjukdom. Han blev 71 år gammal.¹¹⁵³

Den postilla som Wegelius författade var den första som gavs ut på finska på över hundra år, och den får betraktas som en milstolpe i den finska litteraturhistorien. Postillan och dess tillkomsthistoria är grundligt undersökt av homiletikern Erkki Kansanaho. Kansanaho har påvisat att Wegelius hade Philipp Jakob Speners skrifter som en viktig källa. Till stora delar hade Wegelius i själva verket översatt Spener ordagrant.

¹¹⁴⁷ Kansanaho 1950, s. 1–13.

¹¹⁴⁸ Kansanaho 1950, s. 13–15.

¹¹⁴⁹ Kansanaho 1950, s. 31–33.

¹¹⁵⁰ Kansanaho 1950, s. 33–34.

¹¹⁵¹ Kansanaho 1950, s. 34–35.

¹¹⁵² Kansanaho 1950, s. 54–58.

¹¹⁵³ Kansanaho 1950, s. 60–61. Bokens titel var *Yxi tarpellinen coetus ja tutkistelemus rippiwäen kanssa*.

Samtidigt framhåller Kansanaho att det är Wegelius egen penna som lyser igenom i predikningarna, och att dessa formats till helgjutna helheter av författaren. Wegelius förenade i sina predikningar en tydlig dogmatisk undervisning med en mer personlig förkunnelse över det egna troslivet. Postillan är den allra längsta av de undersökta. Den består av totalt 2300 sidor uppdelade på 79 predikningar.¹¹⁵⁴

Postillan torde ha förelegat i färdigt skick redan hösten 1736 och då hade Wegelius arbetat med den under en tid. Postillans tillkomst ska i första hand ses mot bakgrund av den generella bristen och därmed också det stora behovet av en finskspråkig postilla. Men därutöver utgjorde postillan mer specifikt också ett medel att befrämja det finska språkets användning i Tornedalen och de lappländska trakterna där finskan under början av 1700-talet hade vuxit sig allt starkare på olika samiska dialekters bekostnad.¹¹⁵⁵

Postillans enorma omfattning innebar en stor ekonomisk kostnad, vilket torde ha varit den största orsaken till att tryckningen av den kom att dra ut på tiden. Alla var heller inte positiva till projektet. Härnösands domkapitel förhöll sig kritisk och tyckte att katekeser, psalmböcker och bönböcker skulle vara mer ändamålsenliga än en postilla. Mest kritisk var en Abraham Foug, kontraktsprost i Nedertorneå, som gav ett utlåtande till postillans nackdel till domkapitlet. Foug såg inte alls någon brist på finskspråkig andlig litteratur överlag och inte heller något behov av någon postilla. Foug insinuerade även att Wegelius manuskript uttryckte pietistiska tankegångar.¹¹⁵⁶ Tryckningen av verket drog ut på tiden, mestadels på grund av finansieringsfrågan, men även censureringen av verket tog lång tid i anspråk. Först 1747 trycktes den första delen på Salvius tryckeri i Stockholm, och 1749 publicerades del två.

Postillans spridning var under Wegelius egen livstid ganska knapp. Däremot kom den att bli mer allmänt brukad efter hans död, i synnerhet bland olika väckelserörelser där den har varit uppskattad läsning långt fram i tiden. Den har utkommit i fyra upplagor och dessutom i en översättning på svenska år 1853–1856 under titeln *Evangelii heliga ljus*.¹¹⁵⁷

¹¹⁵⁴ Kansanaho 1950, s. 97–100; Kansanaho 1999.

¹¹⁵⁵ Kansanaho 1950, s. 63–63.

¹¹⁵⁶ Holmgren 1948, s. 83–87.

¹¹⁵⁷ Kansanaho 1950, s. 74–77. Om postillans mottagande och användning, se Kansanaho 1950, s. 79–94.

Nils Liebman (1703–1752)

Christelige betrachtelser öfwer the wanliga sön- och högtids-dagars evangelier (1743)

Niels Liebman var född i Landskrona 1743, där hans far Turo Liebman var kyrkoherde en tid. Liebman arbetade periodvis som informator parallellt med sina studier vid Lunds universitet under 1720-talet. År 1728 prästvigdes han för att tjäna i Lunds domkyrka. År 1730 blev han förordnad som nådårspredikant till Tygelsjö och Västra Klagstorps församling, ungefär en mil söder om Malmö. Här fick Liebman också tjänst som kyrkoherde 1731 och förblev på denna post fram till sin död.¹¹⁵⁸

Liebman hade ända sedan barndomen varit klen till hälsan och på grund av en ögonoperation till och med varit blind ett helt år då han var i 12-årsåldern. Som präst ansågs han ha varit myndig, driftig och självmedveten. År 1735 anhöll han hos domkapitlet om att bli prost i en Malmöförsamling. Svaret blev dock negativt, då man ansåg sig nödgad att inte förbigå äldre och mer meriterade sökande.¹¹⁵⁹ Han gav förutom evangeliepostillan ut en katekes, vilken han hade arbetat fram för sin egen församlings behov.¹¹⁶⁰ Han kom på förslag vid flera kyrkoherdestillsättningar och blev 1750 utsedd till prost. Han avled av långvariga bröstsmärtor år 1752. Bouppteckningen vittnar om att han var smått förmögen och bland annat ägde över 500 böcker vid sin bortgång.¹¹⁶¹

Postillan som utkom 1743 är försedd med ett privilegiebrev av Fredrik I, signerat den 21 juli 1742, vilket förbjöd andra än Liebman att trycka verket under 10 års tid.¹¹⁶² I den andra utgåvan, som utkom 1755, är det förnyade privilegiebrevet underskrivet av Adolf Fredrik den 25 oktober 1753. Det gav Liebmans änka, Brita Katrina Liebman, ett privilegium på ytterligare 10 år.¹¹⁶³ Approbationen är underskriven av dekanus vid den teologiska fakulteten i Lund, Magnus Rydelius, i december 1741, vilken funnit att predikningarna vara "med berömlig flit sammanfattade, uppå Guds H. ord välgrundade och med våra *Symboliska* böcker öfwerens kommande".¹¹⁶⁴

Förordet till postillan är författat av biskopen i Lund, Henrik Benzelius (1689–1747), under 1742–1743 års riksdag i Stockholm.¹¹⁶⁵ Till största del är förordet en översikt av predikans och postillornas utveckling under kyrkohistorien.¹¹⁶⁶ Två listor, en på svenska postillor och en på postillor översatta till svenskan, är infogade i dess senare del.¹¹⁶⁷ Benzelius uttryckte sig i korta, men uppskattande, ordalag om Liebmans postilla att "predikningarne äro allmänne gjorde i samma afsickt, som the äro af honom håldne, nemligen at utaf thess grundeliga lärdom och wackra Embetes gåfwor flere måga blifwa upbygde".¹¹⁶⁸ Vidare önskade Benzelius att postillan skulle bli väl mottagen särskilt bland prästerskapet i Lunds stift.¹¹⁶⁹

Predikningarna är, precis som Benzelius uttryckte saken, allmänt skrivna, och innehåller få samtidsmarkörer. Predikningarna är i huvudsak analytiska och har en konsekvent struktur med ett klart markerat exordium, ett ämne som uppdelas i två eller tre

¹¹⁵⁸ Cawallin 1855, s. 97–98; Carlquist 1948, s. 408–410.

¹¹⁵⁹ Carlquist 1948, s. 408–409.

¹¹⁶⁰ Se Liebman 1739. Se även Lilja 1947, s. 41–42.

¹¹⁶¹ Carlquist 1948, s. 409.

¹¹⁶² Liebman 1743, s. [3].

¹¹⁶³ Liebman 1755, s. [3].

¹¹⁶⁴ Liebman 1743, s. [4].

¹¹⁶⁵ Liebman 1743, "Til then Christna läsaren", s. 15.

¹¹⁶⁶ Liebman 1743, "Til then Christna läsaren", s. 5–12.

¹¹⁶⁷ Liebman 1743, "Til then Christna läsaren", s. 12–14.

¹¹⁶⁸ Liebman 1743, "Til then Christna läsaren", s. 14.

¹¹⁶⁹ Liebman 1743, "Til then Christna läsaren", s. 15.

delar samt en tillämpning som ofta består av en till två korta lärdomar eller förmaningar, och allra sist en tröstepunkt. Kritiken mot pietismen framkommer i flera predikningar.¹¹⁷⁰ Ett exempel på en sällsynt politisk predikan återfinns på femte söndagen efter trettondedagen. I denna reflekteras prästerskapets kamp under 1730-talet för en strikt religionslagstiftning.¹¹⁷¹

Den homiletiska forskningen i Sverige under 1900-talet har visat Liebman's postilla ringa uppmärksamhet. Sven Åke Selander's analys av hans påskdagspredikan utgör här ett undantag.¹¹⁷² Bland de äldre homiletikerna som Alnander, Skarstedt och Wieselgren omnämndes han emellertid, dock utan att få något närmare omdöme.¹¹⁷³

¹¹⁷⁰ Se till exempel Liebman 1743, s. 514–527, 557–567.

¹¹⁷¹ Liebman 1743, s. 189–191.

¹¹⁷² Selander 2001, s. 405–406, 409–412.

¹¹⁷³ Alnander 1772, s. 28–29; Wieselgren 1866, s. 336; Skarstedt 1879, s. 191.

Anders Gradin (1706–1751)

Förklaring öfver alla sön- och större högtids-dagars evangelier (Stockholm 1760)

Gradin var prästson från Dalarna. Fadern Arvid Gradin arbetade som kyrkoherde i Wika församling söder om Falun. Gradin var endast 10 år när fadern avled och hans mor blev därmed ensam med sju små barn. Några år tidigare hade Anders – tillsammans med sin två år äldre storebror, den sedermera beryktade herrnhutaren som också hette Arvid Gradin – blivit inskriven i Västerås katedralskola. Modern fick i och med faderns bortgång allt svårare att fortsättningsvis försörja pojknarnas skolgång, varför Gradin som 16-åring var tvungen att söka arbete som informator. Parallellt med arbetet som informator blev han 1728 inskriven vid Uppsala universitet där han stannade till 1736. Han prästvigdes i Västerås 1737 och fick 1738 tjänst som adjunkt i Storkyrkan och så småningom även som vicepastor. Gradin blev 1745 kallad till Fredrik I:s personliga hovpredikant och 1749 anställd som ordinarie hovpredikant. Året efter blev han insatt som kyrkoherde i den patronella församlingen Bälunge av friherren och presidenten i bergskollegiet Gustaf Rålamb, hos vilken Gradin tidigare hade tjänat som huspredikant. Gradin hann dock aldrig tillträda sin tjänst, eftersom han avled av bröstsmärtor under en likprocession.¹¹⁷⁴

Bevisen på att Gradin var en högt uppskattad predikant av sin samtid är många. I herdaminna berättas att han redan vid 13 års ålder under skoledigheterna hade skrivit betraktelser och kortare predikningar som han höll i hemmet för en skara åhörare. Ryktet om den unge predikanten i Wik nådde så småningom biskopen i Västerås, Matthias Iser (1645-1725), som lär ha skänkt honom en summa pengar. Då han höll sin inträdespredikan i samband med att han tillträdde tjänsten som adjunkt i Storkyrkan, samlades en kollekt in av församlingen till förmån för Gradin vilken inbringade 3 600 daler kopparmynt, vilket kan tas som intäkt för att predikan inte gick av för hackor. Till sist kan anföras att självaste ärkebiskop Samuel Troilius (1706-1764) lär ha sagt att Gradin var den främste predikant han någonsin hade hört.¹¹⁷⁵

Postillan trycktes postumt "på mångas åstundan" år 1760 på Lorens Ludvig Grefings tryckeri i Stockholm.¹¹⁷⁶ Postillans predikningar inleds ofta med ett dubbelexordium, vartefter en tydligt formulerad proposition med ämne och två till tre delar tar vid. Efter avhandlingen avslutas predikan med en längre tillämpning, som inte sällan utgörs av en ortotomisk applikation i Rambachs efterföljd.¹¹⁷⁷

Ett återkommande stildrag som Gradin gjorde bruk av i postillan var den dualistiska uppställningen med tes och antites där syntesen, den gyllene medelvägen, framställdes som den rätta.¹¹⁷⁸ I predikningarna utnyttjades vidare samtidsskildringar över livet i huvudstaden för att åstadkomma syndamedvetenhet bland åhörarna.¹¹⁷⁹ Även anspelningar på den kollektiva konfessionella-nationella identiteten förekommer som ett retoriskt grepp i mer känsloladdade passager.¹¹⁸⁰ En utsaga som nog får betraktas som unik i sitt slag återfinns på midfastosöndagen. I utläggningen predikade Gradin över

¹¹⁷⁴ Westén 1814, s. 216–221; Hagström 1899, s. 423–426.

¹¹⁷⁵ Westén 1814, s. 217–221; Hagström 1899, s. 424–426.

¹¹⁷⁶ Gradin 1760, s. [1].

¹¹⁷⁷ Dellner 1916, s. 28.

¹¹⁷⁸ Gradin 1760, s. 212–213, 868–870. Jfr även Leufvén 1926 I, s. 141; Nelson 1936, s. 45–49. Även Fant använde sig återkommande av "medelvägen" i sina predikningar, se Nelson 1936, s. 40–41.

¹¹⁷⁹ Gradin 1760, s. 736–739, 976–979.

¹¹⁸⁰ Se exempelvis Gradin 1760, s. 17–34, 75–95, 720–739, 969–979.

Guds faderliga omsorg och använde sitt eget liv och barndom som vittnesbörd på ett mycket gripande sätt.¹¹⁸¹

Gradin använde i predikningarna emellanåt en relativt polemisk ton mot exempelvis ateister, som han kallade för sadducéerna eftersom de inte erkände en kroppslig uppståndelse, men han kunde också rikta polemik mot den pietistiska rörelsen och den katolska kyrkan.¹¹⁸² Homiletikern Edvard Leufvén behandlar i sin undersökning Gradin orättvist och kontrasterar honom emot den enligt honom betydligt tolerantare Mikael Fant. Leufvén ser Gradin som en företrädare för en polemisk aggressiv form av luthersk ortodoxi.¹¹⁸³ Gösta Nelsons karaktärisering av Gradin är däremot mer nyanserad. Han pekar på att Gradins polemik inte är ett genomgående drag i postillan. Emellertid anser Nelson – liksom Gunnar Brandt – att Gradin är att betrakta som en representant för den konservativa pietismen, vilket torde vara en missvisande karaktärisering, även om man kan skönja tydliga impulser från pietismen i hans predikosätt.¹¹⁸⁴

Gradins postilla torde vara en av de mer spridda postillorna av dem som här undersöks. Den trycktes i tre upplagor, vilket tyder på att den blev populär. Alnander skrev år 1772 att postillan var mera allmänt brukad än vad som "lätteligen skulle kunna förmodas; sedan den gamla Postillantiska smaken, efter Tyska arten längesedan börjat gifva vika för et efter Fransöska och Engelska bruket inrättadt predikesätt".¹¹⁸⁵ En undersökning av bouppteckningar under åren 1666–1820 i Umeå-området bekräftar postillans spridning. Den förekom hela 417 gånger i de undersökta bouppteckningarna. Enbart Johan Arndt hade en högre representation i samma material.¹¹⁸⁶ Flera exempel finns även på präster som har gjort bruk av denna postilla under andra halvan av 1700-talet.¹¹⁸⁷

¹¹⁸¹ Gradin 1760, s. 311.

¹¹⁸² Se exempelvis Gradin 1760, s. 86, 222–223, 593–595, 633–639, 733–736, 851.

¹¹⁸³ Leufvén 1926 I, s. 141.

¹¹⁸⁴ Nelson 1936, s. 42–49; Brandt 1941, s. 60. Jfr Selander 2001, s. 406–412. Se även Dellner 1916, s. 28.

¹¹⁸⁵ Alnander 1772, s. 30. Se även Skarstedt 1879, s. 255; Olsson 1943b, s. 104.

¹¹⁸⁶ Holmgren 1948, s. 316. Jfr Lext 1950, s. 242–243.

¹¹⁸⁷ Se Dahlbacka 2020, s. 134; Antonsson & Tammela 2021, s. 226.

Carl Magnus Ekman (1712–1781)

Epistel-bok, innehållande 76 betrachtelser, öfwer alla söndagars och högtiders epistlar (1756)

Carl Magnus Ekman var verksam som präst i Linköping stift. Ursprungligen kom han dock från Mörlunda i Småland, men studerade i Uppsala där han blev student 1726. År 1735 prästviges han och hamnade så småningom i Linköping där han erhöll komministertjänsten i domkyrkoförsamlingen 1738.¹¹⁸⁸ Som komminister i domkyrkan var hans förman domprosten Andreas Rhyzelius (1677-1761), sedermera biskop i samma stad. Ekman verkar ha haft en god relation till Rhyzelius och hans familj. Han fick nämligen i uppdrag att jordfästa Rhyzelius hustru Catharina Ihre, som hade önskat att Ekman skulle predika på hennes begravning.¹¹⁸⁹ Predikan blev senare tryckt på Rhyzelius bekostnad.¹¹⁹⁰ Ett annat vittnesbörd om Rhyzelius uppskattning för Ekman kom till uttryck i en diskussion i prästeståndet under 1740–1741 års riksdag. Diskussionen rörde en viss Anders Almquist, som företrädde borgarståndet. Almquist var handlare från Linköping och beskylldes för att vara kväkare och sprida separatistiska åsikter. Att denne Almquist nu uppträdde som riksdagsman irriterade prästeståndet, och kyrkoherden i Norrköping, David Evenson – förövrigt den nedan nämnda Eric Wallströms svärfar –, tog upp frågan om hur man från prästeståndets sida borde agera. I prästeståndets protokoll finns en utsaga återgiven där Rhyzelius uttryckte sitt stora beröm för hur Ekman återupprepade gånger hade försökt att tala handlaren Almquist tillrätta hemma i Linköping.¹¹⁹¹ Förutom att episoden visar att Rhyzelius hyste ett stort förtroende för Ekman, vittnar den också om att Ekman deltog aktivt i prästerskapets kamp mot separatismen och för den rena läran.

Ekman blev 1743 kyrkoherde i Veta församling som ligger ungefär tre mil sydväst om Linköping. I Veta stannade Ekman till sin död 1781. Han bevistade själv riksdagen tre gånger, 1751, 1765 och 1771–1772. Han var gift två gånger och fick sammanlagt 12 barn. Den för eftervärlden mest bekanta av dessa är Carl Gustaf Ekmansson (1744–1812), kyrkoherde i Stora Åby socken. Ekmansson gav också han ut en populär postilla i slutet av 1700-talet.¹¹⁹²

Det var på biskop Rhyzelius "Åstundan och Anmodan" som Ekman hade skrivit ihop sin epistelpostilla.¹¹⁹³ Förordet i postillan är skrivet 1755 av Rhyzelius själv. Han, tillsammans med sin antagonist, Petrus Filenius,¹¹⁹⁴ hade läst igenom postillan och funnit den vara mycket god, både språkligt och teologiskt. Rhyzelius konstaterade följande: "Ty förwisso och med sanning kan jag säga, at så fullkomlig utläggning öfwer alla årliga Aftonsångs-*Texter* eller Epistlar ej allenast icke är tilförene utarbetad på vårt modersmål; utan ock at thenna wäl öfwergår andra, som thyliskt arbete utgifwit."¹¹⁹⁵

¹¹⁸⁸ Hähl 1847, s. 121.

¹¹⁸⁹ Rhyzelius 1901, s. 132.

¹¹⁹⁰ Predikan bär på sedvanligt manér den omständliga rubriken: *Mitt ögons-lust til herran står; så lenge pulsen hos mig slår; min tröst är Gud i sorg och nöd; mitt glada hopp i lif och död: uti en christelig likpredikan, öfwer then i lifstiden ädla och förnåma, nu hos Gud saliga, fru Catharina - Ihre, hwilkens i döden förbleknade lekamen, med högförnäm begrafnings-process, under en högtansenlig och talrik församblings biwistande, blef til sitt hwilorum, uti Linköpings domkyrkio, beledsagad then 26. januarii, år 1739.*

¹¹⁹¹ *Prästeståndets riksdagsprotokoll nr 10* 1994, s. 12. Se även s. 11–14, 29–30, 54–55, 61, 64, 458–459 samt Rhyzelius 1901, s. xxx–xxxii.

¹¹⁹² Hähl 1847, s. 121. Postillans titel är *Predikningar och skrifte-tal. En årgång, af Carl Gustaf Ekmansson* (Norrköping 1795).

¹¹⁹³ Ekman 1756, s. [1].

¹¹⁹⁴ Om Rhyzelius relation till Filenius, se exempelvis Rhyzelius 1901, s. xxxi, 184–186; Winton 2006, s. 88–90.

¹¹⁹⁵ Ekman 1756, s. [2].

Samuel Alander ger likaså i sitt så kallade predikobibliotek postillan lovord: "[i postillan] visas en berömlig sorgfällighet, at vara enfaldig, tydlig, ordentelig, och korrrect, at tala med Skriftens egna talesätt, och at hänföra alt til den nödiga sielfpröfningen: egenskaper af et Predikoverk, som altid göra det värdt förtroende."¹¹⁹⁶ Postillan har av den homiletiska forskningen betraktats som ett exempel på typisk senortodoxi i Sverige, med en stark betoning på sakramenten och på värnandet av att delta i de offentliga gudstjänsterna i polemik mot pietismen.¹¹⁹⁷

Ekman var en flitig författare och gav inte enbart ut den här undersökta epistelpostillan, utan också en evangeliepostilla och en böndagspostilla, båda skrivna på latin.¹¹⁹⁸ Böndagspostillan, som utkom i flera delar, betraktades av Alander som mycket användbar.¹¹⁹⁹

¹¹⁹⁶ Alander 1772, s. 33. Jfr Wieselgren 1866, s. 335; Skarstedt 1879, s. 255–256.

¹¹⁹⁷ Nelson 1936, s. 22; Brandt 1941, s. 40–42.

¹¹⁹⁸ *Florilegium evangelicum* (Linköping 1770) och *Textus sacri dierum poenitentiae* (Linköping 1758–1762).

¹¹⁹⁹ Alander 1772, s. 33–34.

Sven Baelter (1713–1760)

Nåden i Christo, förestäld uti predikningar, öfwer de årlige sön- och högtidsdagars evangelier (1767)

Sven Baelter var född och uppvuxen i Söderhamn i Hälsingland. Han fick undervisning i bokliga konster av sin äldre bror, Lars Baelter, sedermera kyrkoherde i Järvsö, innan han 1726 började studera i Gävle trivialskola. Två år senare inskrevs han vid Uppsala universitet, där han stannade till slutet av 1730-talet. En central person för Baelters andliga utveckling under studielivet var den pietistvänlige professorn Daniel Djurberg. Baelter tog 1735 tjänst som informator hos en adelsfamilj i Uppsala. Han prästvigdes 1738 och fick året därpå tjänst som adjunkt i Uppsala domkyrka under överinseende av domprosten Olof Celsius den äldre (1670–1756). Baelter blev berömd för sina predikoegenskaper under sin tid i domkyrkoförsamlingen, och hans predikosätt blev för många av stadens teologie studerande ett mönster att ta efter. En orsak till Baelters popularitet var troligen också att han lät trycka flera av sina predikningar.¹²⁰⁰

Den 29 januari 1744 predikade Baelter som vanligt i Uppsala domkyrka. Bland åhörarna satt Sverige kronprins, Adolf Fredrik, som efter predikan utnämnde Baelter till extra ordinarie hovpredikant. I maj samma år blev han utnämnd till ordinarie hovpredikant. Strax efter sin utnämning åkte han med som legationspredikant i den svenska ambassadören Herman Cedercreutzs beskickning för förhandlingar med tsarinnan Elisabet av Ryssland (1709–1762) och kom inte tillbaka förrän i augusti året därpå.¹²⁰¹

Under Baelters tid som hovpredikant gifte han sig med landshövdingedottern Ulrica Altea Gundel år 1747. Tillsammans fick de en son som dog redan efter tolv veckor. År 1750 blev han av Fredrik I utsedd till domprost i Växjö där han stannade livet ut. Ganska snart efter sin ankomst blev Baelter utsedd till att representera prästeståndet vid 1751–1752 års riksdag, där han bland annat verkade för att utarbeta en ny bibelöversättning.¹²⁰²

Baelter hade liksom många andra av sina ämbetsbröder dålig hälsa och kunde efter 1755 inte längre predika. Det innebar emellertid inte att Baelter satt sysslolös. Tvärtom fick han tid över till att skriva på de verk som han av eftervärlden troligtvis har kommit att bli mest berömd för: det kyrkojuridiska och liturgihistoriska verket som sträckte sig från Kristi födelse ända till 1700-talet med titeln *Historiska anmärkingar om kyrckoceremonierna* samt evangelieharmonin *Wårs Herras och Frälsares Jesu Christi historia*. Det förra trycktes postumt 1762, det senare 1755–1760. Baelter avled hösten 1760 i sviterna av den feber och hosta som han hade kämpat med en längre tid.¹²⁰³

Baelters homiletiska produktion är mycket omfattande. Som nämnts gav Baelter ut många predikningar redan under sin livstid. Dessa trycktes om efter hans död i samlingsverket *Samling af heliga tal* som utkom i tre volymer mellan åren 1774–1778. Postillan som bar titeln *Nåden i Christo* kom ut postumt år 1767 på Carl Stolpes tryckeri i Stockholm. Den innehåller 66 predikningar och plats och tidpunkt för deras utförande är angivet i varje predikan. I princip täcker de in hela Baelters verksamma ämbetsgärning som predikant: 1739–1754. De är hållna i Uppsala, vid hovet, i Ryssland samt i Växjö. Predikningarna är relativt korta och dispositionen okomplicerad innehållande ett exordium samt en avhandling som bestod av ett ämne vilket behandlades i två eller

¹²⁰⁰ Se Dellner 1916, s. 38–44; Lizell 1920b, s. 551. Se även levnadsskildringen i postillans förord av Johan Rogberg.

¹²⁰¹ Från denna resa finns hans dagbok bevarad, som även trycktes i *Den svenska Mercurius* för december 1757.

¹²⁰² Dellner 1916, s. 64–69; Lizell 1920b, s. 551.

¹²⁰³ Dellner 1916, s. 70–88.

tre delar. Oftast finns ingen tillämpning utsatt i typografin, men någon form av kortare avslutning förekommer i allmänhet.¹²⁰⁴

Postillans förord är skrivet i Lund 1766 av Samuel Lemchen. I förordet återfinns en längre levnadsbeskrivning av Baelter. Levnadsbeskrivningen är dock inte författad av Lemchen, utan av prästen Johan Rogberg som senare kom att efterträda Baelter på posten som domprost i Växjö.

I förordet uttryckte Lemchen sina förhoppningar om att huvudtankarna i Baelters predikningar skulle vara till uppbyggelse och att läsarna genom dem skulle få erfara *Nåden i Christo*.¹²⁰⁵ Lemchen nämnde även att det ännu fanns många som fortfarande mindes Baelters predikningar och som önskade en hel samling av Baelters förklaringar av kyrkoårets alla evangelietexter.¹²⁰⁶

Johan Dellner har i sin avhandling från 1916 undersökt Baelters genetiska beroende av homiletiska förebilder. Dellner påvisar att Baelter har använt sig av en ganska vid flora av andaktsböcker och postillor av författare såsom Rambach, Fresenius och Mosheim. Ibland är beroendet mycket starkt, ja till och med fråga om direkta översättningar av citat från andra författare. Dellner framställer Baelter som en osjälvständig predikant.¹²⁰⁷ Kritik har dock riktats mot Dellners studie eftersom den inte lyckas analysera vad som karaktäriserade Baelters eget predikosätt, hans homiletiska individualitet.¹²⁰⁸

Den homiletiska forskningen har generellt betraktat honom som en eklektiker som var skicklig på att i sin förkunnelse integrera tankeströmningar från olika riktningar, exempelvis från den Leibniz-Wolffska filosofin, men även från pietismen och herrnhutismen samt från den traditionella luthersk-ortodoxa teologin.¹²⁰⁹ Baelters postilla fick en stor spridning och blev läst och uppskattad av både präster och lekmän. *Nåden i Christo* utkom nämligen i fyra olika upplagor, varav den senaste 1877. Baelter hör därmed, tillsammans med Nohrborg, Pettersson och Gradin, till de mest lästa och uppskattade av 1700-talets predikanter.¹²¹⁰

¹²⁰⁴ Jfr Brilioth 1945, s. 272.

¹²⁰⁵ Baelter 1767, "Christelige läsare", s. [10].

¹²⁰⁶ Baelter 1767, "Christelige läsare", s. [1].

¹²⁰⁷ Se Dellner 1916, s. 145–307. Jfr Brilioth 1945, s. 210. Baelter var själv högst medveten om att han lånade rikligt av andra. Enligt Johan Rogberg lär han ha sagt: "Jag stjäler av andra men andra stjäl av mig." Citatet som härrör från ett brev från Rogberg till Stricker återfinns i Olsson 1954, s. 132.

¹²⁰⁸ Holmdahl 1917, s. 52–53; Leufvén 1926 I, s. 90; Nelson 1936, s. 31. Jfr även Brilioth 1945, s. 272.

¹²⁰⁹ Dellner 1916, s. 127–149; Pleijel 1935, s. 529; Nelson 1936, s. 34; Brandt 1941, s. 45. Häremot Lizell som menar att Baelter var en klar representant för den konservativa pietismen. Lizell 1920c, s. 551.

¹²¹⁰ Wieselgren 1866, s. 334; Olsson 1943b, s. 105. Olsson påpekar att Baelters postilla var särskilt betydelsefull för de nordskånska pietisterna och de småländska läsarna. Se även Pleijel 1935, s. 530; Wijmark 1936 II, s. 321; Brilioth 1945, s. 210, 272.

Mikael Fant (1718–1754)

Christeliga betraktelser, öfwer samteliga söndags och högtids dags evangelier, 1760–1762

Mikael Fant föddes i Alfta socken i Hälsingland. Hans far, som också hette Mikael Fant, verkade som kyrkoherde där, men ursprungligen kom både fadern och modern, Margareta Vargentin, från den östra riksdelen. Modern kom från Åbo och fadern från Närpes i Österbotten. Fadern hade flytt från Finland under stora ofreden 1713 och på grund av sin trohet mot fosterlandet belönats med tjänst i Alfta församling av kung Karl XII.¹²¹¹

På grund av koppling till Finland var det naturligt för Fant att studera i Åbo, där han blev student 1731. Han fortsatte sedan sina studier vid Uppsala universitet där han ägnade sig åt språkstudier och avlade en filosofie magisterexamen 1743. I och med faderns bortgång 1746 var Fant tvungen att avsluta sina studier och ta tjänst som informator. Han prästvigdes samma år och fick tjänst hos flera familjer, bland annat hos överståthållaren Rutger Fuchs, som såg till att Fant fick predika på slottet för kungen, ärkebiskopen och en stor hop av andra digniteter. Predikan ledde till att Fant blev utsedd till hovpredikant av Fredrik I 1747. Vid hovet var han mycket uppskattad. Då Fant hade sökt ett ledigt pastorat yttrade Fredrik I någon gång under sina sista levnadsår enligt herdaminnet följande: ”huru gärna hade jag ej velat behålla Eder här beständigt, i synnerhet när dödsstunden efter Guds behag nalkas”, varpå Fant svarade: ”Jag vill för Eders kungl. maj:t nämna en bättre man vid det tillfället, nämligen vår Herre Jesum Christum; uti honom kunna vi saligen lefva och saligen dö”.¹²¹² Fant stannade emellertid vid hovet ända till 1752 (Fredrik I avled 1751), då han med bistånd av den nytillträdda drottningen Lovisa Ulrika erhöll Eskilstuna pastorat. Året därefter gifte han sig med Christina Ström, som var dotter till borgmästaren Eric Ström, hos vilken Fant tidigare hade tjänat som informator. De fick tillsammans två barn, Eric Michael Fant och Margareta Christina Fant. Han blev emellertid kortvarig på sin post i Eskilstuna. Fant hade omvitnat dålig hälsa allt sedan sin barndom. Han dog 1754 av lungsot endast 36 år gammal.¹²¹³

Det finns många vittnesmål om att Fant var en ypperlig predikant som kunde hålla församlingen fånglad vid Ordets förkunnelse. Han uttryckte sig både kort och koncist samt med klarhet som gjorde hans predikningar lätta att följa med i.¹²¹⁴ Predikningarna i postillan styrker dessa omdömen.¹²¹⁵ Fants postilla är den kortaste av alla evangeliepostillor som utkom under frihetstiden, enbart på 826 sidor i kvartoförmåt. Den utkom i fyra band åren 1760–1762. Den gavs alltså, liksom majoriteten av postillorna, ut postumt. Drivande för postillans tillkomst och tryckning var Fants yngre bror, Johan Fant, som med tiden blev domprost i Västerås.¹²¹⁶ Brodern författade även postillans dedikation, som adresserades till den dåvarande presidenten i Kommerskollegiet, Carl Rudenschöld, vilken framställdes som projektets beskyddare.¹²¹⁷ En andra upplaga, vari en levnadsteckning av Fant infogats, utkom 1780–1781.

Fant har av den homiletiska forskningen karaktäriserats som en konservativ eller kyrklig pietist i linje med Anders Båld och Anders Nohrborg.¹²¹⁸ Influenser av pietistisk

¹²¹¹ Hagström 1899, s. 475.

¹²¹² Hagström 1899, s. 477.

¹²¹³ Westén 1814, s. 231–235; Hagström 1899, s. 475–479; Hildebrand 1956, s. 339.

¹²¹⁴ Westén 1814, s. 233; Wieselgren 1866, s. 336; Skarstedt 1879, s. 197–198; Hagström 1899, s. 478–479.

¹²¹⁵ Jfr Alnander 1772, s. 29.

¹²¹⁶ Westén 1814, s. 235.

¹²¹⁷ Fant 1760, Dedikation, s. [2].

¹²¹⁸ Se Nelson 1936, s. 39–42; Brandt 1941, s. 60; Brilioth 1945, s. 209.

fromhet lär han ha fått från Erik Tolstadius, vars predikningar i Jakobs kyrka han enligt herdaminnet lyssnade till.¹²¹⁹ En särskild roll spelar han i Edvard Leufvéns undersökning *Upplysningstidens predikan I* (1926). Michael Fant föräras av Leufvén om dömet "En bland frihetstidens ädlaste predikanter och den förnämsta typen för den konservativa eller kyrkliga pietismen [...]".¹²²⁰ Leufvén ser hos Fant en frigjord teolog som sätter den personliga erfarenheten av gudsgemenskap framför uppenbarelsen i skriften.¹²²¹ Vidare menar Leufvén att Fant var före sin tid då han stod för ett kyrkligt toleransprogram som skiljde sig från både den lutherska ortodoxin och pietismen. Leufvén kallar Fants predikoinriktning för "en slags pietistisk humanitetspredikan", som grundades dels på Fants egen varmt religiösa personlighet, och dels på upplysningstidens humanitetsideal.¹²²² Fant kontrasteras mot Pettersson och Gradin vilka enligt Leufvén stod för en mer polemisk och gammaltestamentlig kristendom.¹²²³

Leufvéns karaktärisering är dock missvisande och kritik har riktats mot honom av senare homileter. Bland annat har de pekat på att vissa aspekter som Leufvén menar kännetecknade Fant i själva verket var ganska allmänna. Fastän Fants ton var stillsam och irenisk, kan man inte ur predikningarna härleda den typ av tolerans- eller humanitetspredikan som Leufvén anser sig se.¹²²⁴

¹²¹⁹ Hagström 1899, s. 478. Se även Nelson 1936, s. 39.

¹²²⁰ Leufvén 1926 I, s. 127.

¹²²¹ Leufvén 1926 I, s. 138.

¹²²² Leufvén 1926 I, s. 140–142, 145.

¹²²³ Leufvén 1926 I, s. 129–130, 132–133, 141.

¹²²⁴ Nelson 1936, s. 42; Brandt 1941, s. 62.

Eric Wallström (1720–1758)

Christeliga predikningar, öfwer de årliga sön- och högtids-dagars ewangelier (1768–1770)

Wallström var född 1720 i Gävle, där hans far arbetade som stadssekreterare. Han inledde sina studier vid Uppsala universitet 1736 och avlade magisterexamen som 23-åring 1743, samma år som han prästvigdes. Han tjänstgjorde som adjunkt i Ovensjö i Gästrikland och kom från och med 1748 att arbeta i domkyrkoförsamlingen i Uppsala som så kallad aftonsångspredikant. För sina predikningar i staden blev han mycket populär. Herdaminnet förtäljer att han för sina "herrliga predikningar och embetsgåfvor fick ett sådant tillopp af åhörare, att kyrkans läktare måste utvidgas".¹²²⁵

Till Norrköping blev han insatt som kyrkoherde och prost 1754 och kom att stanna där fram till sin död. Andreas Rhyzelius, som stod Wallström nära, har berättat om Wallströms insättning i sin självbibliografi. Rhyzelius uppgav häri att han, samma kväll som han installerade Wallström, den 29 december 1754, vigde honom med Margareta Christina Evensson Davidsdotter, dotter till David Evensson, som var Wallströms föregångare som kyrkoherde i Norrköping.¹²²⁶ Det äkta paret fick tre barn under deras fyraåriga korta äktenskap. Liksom Mikael Fant, Anders Gradin och Abraham Pettersson dog även Eric Wallström ung, enbart 38 år gammal. Wallström avled av ett slaganfall den 15 december 1758.¹²²⁷

Wallström hade under sin livstid hunnit ge ut sex predikningar, de flesta från tiden i Norrköping, men någon även från Uppsalatiden, samt en katekesförklaring.¹²²⁸ Samtliga predikningar från Norrköpingstiden hade Rhyzelius bidragit med förord till. Det var också biskop Rhyzelius som fick uppdraget att granska Wallströms kvarvarande predikomanskrift efter dennes död. I förordet till postillans första del skrev Rhyzelius att han "icke med mindre nöje, tröst och uppbyggelse, än med mödo och swårhet, på detta mitt ottationde tredje eländes år, genomläsit dessa högmässopredikor".¹²²⁹ Hans omdöme var följande: "Och som jag uti dem icke kunnat finna annat, än den djupa renlärighet och kraftiga Åmbets-ifwer om Själars rådande, omwändelse och Salighet".¹²³⁰ Rhyzelius undertecknade förordet den 14 juli 1760.

Postillans andra del inleddes med en dikt på latin av Rhyzelius, undertecknad den 17:e december 1760. Rhyzelius avled i mars 1761 och hade således inte hunnit läsa igenom Wallströms tredje del vilket därmed föll på domkapitlets bord att göra. I juli 1761 var hela postillan godkänd av domkapitlet. Men det skulle ändå dröja ända till 1768 innan den första delen kom i tryck. I Lars Salvius *Lärda tidningar* kunde man 1766 läsa om att prenumeranter söktes till Wallströms postilla i tre delar. På så vis tryggades finansieringen av postillans utgivning som gavs ut av samme Salvius. Listan på prenumeranter återfinns i inledningen till postillans första del (se kapitel 2.2).¹²³¹

Predikningarna i postillan bär inga dateringar, men att postillan till stor del består av predikningar som Wallström har hållit torde stå klart. Predikningarna är nämligen

¹²²⁵ Hähl 1846, s. 13–14.

¹²²⁶ Rhyzelius 1901, s. 180–181.

¹²²⁷ Hähl 1846, s. 14.

¹²²⁸ En verkförteckning över dessa finns på sista sidan i den postumt utgivna *Christeliga afskeds- och inträdespredikningar, hållna, på tredje och trettonde söndagarna efter helga trefaldighets, then 30. jun. och 8. sept. år 1754, uti hospitals-kyrkan i Upsala, och stads-kyrkan i Norköping* (Norrköping 1758). Sitt allra första alster gav Wallström ut i form av ett skaldekväde i samband med att hattarnas krig mot Ryssland hade tagit slut 1743. Detta verk är emellertid inte medtaget i den nyss nämnda verkförteckningen. Angående katekesförklaringen, se Lilja 1947, s. 51–52.

¹²²⁹ Wallström 1768 I, s. [2].

¹²³⁰ Wallström 1768 I, s. [2].

¹²³¹ Salvius 1766, s. 284.

rika på detaljer som hänför sig till specifika situationer. Ur exordiet på 11:e söndagen efter trefaldighet kan man exempelvis dra slutsatsen att det är fråga om Wallströms provpredikan till kyrkoherdetjänsten i Norrköping 1753.¹²³² Även om största delen av Wallströms predikningar torde vara hållna i Norrköping, gäller detta inte alla. Söndagen efter jul är troligtvis hållen 1750 och därmed under Wallströms tid i Uppsala. Wallström talade i denna predikan om det 50:e året som ett jubelår och tackade för den rika skörden som Gud hade välsignat landet med.¹²³³

Wallströms postilla har fått relativt liten uppmärksamhet av eftervärlden jämfört med de postillor som gavs ut samtida med Wallströms. Den har heller inte tryckts i flera utgåvor. Skarstedt har givit postillan omdömet "utförlig".¹²³⁴ I den homiletiska forskningen har den omnämnts, men ofta enbart i förbigående.¹²³⁵ Hans predikningar har karaktäriserats som en övergångstyp mellan ortodoxi och pietism.¹²³⁶

¹²³² Wallström 1770 III, s. 45.

¹²³³ Wallström 1768 I, s. 93.

¹²³⁴ Skarstedt 1879, s. 255. Se även Wieselgren 1866, s. 338; Alnander 1772, s. 30.

¹²³⁵ Leufvén 1926 I, s. 26–27; Nelson 1936, s. 22.

¹²³⁶ Nelson 1936, s. 22; Brandt 1941, s. 45–59. Jfr Lilja, s. 52.

Abraham Pettersson (1724–1763)

Christelige predikningar, hållne öfwer de årliga sön- och högtidsdagars evangelier (1764)

Den yngste av de här behandlade prästerna är Abraham Pettersson, född 1724. Han kom från en välbärgad borgarfamilj i Göteborg. Hans far, Christian Pettersson, var postdirektör och en av hans bröder, Johan Fredrik, innehade det betydelsefulla uppdraget som superkargör i det svenska ostindiska kompaniet. Efter ett år i trivialskola uppflyttades Pettersson till gymnasiet. Han fostrades under biskopens i Göteborg, Jakob Benzelius (1683–1747), överinseende, vilken hade god kontakt med Petterssons familj. År 1741 inledde han sina studier vid Lunds universitet.

Efter avlagd examen i teologi fortsatte han att studera i Uppsala och fungerade samtidigt som informator i flera adelsfamiljer. Han undervisade bland annat Henrik Tomas Aldercreutz, som senare gav Pettersson lovord som lärare och person i sin självbiografi. Han prästvigdes 1747 av den nyss nämnde Benzelius, som då hade avancerat till ärkebiskop. Då Pettersson provpredikade i Skeppsholmskyrkan för att eventuellt efterträda Tolstadius som kyrkoherde, blev inte resultatet så som han hade tänkt sig. Predikan lär ha blivit såpass allmänt omtalad att Pettersson strax därefter blev uppkallad till hovet för att provpredika. Provpredikan föll tydligen kung Fredrik I i smaken, och Pettersson blev utsedd till extra ordinarie hovpredikant. Tjänsten var en utmaning för Pettersson som inte kunde kungens modersmål, tyska. Men Pettersson gjorde sitt bästa och kungen lät sig nöjas. År 1750 blev han utsedd till ordinarie hovpredikant.¹²³⁷

Pettersson stannade vid hovet tills han året därpå – som 26 åring – erhöll kyrkoherdetjänsten i Ridderholmen och Bromma. Här kom han under ett drygt decennium att utföra sitt livsverk med stor flit och allvar enligt vittnesmålen. I synnerhet värnade han om det kateketiska uppdraget och grundlade bland annat en skola i Bromma med delvis egna medel. År 1752 gifte sig Pettersson med Ulrica Elisabeth von Hauswolff. De fick tillsammans sju barn varav fyra överlevde barndomen.¹²³⁸ Redan i sin samtid betraktades Pettersson som en av landets största predikanter och blev vitt berömd för sin vältalighet.¹²³⁹

Hans hälsa var svag. Han växlade mellan sjukdomstillstånd och friskhet om vartannat. Han avled endast 39 år gammal. För eftervärlden är det sannolikt för en av de två tavlorna, som Pettersson lät upphänga i Ridderholmskyrkans sakristia, som han har blivit mest berömd. Även om tavlornas fysiska öde är höljt i dunkel, blev den så kallade prästspegeln, ”Du Herrans tjänare” spridd över hela riket och torde finnas ännu idag i många sakristior.¹²⁴⁰

Postillan kom ut i en första upplaga året efter Pettersson död. Det var vännen och hovpredikanten Johan Christoffer Stricker (1726–1792) som åtog sig arbetet att ge ut postillan, och det var även han som skrev förordet till postillan. Förutom levnadsberättelsen och de två speglarna som ingår häri,¹²⁴¹ återfinns en längre utläggning där Stricker behandlade frågan om predikans nödvändighet.¹²⁴² Förutom att Stricker pekade på predikans principiella nytta för människans salighet, lyfte han även fram

¹²³⁷ Hellström 1951, s. 540–541; Benktson 1968, s. 9–14.

¹²³⁸ Benktson 1968, s. 15, 18–19.

¹²³⁹ Hellström 1951, s. 541. Jfr Wijmark 1936 II, s. 321–322.

¹²⁴⁰ Brilioth 1945, s. 212; Benktson 1968, s. 17. I sin helhet återgav Stricker både ”Du Herrans tjänare” och ”Du Skrifte-Barn” taylor i förordet till postillan. I Benktsons avhandling återfinns de som en bilaga, se Benktson 1968, s. 350–354.

¹²⁴¹ Pettersson 1764, ”Företal”, s. [13–26].

¹²⁴² Pettersson 1764, ”Företal”, s. [1–10].

fördelen med specifikt de tryckta predikningarna. En tryckt predikan kunde man återvända till till skillnad från en muntlig predikan. De tryckta predikningarna var oftast mer genomarbetade och tydligare än de muntligt hållna, eftersom prästen lade mer tid på dem. Och slutligen möjliggjorde det tryckta ordet att de sjuka och gamla som inte kunde närvara vid gudstjänsten, ändå kunde få ett gudsord till sig.¹²⁴³

Stricker gav även viss information om postillans tillkomst. Pettersson hade lämnat ett stort antal predikomanuskript efter sig, så pass många att det var möjligt att ge ut en samling med predikningar över kyrkoårets evangelietexter. Stricker konstaterade att ingen av predikningarna som återfinns i postillan tidigare hade blivit tryckta. Av de efterlämnade manuskripten hade Stricker behövt göra ett urval, utifrån vad han ansåg "äro de lämpeligaste för våra tider, och hwilka åtskilliga begärt, at de skulle göras allmänne".¹²⁴⁴ Stricker nämnde däremot ingenting om att han själv skulle ha redigerat eller behövt komplettera manuskripten. Hans roll bestod enligt honom själv enbart i att "at tilhopa samla, genomläsa och Til Trycket befodra dessa Predikningar, sådana som de nu utgifwas".¹²⁴⁵

Stricker påtalade att större delen av predikningarna hade hållits i Riddarholmskyrkan "i de senare åren", men gav inte några exakta upplysningar. Tack vare Benkt Erik Benktsons undersökning *Du Herrens tjänare* från 1968 kunde klarhet nås i när predikningarna har hållits. Benktson hade nämligen kommit över Strickers eget exemplar av postillan där alla årtal och platser stod antecknade i pärmen. Det visade sig att den tidigaste predikan hölls redan 1749. Därefter hade predikningarna hållits i ganska jämn frekvens ända fram till samma år som Petterssons dog 1763.¹²⁴⁶ Såsom Stricker intygade hade Pettersson hållit de flesta av predikningarna i Riddarholmskyrkan, men inte alla. Fyra predikningar hade hållits vid kungliga hovet och en i Storkyrkan.

Postillan trycktes i sex upplagor, den senaste 1823. Postillan verkar ha varit väl spridd i stora delar av Sverige.¹²⁴⁷ Postillans, och därmed Petterssons eftermäle, har varit blandat. Å ena sidan har han hyllats för sin vältalighet och logiska klarhet, å andra sidan har han fått utstå kritik för sin mångordighet och för de oftast komplicerade och omständliga dispositionerna.¹²⁴⁸ Just med tanke på det sistnämnda framförde Leufvén synpunkten att Olof Dalin troligtvis hade Pettersson i åtanke när han skrev sina satiriska kalottpredikningar.¹²⁴⁹ Leufvén framför visserligen argument för likheter mellan kalottpredikningarna och Petterssons predikningar, men dessa är långt ifrån övertygande och har också blivit ifrågasatta.¹²⁵⁰

Inom den svenska homiletiska forskningen har troligtvis ingen av frihetstidens predikanter varit mer omdiskuterad än Abraham Pettersson. Homiletikerna har karaktäriserat hans fromhetstyp som alltifrån konservativ pietism till upplyst ortodoxi.¹²⁵¹ Benktsons studie argumenterar övertygande för att Pettersson gav uttryck för en

¹²⁴³ Pettersson 1764, "Företal", s. [10–11].

¹²⁴⁴ Pettersson 1764, "Företal", s. [12].

¹²⁴⁵ Pettersson 1764, "Företal", s. [13]. Wieselgren ansåg att postillans predikningar inte hade samma energi som de predikningar Pettersson själv hade utgivit, vilket enligt honom berodde på Stricker. Wieselgren ger inget skäl för sin synpunkt. Se Wieselgren 1866, s. 337. En orsak kan vara det rykte som fanns i svang, nämligen att Stricker själv skulle ha tagit i bruk Petterssons predikningar och i postillan satt in sina egna predikningar. Detta ryckte förefaller ologiskt och helt sakna grund. Se Benktson 1968, s. 60–61.

¹²⁴⁶ Benktson 1968, s. 355–356.

¹²⁴⁷ Olsson 1943b, s. 104; Holmgren 1948, s. 323; Lext 1950, s. 243, 291; Lenhammar 2000a, s. 253.

¹²⁴⁸ Skarstedt 1879, s. 195; Olsson 1943b, s. 105; Brilioth 1945, s. 211; Benktson 1968, s. 60–66.

¹²⁴⁹ Leufvén 1926 I, s. 91–95.

¹²⁵⁰ Wifstrand 1943, s. 42; Benktson 1968, s. 41–44.

¹²⁵¹ För en detaljerad redovisning av denna diskussion, se Benktson 1968, s. 69–79.

luthersk-ortodox teologi.¹²⁵² Benktsons resultat är svåra att bestrida sett ur dogmatisk synvinkel, men ser man Petterssons förkunnelse ur ett homiletiskt perspektiv är saken mer komplex. En anledning till att den tidigare forskningen före Benktson kom fram till så spretiga slutsatser var på grund av att man delvis fäste sin koncentration på olika element i förkunnelsen, inte enbart på det dogmatiska idéinnehållet. I sina tillämpningar använde sig Pettersson till exempel ofta av en ortotomisk applikation.¹²⁵³ Dessutom har man härlett hans avancerade disposition till Wolfs upplysningsfilosofi.¹²⁵⁴ Även om Petterssons dogmatiska åskådning således i allt väsentligt överensstämde med den lutherska ortodoxins teologi, finns det starka skäl att anta att han har tagit inryck från olika idéströmningar när han har utformat sina predikningar.

¹²⁵² Benktson 1968, s. 348.

¹²⁵³ Dellner 1916, s. 28.

¹²⁵⁴ Dellner 1916, s. 28; Pleijel 1935, s. 530; Brilioth 1945, s. 210.

Käll- och litteraturförteckning

Tryckta källor

1686 års kyrkolag (Stockholm 1936).

1693 års kyrkohandbok (*Handbok ther uti är författat huruledes gudztiensten, med christelige ceremonier och kyrckioseder, uti våra svenska församlingar skal blifwa hållen och förhandlad. [...]*) (Stockholm 1693).

1734 års lag (*Sverige rikets lag: Gillad och antagen på riksdagen år 1734*) (Hedemora 1981).

Albertinus, Aegidius. *Hortulus muliebris quadripartitus, thet är thet qwinlighe könetz lustgård, uthi fyra åtskillighe deelar afdeelt [...]* (Göteborg 1675).

Alnander, Samuel Johansson. *Anvisning til et utvaldt theologiskt bibliotek: Ottonde afdelingen* (Stockholm 1772).

Arndt, Johann. *Anderike förklaring öfwer all evangeliska sön- och högtidsdags texter hela åhret igenom [...]* (Norrköping 1741).

St. Augustinus. *Faith Hope and Charity: Enchiridion de fide spe et caritate* (Westminister 1947).

Baelter, Sven. *Historiska anmärkningar om kyrkoceremonierna så wäl wid den offentliga gudstjensten, som andra tilfällen hos de första christna, och i Swea rike; i synnerhet efter reformationen til närwarande tid [...]* (Stockholm 1762).

Baelter, Sven. *Nåden i Kristo, förestäld i predikningar öfwer de årliga sön- och högtidsdagarnas Evangelier [...]* (Stockholm 1767).

Baelter, Sven. *Några öfwerlygande bewis, at ogifta personers kötsliga beblandelse är en stor synd, utur sunnda förnuftet samt Guds h. Ord [...]* (Stockholm 1756).

Baelter, Sven. *Samling af heliga tal hållna öfwer åtskilliga evangeliska texter [...] andra bandet [...]* (Stockholm 1775).

Baelter, Sven. *Samling af heliga tal hållna öfwer åtskilliga evangeliska texter [...] tredje och sidsta bandet [...]* (Stockholm 1778).

Bagge, Fredrik. *Mellificium evangelicum eller kort och enfaldig, doch med Guds ord enlig förklaring, öfwer alla, sön- helg- och apostla-dagarnas wanlige evangelier [...]* (Stockholm 1714).

Benzelius, Jakob. *Epitome repetitionis theologicæ, thet är kort begrep utaf salighets lärans utdrag, til the nedre scholarnes bruk [...]* (Stockholm 1748).

Biblia, Thet är all then heliga skrift på swensko, efter konung Carl then tolfte befalning medh förriga editioner jämnförd [...] (Stockholm 1703).

Båld, Anders. *Christeliga betraktelser, öfwer årliga sön- och högtids-dagars evangelier* (Stockholm 1761).

Båld, Anders. *Christeliga betraktelser öfwer årliga sön- och högtids dagars epistlar* (Stockholm 1767).

Båld, Anders. *Predikan om then korsfästa Christo, eller Christeliga betraktelser öfwer vår herras och frälsares Jesu Christi lidandes och döds historia [...]* (Stockholm 1758).

Comenius, Johan Amos. *Stora undervisningsläran* (Stockholm 1916).

Ekman, Carl Magnus. *Epistel-bok, innehållande 76 betraktelser, öfwer alla söndagars och högtiders epistlar [...]* (Norrköping 1756).

Ekman, Olof. *Siönödz-löffte [...]* (Stockholm 1680).

- Fant, Michael M. *Christeliga betraktelser öfwer samtliga söndags och högtids dags evangelier [...]* (Stockholm 1760–1762).
- Fornelius, Lars. *Kyrkio-postilla öfwer alla söndagars, högtidzdagars och apostladagars ewangelier, som falla om hela åhret [...]* (Jönköping 1697–1698).
- Gjörwell, Carl Christoffer. *Den swenska Mercurius: Andra årgången* (Stockholm 1756–1757).
- Gradin, Anders. *Förklaring öfwer alla sön- och större högtids-dagars evangelier [...]* (Stockholm 1760).
- Hafenreffer, Matthias. *Compendium doctrinae coelestis* (Skara 2010).
- Horn Kalsenius, Andreas. *Ungdomens skyldighet, förestäld i en enfaldig predikan öfwer det evangeliumm, som infaller på den första söndagen efter trettonde-dagen [...]* (Stockholm 1729).
- Humble, Gustaf Adolf. *Förklaring öfwer the årlige sön- och högtids-dags evangelier [...]* (Stockholm 1745).
- Kongl. Maj:tz förnyade stadga om eeder och sabbatsbrott* (Stockholm 1687).
- Kryger, Johan Fredrik. *Sinceri breftil fru N.N. angående barna-upfostran* (Stockholm 1753).
- Liebman, Nils. *Christelige betrachtelser öfwer the wanliga sön- och högtids-dagars evangelier [...]* (Jönköping 1743).
- Liebman, Nils. *Christelige betrachtelser öfwer the wanliga sön- och högtids-dagars evangelier [...]* (Jönköping 1755).
- Liebman, Nils. *Martini Lutheri mindre catechismus med thet som therutinnan för ungdomen och the enfaldiga finnes tillagd [...]* (Stockholm 1739).
- Locke, John. *Andra avhandlingen om styrelseskicket: En essä angående den civila styrelsens sanna ursprung, räckvidd och mål* (Göteborg 1998).
- Lock, John. *Tankar och anmärkningar angående ungdomens uppfostring [...]* (Stockholm 1709).
- Luther, Marin. *Huspostilla* (Uddevalla 1967).
- Luther, Martin. *Kyrkopostilla* (Skellefteå 1987).
- Luther, Martin. *Stora katekesen* (Täby 1999).
- Modée, Reinhold Gustaf. *Utdrag utur alle ifrån den 7. decemb. 1718 utkomne publique handlingar [...]* Del 1 (Stockholm 1742).
- Möller, Johan. *Afhandling om et rätt prediko-sätt, upgifwande de grunder, hwarefter så wäl predikningar böra författas och hållas, som riktiga omdömen deröfwer fällas [...]* (Stockholm 1779).
- Petri, Laurentius. *Oeconomia christiana: För första gången utgiven med inledning av Herman Lundström: skrifter från Reformationstiden i urval utgivna av Aksel Andersson. Skrifter utgifna af Svenska litteratursällskapet 11:5* (Uppsala 1897).
- Petri, Olaus. "Een liten underuisning om echteskapet hwem thz lofligit är eller ey, ther grundeliga bewijsat warder at prestmen må wara j echteskap [...]", i *Samlade skrifter af Olavus Petri: Första bandet* (Uppsala 1914), s. 443–471.
- Pettersson, Abraham. *Christelige predikningar, hållne öfwer de årliga sön- och högtids-dagars evangelier [...]* (Stockholm 1764).
- Pettersson, Abraham. *Christelige predikningar, hållne öfwer de årliga sön- och högtids-dagars evangelier [...]* Andra och förbättrade upplagan [...]
- (Stockholm 1768).
- Pettersson, Abraham. *Det är godt, at förtrösta på Herran, öfwerwägades i högmäszo-predikan på andra söndagen efter trettonde-dagen [...]* (Stockholm 1755).

- Pettersson, Abraham. *En christelig barna-upfostran, öfwerwägad i högmäszo-predikan på Michelsmäszo-dagen 1753 [...]* (Stockholm 1754).
- Pontoppidan, Eric. *Collegium pastorale practium eller underwisning för dem, som wilja rätt förestå det hel. predikoämbetet [...]* Stockholm (1766).
- Prästeståndets riksdagsprotokoll, nr 10, 1740–1741, red. Stefan Lundhem (Stockholm 1994).
- Prästeståndets riksdagsprotokoll, nr 13, 1751–1752, red. Nina Sjöberg (Stockholm 2007).
- Pufendorf, Samuel. *De habitu religionis christianae ad vitam civilem [...]* (Bremen 1687).
- Pufendorf, Samuel. *On the Duty of Man and Citizen according to Natural Law* (London 1991).
- Rambach, Johann Jakob. *Grundelig och tydelig underwisning om föräldrars och informatorers plikt wid barna- upfostran [...]* (Stockholm 1752).
- Rhyzelius, Andreas. *Biskop A. O. Rhyzelii anteckningar om sitt lefverne*. Utgivna i urval av Josef Helander (Uppsala 1901).
- Roman, Christian Gustafsson. *En för alla menniskior wäl inrättad sundhets-bok: Om förhållandet aff frisk och siuka [...]* (Stockholm 1743).
- Roman, Christian Gustafsson. *Wälmente tanckar om barnaupfostring, i anseende till deras studier och lefnad [...]* (Västerås 1746).
- Roswall, Alexander. *Mycket kort och enfaldig, doch tydelig och grundelig förklaring, öfwer salig doct. Martini Lutheri mindre cateches, uti 67. predikningar författad [...]* (Norrköping 1762).
- Rönigk, Olof. *Herrans plantering under människors ansvar och wård, eller en kort och tydelig afhandling, om en rätt christelig barna-upfostran [...]* (Stockholm 1754). (1754b)
- Rönigk, Olof. *Tankar, om husbönders och tjänstefolks skyldigheter emot hwarannan inbördes [...]* (Stockholm 1754). (1754b)
- Salvius, Lars. *Lärda tidningar 1760, no 92, 24 November* (Stockholm 1760), s. 365–368.
- Salvius, Lars. *Lärda tidningar 1766, no 71, 11 September* (Stockholm 1766), s. 281–284.
- Schefferus, Johannes. *En bok om det svenska folkets minnesvärda exempel* (Stockholm 2005).
- Schultenius, Samuel. *Manuale epistolicum, eller Epistolisk hand-bok, innehållandes en kortt utläggning öfwer alla sön- och några högtids-dagars epistlar [...]* (Stockholm 1707).
- Schultenius, Samuel. *Manuale epistolicum, eller Epistolisk hand-bok, innehållandes en kortt utläggning öfwer alla sön- och några högtids-dagars epistlar [...]* (Stockholm 1754).
- Schultenius, Samuel. *Manuale evangelicum, eller Evangelisk handbok, innehållandes en kort utläggning öfwer alla apostle- och heligedagars evangelier, samt där öfwer fattade böner [...]* (Stockholm 1689).
- SKB, *Svenska kyrkans bekännelseskifter* (Stockholm 1944).
- Stiernman, Anton. *Alla riksdagars och mötens besluth 1521–1731 [...]* (Stockholm 1733).
- Stricker, Johan Christopher. *Försök til swenskt homiletiskt bibliotek* (Stockholm 1767).
- Svebilius, Olof. *Enfaldig förklaring över doct. Martin Lutheri lilla katekes ställd genom spörsmål och svar* (Stockholm 1689).
- Svedberg, Jesper. *Catechismi gudliga öfning [...]* (Skara 1709).
- Svedberg, Jesper. *Gudelige döds tanckar [...]* (Skara 1711).
- Svedberg, Jesper. *Gudz barnas heliga sabbatsro, uti christeliga predikningar öfwer söndags och högtidzdags evangelierna [...]* (Skara 1710–1712).

- Svedberg, Jesper. *Lefwernes beskrifning*. Skrifter utgivna av vetenskaps-societeten i Lund. 25:1, utg. Gunnar Wetterberg (Lund 1941).
- Svedberg, Jesper. *Sanctificatio sabbati: Sabbatens helgande enfaldiga föreställd i högtiders och söndagars epistlars gudeliga betraktande [...]* (Norrköping 1734).
- Wallenius, Gabriel. *Uthläggning öfwer söndagz-evangelierne, ifrån heliga treefaldigheetz söndagh til adventet* (Åbo 1686).
- Waller, Eric. *Några säkra och tillförlitliga kännemärken på wäl och illa artade barn, jämte bifogade anmärkningar om barna-upfostran, upgifna uti en christelig högmäszo-predikan på första söndagen efter trettondedagen* (Stockholm 1766).
- Wallström, Eric. *Christeliga predikningar, öfwer de årliga sön- och högtidsdagars evangelier* (Stockholm 1768–1770).
- Wallström, Eric. *Korta enfaldiga frågor och swar, utaf then lilla D. Lutheri catechismo, och nu från tyska öfwersatta til the enfaldigas tjenst* (Norrköping 1757).
- Wegelius, Johan d.y. *Pyhä evankeliumillinen walkeus: taiwaallisesa opisa ja pyhäsa elämäsä [...], jotca sunnuntai-ja juhla-päiwinä nijsä christillisisä seuracunnisa: tawallisesti selitetän* (Stockholm 1747–1749).
- Wetterblad, Anders. *En Gudi behagelig barna-Upfostran, uti en christelig predikan öfwer evangelium på första söndagen efter trettonde dagen, uti Åbo dom-kyrka år 1748 [...]* (Åbo 1748).
- Wilskman, Sven. *Swea rikets ecclesiastique werk [...]* (Örebro 1781–1782).

Litteratur

- Ahlstedt, Stig. *Anders Nohrborgs teologiska åskådning med särskild hänsyn till salighetsordningen*. Diss. (Uppsala 1955).
- Ahokas, Minna. "Valistusfilosofien teokset suomalaisissa kaupungeissa 1700-luvulla", *Kirjakulttuuri kaupungissa 1700-luvulla*, toim. Cecilia af Forselles & Tuija Laine. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kirjaston julkaisuja: 20 (Helsinki 2008), s. 80–110.
- Ahokas, Minna. *Valistus suomalaisessa kirjallisuudessa 1700-luvulla*. Diss. (Helsinki 2011).
- Andersson, Roger. *Postillor och predikan: En medeltida texttradition i filologisk och funktionell belysning*. Diss. (Stockholm 1993).
- Antonsson, Niklas. "En Guds tjänare till det bästa: Undervisningen i fyra postillor om konung och överhet under det karolinska enväldet", i *Kyrkohistorisk årsskrift 2017*, red. Anders Jarlert, s. 63–89.
- Antonsson, Niklas. "Nordlandet som Andens viloplats: Tolkningen av Sakarja 6:8 i predikningar ca 1680–1770", i *Vekkelsens rom*, red. Arne Bugge Amundsen. Bibliotheca historico-ecclesiastica Lundensis: 66 (Lund 2020), s. 43–60.
- Antonsson, Niklas & Joonas Tammela. "Postillorna och predikanten: En undersökning av Erik Levans (1746–1837) användning av predikolitteratur". *Historisk tidskrift för Finland* 106:2 (2021), s. 215–238.
- Ambjörnsson, Ronny. *Familjeporträtt: Essäer om familjen, kvinnan, barnet och kärleken i historien* (Hedemora 1978).
- Appel, Charlotte. "Printed in Books, Imprinted on Minds: Catechisms and Religious Reading in Denmark during the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries", in *Religious Reading in the Lutheran North: Studies in Early Modern Scandinavian Book Culture*, eds. Charlotte Appel, and Morten Fink-Jensen (Newcastle upon Tyne 2010), s. 70–87. Tillgänglig: ProQuest Ebook Central (hämtad 30.11.2023).
- Appelqvist, Tomas. *Bönen i den helige Andes tempel: Människosyn och kyrkosyn i Martin Luthers böneteologi*. Diss. (Skellefteå 2009).
- Appold, Kenneth G. "Academic Life and Teaching in Post-Reformation", in *Lutheran Ecclesiastical Culture, 1550–1675*, ed. Robert Kolb. Brill's Companions to the Christian Tradition: 11 (Leiden 2008), s. 65–115. Tillgänglig: ProQuest Ebook Central (hämtad 23.6.2023).
- Ariès, Philippe. *Barndomens historia* (Hedemora 1982).
- Askmark, Ragnar. *Svensk prästutbildning fram till år 1700*. Diss. (Stockholm 1943).
- Askmark Ragnar. *Ämbetet i den svenska kyrkan i reformationens, ortodoxiens och pietismens tänkande och praxis* (Lund 1948).
- Audas, Emma. *Det heliga äktenskapet*. Diss. (Åbo 2020).
- Becker, Anna. *Gendering the Renaissance Commonwealth*. Ideas in Context: 123 (Cambridge 2020). Tillgänglig: Cambridge Core (hämtad 19.6.2023).
- Benktson, Benkt-Erik. "Du Herrens tjänare": *En analys av Abraham Petterssons teologiska typ*. Studia theologica Lundensia: 28 (Lund 1968).
- Bergenlöv, Eva. *Drabbade barn: Aga och barnmisshandel i Sverige från reformationen till nutid* (Lund 2009).
- Bergfeldt, Börje. *Den teokratiska statens död*. Stockholm Studies in Economic History: 25. Diss. (Stockholm 1997).
- Berglund, Tomas. *Det goda faderskapet – i svenskt 1800-tal*. Diss. (Stockholm 2007).

- Bergner, Barbro. "Dygden som levnadskonst: Kvinnliga dygdeideal under stormaktstiden", i *Jämmerdal och fröjdesal: Kvinnor i stormaktstidens Sverige*, red. Eva Österberg (Stockholm 1997), s. 71–126.
- Bergström, Carin. *Lantprästen: Prästens funktion i det agrara samhället 1720–1800: Oland-Frösö-åkers kontrakt av ärkestiftet*. Nordiska museets handlingar: 110. Diss. (Stockholm 1991).
- Berntson, Martin, Nilsson, Bertil & Cecilia Wejryd. *Kyrka i Sverige: Introduktion till svensk kyrkohistoria* (Skellefteå 2012).
- Bexell, Oloph. "Historisk metod i homiletisk forskning", i *Metoder i homiletisk forskning*, red. Oloph Bexell et al. (Oslo 1997), s. 5–13.
- Billing, Einar. *Luthers lära om staten* (Stockholm 1971).
- Björkstrand, Gustav. "Åldersgränsen för admission till nattvarden under 1700-talet", i *Kommunion och kommunikation: Teologiska studier tillägnade Helge Nyman på hans 70-årsdag den 15 juli 1980, Åke Sandholm på hans 60-årsdag den 14 juli 1980*, red. Fride Hedman, Solveig Widén och Eva Michelsen. Meddelanden från Stiftelsens för Åbo akademi forskningsinstitut: 56 (Åbo 1980), s. 13–23.
- Bless, Theo. "Man is a Microcosmos: Adam and Eve in Luther's Lectures on Genesis (1535–1545)". *Concordia Theological Quarterly* 69:2 (2005), s. 159–184.
- Blomqvist, Helene. *Nordenflychts nej: Ett upplysningsreligiöst spänningsfält och dess litterära manifestationer* (Möklinta 2016).
- Boyd Brown, Christopher. "Devotional Life in Hymns, Liturgy, Music, and Prayer", in *Lutheran Ecclesiastical Culture, 1550–1675*, ed. Robert Kolb. Brill's Companions to the Christian Tradition: 11 (Leiden 2008), s. 205–258. Tillgänglig: *ProQuest Ebook Central* (hämtad 23.6.2023).
- Brandt, Gunnar. *Dop och nattvard i svensk predikan intill mitten av 1800-taket: En homiletisk studie med särskild hänsyn till tiden från omkr. 1750 till omkr. 1850*. Diss. (Stockholm 1941).
- Bregnsbo, Michael. *Samfundsorden og statsmagt set fra prædikestolen: Danske præsters deltagelse i den offentlige opinionsdannelse vedrørende samfundsordenen og statsmagten 1750–1848, belyst ved trykte prædikener: En politisk-idéhistorisk undersøgelse*. Danish Humanist Texts and Studies: 15 (København 1997).
- Brilioth, Yngve. *Predikans historia: Olaus Petri-föreläsningar hållna vid Uppsala universitet* (Lund 1945).
- Brilkman, Kajsa. "Scandia introducerar: Konfessionalisering, konfessionskonflikt och konfessionskultur under tidigmodern tid". *Scandia* 82:1 (2016), s. 93–106.
- Brilkman, Kajsa. *Undersåten som förstod: Den svenska reformatoriska samtalsordningen och den tidigmoderna integrationsprocessen*. Diss. (Skellefteå 2013).
- Bringéus, Nils-Arvid. "Barnet i hustavlan", i *Barnet i kyrkohistorien*, red. Anders Jarlert. *Bibliotheca historico-ecclesiastica Lundensis*: 37 (Lund 1998), s. 81–91.
- Brohed, Ingmar. "Barnet i hustavlan: Diskussionsinledning", i *Barnet i kyrkohistorien*, red. Anders Jarlert. *Bibliotheca historico-ecclesiastica Lundensis*: 37 (Lund 1998), s. 93–96.
- Brohed, Ingmar. *Offentligt förhör och konfirmation i Sverige under 1700-talet: En case study rörande utvecklingen i Lunds stift*. *Bibliotheca historico-ecclesiastica Lundensis*: 7; *Acta Universitatis Lundensis, Sectio 1, Theologica, juridica, humaniora*: 26 (Lund 1977).

- Brohed, Ingmar. *Stat – religion – kyrka: Ett problemkomplex i svensk akademisk undervisning under 1700-talet*. Skrifter utgivna av Institutet för rättshistorisk forskning, serien 1, Rättshistoriskt bibliotek: 22 (Lund 1973).
- Bugge, Knud Eyvin. *Theologi og Pædagogik historisk belyst*. Kirkehistoriske studier: 13 (København 1961).
- Carlquist, Gunnar. *Lunds stifts herdaminne: Från reformationen till nyaste tid. Ser. II Biografier 2 Oxie kontrakt* (Lund 1948).
- Carlsson, Leif. "Lars Fornelius", i *Svenskt biografiskt lexikon*, band 16, red. Erik Grill (Stockholm 1964–1966), s. 288.
- Carlsson, Lizzie. "*Jag giver dig min dotter*": *Trolovning och äktenskap i den svenska kvinnans äldre historia I–II*. Skrifter utgivna av Institutet för rättshistorisk forskning, serien 1, Rättshistoriskt bibliotek: 8, 20 (Stockholm 1965, 1972).
- Cavallin, Severin. *Lunds stifts herdaminne: Andra delen* (Lund 1855).
- Christensson, Jakob. "Upplysningen och kvinnan: Den gustavianska tiden". *RIG – Kulturhistorisk tidskrift* 80:1–2 (1997), s. 33–50.
- Christman, Robert. "The Pulpit and the Pew: Shaping Popular Piety in the Late Reformation", in *Lutheran Ecclesiastical Culture, 1550–1675*, ed. Robert Kolb. Brill's companions to the Christian tradition: 11 (Leiden 2008), s. 259–304. Tillgänglig: *ProQuest Ebook Central* (hämtad 23.6.2023).
- Claesson, Urban. *Kris och kristnande: Olof Ekmans kamp för kristendomens återupprättande vid Stora Kopparberget 1689–1713: Pietism, program och praktik*. Skrifter utgivna av Svenska kyrkohistoriska föreningen: 69; Forskning för kyrkan 26 (Göteborg 2015).
- Claesson, Urban. "Priesthood of All Believers as Public Opinion", in *Justification in a Post-Christian Society*. Church of Sweden Research Series: 8 (Uppsala 2014), s. 207–221.
- Crafoord, Febe. "*Läter all ting ährligha och skickeliga tilgå*": *Prästerskapet i 1600-talets Sverige*. Stockholm Studies in the History of Ideas: 6 (Stockholm 2002).
- Cunningham, Hugh. *Children and Childhood in Western Society since 1500*. Routledge Studies in Modern History (London 2014).
- Czaika, Otfried. "Dying Unprepared in Early Modern Swedish Funeral Sermons", in *Dying Prepared in Medieval and Early Modern Northern Europe*, eds. Anu Lahtinen and Mia Korpiola. Northern World: 82 (Leiden 2018), s. 142–159. Tillgänglig: *Ebook Central* (hämtad 19.6.2023).
- Dahlbacka, Ingvar. "Pehr Stenberg och herrnhutismen i Åbotrakten". *Historisk tidskrift för Finland* 105:2 (2020), s. 126–145.
- Dahlgren, Stellan & Ander Florén. *Fråga det förflutna: En introduktion till den moderna historieforskningen* (Lund 1996).
- Dellner, Johan. *Sven Baelter: En homiletisk studie*. Diss. (Uppsala 1916).
- Dixon, Rosemary. "Sermons in Print 1660–1700", in *The Oxford Handbook of the Early Modern Sermon*, eds. Peter McCullough, Hugh Adlington, and Emma Rhatigan (Oxford 2011), s. 460–477.
- Eijnatten, Joris Van. "Reaching audiences: Sermons and oratory in Europe", in *The Cambridge History of Christianity vol 7: Reawakening and Revolution 1660–1815*, eds. Stewart J. Brown & Timothy Tackett (Cambridge 2006), s. 128–146. Tillgänglig: *Cambridge core* (hämtad 19.6.2023).
- Ekedahl, Nils. *Det svenska Israel: Myt och retorik i Haquin Spegels predikokost*. Studia rhetorica Upsaliensia: 2. Diss. (Hedemora 1999).

- Ekedahl, Nils. "Från affekt till dygd: Om känslans uttryck och funktion i 1600-talets lutherska predikoretorik", i *Själen uttryckt: Passion, dygd och andakt – samspel mellan själ och kropp i 1600-talets människosyn*, red. Peter Gillgren. Barockakademiens skriftserie: 1 (Stockholm 2008), s. 142–160. Tillgänglig: *DiVA Portal* (hämtad 19.6.2023).
- Ekedahl, Nils. "'Guds och Swea barn': Religion och nationell identitet i 1700-talets Sverige", i *Nationalism och nationell identitet i 1700-talets Sverige*, red. Åsa Karlsson och Bo Lindberg. *Opuscula historica Upsaliensia*: 27 (Uppsala 2002), s. 49–69.
- Eklund, Theodor. *Frälsningstanken i svensk predikan och psalm* (Karlstad 1923).
- Elias, Norbert. *Från svärdet till plikten: Samhällets förvandlingar. Civilisationsteori, del 2* (Stockholm 1991).
- Ellenius, Allan. "Kyrklig konst och miljö", i Ingun Montgomery, *Sveriges kyrkohistoria 4: Enhetskyrkans tid* (Stockholm 2002), s. 190–203.
- Englund, Peter. *Det hotade huset: Adliga föreställningar om samhället under stormaktstiden*. Diss. (Stockholm 1989).
- Ericsson, Peter. *Det stora nordiska kriget förklarar: Karl XII och det ideologiska tilltalet*. *Studia historica Upsaliensia*: 202. Diss. (Uppsala 2002).
- Ericsson, Peter. "Inledning", i *Gud, konung och undersåtar: Politisk predikan i Sverige under tidigmodern tid*, red. Peter Ericsson. *Opuscula historica Upsaliensia*: 35 (Uppsala 2007), s. 5–9.
- Evangeliets ljus: Kyrkofädernas skrifttolkning: Utläggningar av evangelieläsningarna i 2002 års evangeliebok* (Skellefteå 2017).
- Fant, Johan Eric, Låstbom, August Theodor & Andreas Michael Fant. *Upsala ärkestifts herdaminne del 3* (Uppsala 1843).
- Ferry, Patrick T. "Confessionalization and Popular Preaching: Sermons against Synergism in Reformation Saxony". *The Sixteenth Century Journal* 28:4 (1997), s. 1143–1166. Tillgänglig: *JSTOR* (hämtad 19.6.2023).
- Fink-Jensen, Morten. "Printing and Preaching after the Reformation: A Danish Pastor and his Audiences", in *Religious Reading in the Lutheran North: Studies in Early Modern Scandinavian Book Culture*, eds. Charlotte Appel, and Morten Fink-Jensen (Newcastle upon Tyne 2010), s. 15–47. Tillgänglig: *ProQuest Ebook Central* (hämtad 30.11.2023).
- Forsberg, Anna Maria. *Att hålla folket på gott humör: Informationsspridning, krigspropaganda och mobilisering i Sverige 1655–1680*. *Stockholm studies in history*: 80. Diss. (Stockholm 2005).
- Foucault, Michel. *Sexualitetens historia: Band 1: Viljan att veta* (Göteborg 2002).
- Franck, Ingemar. *Mikaelidagens predikan*. *Bibliotheca theologiae practicae*: 31. Diss. (Lund 1973).
- von Friedeburg, Robert. "Church and State in Lutheran Lands, 1550–1675", in *Lutheran Ecclesiastical Culture, 1550–1675*, ed. Robert Kolb. *Brill's Companions to the Christian Tradition*: 11 (Leiden 2008), s. 361–410. Tillgänglig: *ProQuest Ebook Central* (hämtad 23.6.2023).
- Frymire, John M. *The Primacy of the Postils: Catholics, Protestants, and the Dissemination of Ideas in Early Modern Germany*. *Studies in Medieval and Reformation Traditions*: 147 (Leiden 2010). Tillgänglig: *ProQuest Ebook Central* (hämtad 23.6.2023).
- Garrison, James D. *Pietas from Vergil to Dryden* (Pennsylvania 1992). Tillgänglig: *JSTOR* (hämtad 19.6.2023).
- Gaunt, David. *Familjeliv i Norden* (Hedemora 1996).

- Glebe-Möller, Jens. "Kristendomens barndomsuppfattning", i *Barnet blir barn: En antologi om barndomens historia*, red. Karen Borgnakke, Erna M Johansen, Steffen Kiselberg et al. (Stockholm 1983), s. 67–81.
- Grönroos, Henrik & Ann-Charlotte Nyman. *Boken i Finland: Bokbeståndet hos borgerskap, hantverkare och lägre sociala grupper i Finlands städer enligt städernas bouppteckningar 1656–1809*. Skrifter utgivna av Svenska litteratursällskapet i Finland: 596 (Helsingfors 1996).
- Gudmundsson, David. *Konfessionell krigsmakt: Predikan och bön i den svenska armén 1611–1721*. Bibliotheca historico-ecclesiastica Lundensis: 56. Diss. (Malmö 2014).
- Gustafsson, Berndt. *Svensk kyrkohistoria*. Handböcker i teologi (Stockholm 1973).
- Haemig, Mary Jane & Robert Kolb. "Preaching in Lutheran Pulpits in the Age of Confessionalization", in *Lutheran Ecclesiastical Culture, 1550–1675*, ed. Robert Kolb. Brill's Companions to the Christian Tradition: 11 (Leiden 2008), s. 117–158. Tillgänglig: *ProQuest Ebook Central* (hämtad 23.6.2023).
- Hagström, Klaes Alfred. *Strengnäs stifts herdaminne 3* (Strängnäs 1899).
- Hall, Rud & Albert Wiberg. *Uppfostrans och skolans historia* (Stockholm 1951).
- Hansen, Anna. *Ordnade hushåll: Genus och kontroll i Jämtland under 1600-talet*. Studia Historica Upsaliensia: 224. Diss. (Uppsala 2006).
- Hanska, Jussi. "Poverty and Preaching between the Middle Ages and Early Modern Period: The Case of Ericus Erci, Bishop of Turku", in *Lived Religion and the Long Reformation in Northern Europe c. 1300–1700*, eds. Raisa Maria Toivo, and Sari Katajala-Peltomaa. Studies in Medieval and Reformation Traditions: 206 (Leiden 2016), s. 131–158. Tillgänglig: *ProQuest Ebook Central* (hämtad 1.12.2023).
- Hansson, Stina. *Ett språk för själen: Litterära former i den svenska andaktslitteraturen 1650–1720* Skrifter utgivna av Litteraturvetenskapliga institutionen vid Göteborgs universitet: 20 (Göteborg 1991).
- Hansson, Stina. "Privatlivets litteratur", i *Den svenska litteraturen: Från forntid till frihetstid*, red. Lars Lönnroth och Sven Delblanc (Stockholm 1987), s. 201–220.
- Harnesk, Börje. *Legofolk: Drängar, pigor och bönder i 1700- och 1800-talens Sverige*. Umeå Studies in the Humanities: 96. Diss. (Stockholm 1990).
- Harp Britton, Joseph. *Abraham Heschel and the Phenomenon of Piety* (London 2013).
- Hassan Jansson, Karin. "Marriage, Family and Gender in Swedish Political Language, 1750–1820", in *Scandinavia in the Age of Revolution: Nordic Political Cultures, 1740–1820*, eds. Pasi Ihalainen, and Patrik Winton (London 2011), s. 193–204. Tillgänglig: *ProQuest Ebook Central* (hämtad 29.11.2023).
- Hedenborg, Susanna. *Det gåtfulla folket: Barns villkor och uppfattningar av barnet i 1700-talets Stockholm*. Stockholm studies in Economic History: 26 (Stockholm 1997).
- Helenius, Agneta. "Om kön och äktenskap i 1700-talets Sverige", i *Ægteskab i Norden fra Saxo til i dag*. Nord 1999:14, red. Kari Melby, Anu Pylkkänen og Bente Rosenbeck (Köpenhamn 1999), s. 135–147.
- Hellspong, Lennart. *Metoder för brukstextanalys* (Lund 2001).
- Hellspong Lennart & Per Ledin. *Vägar genom texten* (Lund 1997).
- Helltröm, Gunnar. *Stockholm stads herdaminne: Från reformationen intill tillkomsten av Stockholms stift* (Stockholm 1951).

- Hellström, Olle. "Gustaf Adolf Humble", i *Svenskt biografiskt lexikon*, band 19, red. Erik Grill (Stockholm 1971–1973), s. 479.
- Herbertsson, Johan. *Rättegångsgudstjänsten i Sverige: Reglering och förändring 1684–1989*. Bibliotheca historico-ecclesiastica Lundensis: 59. Diss. (Lund 2016).
- Heywood, Colin. *Barndomshistoria* (Lund 2018).
- Hildebrand, Bengt. "Mikael Fant", i *Svenskt biografiskt lexikon*, band 15, red. Johan Axel Almquist et al. (Stockholm 1956), s. 339.
- Holm, Bo Kristian & Nina Javette Koefoed. "Studying the Impact of Lutheranism on Societal Development: An Introduction", in *Lutheran Theology and the Shaping of Society: The Danish Monarchy as Example*, eds. Bo Kristian Holm & Nina Javette Koefoed. *Refo500 Academic Studies*: 33 (Göttingen 2018), s. 9–24.
- Holmdahl, Otto. "Ett bidrag till den svenska predikans historia", i *Kyrkohistorisk årsskrift 1916*, (Litteraturöversikter, anmälningar och granskningar), red. Herman Lundström (Uppsala 1917), s. 45–53.
- Holmdahl, Otto. *Studier öfver prästeståndets kyrkopolitik under den tidigare frihetstiden 2* (Lund 1919).
- Holmgren, John. *Norrlandsläseriet: Studier till dess förhistoria och historia fram till år 1830*. Samlingar och studier till Svenska kyrkans historia: 19. Diss. (Stockholm 1948).
- Holmquist, Hjalmar. *Reformationstidevarvet 1521–1611: Svenska kyrkans historia 3* (Stockholm 1933).
- Holtz, Sabine. "On Sermons and daily life", in *Preaching, Sermon and Cultural Change in the Long Eighteenth Century*, eds. Joris van Eijjantten. *A New History of the Sermon*: 4 (Leiden 2009), s. 263–311.
- Holtz, Sabine. *Theologie und Alltag: Lehre und Leben in den Predigten der Tübinger Theologen 1550–1750*. Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe: 3. Diss. (Tübingen 1993).
- Håhl, Johan Isaac. *Linköpings stifts herdaminne: Del 2* (Norrköping 1846).
- Håhl, Johan Isaac. *Linköpings stifts herdaminne: Del 3* (Norrköping 1847).
- Hägglund, Bengt. *De homine: Människouppfattning i äldre luthersk tradition*. *Studia theologica Lundensia*: 18 (Lund 1959).
- Hägglund, Bengt. "Meditationen och fromhetens praxis i stormaktstidens lutherdom", i *Svensk spiritualitet: Tio studier av förhållandet tro-kyrka-praxis*, Tro & tanke 1994:1–2, red. Alf Härdelin (Uppsala 1994), s. 143–162.
- Hägglund, Bengt. *Teologins historia: En dogmhistorisk översikt* (Göteborg 2003). (2003a)
- Hägglund, Bengt. *Trons mönster: En handledning i dogmatik* (Göteborg 2003). (2003b)
- Hägglund Bengt & Cajsa Sjöberg. "Inledning", i Mattias Hafenreffer, *Compendium doctrinae coelestis*. Skara stiftshistoriska sällskaps skriftserie: 56 (Skara 2010).
- Ihalainen, Pasi. "Lutherska drag i den svenska politiska kulturen i slutet av frihetstiden: En begreppsanalytisk undersökning av fyra riksdagspredikningar", i *Riksdag, kaffehus och predikstol: Frihetstidens politiska kultur 1766–1772*. Skrifter utgivna av Svenska litteratursällskapet i Finland: 649 (Stockholm 2003).
- Ihalainen, Pasi. *Protestant Nations Redefined: Changing Perceptions of National Identity in the Rhetoric of the English, Dutch, and Swedish Public Churches, 1685–1772*. *Studies in Medieval and Reformation Traditions*: 109 (Leiden 2005).
- Inger, Göran. Kyrkolagstiftningen under 1600-talet, i Ingun Montgomery, *Sveriges kyrkohistoria 4: Enhetskyrkans tid* (Stockholm 2002), s. 204–213.

- Ivarsson, Henrik. *Predikans uppgift: En typologisk undersökning med särskild hänsyn till reformatorisk och pietistisk predikan*. Diss. (Lund 1956).
- Jarlert, Anders. "Den missförstådda ortodoxin", i *Kyrkohistoriska omvärderingar*, red. Samuel Rubenson, Anders Jarlert. Meddelanden från Kyrkohistoriska arkivet i Lund: 7 (Lund 2005), s. 29–43. (2005a)
- Jarlert, Anders. "Fostran till man: Positionsförändringar svensk katekesundervisning från 1600-tal till 1800-tal i möte med verkligheten: Ett forskningsuppslag", i *Manligt och omanligt i ett historiskt perspektiv*, red. Anne Marie Berggren. Forskningsrådsnämnden, Rapport 1999:4 (Uppsala 1999).
- Jarlert, Anders. *Göteborgs stifts herdaminne 1620–1999 III: Fässbergs, Älvsyssels södra och norra kontrakt* (Göteborg 2016).
- Jarlert, Anders. "Kyrka och tro", i *Signums svenska kulturhistoria: Stormaktstiden*, red. Jakob Christensson (Lund 2005), s. 249–299. (2005b)
- Jarlert, Anders. *Sveriges kyrkohistoria 6: Romantikens och liberalismens tid* (Stockholm 2001).
- Jarrick, Arne. *Den himmelske älskaren: Herrnhutisk väckelse, vantro och sekularisering i 1700-talets Sverige* (Stockholm 1987).
- Johannesson, Kurt. "Inledning", i *Johannes Schefferus, En bok om det svenska folkets minnesvärda exempel* (Stockholm 2005), s. ix–xxiii.
- Johansen, Jens Chr. V. "Preacher and Audience: Scandinavia", in *Preachers and People in the Reformations and Early Modern Period*, ed. Larissa Taylor. New History of the Sermon: 2 (Leiden 2001), s. 297–325.
- Johansson, Egil. "The History of Literacy in Sweden", in *Understanding Literacy in Its Historical Contexts: Socio-Cultural History and the Legacy of Egil Johansson*, eds. Harvey J. Graff, Alison Mackinnon, Bengt Sandin and Ian Winchester (Lund 2009), s. 28–59.
- Johansson, Kenneth. "Mannen och kvinnan, lusten och äktenskapet: Några tidstypiska tankegångar kring gåtfulla ting", i *Jämmerdal och fröjdesal: Kvinnor i stormaktstidens Sverige*, red. Eva Österberg (Stockholm 1997), s. 27–70.
- Johansson, K.H. *Kyrkobruk och gudstjänstliv under 1700-talet* (Stockholm 1938).
- Johnsson, Pehr. "Ett sockenbibliotek i en västgötaförsamling under 1700-talet". *Biblioteksvännen* 25:3 (1940), s. 101–102.
- Joutsivuo, Timo. "Papeiksi ja virkamiehiksi", *Huoneentaulun maailma: Kasvatus ja koulutus Suomeksi: Keskiajalta 1860-luvulle*, toim. Jussi Hanska & Kirsi Vainio-Korhonen. Suomen kasvatuksen ja koulutuksen historia: 1; Suomalaisen kirjallisuuden seuran toimituksia: 1266:1 (Helsinki 2010), s. 112–183.
- Kahnlund, Sten. "Anders Båld", i *Stockholms stifts julbok 1944* (Stockholm 1944), s. 50–54.
- Kajanto, Iiro. *Porthan and classical scholarship: A study of classical influences in eighteenth century Finland*. Suomalaisen tiedeakatemian toimituksia, sarja B: 225 (Helsinki 1984).
- Kalm, Ingvar. *Studier i svensk predikan under 1600-talets förra hälft*. Diss. (Uppsala 1948).
- Kansanaho, Erkki. "Suomalaisen saarnan metodi", i *Talenta quinque: commentationes in honorem Ilmari Salomies, Eino Sormunen, E. G. Gulin, Rafael Gyllenberg, G. O. Rosenqvist*, toim. Esko Haapa et al. (Helsinki 1953), s. 259–270.
- Kansanaho, Erkki. *Wegeliuksen postillan lähteet ja teologia*. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja: 53. Diss. (Helsinki 1950).

- Kansanaho, Erkki. "Wegelius, Johan nuorempi", i *Kansallisbiografia-verkkojulkaisu* (publicerad 18.6.1999), <https://kansallisbiografia.fi/kansallisbiografia/henkilö/419> (hämtad 19.6.2023).
- Karlsson Sjögren, Åsa. "Från giftermål till vigsel – Från ett till två kött? Om äktenskapet och förståelsen av kön ca 1650–1800". *Scandia* 69:1 (2003), s. 35–54.
- Karlsson Sjögren, Åsa. *Kvinnors rätt i stormaktstidens Gävle*. Umeå Studies in the Humanities: 144 (Umeå 1998).
- Kaufmann, Thomas. "What is Lutheran Confessional Culture?", in *Religion as an Agent of Change*, eds. Wim Janse & Fred van Lieburg. Brill's Series in Church History: 72 (Leiden 2016), s. 127–148. Tillgänglig: *ProQuest Ebook Central* (hämtad 19.6.2023).
- Kietäväinen-Sirén, Hanna. *Erityinen ystävyys: Miehen ja naisen välinen rakkaus uuden ajan alun Suomessa*. Jyväskylä Studies in Humanities: 245. Diss. (Jyväskylä 2015).
- Kjellberg, Seppo. *Finländsk arbetsetik och Luthers kallelselära: En jämförande analys av finländska arbetsetiska teorier från 1980-talet och Martin Luthers kallelselära*. Diss. (Åbo 1994).
- Kjelstadli, Knut. *Det förflutna är inte vad det en gång var* (Lund 1998).
- Kjøller-Rasmussen, Jonas. "Nupcie facte sunt: Et transreformatorisk, kontekstualiserende studie af tre prædikener til anden søndag efter helligtrekonger". *Dansk teologisk tidsskrift*, 81:2 (2018), s. 101–117.
- Kjollerström, Sven. "Svenska kyrkans bekännelseskriterier". *Svensk teologisk kvartalskrift* 38:1 (1962), s. 26–40.
- Kjollerström, Sven. "[Recension av] Yngve Brilioth: Predikans historia". *Svensk teologisk kvartalskrift* 21:4 (1945), s. 303–307.
- Koefoed, Nina Javette & Bo Kristian Holm. "Inledning: På sporet af velfærdsstatens dybe rødder", i *Pligt og omsorg: velfærdsstatens lutherske rødder*, red. Nina Javette Koefoed & Bo Kristian Holm (Copenhagen 2021), s. 19–35.
- Kolb, Robert. "Introduction", in *Lutheran Ecclesiastical Culture, 1550–1675*, ed. Robert Kolb. Brill's companions to the Christian tradition: 11 (Leiden 2008), s. 1–14. Tillgänglig: *ProQuest Ebook Central* (hämtad 23.6.2023).
- Knuutila, Jyrki. *Avioliitto oikeudellisena ja kirkollisena instituutiona Suomessa vuoteen 1629*. Finska kyrkohistoriska samfundets handlingar: 151. Diss. (Helsinki 1990).
- Knuutila, Jyrki. "Påskpredikan i Finland från reformationen till medlet av 1700-talet", i *Luthersk påskpredikan i Norden: Från reformation till nutid, 1*, red. Sven-Åke Selander & Christer Palmblad, Nord 2001:6 (Köpenhamn 2001), s. 559–615.
- Kreitzer, Beth. "The Lutheran Sermon", in *Preachers and People in the Reformations and Early Modern Period*, ed. Larissa Taylor (Leiden 2001), s. 35–63. Tillgänglig: *ProQuest Ebook Central* (hämtad 23.6.2023).
- Krēsliņš, Jānis. *Dominus narrabit in scripturis populorum: A Study of Early Seventeenth-Century Lutheran Teaching on Preaching and the Lettische lang-gewünschte Postill of Georgius Mancelius*. Diss. (Stockholm 1989).
- Laasonen, Pentti. *Johannes Gezelius vanhempi ja suomalainen täysortodoksia*. Finska kyrkohistoriska samfundets handlingar: 103 (Helsinki 1977).
- Laine, Esko M. & Tuija Laine. "Kirkollinen kansanopetus", i *Huoneentaulun maailma: Kasvatus ja koulutus Suomessa: Keskiajalta 1860-luvulle*, toim. Jussi Hanska & Kirsi Vainio-Korhonen. Suomen kasvatuksen ja koulutuksen historia: 1; Suomalaisen kirjallisuuden seuran toimituksia: 1266:1 (Helsinki 2010), s. 258–306.

- Laine, Tuija. *Kolportöörejä ja kirjakauppiaita: Kirjojen hankinta ja levitys Suomessa vuoteen 1800*. Suomalaisen kirjallisuuden seuran toimituksia: 1098 (Helsinki 2006).
- Laine, Tuija. "Pappi kijanomistajana ja -välittäjänä 1700-luvulla Uudenmaan ja Hämeen läänissä", i *Kirjakulttuuri kaupungissa 1700-luvulla*, toim. Cecilia af Forselles & Tuija Laine (Helsinki 2008), s. 35–63.
- Laine, Tuija. "Wallenius, Gabriel", i *Kansallisbiografia-verkkajulkaisu* (publicerad 23.6.2000), <https://kansallisbiografia.fi/kansallisbiografia/henkilo/8137> (hämtad 13.5.2023).
- Lempiäinen, Pentti. *Oikeusjumalanpalvelus ja oikeussaarna*. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja: 125 (Helsinki 1981).
- Lenhammar, Harry. "Själaskatt och Himmelsk kärlekskyss: 1700-talets andaktslitteratur", i *Sveriges kyrkohistoria 5: Individualismens och upplysningens tid* (Stockholm 2000), s. 244–253. (2000a)
- Lenhammar, Harry. *Sveriges kyrkohistoria 5: Individualismens och upplysningens tid* (Stockholm 2000). (2000b)
- Lennartsson, Malin. "Barnhustrur eller mogna brudar? Nya perspektiv på giftermålsmonster i svensk stormaktstid". *Scandia* 78:1 (2012), s. 86–127.
- Lennartsson, Malin. *I säng och säte: Relationer mellan kvinnor och män i 1600-talets Småland*. Bibliotheca historica Lundensis: 92. Diss. (Lund 1999).
- Lewan, Bengt. *Med dygden som vapen: Kring begreppet dygd i svensk 1700-talsdebatt*. Samhällsvetenskapligt bibliotek (Stockholm 1985).
- Leufvén, Edvard. *Upplysningstidens predikan I: Frihetstiden* (Stockholm 1926).
- Leufvén, Edvard. *Upplysningstidens predikan II: Den gustavianska tiden* (Stockholm 1927).
- Lext, Gösta. *Bok och samhälle i Göteborg 1720–1809*. Diss. (Göteborg 1950).
- Lext, Gösta. *Studier i svensk kyrkobokföring 1600–1946*. Meddelanden från Ekonomisk-historiska institutionen vid Göteborgs universitet: 54 (Göteborg 1985).
- Liliequist, Jonas. "'The Child Who Strikes His Own Father or Mother Shall Be Put to Death': Assault and Verbal Abuse of Parents in Swedish and Finnish Counties 1745–1754", in *Morality, Crime and Social Control in Europe 1500 – 1900*, eds. Olli Matikainen & Satu Lidman. *Studia historica*: 84 (Helsinki 2014).
- Liliequist, Jonas. "Kärlek, kön och sexualitet", i *Signums svenska kulturhistoria: Gustavianska tiden*, red. Jakob Christensson (Lund 2007), s. 155–195.
- Liliequist, Marianne. *Nybyggbarbarn: Barnuppfostran bland nybyggare i Frostvikens, Vilhelmina och Tärna socknar 1850–1920*. Umeå Studies in the Humanities: 103. Diss. (Umeå 1991).
- Lilja, Einar. *Den svenska katekestraditionen mellan Svebilus och Lindblom: En bibliografisk och kyrkohistorisk studie*. Samlingar och studier till Svenska kyrkans historia: 16. Diss. (Stockholm 1947).
- Lindberg, Bo. "'Anden saknar kön': Ett argument för jämlikhet mellan könen", i *Lychnos: Årsbok för idé och lärdomshistoria 1997*, red. Karin Johannisson (Uppsala 1997), s. 9–47.
- Lindberg, Gustaf. *Kyrkans heliga år: En historisk principiell undersökning med särskild hänsyn till det svenska kyrkoåret* (Stockholm 1937).
- Lindgärde, Valborg. "Fromhetslitteraturen under 1600-talet", i *Sveriges kyrkohistoria 4: Enhetskyrkans tid* (Stockholm 2002), s. 270–279.

- Lindmark, Daniel. "Peter Fjellstedts syn på uppfostran och undervisning", i *Visioner för en bättre värld*, red. Ingvar Dahlbacka, Jakob Dahlbacka & Elin Malmer. Bibliotheca historico-ecclesiastica Lundensis: 62 (Lund 2018).
- Lindmark, Daniel. "Predikstolen och läskulturen: Kyrkans böcker och folkets läsning", i *Kyrko-historisk årsskrift 2002*, red. Anders Jarlert, s. 47–54.
- Lindmark, Daniel. "Reading Cultures, Christianization, and Secularization: Universalism and Particularism in the Swedish History of Literacy". *Interchange* 34:2 (2003), s. 197–217. Tillgänglig: *Springer Link* (hämtad 19.6.2023).
- Lindmark, Daniel. "Samfundet Pro Fide et Christianismo och den kyrkliga folkundervisningen", i *Sveriges kyrkohistoria 5: Individualismens och upplysningens tid* (Stockholm 2000), s. 218–227.
- Lindmark, Daniel. "*Sann kristendom och medborgerlig dygd*": Studier i den svenska katekesundervisningens historia. Album religionum Umense: 2, Alphabeta varia (Umeå 1993).
- Lindmark, Daniel. *Uppfostran, undervisning, upplysning: Linjer i svensk folkundervisning före folkskolan*. Album religionum Umense: 5, Alphabeta varia. Diss. (Umeå 1995).
- Lindström, Jonas & Karin Hassan Jansson. *Horet i Hälsta: En sann historia från 1600-talet* (Stockholm 2018).
- Lindström, Jonas & Karin Hassan Jansson. "Pigan i fadersväldet: Regler, undantag och mikro-historiska möjligheter". *Historisk tidskrift* 137:3 (2017), s. 351–378.
- Lindquist, David. *Studier i den svenska andaktslitteraturen under stormaktstidevarvet med särskild hänsyn till bön-, tröste- och nattvardsböcker*. Diss. (Uppsala 1939).
- Lindroth, Sten. *Svensk lärdomshistoria: Frihetstiden* (Stockholm 1978).
- Lindstedt Cronberg, Marie. "Att försonas med Gud och hans heliga församling", i *Jämmerdal och fröjdesal: Kvinnor i stormaktstidens Sverige*, red. Eva Österberg (Stockholm 1997), s. 199–224. (1997a)
- Lindstedt Cronberg, Marie. *Synd och skam: Ogifta mödrar på svensk landsbygd 1680–1880*. Diss. (Lund 1997). (1997b)
- Lizell, Gustaf. "Anders Andreae Båld", i *Svenskt biografiskt lexikon*, band 7, red. Johan Axel Almquist et al. (Stockholm 1927), s. 32.
- Lizell, Gustaf. "Jesper Svedberg", i *Uppsatser i praktik teologi* (Stockholm 1920), s. 199–235. (1920a)
- Lizell, Gustaf. *Svedberg och Nohrborg: En homiletisk studie*. Diss. (Uppsala 1910).
- Lizell, Gustaf. "Sven Baelter", i *Svenskt biografiskt lexikon*, band 2, red. Johan Axel Almquist et al. (Stockholm 1920), s. 551. (1920b)
- Lizell, Gustaf. "Svenska predikoteorier under olika tider", i *Uppsatser i praktisk teologi* (Uppsala 1920). (1920c)
- Ljungberg, Johannes. *Toleransens gränser: Religionspolitiska dilemman i det tidiga 1700-talets Sverige och Europa*. Diss. (Lund 2017).
- Luke, Carmen. *Pedagogy, Printing, and Protestantism: The Discourse on Childhood*. SUNY Series in Philosophy of Education (New York 1989). Tillgänglig: *ProQuest Ebook Central* (hämtad 23.6.2023).
- Lund, Eric. "Nordic and Baltic Lutheranism", in *Lutheran Ecclesiastical Culture, 1550–1675*, ed. Robert Kolb. Brill's Companions to the Christian Tradition: 11 (Leiden 2008), s. 411–454. Tillgänglig: *ProQuest Ebook Central* (hämtad 23.6.2023).

- Luthersk påskpredikan i Norden: Från reformation till nutid, 1*, red. Sven-Åke Selander & Christer Palmblad, Nord 2001:6 (Köpenhamn 2001).
- Luthersk påskpredikan i Norden: Traditioner och regioner, 2*, red. Sven-Åke Selander & Christer Palmblad, Nord 2001:7 (Köpenhamn 2001), s. 559–615.
- Lövkrona, Inger. *Annika Larsdotter: Barnamörderska: Kön, mak och sexualitet i 1700-talets Sverige* (Lund 1999). (1999a)
- Lövkrona, Inger. "Hierarki och makt: Den förmoderna familjen som genusrelation", i *Familj och kön: Etnologiska perspektiv*, red. Birgitta Meurling & Inger Lövkrona (Lund 1999), s. 19–39. (1999b)
- Mansén, Elisabeth. *Nordstedts Sveriges historia: 1721–1830* (Stockholm 2011).
- Marklund, Andreas. *I hans hus: Svensk manlighet i historisk belysning* (Umeå 2004).
- Mikkola, Sini. "*In Our Body the Scripture Becomes Fulfilled*": Gendered Bodiliness and the Making of the Gender System in Martin Luther's Anthropology (1520–1530). Diss. (Helsinki 2017).
- Montgomery, Ingun. *Sveriges kyrkohistoria 4: Enhetskyrkans tid* (Stockholm 2002).
- Montgomery, Ingun. *Värjostånd och lärostånd: Religion och politik i meningsutbytet mellan kungamakt och prästerskap i Sverige 1593–1608*. Studia historico-ecclesiastica Upsalensia: 22. Diss. (Uppsala 1972).
- Muncktell, Johan Fredric. *Westerås stifts herdaminne: Första delen* (Västerås 1843).
- Möller, Håkan. *Lyx och mode i stormaktstidens Sverige: Jesper Swedberg och kampen mot perukerna* (Stockholm 2014).
- Nelson, Gösta. *Biskop Johan Möller: Ett bidrag till den senare svenska konservativa pietismens åskådning och historia* (Stockholm 1936).
- NFB, Nordisk familjebok* (Uggleupplagan) band 22, red. Theodor Westrin (Stockholm 1915).
- Nilsson, Bertil. "Om rättigheten och skyldigheten att predika: Utvecklingslinjer i den kanoniska rätten", i *Predikohistoriska perspektiv: Studier tillägnade Åke Andréén*. Skrifter utgivna av Svenska kyrkohistoriska föreningen II, ny följd: 35 (Uppsala 1982), s. 40–72.
- Nilsson, Ruth. *Kvinnosyn i Sverige: Från drottning Kristina till Anna Maria Lenngren*. Diss. (Lund 1973).
- Nilsson Hammar, Anna & Kajsa Weber (tidigare Brilkman). "Från religiös kultur till konfessionell kunskap". *Historisk tidskrift* 141:1 (2021), s. 81–91.
- Norberg, Astrid. *Uppfostran till underkastelse: En analys av normer för föräldra-barnrelationer i religiös litteratur om barnuppfostran i Sverige 1750–1809*. Studia psychologica et paedagogica, series altera: 41. Diss. (Lund 1978).
- Nordbäck, Carola. *Lycksalighetens källa: Kontextuella närläsningar av Anders Chydenius budordspredikningar 1781–1782*. Diss. (Åbo 2009).
- Nordbäck, Carola. *Samvetets röst: Om mötet mellan luthersk ortodoxi och konservativ pietism i 1720-talets Sverige*. Diss. (Umeå 2004).
- Nordstrandh, Ove. *Den äldre svenska pietismens litteratur*. Samlingar och studier till Svenska kyrkans historia: 26 (Stockholm 1951).
- Normann, Carl-Edvard. *Cleri comitalis cirkulär 1723–1772*. Samlingar och studier till Svenska kyrkans historia 29 (Stockholm 1952).

- Normann, Carl-Edvard. "Enhetskyrka och upplysningsidéer: Studier i svensk religionspolitik vid 1700-talets mitt", i *Lunds universitets årsskrift: Första avdelningen, Teologi, juridik och humanistiska ämnen*, 55:4 (Lund 1963).
- Normann, Carl-Edvard. *Prästerskapet och det karolinska enväldet: Studier över det svenska prästerskapets statsuppfattning under stormaktstidens slutskede*. Samlingar och studier till Svenska kyrkans historia: 17. Diss. (Stockholm 1948).
- Nygren, Rolf. "Varför löften just i kyrkan? – om rätten bakom riten", i *Tro & Tanke* 1992:9, red. Evah Ignestam (Uppsala 1992), s. 35–61.
- Ohlander, Ann-Sofie. *Kärlek, död och frihet: Historiska uppsatser om människovärde och livsvillkor i Sverige* (Stockholm 1986).
- Olsson, Birger. "Barnet i hustavlan", i *Barnet i kyrkohistorien*, red. Anders Jarlert. Bibliotheca historico-ecclesiastica Lundensis: 37 (Lund 1998), s. 97–106.
- Olsson, Bror. "Den kyrkliga biblioteksverksamheten på 1600- och 1700-talen". *Biblioteksbladet* 28:1 (1943), s. 10–11. (1943a)
- Olsson, Bror. *Från Martin Luther till Sven Lidman: En historisk översikt över andaktsböcker i svenskt fromhetsliv* (Lund 1943). (1943b)
- Olsson, Bror. *Postillor och plagiat: Uppsatser om böcker, författare och samlare* (Malmö 1954).
- Olsson, Herbert. "Melanchthon och den gammallutherska läran om de tre kyrkliga stånden", i *Från skilda tider: Studier tillägnade Hjalmar Holmquist 28/4 1938* (Stockholm 1938), s. 454–468.
- Pahlmblad, Christer. "Gudstjänstliv och gudstjänstbruk i 1600-talets Sverige", i Ingun Montgomery, *Sveriges kyrkohistoria 4: Enhetskyrkans tid* (Stockholm 2002), s. 259–269.
- Paulin, Lotta. *Den didaktiska fiktionen: Konstruktion av förebilder ur ett barn- och ungdomslitterärt perspektiv 1400–1750*. Skrifter utgivna av Svenska barnboksintitutet: 116; Stockholm Studies in History of Literature: 54. Diss. (Stockholm 2015).
- Persson, Stefan. "Gerhard Oestreich, den tidigmoderna staten och det svenska forskningsläget". *Scandia* 73:1 (2007), s. 57–79.
- Pieper, Franz D. *Kristen dogmatik: Omarbetad av D.DR J. T. Mueller* (Uppsala 1985).
- Pleijel, Hilding. *Hustavlans värld: Kyrkligt folkliv i äldre tiders Sverige* (Stockholm 1970).
- Pleijel, Hilding. *Karolinsk kyrkofromhet, pietism och herrnhutism 1680–1772: Svenska kyrkans historia 5* (Stockholm 1935).
- Pleijel, Hilding. "Till frågan om den svenska senortodoxiens kyrkoprogram", i *Från skilda tider: Studier tillägnade Hjalmar Holmquist 28/4 1938* (Stockholm 1938), s. 505–516.
- Preaching, Sermon and Cultural Change in the Long Eighteenth Century*, ed. Joris Van Einatten. A New History of the Sermon: 4 (Leiden, 2009).
- Preus, Robert D. *The Theology of Post-Reformation Lutheranism: Volume 1* (Saint Louis/London 1970).
- Quensel, Oscar. *Homiletik* (Uppsala 1910).
- Reuterswärd, Elisabeth. *Ett massmedium för folket: Studier i de allmänna kungörelsernas funktion i 1700-talets samhälle*. Studia Historica Lundensia: 2. Diss. (Lund 2001).
- Riesman, David. *Den ensamma massan*. Arkiv moderna klassiker (Lund 1999).
- Rimpiläinen, Olavi. *Suomalainen hautauspuhe puhdasoppisuuden aikana*. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja: 88 (Helsinki 1973).

- Rodhe, Edvard. *Svenskt gudstjänstliv: Historisk belysning av den svenska kyrkohandboken* (Stockholm 1923).
- Roper, Lyndal. *The Holy Household: Women and Morals in Reformation Augsburg*. Oxford Studies in Social History (Oxford 1989).
- Rydström Jens & David Tjeder. *Kvinnor och män och alla andra: En svensk genushistoria* (Lund 2009).
- SAOB, Svenska akademiens ordbok, <https://www.saob.se/>.
- Sandin, Bengt. *Hemmet, gatan, fabriken eller skolan: Folkundervisning och barnuppfostran i svenska städer 1600–1850*. Arkiv avhandlingsserie: 22. Diss. (Lund 1986).
- Savin, Kristiina. "Anekdoter om dygd: Värdenas retorik i Johannes Schefferus bok om det svenska folkets minnesvärda exempel", i *Förmoderna livshållningar: Dygder, värden och kunskapsvägar från antiken till upplysningen* (Lund 2008), s. 234–258.
- Savin, Kristiina. "Blyghet – en affekt mellan dygd och odygd", i *Dygder och laster: Förmoderna perspektiv på tillvaron*, red. Catharina Stenqvist & Marie Lindstedt Cronberg (Lund 2010), s. 359–380.
- Savin, Kristiina. *Fortunas klädnader: Lycka, olycka och risk i det tidigmoderna Sverige*. Diss. (Lund 2011).
- Schilling, Heinz. "The Confessionalization of European Churches and Societies: An engine for Modernizing and for Social and Cultural Change". *Norsk teologisk tidsskrift* 110:1 (2009), s. 3–16.
- Schilling, Heinz. *Religion, Political Culture and the Emergence of Early Modern Society: Essays in German and Dutch History*. Studies in Medieval and Reformation Traditions: 50 (Leiden 1992).
- Selander, Sven-Åke. *Livslångt lärande i den svenska kyrkoförsamlingen Fleninge 1820–1890: Människor–Samhälle–Kyrka*. Årsböcker i svensk undervisningshistoria 66 (1986): 158. Diss. (Uppsala 1986).
- Selander, Sven-Åke. "Svensk påskpredikan i ortodoxi, pietism och herrnhutism", i *Luthersk påskpredikan i Norden: Från reformation till nutid. 1*. Nord 2001:6 (Köpenhamn 2001), s. 401–443.
- Sennefelt, Karin. *Den politiska sjukan: Dalupproret 1743 och frihetstida politisk kultur*. Diss. (Hedemora 2001).
- Simojoki, Martti. *Opetus ja Julistus* (Helsingfors 1947).
- Sjögren, Maria. "Kvinnans sociala underordning – en problematisk historia: Om makt, arv och giftermål i det äldre samhället". *Scandia* 63:2 (1997), s. 165–192.
- Skarstedt, Carl Wilhelm. *Göteborgs stifts herdaminne* (Lund 1885).
- Skarstedt, Carl Wilhelm. *Predikoverksamhetens och den andliga vältalighetens historia* (Lund 1879).
- Stadin, Kekke. "De starkaste banden", i *Signums Svenska kulturhistoria: Stormaktstiden*, red. Jakob Christensson (Lund 2005), s. 375–405.
- Stadin, Kekke. "Hade de svenska kvinnorna en stormaktstid? Stormaktstidens svenska stat och konstruktionen av genus". *Scandia* 63:2 (1997), s. 193–225.
- Stadin, Kekke. *Stånd och genus i stormaktstidens Sverige* (Lund 2004).
- Stenberg, Göran. *Döden dikterar. En studie av likpredikningar och gravtal från 1600- och 1700-talen*. Diss. (Stockholm 1998).

- Stone, Lawrence. *The family, Sex and Marriage in England 1500–1800* (London 1979).
- Stopa, Sasja Emilie Mathiasen. "‘Honor Your Father and Mother’: The Influence of Honor on Martin Luther’s Conception of Society", in *Lutheran Theology and the Shaping of Society: the Danish Monarchy as Example*, eds. Bo Kristian Holm & Nina J. Koefoed. *Refo500 Academic Studies*: 33 (2018), s. 107–127.
- Strandberg, Carl Henric. *Åbo stifts herdaminne, ifrån reformationens början till närvarande tid* (Åbo 1832).
- Strauss, Gerald. *Luther’s House of Learning: Indoctrination of the Young in the German Reformation* (London 1978).
- Strohl, Jane E. "The Framework for Christian Living", in *The Oxford Handbook of Martin Luther’s Theology*, eds. Robert Kolb, Irene Dingel, and L’ubomír Batka (Oxford 2014), s. 365–369. (2014a)
- Strohl, Jane E. "Luther on Marriage, Sexuality, and the Family", in *The Oxford Handbook of Martin Luther’s Theology*, eds. Robert Kolb, Irene Dingel, and Lubomír Batka (Oxford 2014), s. 370–382. (2014b).
- Strom, Jonathan. "Pietism and Revival", in *Preaching, Sermon and Cultural Change in the Long Eighteenth Century*, ed. Joris van Eijanatten. *A New History of the Sermon*: 4 (Leiden 2009), s. 173–218.
- Sundby, Olof. *Luthersk äktenskapsuppfattning: En studie i den kyrkliga äktenskapsdebatten i Sverige efter 1900*. Diss. (Lund 1959).
- Sundin, Jan. *För Gud, staten och folket: Brott och rättsskipning i Sverige 1600–1840*. Skrifter utgivna av Institutet för rättshistorisk forskning, serien 1, Rättshistoriskt bibliotek: 47 (Stockholm 1992).
- Sundkvist, Bernice. *Det sakramentala draget i Luthers förkunnelse*. Diss. (Åbo 2001).
- Svenning, Daniel. "Fredrik Bagge: En tidsbild från karolinernas kyrka", i *En julbok till församlingarna i Göteborgs stift, årg. 10*, red. Knut Norborg (Göteborg 1936), s. 42–58.
- Tammela, Joonas. "Applications of the Three-Estate Doctrine: Swedish Local Sermons and the Social Order, 1790–1820", in *Religious Enlightenment in the Eighteenth-Century Nordic Countries: Reason and Orthodoxy*, eds. Johannes Ljungberg & Erik Sidenvall (Lund 2023), 99–126. Tillgänglig: *Manchester Hive* (hämtad 11.29.2023). (2023a)
- Tammela, Joonas. "Jumalanpalvelussaarna hengellisten ryhmien määrittelijänä 1800-luvun taitteen raumalaisessa paikallisyhteisössä", i *Kirkko, papisto ja yhteiskunta 1600–1800*. *Historiallisia tutkimuksia*: 289 (Helsinki 2023), s. 238–269. (2023b)
- Taussi Sjöberg, Marja. "Giftas och skiljas: Kvinnan, mannen och äktenskapet", i *Kvinnohistoria: Om kvinnors villkor från antiken till våra dagar* (Stockholm 1996), s. 55–70. (1996a)
- Taussi Sjöberg, Marja. *Rätten och kvinnorna: Från släktmakt till statsmakt i Sverige på 1500- och 1600-talen* (Stockholm 1996). (1996b)
- Tottie, Henry W. *Jesper Svedberg lif och verksamhet: Bidrag till Svenska kyrkans historia, del I–II*. Diss. (Uppsala 1885–1886).
- Träskmark, P.O. "Om menniskior som af sathan och sin onda begiärelse låter förföra sigh". *Historisk tidskrift för Finland* 75:2 (1990), s. 255–260.
- Uppenberg, Carolina. *I husbondens bröd och arbete: Kön, makt och kontrakt i det svenska tjänstefolkssystemet 1730–1860*. *Göteborg Studies in Economic History*: 20. Diss. (Göteborg 2018).
- Vikens, Øystein Lydik Idsø. *Frygte Gud og ære Kongen: preikestolen som politisk instrument i Noreg 1720–1814*. Diss. (Oslo 2014).

- Vikström, Erik. *Ortotomisk applikation: Bibelordets tillämpning och delning enligt den konservativa pietismens predikoteori*. Acta Academiae Aboensis, series A, humaniora: 48:2. Diss. (Åbo 1974).
- Villstrand, Nils Erik. *Nordstedts Sveriges historia: 1600–1721* (Stockholm 2011).
- Villstrand, Nils Erik. "Stormaktstidens politiska kultur", i *Signums svenska kulturhistoria 3: Stormaktstiden* (Lund 2005), s. 17–101.
- Voza, Thomas Matthew. "Timor Dei and Timor Idololatricus from Reformed Theology to Milton". *Reformation* 26:1 (2021), s. 62–72. Tillgänglig: *JSTOR* (hämtad 19.6.2023).
- Wahlström, Bengt. "Änglpsalmerna i 1695 års psalmbok". *Svenskt gudstjänstliv* 26:1 (1951), s. 16–22.
- Wall, John. *Ethics in Light of Childhood* (Washington 2010). Tillgänglig: *ProQuest Ebook Central* (hämtad 13.4.2023).
- Walli, Gustaf. "Fredrik Bagge", i *Svensk biografiskt lexikon*, band 2, red. Johan Axel Almquist et al. (Stockholm 1920), s. 574–578.
- Warne, Albin. "De första sockenbiblioteken i Sverige". *Biblioteksbladet* 23:7 (1938), s. 247–249.
- Warne, Albin. *Svenska folkskolans historia: Den svenska folkundervisningen från reformationen till 1809* (Stockholm 1940).
- Westén, Aron. *Svenska kongl. hof-clericiets historia: Första delen, tredje afdelningen* (Örebro 1814).
- Wiberg, Albert. "Ur sockenbibliotekens äldre historia". *Biblioteksbladet* 27:4 (1942), s. 154–161.
- Widén, Bill. *Bekehrung und Erziehung bei August Hermann Francke*. Acta Academiae Aboensis, series A, humaniora: 48:2 (Åbo 1967).
- Widén, Bill. *Predikstolen som massmedium i det svenska riket från medeltiden till stormaktstidens slut*. *Studia historica ecclesiastica Academiae Aboensis*: 1 (Åbo 2002).
- Wieselgren, Peter. *Sveriges sköna litteratur eller svenska litteraturen bedömd med särskildt hänseende till framställningssättets värde: Första delen: Svenska kyrkans sköna litteratur* (Lund 1866).
- Wifstrand, Albert. *Andlig talekonst: Bidrag till den svenska predikostilens historia*. Samlingar och studier till Svenska kyrkans historia: 6 (Stockholm 1943).
- Wifstrand, Albert. *Svensk predikan från reformationstiden till frihetstiden*. Svenska texter: 7 (Stockholm 1960).
- Wijmark, Henning. *Samuel Ödmann*. Diss. (Uppsala 1923).
- Wijmark, Henning. *Svensk predikan I–II* (Stockholm 1934–1936).
- Williams, Rowan. *Why Study the Past? The Quest for the Historical Church*. Sarum Theological Lectures (London 2004).
- Wingren, Gustaf. *Luthers lära om kallelsen*. Diss. (Malmö 1960).
- Winton, Patrik. *Frihetstidens politiska praktik: Nätverk och offentlighet 1746–1766*. *Studia historica Upsaliensia*: 223. Diss. (Uppsala 2006).
- Wong, Walter J. *Orality & Literacy: The Technologizing of the World* (London 1995).
- Wrangel, Evert. *Frihetstidens odlingshistoria ur litteraturens häfder 1718–1733* (Lund 1895).
- Wunder, Heide. *He is the Sun, She is the Moon: Women in Early Modern Germany* (Cambridge, MA 1998).

- Zwanepol, Klaas. "The Structure and Dynamics of Luther's Catechism". *Acta Theologica* 31:2 (2011), s. 394–411. Tillgänglig: *African journals Online* (hämtad 19.6.2023).
- Åsbrink, Eva. *Studier i den svenska kyrkans syn på kvinnans ställning i samhället åren 1809–1866*. Genom portar, 2. Diss. (Uppsala 1962).
- Ödman, Per-Johan. *Kontrasternas spel: En svensk mentalitets- och pedagogikhistoria II* (Stockholm 1995).
- Öhrberg, Ann. "'A Threat to Civic Coexistence': Forbidden Religious Literature in Eighteenth-Century Sweden", in *Religious Reading in the Lutheran North: Studies in Early Modern Scandinavian Book Culture*, eds. Charlotte Appel, and Morten Fink-Jensen (Newcastle upon Tyne 2010), s. 112–132. Tillgänglig: ProQuest Ebook Central (hämtad 30.11.2023).
- Öhrberg, Ann. "En hjärtats pedagogik: Synen på barnet, lära och lärande inom svensk herrnhutism", i *Sjuttonhundratalet 3–4, 2006/2007*, red. Jonas Nordin, s. 128–150.
- Österberg, Eva. "Barn i äldre tid – kulturhistoriska perspektiv", i *Barnet i kyrkohistorien*, red. Anders Jarlert. *Bibliotheca historico-ecclesiastica Lundensis*: 37 (Lund 1998), s. 21–29.
- Österberg, Eva. *De små då: Perspektiv på barn i historien* (Stockholm 2016).

Niklas Antonsson

För samhällets bestånd och Guds rikes förkovran

Prästerskapets undervisning kring hushåll, barn och äktenskap i svenska postillor 1686–1770

Predikningar utgjorde under tidigmodern tid (ca 1500–1800) ett av de viktigaste kommunikationsmedlen mellan präster och åhörare. Predikningarna innehöll idéer och påståenden om livets både stora och små frågor, alltifrån förkunnelse om den kristna trons centrala delar till konkreta förmaningar i praktiska enskildheter. I tryckt form publicerades predikningar i postillor genom vilka prästernas homiletiska undervisning tillgängliggjordes både för andra präster, för vilka postillorna fungerade som mallpredikningar, och för en successivt växande grupp läskunniga lekmän.

I sin avhandling *För samhällets bestånd och Guds rikes förkovran* undersöker Niklas Antonsson vilka föreställningar om hushåll, barn och äktenskap som förmedlades i postillor som utkom i det svenska riket åren 1686–1770. Avhandlingens tredelade tematik går tillbaka på förståelsen av hushållsbegreppet (*oeconomia*) som bestående av tre huvudsakliga relationer: man–hustru, föräldrar–barn och husbondfolk–tjänstefolk. Analysen bygger på kvalitativa studier av ett omfattande källmaterial som speglas mot de homiletiska litterära konventionerna, prästernas tankevärld och samtida samhällliga förhållanden. Undersökningen visar hur de förändrade omständigheterna, idéerna och idealen inverkade på prästernas sätt att utforma sin undervisning inom ramen för en fortgående strävan efter att både förmedla den kristna tron till åhörarna och åstadkomma ett mer kristet samhälle.