

Carl Olof Rosenius' kirkesyn



Flemming Kofod-Svendsen

pastor emeritus, ph.d., forh. folketingsmedlem og minister

kofodsvendsen@gmail.com

Resumé

Carl Olof Rosenius voksede op i Norrland med en særlig kirkelig historie. Han blev lægprædikant og en meget indflydelsesrig redaktør af det opbyggelige blad Pietisten. Hvordan forstod han sig selv som lægprædikant i sammenligning med artiklen 14 i Confessio Augustana? Han ønskede at fremme en vækkelsesbevægelse med lægprædikanter inden for den svenske kirke og afviste al separatisme og ideen om at danne en frikirke, ligesom han var imod lægfolks fejring af den hellige nadver. Han afviste den begyndende baptistbevægelse og brød med Evangelisk Alliance. Nogle af hans disciple valgte at danne frimenigheder. Hvordan kritiserede P.P. Waldenström Rosenius' kirkelige forståelse af kirken?

Keywords

Lægprædikant – Retfærdiggørelse – Døb – Nadver – Separatisme – Kirkelig forståelse af kirken.

Indledning

Flere svenske kirkehistorikere har sagt, at efter reformationen er der ingen svensker, der har øvet en så omfattende og dyb indflydelse på det svenske folks religiøse udvikling som Rosenius (Lönegren 1913, 2; Brandt 1914, 332; Holmquist 1923, 66).¹ Den indflydelse udøvede han som åndelig leder af den nyevangeliske vækkelse (Holmquist 1941, 32). Også i Danmark har Rosenius haft indflydelse på den åndelige udvikling især gennem Luthersk Missionsforening fra 1868 og Evangelisk Luthersk Missionsforening fra 1889-1892. Den nyevangeliske vækkelsesbevægelse har imidlertid flere gange været ramt af kriser og splittelser især på grund af kirkesynet (Bexell 2003, 108-130; Vigilius 2005, 121-127; Lundquist 2010, 23-27; Larspers 2010, 72-74; Imberg 2010, 93).

Artiklens formål

Det er artiklens formål at give en fremstilling af Rosenius' kirkesyn. For at forstå og formidle Rosenius' kirkesyn vil jeg først beskrive, hvilket kirkeliv han voksede op i. Derefter vil jeg redegøre for forståelsen af det kirkelige embede i den svenske kirke. Dernæst vil jeg forklare, hvordan Rosenius forstod sin lægmandsvirksomhed som indbefattet af Confessio Augustanas artikel 14 om at være *rite vocatus*. Derpå vil jeg beskrive, hvorfor og hvordan separatismen voksede frem i Norrlands kirkeliv, og hvordan Rosenius forholdt sig til denne separatisme. Sluttelig vil jeg redegøre for, hvordan P.P. Waldenström, der tilhørte den kirkekritiske del af nyevangelismen, kritiserede Rosenius' kirkesyn, men endte med at forlade den svenske kirke og stifte Svenska Missionsförbundet.

Norrlands kirkeliv

Reformationen slog lige så tidligt igennem i Norrland som i det øvrige Sverige. Flere personer fra Norrland spillede også en vigtig rolle igennem den lange proces, som reformationens gennemførelse var (Hasselberg 1919, 41). Man møder også tidligt den lutherske ortodoksis temmelig legalistiske kirketugt for eksempel med hensyn til deltagelse i kirkens gudstjenester (Linderholm 1911, 12-13).

Pietismen i Norrland

Pietismen blev først rodfastet i Stockholm, og derfra bredte den sig både mod nord og syd. En nidkær talsmand for pietismen i Umeå blev sognepræst Nils Grubb (1681-1724) selv født i Umeå og udnævnt til byens sognepræst i 1711. Grubb begyndte sine studier i Uppsala og fortsatte ved tyske

¹ Denne artikel er en udvidet udgave af en kortere artikel publiceret i *Dansk Teologisk Tidsskrift* 79. årg. 2016 s. 22-40.

universiteter; blandt andet studerede han 2½ år i Halle, hvor han for hele livet modtog afgørende indtryk af Franckes pastorale virksomhed og den fromhed, som var drivkraften bag alle aktiviteter. Han var en tid akademiadjunkt i Greifswald og blev udnævnt til professor samme sted, men tiltrådte aldrig, da han omtrent samtidig blev udnævnt til sognepræst i Umeå. Meget tyder på, at kristendomslivet i Umeå og omegn var præget af en ydre vanemæssig kirkelig observans, som ortodoksiens legalistiske, traditionelle anskuelse kunne degenerere til. Grubb gik med engagement og religiøs nidkærhed ind i den opgave at forbedre kristendomskundskaben og føre sine sognebørn ind i en sand og levende kristendom. Ligesom sin lærefader i Halle lagde han stor vægt på undervisningen i katekismus, hvor han også fulgte Franckes pædagogiske principper og erstattede den golde udenadslære med bibelfortælling og samtale om den kristne tro. Grubb samlede hver dag sine tjenestefolk til andagt og undervisning. Sådanne husandagter blev efterhånden indført i adskillige hjem i sognet og omegnen (jvf. Pleijel 1970). Grubb var også optaget af at sprede pietistisk opbyggelseslitteratur. Da den pietistiske sangbog *Mose och Lamsens visor* udkom i 1717 (Lenhammar 2000, 29-30) og i 1720 i en udvidet udgave (Holmgren 1940, 148), fik den god spredning i Umeå-området. Grubb blev udsat for kritik både af Umeåborgere, der bebrejdede ham for at tale for meget om genfødslen og omvendelsen, og af myndighederne, der imidlertid ikke kunne fremføre vægtig kritik, eftersom Grubb var meget nøje med i hele sin virksomhed at følge kirkelovenes forordninger (Hasselberg 1919, 73-74; Holmgren 1948, 20-22; Pleijel 1935a, 203-206).

Den konservative pietisme bredte sig ad forskellige veje ud over Norrland. Der var dels inspirationen fra dens højborg i Umeå, og dels stod især byerne i handelsmæssig forbindelse med Stockholm, hvor den konservative pietisme stod stærkt. Endelig var der generalmajor Carl Pereswetoff-Morath, der under sit russiske fangenskab i Sibirien efter det svenske nederlag ved Poltava i 1709 sammen med de andre svenske krigsfanger ved kontakt med Halle var blevet stærkt påvirket af Halle-pietismen, og som efter sin hjemkomst til Sverige fik en ledende stilling i Norrland inden for militæret. I denne indflydelsesrige stilling var han en energisk og indflydelsesrig repræsentant for den konservative pietisme (Lindgren 1879; Holmgren 1948, 14-15. 306-307; Pleijel 1935a, 95-97; jvf. Radler 1995, 229-252). Selv om ikke mange krigsfanger efter hjemkomsten kom til Norrland, fik de få officerer, der kom til Norrland, ledende stillinger og dermed store muligheder for at fremme pietismens sag (Holmgren 1948, 12-15).

Undersøgelse af de andagsbøger, der blev læst af de norrlandske menigheders medlemmer, tyder på, at den konservative pietisme i stor udstrækning har præget den kirkelige fromhed i Norrland (Södergren 1945, 92-109; Holmgren 1948, 308-338; Rodén 1938, 164; Rodén 1942, 10). Også den

radikale pietisme nåede Norrland (Holmgren 1948, 89.96; Rodén 1938; 164-167). Nogle formoder, at for Norr- og Västerbottens vedkommende er den trængt ind fra Finland (Hasselberg 1919, 75-79; Rodén 1942, 11).

Herrnhutismen i Norrland

Herrnhutismen fik tidligt indgang i Norrland. Allerede i februar 1735 foretog den herrnhutiske "broder" Andreas Grassman en rekognosceringsrejse gennem Lapland, hvor han skabte de første kontakter. I 1740 begav to andre diasporaarbejdere Elias Östergreen og Olof Björn sig til Torneå, hvor de holdt konventikler og havde kontakt med nogle få mennesker, der ønskede at høre deres herrnhutiske vidnesbyrd. Östergreen fortsatte i flere år sin virksomhed i det nordlige Norrland herunder Lapland, og i 1750 blev det nævnt i et brev til Herrnhut, at Torneå var et af de steder i Sverige, hvor der fandtes et herrnhutisk fællesskab (Hasselberg 1919, 320; Rodén 1938, 167-168; Rodén 1942, 13-14; jvf. Pleijel 1925). Efter at Östergreen var rejst fra Lapland bevarede man i det nordlige Norrland kontakten med brødræforsamlingen i Stockholm, og gennem flere ledende officerer blev herrnhutismen udbredt i Norrland (Pleijel 1938; Rodén 1938, 169-170; Rodén 1942, 15-45). I 1770'erne havde herrnhutismen således vundet fodfæste adskillige steder i Västerbottens len, og fremgangen fortsatte forskellige steder i Norrland i de følgende år (Rodén 1938 183-203; Rodén 1942, 46-85). Sammenfattende kan det fastslås, at ved at Rosenius' far var vækkelsespræst i den svenske kirke i Norrland, så blev Rosenius gennem sin opvækst både fortrolig med den svenske kirkes gudstjenesteform, med pietismen, især den kirkelige pietisme, og med herrnhutismen.

Byabön

Men ved at Rosenius voksede op i Norrland, mødte han endnu en del af svensk kirkeliv. Norrland omfatter næsten 60% af Sveriges areal, men kun en lille del af befolkningen. I dag er der cirka 1,2 millioner indbyggere, men der boede langt færre på Rosenius' tid. Norrland har været de store afstandes og de ubanede vejes land. Den lange afstand til kirken i de store nordlandske sogne i kombination med de dårlige samfærdselsmuligheder er baggrunden for begrebet *Byabön* (Linderholm 1911, 1ff.; Hansson 1996; Lindmark 2010). I den situation tog biskopper og præster det initiativ at ordne og tilrettelægge med fælles andagt og opbyggelse på søn- og helligdage for de mennesker, som meget vanskeligt regelmæssigt kunne deltage i søndagens gudstjenester (Nordberg 1942, 26-36).

I 1616 foretog ærkebiskop Petrus Keniccius (1555-1636), der var født i Umeå, en visitationsrejse gennem Norrland helt til Torneå. Sammen med provsterne tog han initiativ til at organisere en særlig

kirkelovgivning for Norrland.² Den kirkelovgivning var dels kendetegnet af kirketugt med bøder for manglende kirkegang og dels af en sjælesørgerisk virksomhed, der blev kaldt *byaböner*. Det var andagter/gudstjenester, der blev ledet af lægfolk på de mere fjerntliggende steder, hvor der var for langt at rejse til søndagens gudstjeneste i sognekirken (Holmquist 1938, 61-64.268-270; Montgomery 2002, 94). Hvis man havde 80 eller 100 kilometer eller måske længere til sin sognekirke, var det meget sjældent praktisk muligt at besøge sin sognekirke mere end nogle få gange om året, typisk i forbindelse med de store højtider. Men kunne folk ikke komme til kirken, måtte kirken komme til folket. Det var tankegangen bag etableringen af begrebet *byaböner*.

I kirkelovgivning for Norrland (*Kyrkio-Lagh, samptyckt och stadgatt aff presterskapet i Väster-Norrlanden*) var der i forlængelse af paragraffen om "helgedags öffningar" for de som af tvingende grunde ikke kunne deltage i søndagens gudstjeneste foreskrevet følgende: "och uthi de byar som någon finnes som läsa kan i Book, tå skola andra till honom sökia och han förplichtat wara läsa för them" (Edquist 1917, 9-11; Lodin 1933, 78; Ahnqvist 1942, 13-14; Holmgren 1948, 5-7; Hansson 1996, 10; Lindmark 2010, 21). Ligesom der var kirketugtsstraf, hvis man uden gyldig grund udeblev fra sin sognegudstjeneste, ramte kirketugten i form af bøder også dem, der forsømte byabönen i sin hjemlandsby (Holmgren 1948, 6; Hansson 1996, 10). Det var et biskoppeligt initiativ, der blev implementeret af præster ofte i samråd med deres provster, som skabte det kirkelige lægmandsinitiativ, som *byabönerne* var. De gjorde det for at fremme det åndelige liv i et kæmpeområde, der var ufremkommeligt. I andre stifter eller i den kirkelige lovgivning i øvrigt findes ikke et tilsvarende initiativ (Holmgren 1948, 7).

Den ældst kendte notits, vi har om igangsætning af en byabön, stammer fra Umeå menighed (Umeå sockns kiörkiobook 1619-1695, s. 4f. citeret fra Holmgren 1948, 7 note 5; Lindmark 2010, 21). Ifølge en optegnelse af sognepræst, provst Olaus Petri Niurenious dateret 20. august 1621 havde han indgået en aftale med indbyggerne på Holmön om byabön, fordi beboerne på Holmön for "Långwägh's skuld" sjældent indfandt sig i deres sognekirke. Aftalens indhold var, at de nu skulle samles til byaböner alle søn- og helligdage, eller som det udtrykkes i aftalen "med sit huusfålk skulle alla Zabaths dagar och andra hälgdagar gå til samman uthi een gård som de åsämja kunde, och där låta upläsa dagsens epistel och evangelium sampt med bönerne, och där brede wid siunga några

² *Kyrkio-Lagh, samptyckt och stadgatt aff presterskapet i Väster-Norrlanden* (i Norrländska kyrkostadgar från 1500- och 1600-talen) som er titlen på kirkeloven udgivet af Linderholm, "Om norrländska kyrkostadgar från 1500- och 1600-talen". Linderholm mener, at kirkelovene er fra 1500- og 1600-tallet; i Hansson 1996 er titlen gengivet *Kyrkio Lagh brukatt aff gamble Präpositis* (prostar), som Hansson mener er fra 1610-tallet. Sven Hansson har i en forskningsrapport publiceret sine undersøgelser af byabönerne i et bestemt område. Hansson har blandt andet interviewet en række ældre mennesker, som hele livet har deltaget i byaböner.

psalmer..." (Hansson 1996, 10). Det bør bemærkes, at oplæseren, hvis han blev forulempet, havde samme retsbeskyttelse som den ordinære sognepræst. Forhåneren eller bespotteren skulle i begge tilfælde til kirken betale tre daler, som dengang var et stort beløb. Oplæseren blev i begyndelsen kaldt "läsmannen" og senere "bönprästen" og nogle gange "byaprästen" (Holmgren 1948, 11-12; Hansson 1996, 14).

Härnösands stifts første biskop Petrus Steuchius (1605-1683) var flittig i sit stift og lærte sig både finsk og samisk for selv at komme i kontakt med befolkningen i sit stift.³ Han var også med til at oprette gymnasiet i Härnösand i 1650 med en forberedelsesskole til gymnasiet (Norberg 1896). I forbindelse med biskoppens visitation i 1655 til Råneå pastorat fastsatte han ifølge visitationsprotokollen bestemmelser om, hvor ofte man skulle gå til gudstjeneste i sin sognekirke. Afstanden til kirken bestemte, hvor hyppigt man var forpligtet til at gå til gudstjeneste, ligesom protokollen fastslog, hvad der kunne være gyldig grund til at udeblive. Hvad der skulle blive af langt større betydning for det norrlandske fromhedsliv end de eksplicit formulerede bestemmelser om kirkegangsforpligtelse, var fortsættelsen af biskoppens påbud ifølge visitationsprotokollen: "Thes utom bör alljtid Bya Läsning hållas af the hemmawarande samma tyd på daghen som Gudstjensten hållles uid Kyrkian" (Holmquist 1940, 106; Hansson 1996, 10). Dette var begyndelsen til, at byabönen blev ændret til byaläsning, og samtidig fik byaläsningen en kirkelig sanktion og legitimitet. Dermed blev den også stillet under tilsyn af sognepræst og domkapitel. Det blev sognepræstens forpligtelse efter råd og anvisning fra domkapitlet at anskaffe og være behjælpelig med, at de enkelte menigheder havde relevante postiller eller andre udlægninger af søndagsteksterne til læsningen på byaläsningen (Hansson 1996, 10). Det tidligst kendte eksempel på en byabön, hvor der blev læst en prædiken fra en postil, så det blev en byaläsning, er fra 1674 i Alvik i Luleå pastorat (Holmgren 1948, 9-10).

Da mange beboere i det udstrakte Norrland var bønder, var læseren ofte en bonde, og byabönen/byaläsningen blev hyppigt afholdt i oplæserens stuehus. Bönprästerne var alle Lutherlæsere. Derfor blev Luthers *Kyrko-Postilla*, der udkom på svensk i 1753, hyppigt brugt ved byaläsningen. Men i pietismens tid sørgede en pietistisk præst ofte for, at der blev brugt en pietistisk postil. Byabönen/byaläsningen blev i praksis i højere grad en familiegudstjeneste end kirkens gudstjeneste. Det var enklere at tage også meget små børn med til en gudstjeneste i et privat hjem. For de større børn kunne man ret let i et privat hjem indrette en børnebyabön med katekismusundervisning, mens den lange prædiken fra Luthers *Kyrko-Postilla* blev læst højt for de

³ I 1647 blev Härnösand stift udskilt fra Uppsala ærkebispesstift, hvor det nye stift fik det åndelige ansvar for hele Norrland inklusive Lapland (Norberg 1896, 1).

voksne. Unge holdt af at mødes til en byabön/byaläsning, hvor de i et privat hjem fandt et naturligt fællesskab.

I løbet af 1700-tallet skete der en vis ændring af byabönen. Fra at have været en samling for de hjemmевærende om søndagen med salmesang, bön og läsning af Guds ord og senere ledsaget med läsning fra en af sognepræsten godkendt postil samt nogen undervisning af børnene, overgik byabönen/byaläsningen til en fast gudstjeneste hver søndag for landsbyens og omegnens folk. Det hang dels sammen med, at byabönen fra begyndelsen havde haft præg af en udvidet andagt, men med inddragelsen af läsning af en prædiken mere kom til at ligne en gudstjeneste i kirken, og dels med at landsbyens stilling som en sociologisk og også åndelig faktor i bondesamfundet blev styrket. Afhængig af de lokale afstande udviklede der sig også den tradition, at man gik til byabön/byaläsning hos hinanden. Der var også bönpræster, der holdt byabön/byaläsning mere end et sted. Ja nogle bönpræster blev særligt efterspurgt og holdt byabön/byaläsning flere forskellige steder. Nogle havde også evner og talent for at indrette en byabön/byaläsning, så den blev forståelig, ja måske endog spændende for børn (Nordberg 1942, 30-34; Lindmark 2010, 22-24). Men bönpræsterne havde en kaldsbevidsthed. De kom kun, hvis der fra en anden byabönforsamling blev sendt bud efter dem, enten skriftligt eller mundtligt. Den konkrete kaldelse kunne omfatte en eller flere søndage.

Mens sognepræst og domkapitel holdt nøje øje med, at der udelukkende blev læst af de rigtige postiller, sunget efter salmebogen, og at alterbogens tekster og bønner blev fulgt, så blandede gejstligheden sig ikke i, hvem der blev bönpræster. Det blev ordnet lokalt. Bönpræstens tjeneste tilhørte principielt ethvert døbt kristent menneske på det almindelige præstedømmes grund. Men et kald var nødvendigt, når nogen med fuldt ansvar skulle træde ind i bönpræstens opgaver i landsbyen. Ofte skete det ved, at den gamle bönpræst fik en medhjælper. Denne blev hjælpepræst og afløser, når behov opstod. Når tiden var inde, blev hjælpepræsten i forbindelse med en byabön/byaläsning udnævnt til den nye bönpræst. Men kaldet til bönpræst har været et tema med variationer. Et sted var traditionen, at når böngudstjenesten skulle begynde, trådte en af landsbyens bønder, altid den samme, frem og udtalte: "Du læser vel for os i dag Edvard!" Da var tiden inde til, at bonden og bönpræsten Edvard Nilsson skulle rejse sig og bekendtgøre den første salme. Derpå henvendte Edvard Nilsson sig til sin hustru, som var forsanger, med ordene: "Vil du nu begynde Karin". Bönpræsten var dermed kaldet, forsangeren var parat, og böngudstjenesten kunne begynde.

I kirken kaldte menigheden gennem biskoppen den, som skulle blive menighedens præst og sakramenteforvalter. Ved byabönen/byaläsning var det de forsamlede – byafolket – som opfordrede den, der skulle holde böngudstjeneste. Alle var enige om, at en bönpræst kunne gøre det, som man

kunne gøre i en dagligstue eller i et stort køkken, men aldrig det, der skete ved alteret i en kirke udført af den ordinerede præst, det vil sige den fulde højmesseliturgi og især nadverindstiftelsen. I sit indhold har byabönen været kirkecentreret fra begyndelsen. Hvor ofte den lokale byabönforsamling har deltaget i kirkens gudstjeneste, har blandt andet været afhængig af, hvor lang og hvor ufremkommelig vejen har været til kirkens gudstjeneste. Hvis man for eksempel boede ved en vandrig elv, mens kirken lå på den anden side af elven, kunne det i praksis være uhyre vanskeligt at komme til gudstjeneste (Hansson 1996).

Byabönen/den senere byaläsning var etableret, sanktioneret ja påbudt af de kirkelige myndigheder. Det forklarer, at de tidligt blev obligatoriske. Det tydeliggør også, hvorfor byabönen/byaläsningen ikke blev ramt af Konventikelpakatet, selv om de formelt var i strid med den. Tværtimod blev de ikke blot tolereret, men direkte forsvaret af Härnösands domkapitel ved utallige tilfælde. Det skete for eksempel, da komminister Anders Wikman i Övertorneå på 1700-tallet forsøgte at påvise deres uforenelighed med Konventikelpakatet. Da man andre steder i Sverige endnu i 1842 tog Konventikelpakatet i anvendelse, tog Härnösand domkapitel byabönerne varmt i forsvar, bevidste om at de var uundværlige for kirke og kristendom i Norrland (Holmgren 1948, 10-11).

Byabönen/byaläsningen har spillet en stor rolle i Norrland, hvor befolkningen på grund af de store afstande ikke på samme måde som i Sveriges sydligere dele har været under indflydelse af den kirkelige forkyndelse. Gennem byabönen/byaläsningen og den private husandagt blev kristendommen formidlet videre til næste generation. Byabönen/byaläsningen har også bidraget til at opdrage ansvarsbevidste og aktive lægmænd. De skabte også et religiøst fællesskab. Mange bönpræster kom til at stå som lokale åndelige ledere, der kunne yde hjælp og øve sjælesorg til den enkelte familie, når døden eller forskellig nød meldte sin ankomst.

I 1856 blev Evangeliska Fosterlands Stiftelsen (EFS) etableret, hvor Rosenius var aktivt med ved etableringen (*Pietisten* 1856, 93-96; Moberg & Sandell 1868, 230-232; Wadström 1909, 11-18; Levander 1931; Lodin 1956, 239-243). Den satsede fra begyndelsen på at oprette foreninger både lokalt og regionalt som redskab for vækkelse og evangelisation i det svenske folk. I det nordlige Norrland var det naturligt at knytte til ved den folkelige "kirkefromhed", som levede i byabönens hus- og forsamlingsmiljø. Men formerne måtte fornyes efter tidens behov. Den lokale, patriarkalske ledelse af byabönerne måtte erstattes af foreningsmodellen, hvor en bestyrelse valgt af medlemmerne skulle lede og tilrettelægge arbejdet. Mange byabön-forsamlinger blev en del af det fremvoksende EFS, og flere bönpræster blev lægprædikanter i EFS (Södergren 1945, 92-96; Hansson 1996, 38-40; Lindmark 2010, 22-23).

Sammenfatning: I Norrland mødte Rosenius et af kirkens ledere etableret lægmandsinitiativ. Lægmand forestod andagter, gudstjenester med bibellæsning, bønner, salmesang og prædikenlæsning fra godkendte postiller, der efterhånden undertiden blev erstattet af lægmandsprædikener. De lokale lægfolk forestod også kristendomsundervisning for børn og unge, ligesom de varetog sjælesorg og åndelige samtaler, når der var behov for det. De lokale lægfolk havde stor respekt for det kirkelige embede og foretog aldrig, hvad den ordinerede præst havde ansvar for fx nadverfejring. Desuden havde de lægfolk, der ledede byabönerne, en kaldsbevidsthed, så de aldrig tog ansvar for en byabön/byaläsning, uden at de havde fået et konkret kald fra den lokale forsamling. Da EFS blev etableret, knyttede lederne naturligt til ved de etablerede byaböner/byaläsninger, der i mange tilfælde blev en del af EFS' arbejde.

Læserne i Norrland

Carl Jonas Erik Hasselberg understregede i sin bog *Norrländskt fromhetslif på sjuttonhundratalet*, at læserne i Norrland eller læseriet i Norrland, som det også blev kaldt, havde haft meget stor betydning for både præster og menigheder, idet det allerede fra midten af 1700-tallet havde udgjort en kraftig og sund pietistisk modvægt mod den rationalisme, der sydfra var ved at trænge ind i Norrland (Hasselberg 1919, 43). Hvornår og hvordan opstod læseriet så i Norrland?

Ordet *läser* forekom inden for det religiøse sprog første gang i 1761 i Västergötland som betegnelse for tilhængere af hernnhutiske vækkelsesbevægelser. Efterhånden begyndte ordet også at blive anvendt i Norrland, og indholdet blev udvidet til at omfatte alle, som adskilte sig fra sine omgivelser ved flittigt at læse Bibelen og andre opbyggelsesbøger (Hasselberg 1919, 43-44; Jarlert 1997, 61-62; Jarlert 2001, 73).

I Övre Norrland, især i kystlandet fra Umeå til Nedertorneå, var der i slutningen af 1700-tallet adskillige, som læste andagtsbøger af Nohrborg, Arndt og Pontoppidan. Fra 1770'erne var Bibelen blevet mere udbredt. Ved begyndelsen af 1800-tallet var den konservative pietistiske litteratur især spredt i Skellefteå, Umeå, Nedertorneå og Luleå (Jarlert 2001, 89).

Sammenligner man almuens bogsamlinger ud fra den "Översikt över den folkliga andaktslitteraturen i Övre Norrland enligt bouppteckningarna 1666-1820" og "Översikt över förekomsten av religiös litteratur i landskapet Västerbotten enligt bouppteckningarna 1666-1850", fremgår det, at andaktslitteraturen og anden opbyggelig litteratur havde en langt større udbredelse i landsbyområderne, hvor der var blevet afholdt byaböner eller byaläsninger, end i byer som Piteå og

Luleå (Holmgren 1948, 308-338). Der er ikke noget, der tyder på, at man i landsbyerne har haft bedre økonomiske muligheder for at anskaffe sig andagtsbøger og anden kristelig litteratur end i byerne, hvor sognekirken lå. En stikprøveundersøgelse af booptegnelser i Vestsverige i årene 1800-1811 synes at vise, at denne landsdel var Övre Norrland langt underlegen i spørgsmålet om forekomsten af andagtslitteratur (Nelson 1933, 24-85). Derfor tyder meget på, at deltagelse i byaböner eller byaläsninger i højere grad har gjort deltagerne til læsere end de mennesker, der primært har deltaget i et aktivt kirkeliv ud fra sognets kirke. Byabönernes betydning for læservækkelsen i Övre Norrland indskrænkede sig ikke udelukkende til, at den lokale lægmand fik et større forråd af andagtslitteratur og anden kristelig litteratur. Endnu vigtigere var det, at byabönerne lærte de enkle kvinder og mænd af folket at læse de indkøbte bøger og at reflektere over det, de læste. Den aktivitet, som byabönerne herved udløste, og de impulser til fortsat studium, som de gav, hang sammen med disse gudstjenesters art og den måde, som de blev gennemført på. Her fik almuens mennesker mulighed for at læse dagens prædiken højt fra en postil, ligesom de læste de bønner fra *Handboken*, som hørte til søndagens gudstjeneste, og endelig havde de ansvar for salmesangen. I hvert fald stimulerede dette oplæseren og den, der ledede gudstjenesten, til at reflektere mere over søndagens tekst og bønner, end hvis man havde siddet som passiv tilhører i kirken. Det beskedne møderum, hvor en af de lokale ledede gudstjenesten, medførte også, at hvis et ord blev udtalt utydeligt eller man ikke rigtigt havde forstået det, kunne man bede oplæseren gentage eller eventuelt forklare det, man ikke havde forstået. I praksis ville det ikke have været muligt ved højmassen i kirken (Edquist 1917, 9-13). I et sådant miljø er det ikke overraskende, at flere ønskede at fordybe sig mere i de kristne grundsandheder og dermed købte og læste postiller og anden kristelig litteratur. Denne læsning gjorde dem kyndige i bibelsk-luthersk kristendom, og deres evne til at læse blev forøget (Holmgren 1948, 28-35.149). Denne belæsthed hos mange lægfolk var også baggrunden for, at de magtede at give gennemtænkte svar på forskellige dogmatiske spørgsmål. Det bør også noteres, at boede man i de afsidesliggende landsbyer, var der ikke mange fritidstilbud. Man havde for eksempel hverken radio, aviser eller tidsskrifter. Men takket være pietisterne og herrnhuterne var der et betydeligt tilbud af pietistiske og herrnhutiske postiller og diverse opbyggelige skrifter. Luthers *Kyrko-Postilla* var blevet oversat til svensk i 1753 og fik blandt læserne i Norrland en betydelig udbredelse. Eftersom udbredelsen af den kristelige litteratur var forskellig fra sted til sted, fik de enkelte læserområder ikke helt samme teologiske præg. Nogle blev udpræget pietistiske og læste for eksempel med forkærlighed Petterssons og Tollesens postiller. I de kredse fik kristendommen ofte et noget lovisk præg med skarp afvisning af visse verdslige fornøjelser

som kortspil og dans. Andre områder blev markeret herrnhutiske, mens atter andre læste mere bredt og derved fik et mindre skarpskåret teologisk præg (Sandewall 1952, 6-9).

I de forskellige kilder omtales normalt to grupper: Gammellæserne og nylæserne. John Holmberg beskrev situationen på denne måde: Gammellæserne synes at have været en betegnelse for lidt forskellige åndelige grupperinger og bevægelser, som man, efter at nylæserne var trådt frem i 1805 (Ekman 1896, 245; Edquist 1917, 14-15; Holmquist 1923, 65; Hasselberg 1927; Westin 1929, 31; Newman 1931; Lodin 1933, 81; Hasselberg 1935; Nordberg 1936, 25; Sandewall 1952, 8; Jarlert 2001, 89-90; jvf. Bebbington 2002), gav til de læsere, som havde eksisteret, før de nye læsere kom til (Holmgren 1948, 180; Jarlert 2001, 90.)

Professor i kirkehistorie Gunnar Westin (1890-1967) argumenterede i sin disputats om George Scott for, at gammellæserne ikke var en særlig pietistisk retning, men det han kaldte den udbredte kirkefromhed i Norrland, altså de fromme sognebørn, det trofaste kirkefolk, som var ortodoks, loyal og punktlig i sin kirkelige observans. Var vejen meget lang og besværlig til den fjerntliggende kirke, kom de kun der til de kirkelige højtider, men ellers trofast hver søndag til den lokale byabön eller byaläsning. Havde man en pietistisk sognepræst, blev der til byaläsning normalt læst af en pietistisk postil, og det prægede også valget af anden opbyggelig litteratur, så området fik en pietistisk farve, men man talte ikke nødvendigvis om omvendelsen i en Halle-pietistisk ånd. Westin understregede også, at når der i Norrland blev afholdt konventikler, sagde ikke i sig selv noget om en pietistisk indflydelse. Det var blot byaläsning i praksis. I et andet sogn var sognepræsten herrnhutisk præget og det smittede af på valget af postiller og eventuelt også anden opbyggelseslitteratur i de fjerntliggende områder, hvor der blev afholdt byaläsning. Westins konklusion var altså, at gammellæserne var betegnelsen for den gamle kirkelighed (Westin 1929, 29-31).

Sognepræst i Kiruna Carl Edquist (1870-1948) understregede i sin bog *Läseriet i Skelleftebygden under 1800-talet*, at gammellæserne i Skelleftebygden ikke var en pietistisk bevægelse, men var udtryk for en kirkelighed, der i det store og hele beherskede folkelivet (Edquist 1917, 13).

Formanden for Svenska Missionsförbundet Erik Jakob Ekman (1842-1915) karakteriserede i sit værk *Den inremissionens historia* gammellæserne som mennesker, der tog deres gudsforhold meget alvorligt, men ikke på nogen måde stod i opposition til den officielle kirke. Ekman vurderede, at de åndeligt set var inspireret af åndelige ledere som pietisten Erik Tollstadius (1693-1759) og herrnhuteren Andreas Carl Rutström (1721-1772; Ekman 1896, 244).

Også rektor, teol.dr Nils Rodén (1897-1964) betegnede i sin bog *Det norrländska nyläseriets uppkomst* gammellæserne som kirketro mennesker, der ved læsning af andagtsbøger tillige havde erhvervet sig en stor åndelig modenhed (Rodén 1942, 78-79).

Lektor, teol.dr. Sven Lodin (1896-1964) var i sin afhandling *Carl Olof Rosenius i unga år* især optaget af nylæseriet, men omtalte så, at det tidligere havde været opfattelsen, at gammellæserne repræsenterede en lovisk pietistisk fromhed. Men han havde også bemærket Gunnar Westins nye forståelse, som han havde sympati for. Dog ville Lodin ikke udelukke, at dele af den tidligere almindelige opfattelse kunne være rigtig således forstået, at gammellæserne i særlige områder som Skellefteåbygden var fremtrådt som "en gammalpietistisk rörelse" (Lodin 1933 78-79). Manny Johannes Ahnqvist synes at tilslutte sig Lodins nuancerede holdning (Ahnqvist 1942, 97-108).

Der er enighed om, at nylæseriet begyndte i de første år af 1800-tallet, at begyndelsesstedet var Piteå, og flere har fastsat begyndelsesåret til 1805. Der synes også at være enighed om, at årene 1810-1817 kan beskrives som nylæseriets gennembrudstid. Derimod er det omdiskuteret, hvilken betydning den herrnhutiske vækkelse har haft for nylæseriet (Jarlert 2001, 89). Her findes to synspunkter. 1. Det var primært den herrnhutiske vækkelse, der skabte nylæseriet. 2. Det var læsningen af Luther, der skabte nylæseriet.

Westin argumenterede for, at herrnhutismen var den direkte årsag til fremvæksten af nylæseriet (Westin 1929, 31-36). Lodin bestred ikke, at *Sions sånger*⁴ havde haft stor betydning for fremvæksten af nylæseriet, men tilføjede at nylæseriet også var stærkt præget af brugen af Luthers skrifter (Lodin 1933, 6).

I en længere replik til Lodin fremhævede Westin, at den rigtige understregning af, at nylæserne med stor iver læste Luther, på ingen måde behøvede at udelukke herrnhutisk indflydelse på nylæseriets fremkomst (Westin 1935, 119).

Dette lutherske vækkelsesmiljø, som Rosenius voksede op i, var baggrunden for hans personlige udvikling og hans gerning som forkkynder og forfatter og dermed for den indflydelse, han fik, og det præg, han satte på den senere folkevækkelse. Dette vækkelsesmiljø var imidlertid også præget af separatistiske tendenser (Sandewall 1952; Sandewall 1954). Men det var også ud fra dette vækkelsesmiljø, Rosenius udformede sit kirkesyn, som vil blive beskrevet senere.

⁴ Da herrnhutismen havde fået fodfæste i Sverige, udgav de under ledelse af Johan Holmberg sangbogen *Sions Sånger* i 1743, der indeholdt 90 sange. To år senere kom *Sions Sånger* i en ny sangsamling med 130 sange. De to sangsamlinger blev snart samlet i en sangbog. Da *Sions Sånger* udkom i en ny udgave i 1781, indeholdt sangbogen 223 sange (Pleijel 1935b, 445-449).

Rosenius' kirkesyn og kriserne i kirkesynet

Rosenius besluttede sig tidligt for at blive præst i Svenska Kyrkan og begyndte derfor på gymnasiet i Härnösand.⁵ Da Rosenius havde afsluttet undervisningen i Härnösand i 1837, arbejdede han det næste år for at tjene penge til studierne. Som det var almindeligt for kommende stud.teol.er, fik han hos biskoppen tilladelse til "viatisering", det vil sige en lønnet opgave som uordineret hjælpepræst med adskillige prædike- og undervisningsopgaver i et nærmere angivet område inden for stiftet (Moberg & Sandell 1868, 13-26; Lodin 1933, 253-255).

Rosenius kom ikke til Uppsala, da efterårssemesteret begyndte i 1838, eftersom han blev alvorligt syg. Han blev sandsynligvis både ramt af en depression og af en alvorlig legemlig sygdom, antagelig en hård lungebetændelse (Wadström 1900; Lodin 1933, 255-256; Lodin 1956, 60). I Uppsala kom Rosenius aldrig rigtigt i gang med de teologiske studier. Han var ikke fysisk rask, han havde økonomiske problemer, så han bl.a. tog arbejde som huslærer, og endelig løb han ind i en åndelig krise måske sammenhængende med hans depression (Holmquist 1923, 68-75). I den situation fik han sjælesørgerisk hjælp af den skotskfødte, oprindelig presbyterianske metodistmissionær George Scott (1804-1874), der var kommet til Sverige i 1830 (Westin 1928+1929).

Rosenius i samarbejde med Scott

Scott ydede ikke alene Rosenius sjælesørgerisk hjælp, men blev også opmærksom på Rosenius' evner og fik ham knyttet til sit arbejde. Selv om Scott ikke var lutheraner, var han pragmatiker og bevidst om, at hvis han skulle fremme et vækkende og evangeliserende arbejde i det svenske folk, skulle han skjule metodistiske tendenser og satse på, at hans arbejde havde en luthersk profil (Lodin 1933, 297-394).

Det kirkelige embede i den svenske kirke

Luther siger, at kun et er nødvendigt, nemlig Guds ord, i hvilket mennesket har sit liv (WA 12, s. 171). Derfor er prædikeembedet ifølge Luther det højeste embede, som alle andre embeder er afhængige af (WA 11, s. 415; WA 12, s. 180.191.319). Prædikeembedet står således for Luther over alle andre embeder og inkluderer samtidig alle andre embeder (WA 12, s.180.191). Ordets embede modtages ikke ved ordination/indvielse, men ved et kald til tjeneste (ministerium; WA 2, s. 191; 6, s. 408; 7, s. 633; 8, s. 504; 17 II, s. 256). Ordinationen, hvis den forekommer, er for Luther ikke

⁵ I Norberg 1896 beskrives gymnasiets oprettelse og historie.

konstituerende. Den, som har modtaget et ret kald, har embedet uafhængigt af ordinationen. Ordinationen er ifølge luthersk forståelse alene en offentlig bekræftelse på kaldet (WA 2, s. 237; 12, s. 172). Ved kaldet modtages en opgave, ikke en særlig nådegave eller magt (WA 6, s. 299f.564; 7, s. 630.633; 17 II, s. 256; 38, s. 256; 41, s. 208ff.; 50 s. 632ff.). Menighedens magt og ret til at kalde skyldes ifølge Luther, at det rette, sande prædikeembede med de deraf inkluderede embeder (at døbe, at uddele nadveren, skriftemålet m.m.) tilhører alle kristne. Her påberåber Luther sig 2 Kor 3, 6). Det er sagt til alle kristne, at vi er gjort delige til at være tjenere for en ny pagt, ikke bogstavens, men Åndens. Men en Åndens tjener prædiker nåde og syndernes forladelse. Derfor er alle kristne blevet betroet Guds Ord (WA 8, s. 495ff.). Luther påberåber sig også 1 Pet 2,9. Alle kristne har Guds ord og har derfor pligt til at sørge for, at det bliver udbredt (WA 6, s. 566; 11, s. 411f.; 12, s. 190.192.308). Alle har derfor magt til at prædike, men de skal ikke altid anvende denne magt (WA 2, s. 454f; 6, s. 408; 8, s. 250.495; 41, s. 209.213). Luther beskriver, at hvis man er alene kristen på et bestemt sted fx en ø, skal man uden videre anvende det kald, man har fået til at forvalte Guds Ord. Det kald er da fuldt ud tilstrækkeligt (WA 11, s. 412; 16, s. 35). Stefanus var ikke kaldet til at prædike, men han prædikede alligevel (ApG 6,3-7,60.), ligeledes Filip (ApG 8,5) og Apollos (ApG 18,25-26; WA 11, s. 412; 12, s. 192.194). Men helt anderledes bliver det, om flere kristne samles på samme sted. Da skal ingen prædike uden valg og kald af menigheden (WA 11, s. 414; 12, s. 191). Til prædikeembedet behøves således ifølge Luther ingen særlig udrustning eller kraft udover den, som enhver kristen har i kraft af sin dåb og tro. Derimod er det altid nødvendigt med Guds kald. Undtagelsesvist kalder Gud direkte. Det almindelige er dog, at Gud fremfører sit kald gennem de kristne mennesker, som befinder sig på det lokale sted. Biskoppen indsætter den kaldede i embedet gennem ordination for at på denne måde offentligt at bekræfte, at kaldet er rigtigt. Embedet beklædes af den, som er kaldet, selv om ordinationen udebliver.

Luther bruger imidlertid ordet *embede* i en snævrere og en bredere betydning. På den ene side bruger han ordet *embede*, som vi har set, om kirkens eller menighedens kald af en person til den særlige opgave at forkynde evangeliet og forvalte sakramenterne på den lokale menigheds vegne. Defineres embedet på denne måde, er der ingen lægmand, som har et sådant embede. Et sådant embede betegnes af Luther som "ministerium ecclesiae". På den anden side tilhører prædikeembedet med de deri inkluderede embeder alle kristne. Alle kristne er blevet betroet Guds Ord. Embedet kan da ikke ligestilles med kirkens eller menighedens tjeneste/opgave om offentligt at forkynde evangeliet og forvalte sakramenterne. Embedet i denne betydning modtages jo med dåb og tro. Det embede tilhører eller ejer enhver kristen, uden at vedkommende har modtaget et specielt kald. Den, som

besidder embedet i denne betydning, er også en tjener, men ikke en bestemt kirkes tjener, men tjener for en ny pagt, Åndens tjener (2 Kor 3,6).

I striden med katolikkerne og deres messeofferembede bruger Luther ofte begrebet *embede* i denne mere brede betydning. Når det derimod gælder at afvise sværmerne, kommer betoningen hos Luther til at ligge på embedet som en kirkens tjeneste, dvs. på embedet i den snævre betydning. Men det er forkert at tolke det sådan, at Luther har skiftet standpunkt. Embedet findes igennem hele Luthers forfatterskab både i den snævre og i den brede betydning. Den unge Luther ville således ikke sætte det almindelige præstedømme i stedet for det katolske messeofferembede. Det er kirkens prædikeembede, som skal erstatte det katolske messeofferembede, men dette kirkens embede besættes af den menighed, i hvilken de kristne har del i prædikeembedet, det prædikeembede som tilhører menigheden. Dette er en tanke, som Luther aldrig opgav. Hvor meget kirkens embede og dets guddommelige oprindelse end betones mod sværmerne, bliver det aldrig andet end en opgave/tjeneste givet af Gud gennem den menighed, i hvilken hver enkelt ved sin delagtighed i det almindelige præstedømme har ansvar for evangeliets forkyndelse (Josefson 1943; Askmark 1949, 124-144; Hök 1951).

"Med predikoämbete haver Gud det uppsåt haft, att människan därigenom skall lära hans godhet i Kristo" (Askmark 1949, 1). De ord af den svenske reformator Olavus Petri (1493-1552) kan man passende sætte som motto for hele det svenske præsteembedes historie siden reformationen. Hvordan forståelsen af embedet end har skiftet, har man altid været overbevist om, at det er Gud selv, som har sat prædikeembedet ind i verden. Han har indstiftet det, for at det skal forkynde for menneskene, hvad han har gjort for dem i Kristus. Det er et "forsoningens embede"/"forligelsens tjeneste" (2 Kor 5,18). Lige så lidt som kirken og kristne mennesker ville findes uden forsoningens budskab, ville de heller ikke eksistere uden "forsoningens embede". Gud sender sit budskab om frelse gennem de budbringere, han selv udsender. Prædikeembedet som et af Gud indstiftet embede, som kirken ikke kan leve uden, var den forudsætning, som embedet blev betragtet ud fra i den svenske kirke både i reformationens, den lutherske ortodoksis og pietismens århundreder (Hector et al. 1951; Persson 1961; Svenungsson 2001; jvf. Palmqvist 1964).

Det, som gør, at embedet er så nødvendigt, er, at det er Ordets embede. Kirken skabes, næres, lever og regeres af Ordet. For at Ordet skal kunne nå frem til menneskene med Kristus selv, må det forkyndes. Ordet selv kræver et embede, som det tager i sin tjeneste. Det fremgår direkte af Confessio Augustana, hvor det i art. 4 fastslås, at "menneskene retfærdiggøres uforskyldt for Kristi skyld ved troen, når de tror, at de tages til nåde, og at synderne forlades for Kristi skyld, han som ved sin død

har gjort fyldest for vore synder". Denne artikel efterfølges af art. 5, hvor det understreges: "For at vi kan nå til denne tro, er der indstiftet et embede til at lære evangeliet og meddele sakramenterne. Thi ved Ordet og sakramenterne som midler gives Helligånden, som virker tro – hvor og når det behager Gud – i dem, som hører evangeliet: at Gud ikke for vore fortjenesters skyld, men for Kristi skyld retfærdiggør dem, som tror, at de tages til nåde for Kristi skyld". Men der er ikke tale om et slags mellemmandsembede mellem Gud og mennesker. Embedet er ikke noget i sig selv, eftersom det til sit væsen er en tjeneste – under Ordet. Embedet står ikke over, ikke ved siden af, men under Ordet. Prædikeembedet er intet andet end Ordet i funktion. Embedet kan ikke tænkes uden Ordet eller udøves uden for Ordet. Embedet ejer ingen selvstændig stilling over for Ordet. I sig selv er embedet intet, men i forening med Ordet er det alt.

Luthers tanker om det almindelige præstedømme spillede en yderst tilbagetrukket rolle i Confessio Augustana og Apologien. Den udvikling fortsatte under den lutherske ortodoksi, hvor man fik en stærk embedskirke, der betonede det kirkelige embede med forkyndelsen og den rene lære, mens det almindelige præstedømme blev skubbet til side både i den teoretiske teologiske tænkning og i den almindelige kirkelige bevidsthed. Det almindelige præstedømme blev nu forstået som noget, der vedrører den enkelte kristnes personlige religiøse liv, men som ikke sættes i relation til kirke og embede (Askmark 1949, 144-160; Holmström 1951, 192-212).

Pietisten Philipp Jakob Spener (1635-1705) formulerede sit embedssyn i sine *Theologiska betänkanden* med ordene: "Ämbetets kraft och frukt beror icke av gåvornas större mått, utan kommer av själva det gudomliga ordet" (Holmström 1951, 212). Ved første øjekast forekommer denne udtalelse ikke at være forskellig fra den reformatoriske opfattelse. Men ligesom udviklingen inden for ortodoksien førte frem til en særlig præstestand med en embedsmagt knyttet til selve embedet, så førte udviklingen inden for pietismen til et embedssyn, hvor det ikke var den objektivt foreliggende kirkelære, men den subjektivt konstaterbare indre åndelige oplysning hos embedsbæreren, der giver embedet dets virkekraft. Et af symptomerne på dette forhold var, at mens ortodoksien – med tanke på embedets virkning – tog afstand fra vranglærende præster, men beholdt ugudelige præster eller præster, der ikke tog det så nøje med livsførelsen, så tog pietismen afstand fra uomvendte præster. Det betyder ikke, at ortodoksien anså det for uden betydning med præstens liv og levned. Ortodoksien fastholdt kravet om et helligt liv både af præster og menighedens medlemmer. Men det man ønskede at betone var – i tilslutning til Confessio Augustana art. 8: "Skønt kirken i egentlig forstand er de helliges og sandt troendes forsamling, er det dog, da mange hyklere og onde er blandet imellem i dette liv, tilladt at benytte sakramenter, som forvaltes af onde, i overensstemmelse med Kristi ord:

De skriftkloge og farisæerne sidder på Moses' stol o.s.v.". Og sakramenterne og Ordet er virksomme på grund af Kristi forordning og bud, selv om de gives ved onde" – at også en ugudeligs *embede* var virksomt, idet ord og sakramenter virkede uafhængigt af embedsbærerens personlige værdighed. Lige så lidt, som man i den synlige kirke kan skille hyklere og ugudelige fra de hellige og sandt troende, kan man skille fromme og ugudelige præster fra hinanden. Her må man stole på, at Ordet og sakramenterne ejer deres kraft som følge af Kristi indstiftelse. Melanchthons og bekendelsesskrifternes syn på den synlige kirke, *ecclesia visibilis*, som sammensat af hellige og hyklere fik en fast udformning under ortodoksien. Ortodoksien havde en klar distinktion mellem synlig og usynlig kirke. Den synlige kirke udgøres af de kaldedes forsamling. De, som tilhører denne, kendetegnes af, at de er kaldet af evangeliet, hører Guds Ord, bruger sakramenterne og tilslutter sig den rene lære. Det ord, som alle hører i denne forsamling, føder på ny og levendegør dem, som fatter tillid til Ordet. Alene disse mennesker udgør den usynlige kirke, de udvalgte forsamling. I ortodoksien fastholdt man, at de ugudelige præster som personer ikke tilhører den usynlige kirke, men står uden for den og i deres ubodfærdige tilstand er hjemfaldne til Djævelen. Men ortodoksien afviste, at de kaldede og de udvalgte skulle danne to adskilte kirker. Selv om der går en skarp grænse mellem dem, som Ordet fører til omvendelse, og dem som Ordet ikke formår dette, så hører både de, som adlyder Ordet og de som ikke lyder Ordet, menneskeligt set til en og samme kirke, *ecclesia visibilis*. Her skal man, sagde salmedigteren og sognepræsten Paul Gerhardt (1607-1676), dømme efter kærlighedens lov og anse alle dem for genfødte og udvalgte, som holder sig til den ydre kirke, hører Ordet, bruger sakramenterne og holder sig fra overtrædelser og så overlade til Gud at dømme om deres tro (Askmark 1949, 95-96).

Den ældre pietisme anvendte også distinktionen synlig og usynlig kirke. Den synlige kirke, sammensat af alle dem, som kommer sammen til gudstjeneste, er således også ifølge Spener en sand kirke, forstået sådan, at den ejer Ordet og sakramenterne i sin midte. Kirkens hellighed afhænger nemlig af Ordet og sakramenterne. At fordybe det religiøse liv inden for den synlige kirke var Speners inderste hensigt. Det er der, at det åndelige præstedømme skal genoplives, og der skal dannes *ecclesiolae*.

Disse *ecclesiolae* er imidlertid – og det er det afgørende – på samme gang en synliggørelse af den usynlige kirke, så den fremtræder i modsætning til den store masse af mennesker. Man vil lægge mærke til den synlige kirke i medlemmernes hellige vandel, nadverfællesskab og strenge kirketugt. Hvad betyder dette for embedet? Ligesom synlig og usynlig skilles fra hinanden, så man kan blive klar over, hvem som tilhører kirken – de hellige – og hvilke som står uden for – i verden – så kan

man ifølge pietismen iagttage, hvem der er fromme eller ugudelige præster. De har begge bestemte tydelige kendetegn. Tilhørerne vil selv kunne lægge mærke til, om præsterne er af Gud, eller om de hører til i verden. Mens ortodoksien ville holde mennesker sammen, ville pietismen adskille. Ligesom pietismen skelnede skarpt mellem de troende og verden, skelnede den således mellem fromme og ugudelige præster. De ugudeliges embede er ikke alene uvirksomt og uden kraft, men det kommer reelt til at nedbryde kirken.

Med pietismen udviklede forståelsen af prædikeembedet sig sådan, at man fastslog, at ord og sakramenter for at være virksomme var afhængig af præstens religiøse og moralske kvalifikationer. Det betød, at den, der skulle lære og forkynde for andre, selv skulle have oplevet eller erfaret en ny fødsel. For pietisterne blev Ordets embede identisk med de omvendte præsters embede. Pietismens syn på kirken byggede på terminologien fra ortodoksien. Ortodoksiens opdeling i *ecclesia visibilis* og *invisibilis* blev overtaget af den kirkelige pietisme. For de ortodokse var den synlige kirke konstitueret som en sand kirke af ord og sakramenter med betoningen af forkyndelsen af den rene lære. For pietismens vedkommende gik udviklingen derhen, at *visibilis* og *invisibilis*, som tidligere havde haft deres fælles centrum i nådemidlerne, adskiltes, og man trak en stadig skarpere grænse mellem på den ene side den store masse af mennesker, som i ydre mening tilhører den synlige kirke, og på den anden side de mennesker, hvis personlige trosliv kan påvises og iagttages gennem deres gerninger og ytringer. Under ortodoksien regnedes denne *ecclesia invisibilis* til den usynlige, indre del af den ydre, synlige kirke. Under pietismen skete der en synliggørelse af noget, som til sin karakter ikke – uden risiko for en subjektiv vurdering – kan gøres til genstand for iagttagelse (Askmark 1949, 95-123; Holmström 1951, 212-214; jvf. Hägglund 1981, 274-312).

Mens det almindelige præstedømme blev nedprioriteret under ortodoksien, lod flere pietister sig inspirere af Luther til at genoplive det. Nogle talte om menighedens ret til at afgøre lærespørgsmål, mens andre også rejste spørgsmålet, om repræsentanter for det almindelige præstedømme havde ret til at lære og forkynde i menigheden (Thölén 1933; Askmark 1949, 199-227; Holmström 1951, 215-219). Samtidig må man ikke glemme, at der i de første årtier af 1700-tallet blev udkæmpet en magtkamp mellem ortodoksien og den kirkelige pietisme, hvor det lykkedes ortodoksien i 1726 at få indført *Kontikelpakaten* (Pleijel 1935, 302-310). Det betød kort fortalt en styrkelse af det kirkelige embede og en svækkelse af det almindelige præstedømme. Om *Kontikelpakatens* historie i svensk kirkeliv henvises til Sandewall 1961.

Efter at nyevangelismen fra midten af det 19. århundrede for alvor havde fået gennemslagskraft i det svenske folk, blev lægmandsvirksomhed og forkyndelse, embede og kald, brændende emner i

svensk kirkeliv. I 1850-1851 og 1853-1854 blev spørgsmålet om lægmandsvirksomhed og kirke taget op til debat i rigsdagen (Gidlund 1955, 180). Det hang sammen med en stærk lægmandsfrigørelse og lægmandsbevidsthed, som bl.a. voksede frem blandt læserne i Norrland. Der var højkirkelige kredse inspireret af teologer ved det teologiske fakultet i Lund, som kaldte til kamp for at værne det kirkelige embede (Wallgren 1959). Ved det teologiske fakultet i Uppsala var der teologer med en mere lavkirkelig tænkning, som var optaget af at møde de forskellige vækkelsesbevægelser med positive initiativer med henblik på at integrere lægmandsvirksomheden i kirkens arbejde (Hansson 1980). Flere har i afhandlinger afdækket, hvordan det kirkelige embede og nyevangelismen og andre vækkelser har mødt hinanden (Wikmark 1941; Gidlund 1955; Martling 1958; Gustafsson 1962; Furberg 1962; Gustafsson 1963; Jarlert 1984; Birgersson 2011).

Rite vocatus med ret til at publice docere

Som præstesøn var Rosenius opvokset med den svenske kirkes bekendelse og liturgi. Samtidig kendte han traditionen med byabön fra Norrland, og selv var han præget af det nordlandske nylæsermiljø, hvor man samledes i konventikler til læsning af Bibelen, Luther og andre lutherske, pietistiske og herrnhutiske skrifter.

Bestemmelsen i Confessio Augustana art.14, at ingen bør lære offentligt i kirken (*publice docere*), uden at han er rettelig kaldet (*rite vocatus*), blev i forbindelse med nyevangelismens fremvækst et stående tema i den kirkelige debat. Det nye i situationen var ikke, at ikke-ordinerede prædikede. Det havde man en lang tradition for, som også var reguleret i kirkelovens bestemmelser, idet biskoppen kunne give fx stud.teol.er en begrænset del i præsteembedets forkyndelsesfunktion. Denne biskoppelige tilladelse til lægprædikanter betragtede man som værende inden for *rite vocatus*. Men der forelå en ny situation, da en ny gruppe af lægprædikanter begyndte med offentlig forkyndelse uden at have fået biskoppelig tilladelse. Ifølge hidtidig tolkning kunne sådanne personer ikke betragtes som *rite vocatus* med ret til at *publice docere*. Man måtte da enten præstere en ny fortolkning af Confessio Augustana art.14 eller finde en kirkeligt reguleret ordning, så deres virksomhed kunne blive anset for forenelig med Confessio Augustana art.14 (Martling 1965, 190-204).

Da Rosenius havde prædiket en del gange i det, der blev kaldt den engelske kirke (Lodin 1933, 364-373), blev han kritiseret for at optræde uden at være rettelig kaldet, og han blev spurgt, hvorfor han ikke fik afsluttet sine teologiske studier, så han kunne blive en ret kaldet præst. Både i et brev skrevet påskelørdag 1842 og også i et par senere breve redegjorde han for sin opfattelse. Han understregede, at han elskede den svenske lutherske kirke og var overbevist om, at den lutherske

bekendelse var den sande bekendelse. Samtidig tilføjede han, at han også var overbevist om, at der var sande kristne i andre kirkesamfund. Denne økumeniske åbenhed er sikkert en del af inspirationen fra Scott. Men når han prædikede i den engelske kirke, forkyndte han aldrig andet end ren evangelisk lutherdom. Hvor han end blev kaldet til at prædike, ville han aldrig forkynde andet end bibelsk-luthersk kristendom. Han så sin prædikevirksomhed som en tjeneste i den svenske kirke, men som en del af det almindelige præstedømme. Blev man ordineret til præst, fik man et generelt kald til at virke i hele den svenske kirke. Som lægmand understregede Rosenius, at han kun prædikede, hvis der var en lokal menighed, der bad ham om at prædike. Fik man et sådant konkret kald, var man efter Rosenius' forståelse også *rite vocatus* i overensstemmelse med Confessio Augustana art.14 til at prædike (*publice docere*) i den konkrete menighed (Moberg & Sandell 1868, 85-93). Rosenius tolkede altså – med inddragelse af ord af Luther om at lægmænd kan prædike og om de kristnes pligt til at undervise hinanden – Confessio Augustana art.14 sådan, at den artikel i den lutherske bekendelse ikke kun angik det traditionelle præsteembede i den lutherske kirke, men også embedet som lægprædikant, der blev legitimeret ved kaldet fra en kreds af vakte, en forsamling, en organisation eller lignende. Rosenius havde et personligt følt kald til at prædike i den svenske lutherske kirke. Han havde et forlist teologisk studium bag sig og en samtidig opfordring fra Scott til at prædike, undervise og skrive i hans sammenhæng og dermed mange steder inden for den svenske kirke. Han havde tillige en af Scott sikret økonomisk understøttelse fra et amerikansk missionselskab til at kunne virke som lægmandsforkynder på fuld tid. Han havde derfor behov for over for sig selv og andre at legitimere sin nye situation som værende i overensstemmelse med Confessio Augustana art.14 (Jf. Westin 1935, 117-125).

Rosenius uddybede sine tanker fra brevet skrevet i påsken 1842 med artiklen “Om andeligt presterskab” i *Pietisten* nr. 5 1843. Her understregede han ud fra 1 Pet 2,9 og flere citater af Luther, at alle troende kristne er præster. Ifølge NT bliver man en sådan præst ved den åndelige fødsel af vand og Ånd i den nye fødsels bad, som er dåben. Derfor er det helt forkert, hvis man ville sige, at en præst er noget andet end en kristen. Men en sådan præst er forpligtet til at prædike for en anden broder om Guds store frelseskendsgerninger. Ligesom der i NT ikke er nogen forskel på en præst og en almindelig kristen, så understregede Rosenius også, at der ved siden af tjenesten i det almindelige præstedømme tillige er et lære- eller præsteembede i kirken, som også både Luther og Paulus havde betonet. Men det ophæver ikke, at enhver kristen, som læser Guds ord, er oplært af Gud og salvet af Gud til præst til at prædike for sine medmennesker, bede for menigheden og ofre sig selv i tjenesten

for sine medmennesker. En kristen har ikke alene ret og magt til at lære Guds Ord, men er også pligtig at gøre det.

Rosenius fortsatte med at referere fra Luther, når han inddrog Paulus ord: "Lad Kristi ord bo i rigt mål hos jer. Undervis og forman med al visdom hinanden" (Kol 3,16). Her opstår spørgsmålet, om lægmænd også kan prædike? Her henviste Luther til, at også Stefanus prædikede, selv om det var apostlene, der havde prædikeembedet. Dermed har Stefanus ved sit eksempel givet enhver kristen ret til at prædike, hvor det måtte være både i et hus og på torvet. Men samtidig var Stefanus parat til at tie, når apostlene selv prædikede. For Guds menighed skal være præget af orden og ikke forvirring (1 Kor 14,33). Rosenius bragte flere citater af Luther om lægmænds ret og forpligtelse til at forkynde Guds ord, men betonedes samtidig, at Kristi legeme har mange lemmer med hver sine gaver og evner. Rosenius fremhævede også, at lægmandsforkyndelse går fint sammen med, at lægmanden er tro i kald og stand.

Efter at Rosenius med mange citater af Luther har betonet lægfolks ret til at prædike, understregede han igen med citater af Luther (bl.a. en prædiken på 8. søndag efter Trinitatis i Evangeliepostillen), at en lægmand skal udvise forsigtighed, så han ikke prædiker uden at være kaldet af en menighed. Ellers vil der let opstå uorden og hemmelig eller åben utilfredshed. Dette underbyggede Rosenius ved at citere Jakob: "Mine brødre, kun få af jer skal være lærere" (Jak 3,1) og henviste til Luthers stærke advarende ord mod dem, som uden et kald selv vil trænge frem mod præsteembedet. Derpå understregede Rosenius igen, at både Paulus og Luther tillige taler om et ydre og virkeligt præsteembede, som imidlertid ikke underkender det almindelige præstedømme (*Pietisten* 1843, 72-87).

I et brev fra august 1866 til en skolelærer i Norrige behandlede Rosenius også Confessio Augustana art.14 i forhold til lægprædikanter. Rosenius henviste til flere steder i Luthers prædikener og fastslog, at ifølge Luther var lægprædikanters forkyndelse i fuld overensstemmelse med Confessio Augustana art.14, som derimod ville forebygge og forhindre, at en person uden et konkret ydre kald skaffer sig selv adgang til prædikeembedet. I brevet henviste Rosenius også til artiklen *Om andeligt presterskab* i *Pietisten* nr. 5 1843. (Rosenius 1868 I, 93-96).

Rosenius lagde vægt på, at alene ordinerede præster skulle forvalte nadveren, og når Rosenius blev anmodet om at prædike i en kirke, prædikede han helst fra koret og ikke fra prædikestolen for at understrege, at han ikke var ordineret præst, men derimod bragte et vidnesbyrd fra det almindelige præstedømme. Han fortalte selv, at han i 1856 havde prædikeret 11 gange i den svenske kirkes kirkebygninger, og da havde han kun to gange stået på kirkens prædikestol ellers i koret. Når han

besteg prædikestolen i den svenske kirke, skete det kun, hvis han blev stærkt opfordret til det. Han så anderledes på sin forkyndertjeneste ved det engelske kapel/den engelske kirke/Bethlehemskyrkan, for det var med Rosenius egne ord ikke en integreret del af den svenske kirke, men en privat ejendom på samme måde som mødesalen ved Rosenius' privatbolig. Det er på Bethlehemskyrkans prædikestol, man ofte ser Rosenius afbildet (Moberg & Sandell 1868, 243-244; Lodin 1956, 195-196).

Rosenius lagde hele livet vægt på, at han ikke optrådte uden et konkret ydre kald. Også i de sidste år af sit liv holdt Rosenius end ikke en andagt hos sine nærmeste venner, uden at der forelå en konkret opfordring. Lodin mener, at Rosenius i sin forståelse af kaldet til at virke som lægprædikant var præget af sin opvækst blandt nylæserne i Nordsverige (Moberg & Sandell 1868, 88; Lodin 1933, 386; Lodin 1956, 119-121). Jeg tror, at man også kan tilføje, at Rosenius i sit virke som lægprædikant tillige var inspireret af byaböntraditionen, hvor man skulle have et kald fra den forsamlede menighed til at forestå byabönen. Rosenius' tolkning af Confessio Augustana art.14 bliver af Mikkel Vigilius betegnet som både original og kontroversiel (Vigilius 2005, 124), men der kan argumenteres for, at den er i overensstemmelse med Luthers tale om det almindelige præstedømme. Som påvist i afsnittet om embedet i den svenske kirke forsvandt Luthers lære om det almindelige præstedømme mere eller mindre i den svenske lutherske kirke. Ved sin flittige læsning af Luther fik Rosenius ikke alene klarhed over retfærdiggørelse af tro og lov og evangelium, men også over Luthers lære om det almindelige præstedømme. Dette udmøntede Rosenius ved sammen med andre at skabe en luthersk kirkelig bevægelse inden for den svenske kirke som et supplement til kirkens gudstjeneste ved brug af lægprædikanter, men hvor de ordinerede præster fortsat havde ansvar for forvaltningen af sakramenterne (jvf. Birgersson 2011, 160-168). Man kan sige, at Rosenius var med til at skabe en udvikling, der kan opfattes som en videreføring af byabön-traditionen fra Norrland. Kirkehistorisk er det en kendsgerning, at Rosenius' egen praksis med at have et kald fra en lokal menighed for med rette at kunne prædike og hans tolkning af Confessio Augustana art.14, hvor lægprædikanters forkyndelse også bliver inkluderet i art. 14, har givet lægprædikanter i de rosenianske foreninger en meget høj status.

Rosenius og separatismen

Rosenius' kirkesyn kommer klarest frem i hans stillingtagen til separatismen i Nordsverige. I nylæserkredsene i det nordlige Sverige kom der tidligt separatistiske tendenser, selv om vækkelsesbevægelsen overordnet set stod på den kirkelige grund (Rodén 1942, Bredberg 1948, 4-14; Sandewall 1948, Sandewall 1952; Sandewall 1954; Lodin 1956, 189-199). Der var en standende strid

på grund af Konventikelplakaten af 1726. De kirkelige og verdslige myndigheders forsøg på at have kontrol med det åndelige liv i de vakte kredse ved hjælp af Konventikelplakaten blev oplevet som en spændetrøje, der let kunne avle modtryk. Denne irritation tiltog, da der opstod en konflikt mellem kirke og vækkelse på grund af det, der blev kaldt "de nye bøger".

De nye bøger

I oplysningstiden blev det fra flere sider fremført, at der var behov for en modernisering af de kirkelige bøger – *Bibelen*, *Martin Luthers Lilla Cateches*, *Kyrkohandboken* (alterbog og ritualbog) og *Psalm-Boken* – som alle stammede fra perioden 1689 -1703 i slutningen af den lutherske ortodoksi. Ærkebiskop Jacob Axelsson Lindblom (1746-1819) var meget aktiv både i forberedelsen og gennemførelsen af dette reformarbejde. Han og mange af hans samtidige var dels optaget af en fornyelse af det gammeldags og ofte tunge sprog og en bedre pædagogisk formidling af bøgernes indhold og dels en indholdsmæssig ændring af blandt andet de meget dogmatiske formuleringer af kernespørgsmål som arvesynden og forsoningen. I oplysningstiden var der kort sagt et ønske om at nedtone dogmatikken og give en høj prioritet af det etiske område med betoning af dyd og lyksalighed (Holmquist 1939).

1. *Martin Luthers Lilla Cateches* 1810. Svebilius' katekismus, der udkom i 1689 (Söderlund 2003, 326), var i 1773 (Helander 1947, 28) blevet påbudt som den eneste tilladte lærebog, men den blev i stigende grad opfattet som forældet. I 1807 gav Gustav IV Adolf (konge 1792-1809) ærkebiskop Lindblom til opgave at revidere katekismen. Den såkaldte *lindblomska katekesen* udkom i 1810 (Om Lindbloms arbejde med at revidere Svebilius' katekismus: Helander 1947, 63-156). På titelbladet understregede Lindblom kontinuiteten med Svebilius. Lindblom var selv påvirket af oplysningstidens tanker, men han var forsigtig med at lade det komme for stærkt til udtryk. Formelt set syntes Lindblom at videreføre arven fra reformationen og ortodoksien, men med en forskydning af tyngdepunktet til det etiske område. Detaljerede sammenligninger viser, at Svebilius om arvesynden skrev: "Hwad är Arfsynd? Arfsynden är icke allenast Guds belåtes förlorande; utan ock hela menniskans fördärfwade natur och onda begärelse, uti hwilken hon aflas och födes wredens barn, utan gudsfruktan och sann tro: ja, hon är (korteligen sägande) en oförmögenhet til alt godt, och en benägenhet til alt ondt" (Svebilius 1809 [1689], 23. Lindblom skrev: "Hwaruti består Arfsynden? I menniskans medfödda benägenhet till det onde, och oförmögenhet till det goda" (Lindblom 1866 [1810], 57). En sammenlignende læsning af de to katekismer afslører dels, at Lindblom bestræbte sig på at videreføre

den reformatoriske arv, og dels at Lindblom var påvirket af oplysningstidens teologi, (Holmquist 1940, 264.278; Liedgren 1946, 80-84; Jarlert 2001, 31-32).

I sin bog *Den svenska katekestraditionen mellan Svebilius och Lindblom* konkluderede Einar Lilja, at den svenske katekismustradition omkring år 1800 klingede ud i en dobbelt holdning: Dels den officielle lindblomske katekismus, som Lilja karakteriserede "av väsentligen ortodox karaktär men med neologiska inslag" og dels Schartaus katekismus, som han beskrev med ordene "som med sin pietistiskt ortodoxa fromhetstyp och sin pastoral inställning till katekesstoffet voro uttryck för den dominerande tendensen i den svenska katekestraditionen omkring sekelskiftet år 1800" (Lilja 1947, 326).

2. *Kyrkohandboken* 1811. Den svenske konge Gustav III (konge 1771-1792) havde på sine udenlandsrejser set, hvordan der både i den evangeliske og katolske verden var en stigende interesse for liturgiske spørgsmål og et ønske om fornyelse. Det resulterede i, at kongen ved rigsdagen i 1789 afleverede en skrivelse til præstestanden med anmodning om liturgiernes forbedring. Selv om meningerne var delte på rigsdagen, blev der sat en udvikling i gang, hvor flere ønskede en ændring af *Kyrkohandboken*, så den kom mere i overensstemmelse med tidens smag og sprogbrug. Blandt andet kom alle biskopper og domkapitler med tanker om, hvordan en kommende *Kyrkohandbok* burde være. I denne forslagsfase blev der for eksempel udtrykt ønske om, at eksorcismen [det at drive onde ånder ud af et menneske] blev fjernet fra dåbsritualet, og at ordene i vielsesritualet om kvindens underordning under manden blev gjort mildere. Ordene "... at Gud sielf hafwer stichtat ähtenskapet och satt mann til qwinrones hufwud at han skal wara hennes förman regera henne i Guds fruchtan" i *Handbok* 1693, kom i *Handbok* 1811 til at lyde: "Ähtenskapet är af Gud sjelf stiftadt, till Samhållens bestånd och till förenade makars inbördes hjälp....." Også Henrik Schartau rettede kritik mod den gældende *Kyrkohandbok*, hvor han ønskede eksorcisme og korstegn fjernet med den begrundelse, at de kunne fremme katolsk vildfarelse (Holmquist 1940, 246). Uno von Troil (1746-1803), der i 1786 var blevet ærkebiskop, fremlagde inspireret af de mange fremsatte ønsker et forslag til en ny *Kyrkohandbok* til jubilæet i 1793 for det vigtige møde i Uppsala i 1593. Troils forslag var præget af en bedre disponering af kapitlerne i *Kyrkohandboken*, en sproglig fornyelse og indeholdt desuden nye ritualer. Troil selv understregede, at han af pragmatiske grunde havde fulgt den gamle svenske liturgi- og rituallinje for ikke at skabe en unødvendig modstand mod forslaget. Der blev arbejdet videre med forslaget i en kirkekomite, som i 1799 fremlagde et forslag til en prøvehåndbog, der blev behandlet på rigsdagen i 1800. I 1792 var Gustav IV Adolf blevet konge, og han besluttede,

at det forslag, som på rigsdagen var blevet behandlet af præsterne og indstillet til vedtagelse, skulle have en "hvilepause". Efter ærkebiskop von Troils død i 1803 blev J.A. Lindblom ærkebiskop. Efter "hvilepause" og fornyet udvalgsarbejde indstillede Lindblom et forslag til en ny *Kyrkohandbok*, som præsterne tilsluttede sig i taknemmelighed (Om forhistorien til *Kyrkohandboken* henvises til Jac. Ax. Lindbloms forord 1811 i *Kyrko-Handbok*). Ved den endelige vedtagelse "med Kongl. Maj:ts Nådiga bifall af Rikets Ständer antagen wid Riksdagen i Stockholm År 1809" (Titelbladet til *Kyrko-Handbok*) forsvandt eksorcismen, korstegnet og forsagelsen af Djævelen ved dåben. Til gengæld kom *Kyrkohandboken* til at indeholde ritualer for bispeindsættelse, indvielse og indsættelse af præster og indvielse af en nybygget kirke. Disse havde tidligere stået i *Kyrkolagen* af 1686, men blev nu overført til *Kyrkohandboken*, der fundamentalt var præget af fornuftsmæssighed og højtidelighed, og grundlæggende havde bevaret den nedarvede svenske Olavus-Petri-tradition, men præsenteret gennem en bedre gennemarbejdet disposition (Holmquist 1940, 245-246.261-262.278-279; Liedgren 1946, 86-94; Jarlert 2001, 32-35). Dick Helander har i artiklen "Svenska kyrkohandboken 1811 och preussiska agendan 1822" (Helander 1938, 225-246) påvist, at Svenska kyrkohandboken 1811 har haft betydning ikke alene for den liturgiske udvikling i Preussen, men for hele den tyske liturgis historie i 1800-tallet.

3. *Swenska Psalm-Boken* 1819. Salmebogen fra 1695 havde i Sverige været folkebogen frem for alle andre. Mens Bibelen i løbet af hele 1700-tallet ikke var blevet trykt i mere end 164.000 eksemplarer, havde salmebogen i samme periode i mindst 250 oplag nået et antal af 1.500.000 (Jarlert 2001, 35). Derfor var en revision af salmebogen et mere følsomt emne end at revidere de andre kirkebøger. Nu gjaldt det ikke bare en kirkens bog, men en hele folkets bog. Det betød også, at der var mere offentlig interesse omkring salmebogsrevisionen end omkring de andre kirkelige bøger.

I 1779 havde Gustav III efter anmodning fra præsteskabet anbefalet, at fuldførelsen af salmebogsrevisionen skulle ske under ærkebiskoppens ledelse. Hensigten havde fra begyndelsen været, at man skulle beholde "vackra och anderika" salmer fra salmebogen fra 1695 og supplere med nye, som især kunne synges på kendte melodier. Ærkebiskop Uno von Troil ønskede personlig en tidssvarende salmebog, men følte sig ikke kompetent til at lede et sådant arbejde. Da Rigsdagen i 1789 stærkt ønskede en ny salmebog og henviste til det forestående jubilæum i 1793, påtog ærkebiskop Troil sig den opgave at nedsætte og lede en salmebogskomite med henblik på en ny salmebog. Det resulterede i 1793 i et salmebogsforslag, hvor ifølge Anders Jarlert "gudsuppenbarelsen i naturen, försynstron och den moraliska känslan hade fått större utrymme"

(Jarlert 2001, 35). Derimod var adskillige gamle salmer med temaer som omvendelse og helliggørelse gledet ud. Salmebogsarbejdet fortsatte i det såkaldte "pastoralutskott". I 1803 døde ærkebiskop Uno von Troil, og hans efterfølger blev Jacob Axelsson Lindblom, der imidlertid først tiltrådte embedet i 1805. Den unge sognepræst Johan Olof Wallin (1779-1839) udgav i 1807 en *Omarbetning af Svenska Psalmer* med bidrag af den neologiske Michael Choræus. Her leverede Wallin en kraftig modernisering af sproget i de ældre salmer. Den 28. oktober 1809 blev det såkaldte "pastoralutskottets psalmbokförslag" afleveret til præstestanden. Salmebogsforslaget indeholdt 413 salmer ligesom i salmebogen fra 1695. Forslaget bestod af 117 salmer fra salmebogen fra 1695, hvoraf 70 var tiltænkt at blive bearbejdet. Der var 79 salmer fra salmebogsforslaget fra 1793, og resten var salmer fra nyere salmeforfattere, hvor Wallin var fyldigt repræsenteret med både egne salmer og oversættelser og bearbejdelser. Den 7. november 1809 besluttede præstestanden at sende en skrivelse til kongen med opfordring til hans godkendelse af forslaget og at overlade den videre redigering og udgivelse til ærkebiskoppen. Den 1. marts 1810 gav kongen principiel tilslutning til præstestandens ønsker. Dette salmebogsforslag med principiel godkendelse af kongen er blevet kaldt "den mest neologiska av kyrkans alla böcker" (Liedgren 1946, 102; Jarlert 2001, 35). Men det salmebogsforslag blev aldrig trykt og udgivet. Årsagerne var mange, som Emil Liedgren grundigt har beskrevet i sin kirkehistoriske fremstilling (Liedgren 1946, 102-248; Jarlert 2001, 35). Konklusionen blev, at Lindblom i et brev af 19. oktober 1811 til Karl XIII (konge 1809-1818) anmodede kongen om at nedsætte en komite, der skulle gennemse og kritisk vurdere "pastoralutskottets psalmbokförslag". Den 24. oktober blev den nye komite nedsat, hvor Lindblom bag kulisserne havde arbejdet på dens sammensætning. Wallin blev snart den nye komites ledende kraft i arbejdet (Liedgren 1946, 248-249; Jarlert 2001, 35). Wallin fik også i perioder tjenestefrihed fra sit arbejde til at hellige sig indsatsen i salmebogskomiteen, som arbejdede i perioden 1811-1819. I den periode udsendte både Wallin og andre i komiteen salmeforslag, hvor de markerede en ny salmestil med et af bibelordet inspireret billedsprog i stedet for den tidligere fokuseren på oplysningstidens lære om dyd og pligtmoral. Wallin fik også større respekt for de gamle kirkesalmer i salmebogen fra 1695, hvad der kom til at præge hans sproglige modernisering af dem. Komiteen modtog også kommentarer og synspunkter fra forskellige steder i landet herunder fra Henrik Schartau, som med konkrete eksempler advarede komiteen mod at komme til at gøre sjælesørgerisk skade ved ikke under bearbejdelsen af de gamle salmer at fastholde den lutherske lære om retfærdiggørelse af tro (Jarlert 2001, 36).

I november 1816 udsendte Wallin en prøvesalmebog kaldet "Förslag till Svensk Psalmbok" blandt andet til vurdering i de svenske menigheder, så de kunne indsende deres kommentarer.

Prøvesalmebogen fik stor udbredelse og en god modtagelse herunder flere anmeldelser. Der blev også indsendt kommentarer og forbedringsforslag. På rigsdagen forsamlet i 1817-1818 var modtagelsen også positiv, og ønsket var klart, at det måtte ende i en ny salmebog. Wallin fik fem måneders tjenestefrihed til at færdiggøre salmebogen. På grund af dødsfald fik salmebogskomiteen nye medlemmer. Komiteen bestemte, at den nye salmebog skulle indeholde 500 salmer. Den 27. december 1818 blev det fuldførte salmebogsarbejde sendt til kongens godkendelse. I følgeskrivelsen blev der anmodet om, at salmebogen ikke blev godkendt og påbudt til brug fra en bestemt dag, men at menighederne kunne tage den i brug, når de selv ønskede det. Det fik til følge, at den ikke straks slog igennem overalt (Om kritikken af den nye salmebog: Tornqvist 1993, 137-165).

Karl XIV Johan (konge 1818-1844) godkendte og autoriserede salmebogen i 1819. Salmebogen fra 1819 var resultatet af en særlig svensk udvikling, hvor Sverige i 1810-tallet havde en litterær storhedstid, som også medførte åbenhed for en sprogbrug med bibelsk fylde. Den wallinske salmebog var ifølge Anders Jarlert præget af en kombination af "borgerliga dygder och romantisk Kristusfromhet, gärna med ljus-mörker-kontraster. Lovprisandet av idoghet och flit bryts mod tanken på alltings förgänglighet och en stoisk resignation. En förskjutning från lutherskt kallelsemedvetande till borgerligt pliktideal kan också iakttas. I de många psalmerna för "särskilda personer, tider och omständigheter" (kasualpsalmer) märks svårigheten att fånga det vardagligt realistiska i en högstämnd form....Sin kontrast har casualpsalmerna i de stora högtidspsalmer. Anmärkningsvärt är att missionstanken är så väl representerad redan i 1819 års psalmbok. Både som sångbok i gudstjänsten och som andaktsbok i hemmet var psalmboken allmänt spridd....Mellan olika fromhetsriktningar, lokala traditioner, åldrar, kön och samhällsklasser har den – trots all kritik – varit ett gemensamt, sammanhållande band" (Holmquist 1940, 246-249.279; Liedgren 1946, 94-102.247-274; Jarlert 2001, 35-40).

4. *Bibelen*. Karl XII's Bibel fra 1703, der igen sprogligt var stærkt afhængig af Gustav Vasas Bibel fra 1541, fremtrådte i en sprogdragt, som mange i 1700-tallet opfattede som gammeldags. Derfor blev der fra flere sider udtrykt ønske om en ny oversættelse af den svenske kirkebibel, og i 1773 nedsatte man den store bibelkommission, der havde ærkebiskoppen som formand, men ellers bestod af hebraisk og græskkyndige eksperter, der samtidig var præget af en moderat oplysningstids teologi. Kommissionen udsendte løbende prøveoversættelser, hvor flere vurderede, at forsøget på at modernisere sproget og anvende en parafraserende metode nærmest havde ødelagt kirkebibelens marvfulde sprog. Da der takket være ærkebiskop Uno von Troils energiske indsats forelå en

prøveoversættelse til jubilæet i 1793, var spørgsmålet imidlertid ikke om prøveoversættelsens antagelse, men om hvordan den kunne blive omarbejdet. Troils efterfølger Lindblom var levende optaget af at få en ny bibeloversættelse i en moderne sprogdragt. Men Lindbloms ønsker strandede på den fremvoksende romantik, som bragte kirkebibelens gamle sprog til hæder og ære igen. Endelig greb kongen ind og opfordrede ærkebiskoppen til at udskyde arbejdet med den nye bibeloversættelse. Kongens begrundelse var, at man for at undgå uro burde fortsætte med at bruge den gamle kirkebibel (Jarlert 2001, 92). I den situation var selv Lindbloms store anstrengelser ikke tilstrækkelige, så bibeloversættelsesprojektet blev ikke realiseret af ham. Det endelige resultat af bibelkommissionen fra 1773 blev først virkeliggjort med den svenske bibel fra 1917 (Holmquist 1940, 244-245.279; Liedgren 1946, 84-86.186-190.274-281; Jarlert 2001, 112).

Vækkelsens syn på "de nye bøger" kan kort sammenfattes sådan: 1. Katekismusforklaringen af 1810 udarbejdet af ærkebiskop Lindblom havde tydelige indslag af oplysningstidens tankegang og var præget af humanisme, tolerance, optimisme og eudaimonisme. Professor, senere biskop Johan Henrik Thomander (1798-1865), der var positiv over for nyevangelismen, betegnede den som saftløs og åndsforladt. 2. Den nye kirkehåndbog, der var påbudt, kom 1811 med ritualer for de sakramentale handlinger, brudevielse m.m. I den følte de vakte sig især stødt over ændringer i ritualerne for dåb, skriftemål og nadver i forhold til den gamle ortodokse håndbog fra 1693. I dåbsritualet udgik ikke blot "exorcismen" (djevleuddrivelsen), men også forsagelsen. I stedet for tilspørgsel om tro i forhold til de tre trosartikler trådte en fremsigelse af trosbekendelsen og det dobbelte kærlighedsbud, hvorefter der blev spurgt: "Vil du døbes på denne tro og gennem dåben bindes til denne forpligtelse?" I ritualen for skriftemål blev udtrykkene i syndsbeholdelsen mildnet, og absolutionen blev betinget: "*Hvis din syndsbeholdelse er oprigtig...hvis din omvendelse (bättring) er alvorlig... hvis troen er retskaffen, så....*". 3. Også den nye salmebog, Wallins salmebog af 1819, vakte modstand. Den rummede ganske vist meget stof fra reformationstiden (Luthers kernesalmer) og ortodoksien, men intet fra 1700-tallets pietistiske salmedigtning, og der var mange halv-pelagianske og rationalistiske træk i flere salmer. Overordnet mente vækkelsens folk, at de nye bøger bar præg af gerningslære.

Denne konflikt omkring "de nye bøger" blev en af årsagerne til den skepsis over for kirken, der snart skulle føre til separatistiske tilbøjeligheder. Man tænkte, at når dåbsritualet udtrykte falsk lære, kunne man så forsvare at lade sine børn blive døbt i kirken? Var det ikke bedre, at man fik en lægmand til at døbe det (eller selv gjorde det) efter det gode, gamle, lutherske ritual? Når ritualen for skriftemål og altergang ikke længere var rigtigt luthersk, var det så ikke rigtigere at afholde sig fra at deltage i

skriftemålet, eventuelt i både det og nadveren, eller holde nadver privat efter det gamle ritual? Når man måtte anse præsten for at være gerningslærer, rationalist eller vantro, var det så ikke bedre at holde sig til oplæsning af Luthers prædikener og lytte til oplyste lægfolk, der holdt sig på Bibelens og den lutherske bekendelses grund? I en sådan konflikt kunne der falde hårde og fordømmende ord fra begge sider. Præsterne anså nylæserne for sværmere og oprørere. Læserne kaldte præsterne vantro og bøgerne for djævelskab (Rasmussen 1979, 51-52; Hansen 1987, 29-30; Jarlert 2001, 92-104).

I den tids svenske statskirke måtte en konflikt med kirken automatisk blive til en konflikt med den verdslige øvrighed. At lade sine børn døbe, at gå til den offentlige gudstjeneste og at deltage i den regelmæssige altergang var ikke blot kristenpligt, men også borgerpligt. At erstatte det kirkelige gudstjenesteliv med private, ukontrollerede sammenkomster med brug af uautoriseret litteratur var ulydighed mod kirkens og statens love.

Fra de vakte i mange egne af landet blev der sendt ansøgninger til regeringen om tilladelse til fortsat at benytte "de gamle bøger". De første, der indsendte ansøgning om det, var en gruppe bønder fra Luleå-området. Det skete i 1844. Da rigsdagen afslog ansøgningen, sendte denne gruppe af vakte bønder en fornyet ansøgning til regeringen. Det medførte at kongen udbad sig udtalelser fra konsistorierne i Uppsala og Lund angående "de nye bøger". De teologiske fakulteter erkendte, at der nok var mangler ved disse bøger, men man anså manglerne for at være af mindre betydning. Derfor skete der ikke mere i sagen.

Da Luleå-bønderne i nogle år havde ventet forgæves på svar, udtrådte nogle af dem af den svenske kirke i 1848 og oprettede et separatistisk samfund med egne ledere, dåb og nadver i private huse. Luleå blev fulgt af udtræden i Piteå og Skellefteå. Således opstod de første separatistmenigheder i Sverige. De blev efterfulgt af pinlige processer og voldsomme straffeforanstaltninger (Ekman 1898, 693- 709; Edquist 1917, 80-101; Holmgren 1948, 262-300; Sandewall 1852; Gladh 1953; Ahnquist 1972; Rasmussen 1979, 52; Hansen 1987, 31; Marklund 1990, 38-41).

Hvad skulle man mene om dette, og hvilken stillingtagen var den rigtige? Det spørgsmål optog og foruroligede mange. I denne situation fandt Rosenius det nødvendigt, at han skrev noget til vejledning for de vakte grupper rundt omkring i landet. Derfor behandlede han spørgsmålet flere gange i *Pietisten*. Det skete første gang i februarnummeret 1849 under overskriften: "En owanlig företeelse inom Svenska Kyrkan". Den artikel blev så fulgt op af en artikel i henholdsvis september- og oktobernummeret samme år under overskriften: "Några ord om separatismen i Norrland". Den artikel var hovedsagelig en gengivelse af "Eet bref till några bekymrade wänner i Norden".

Han understregede, at han var overbevist om, at de Luleå-bønder, der var udtrådt af den svenske kirke, havde handlet efter deres samvittighed og gjort, hvad de mente var rigtigt i Guds øjne. Men deres stillingtagen hvilede på misforståelser.⁶ Det var ikke en misforståelse, at de mente at have fundet fejl i "de nye bøger", for det var der vitterligt, hvad andre også havde påpeget. Men deres misforståelse bestod i de konsekvenser, de havde draget. Det var rigtigt, at den gamle håndbogs dåbsritual var mere værdigt, mere kraftfuldt og bedre end det nye, men dåben bestod alene af Kristi ord og vandet. Derfor var det fortsat en ret dåb uafhængigt af hvilke ord, mennesker satte omkring de dåbsstiftende ord. Rosenius gjorde opmærksom på, at man gennem kirkehistorien havde udformet dåbsritualet lidt forskelligt. Man havde fx et meget enkelt dåbsritual, da Filip i Apostlenes Gerninger døbte den etiopiske hofmand (8, 36-38). For Rosenius var det væsentlige, at sakramenternes gyldighed hverken var afhængig af sakramenteforvalterens eller de øvrige deltageres tro og værdighed og heller ikke af en bestemt liturgi eller særlige ceremonier. Det afgørende var alene Kristi ord og indstiftelse.

Separatisterne gjorde sig også skyldige i en misforståelse med hensyn til at modtage nadveren i den svenske kirke. Rosenius bestred, at man sanktionerede alt, hvad der blev lært og gjort i den svenske kirke ved at modtage nadveren i den. Som eksempel på det henviste Rosenius til Jesus, der hele sit liv kom i den jødiske synagoge, hvor han både var omskåret og nød påskelammet, og hvert år drog han op til templet. Mon nogen ville påstå, at Jesus dermed stadfæstede eller hyldede de vildfarelser og menneskelærdomme, som han bestandig gik i rette med? Rosenius var helt opmærksom på, at den situation kunne komme, hvor man blev udelukket af kirken. Det skete for både disciplene og Luther. Men det var en helt anden situation end selv at forlade sin kirke. Rosenius konklusion var, at selv om der i "de nye bøger" fandtes mange fejl, og at der inden for vor kirke fandtes mange præster, der lærte falsk, og at kirken var meget forfalden, og der var meget at beklage, så retfærdiggjorde det ikke, at man skilte sig ud fra den svenske kirke. Når man kunne samles til fælles opbyggelse og i kirken modtage Kristi sakramenter ubeskåret og samtidig bekende troen og forkynde Kristus, så skulle man blive i kirken. Separatisternes udtræden af kirken beroede ifølge Rosenius på en åndelig misforståelse og forvildelse, der bestod i en sammenblanding af ting, der på det klareste burde adskilles. Separatisternes fejltagelse skyldtes: 1. De skelnede ikke mellem den ydre, synlige kirke og den usynlige kirke eller Kristi levende lemmer. De talte alene om menigheden i den sidste, mere indskrænkede betydning, og de ville have en sådan menighed på jorden, hvori der alene skulle være troende. 2. De skelnede ikke mellem, hvad en kirkens tjener er i sig selv eller som kristen

⁶ Den finske vækkelsesleder Fredrik Gabriel Hedberg (1811-1892) stillede sig anderledes positivt til separatistbevægelsen i Luleå-området end Rosenius: Hedberg 1931, 33-34.

til forskel fra, hvad han er og gør som kirkens tjener eller i kirkens navn. 3. De skelnede ikke mellem kirken og bestemte lærere inden for kirken, eller mellem kirkens lære og visse bøger, som var i brug inden for den. 4. Endelig var det også en meget uheldig sammenblanding, at de ikke skelnede mellem udskillelse fra verden og udskillelse fra kirken. At skille sig fra verden, det vil sige fra synd, uretfærdighed og falsk lære gjorde de identisk med at gå ud af kirken. Til sidst kritiserede Rosenius separatisterne for, at de havde dannet en menighed og forvaltede sakramenterne uden indviede præster. Dermed skelnede de ikke rigtigt mellem alle kristnes åndelige præstedømme og det kirkelige embede. I sin afvisning af separatisterne følte Rosenius sig i samme situation som Luther, der måtte vende sig imod billedstormerne og sværmerne.

Rosenius' grundholdning var, at selve spørgsmålet om kirkeordning var et underordnet emne, som der ikke i Bibelen var foreskrevet noget direkte om. For Rosenius var det betænkeligt, hvis man blev optaget af og gjorde kirkeordningsspørgsmål til et centralt tema, for da risikerede man let, at fokus blev ført bort fra det egentlige: Guds rige som en åndelig virkelighed og udbredelsen af dette rige. Rosenius' vejledning bremsede separatismens udbredelse og var samtidig en fremstilling af hans holdning til den svenske kirke (Lodin 1956, 189-193; Rasmussen 1979, 51-64; Vigilius 2005, 121-127).

Rosenius og baptismen

Udviklingen i Nordsverige fra separatisme til fuldstændig afstandtagen fra den svenske kirke førte visse stærkt biblicistiske grupper til en baptistisk opfattelse, og 23.06.1847 døbte bonden Eric Mårtensen (f. 1816) flere personer i det nordlige Ångermanland. Det var den første baptistdåb i Sverige. Dåben var uafhængig af baptistprædikanter og menigheder. Eftersom alle de døbte undtagen en enkelt straks udvandrede, blev der ikke dannet en lokalmenighed (Jarlert 2001, 104). I de følgende år fik enkelte frimenigheder og baptismen en betydelig fremgang ikke alene blandt separatisterne i nord, men flere steder i Sverige (Krake & Borgström 1898; Ekman 1898a, 1329-1360; Utgifvarne 1916; Newman 1932b, 5-27; Westin 1949, 49-134; Norberg 1953, 49-134; Westin 1956, 52-66; Westin 1963, 95-252; Jarlert 2001, 165-171). Med sin klare lutherske holdning måtte Rosenius naturligvis være afvisende over for baptismen (Lodin 1956, 190). I 1851 skrev han fx en artikel i et sjælesørgerisk sprog, hvor man tydeligt fornemmer, at hans anliggende var at vejlede de mennesker, der var kommet under baptistisk påvirkning (*Pietisten* 1851, 123-128; jvf. Lodin 1956, 226-228).

Rosenius og Evangelisk Alliance

Da *The World's Evangelical Alliance* blev dannet i London i 1846, deltog to svenskere i stiftelsen. De skrev også efterfølgende en positiv artikelserie. Den første provisoriske komite i Sverige blev dannet i april 1847. Den første svenske allianceforening blev dannet i Helsingborg i 1852 og i juni 1853 blev Evangelisk Alliances centralafdeling dannet (Ekman 1898a, 1309-1312; Ekman & Ollén 1921, 593-596; Newman 1937, 53; Lodin 1956, 228-230; Jarlert 2001, 159-160). Allerede i *Pietisten* 1843 nummer 7 gav Rosenius en kort orientering om planerne for oprettelse af en Evangelisk alliance. I *Pietisten* 1854, 75-79 gav Rosenius en grundig orientering om Evangelisk Alliances trosgrundlag, hvor han betonedede, at der ikke var tale om at danne en overkirke, men en praktisk ramme hvor evangeliske kristne især kunne praktisere et bønssfællesskab. Han henviste også til et skrift udgivet i Stockholm 1853, der gav mere information. I *Pietisten* 1854, 189-191 var der yderligere informationer fra Evangelisk Alliances centralafdeling. Rosenius gik med i arbejdet. Så skete der imidlertid en baptistisk infiltration i Evangelisk Alliance. Svenskeren Carl Möllersvend (1832-1901) var udvandret til USA, hvor han blev gendøbt og af en amerikansk baptistmenighed sendt til Sverige for at fremme baptismen. Han blev tilknyttet Evangelisk Alliance, hvor han spredte skrifter med den opfordring, at man skulle "lyda Gud i *allt*, det vill säga låta omdöpa sig". I protest mod den udvikling trådte Rosenius sammen med andre lutherske kristne ud af Evangelisk Alliance. Han ville ikke medvirke til, at den blev, hvad han opfattede som en platform for baptistisk proselytisme (Newman 1939; Jarlert 2001, 160; Bexell 2003, 41).

Rosenius og Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen

I 1856 var Rosenius med til at stifte *Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen* (EFS). Da EFS var etableret, "nedkallade Rosenius i en varm, innerlig bön Herrens välsignelse öfver den nya stiftelsen (Wadström 1900, 229). EFS udviklede sig til en landsdækkende organisation for indre mission og samtidig blev et stort ydre missions selskab (Wadström 1900, 217-245; Stiftelsens Styrelse 1906; Wadström 1909; Levander 1931; Södergren 1945, 269-293; Hofgren 1956; Lodin 1956, 239-243; Rodén 1961; Hofgren 1988; Jarlert 2001, 154; Hofgren 2006; Lundström & Eriksson 2016). Både i sin licentiatafhandling og senere i sin doktorafhandling har Torbjörn Larspers beskrevet, hvordan de forskellige lokale og regionale nyevangeliske organisationer har ønsket at etablere deres relation til den landsdækkende organisation. Den gennemgående tendens har været, at man har ønsket en decentral struktur, hvor landsorganisationen især skulle beskæftige sig med fællesopgaver som for eksempel ydre mission (Larspers 2003 og 2012).

Rosenius var på mange måder lærefaderen bag oprettelsen af *Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen* i 1856. Derfor er bevægelsens formålsparagraf væsentlig for at præcisere Rosenius' holdning til den svenske kirke. Paragraffen lyder:

Då nu inom vårt land finnes ett kyrkosamfund med ren evangelisk trosbekännelse och fri bibelspridning, så har Stiftelsen för avsikt att verka medelst spridning av skrifter i full överensstämmelse med den befintliga lärogrunden, samt att för sina ändamål använda blott sådana personer, som av tro och övertygelse bekänna sig till det kyrkosamfund, där de skola verka, och vill således Stiftelsen ingalunda ställa sig i någon motsats till förhandenvarande kyrkliga inrättningar för utbredandet av Jesu Kristi evangelium i landet, utan fasthellre med dem samverka därför, i den mån Stiftelsen därom kan bliva anmodad eller själv finna lämpligt (Levander 1931, 46).

I *Pietisten* gav Rosenius en fyldig præsentation af Stiftelsen, hvor man klart bemærker hans kirkepositive holdning. Han understregede, at der var et stort behov for, at de mange spredte vækkelsesgrupper rundt om i landet blev samlet i en forening for at styrke de troendes indbyrdes fællesskab, udbrede evangeliet, udgive og sprede skrifter på den lutherske kirkes grund og endelig udføre et diakonalt arbejde. Derimod skulle man ikke etablere et nyt kirkesamfund, men gerne samarbejde med den svenske kirkes præster og institutioner (*Pietisten* 1856, 94-96). Rosenius følte sig bundet til den svenske statskirke og var loyal mod den gældende kirkelige ordning. Han arbejdede for vækkelse inden for den svenske kirke ved i bred forstand at aktivere det almindelige præstedømme, men det skulle ske i respekt for og gerne i samarbejde med det kirkelige embede, derfor var han fx modstander af såkaldt fri nadver eller nadver forvaltet af lægmænd.

Rosenius og nogle af hans medarbejdere – uenighed i kirkesynet

Nogle af hans nærmeste medarbejdere udviklede imidlertid en mere kirkekritisk holdning. En af dem var sangevangelisten Oscar Ahnfelt (1813-1882). Ahnfelt, der var præstesøn fra Skåne, afslørede tidligt et sang- og musiktalent. Hans ambition var at blive sanger og musiker, og i 1840 påbegyndte han musikstudier i Stockholm (Ekman 1898; 472-480; Persson 1944; Blomgren 1946; Lövgren 1966; Kaas 2013). Ahnfelt kom med i kredsen omkring Rosenius. Rosenius så Ahnfelts evner og fik ham draget ind i det evangeliserende arbejde (Norborg 1953, 137). Det lykkedes nu Scott og Rosenius at få udvirket, at også Ahnfelt ligesom Rosenius blev ansat af *The Foreign Evangelical Society* som missionær i Sverige. Dette blev for Ahnfelt det ydre kald til, at han som lægmand skulle være fuldtidsprædikant (Westin 1931, 50). Det amerikanske selskab lagde ingen begrænsninger på hans

virkeområde, så han fik en meget fri ansættelse, hvor han også kunne virke som prædikant i Norge og Danmark, hvis nogen kaldte ham til det. Mens Rosenius gennem *Pietisten* formidlede Bibelens budskab til hele det svenske folk, prædikede Ahnfelt i kirker, skoler og også ved friluftssarrangementer. Som prædikant var Ahnfelt mere festlig og humoristisk end Rosenius, der altid var strengt saglig, grundig og undervisende i sin stil. Det var især Ahnfelts sang og musik, der gav ham hans folkelige gennemslagskraft. Han spillede på en tistrenget guitar, og så sang han vækkelsessange solo. Denne kombination af guitar-spil, vækkelsessange og prædiken medførte, at han blev opfordret til at tale i mange forskellige sammenhænge (Westin 1931, 101.111-112.135-137.143-144.153; Wikmark 1941, 269). Der blev mand og mand imellem talt om hans festlige og folkelige optræden, og folk strømmede til for at høre ham.

I 1855 mødte Ahnfelt den norske folkekirkepræst Gustav Adolph Lammers (1802-1878), der var på rekreatjonsrejse i Sverige (Rudvin 1967, 324; Kaas 2013, 113-179). Lammers var en veltalende prædikant med kompromisløse holdninger (Aarflot 1967, 476-482; Diesen 1980, 37-61). I 1848 blev han sognepræst i Skien, hvor han deltog aktivt i den begyndende vækkelse. Bl.a. inspireret af Søren Kierkegaard brød han i 1856 med den norske kirke og dannede en lokal frimenighed. Det var drømmen om den "rene" menighed, som lå bag den nye menighedsdannelse (Aarflot 1967, 478). I frikirkespørgsmålet er det blevet formuleret sådan, at Ahnfelt og Lammers gensidigt har påvirket hinanden i ukirkelig og separatistisk retning (Blomgren 1946, 70-79; Lövgren 1966, 103; Diesen 1980, 45). Ahnfelts frikirkelige tendenser medførte, at han blev uønsket som prædikant i adskillige sammenhænge i Sverige (Westin 1931, 165.180.224; Lövgren 1966, 112-113). Rosenius var bedrøvet over Ahnfelts frikirkelige tilbøjelighed med bl.a. dannelsen af nadverforeninger (Westin 1931, 169; Styrelsen 1955; Gustafsson 1962, 254-293; Balling & Lindhardt 1979, 316.320; Vigilius 2005, 128; Larspers 2012, 72-74.126; Kofod-Svendsen 2021) med lægmænds uddeling af nadveren, idet han frygtede, at Ahnfelts store fokus på kirkespørgsmålet og nadverforeningerne skulle komme til at skjule for hovedopgaven: at forkynde evangeliet om frelsen i Kristus (Gustafsson 1962, 41). Baggrunden for nadverforeningerne var dels visse præsters modvilje mod at uddele nadveren til aktive vækkelsesfolk, dels visse vækkelsesfolks ønske om at fejre nadver i "de troendes fællesskab" (Styrelsens Kommitterade 1959, 111-113; Sällskapetets Styrelse 1961, 62.99-100; Imberg et al. 2011, 41). Da Lammers i 1860 fortrød sit brud med den norske kirke og vendte tilbage, nedtonede Ahnfelt sit frikirkeengagement. Men det var mest af pragmatiske grunde, idet han havde indset, at hans frikirkeengagement havde skadet hans mulighed som forkynder (Gustafsson 1962, 42).

En anden af Rosenius' medarbejdere var dr. Peter Fjellstedt (1802-1881; Ekman 1898, 440-471.492-496; Anshelm 1930I+1930II+1957III; Bränström 1994), der havde været missionær i Sydindien 1831-1834 og i Smyrna i Lilleasien 1836-1840, hvor han bl.a. udgav en tyrkisk bibeloversættelse. Han skabte i Sverige forståelse for og kærlighed til Ydre Mission (Sunkler 1937). Han tilhørte den rosenianske bevægelses mere frikirkelige del og ønskede inspireret fra Skotland, hvor man i 1843 havde oprettet "The free Church of Scotland" (Holmquist/Nørregaard 1951, 97), at danne en svensk luthersk frikirke. Flere af vækkelsens folk i Sverige besøgte den nye frikirke, blev tiltalt af dens åndelige styrke og ønskede at danne en tilsvarende svensk frikirke (Lodin 1956, 237). Rosenius forhindrede imidlertid dette (Rodén 1961, 83; Jarlert 2001, 114). Men i hele Rosenius' levetid var der inden for nyevangelismen indre brydninger og spændinger i embeds- og kirkesynet og i vurderingen af relationen til den svenske kirke (Ekman 1902, 2067-2074; Rodén 1941; Rodén 1952; Vigilius 2005, 127). Der var til stadighed nogle, der kritiserede Rosenius for at være for loyal over for den svenske kirke, og den kritik er siden fortsat (Erlandsson 1974; Rasmussen 1979, 63; Vigilius 2004, 117-127). Men andre har anbefalet og rost Rosenius som en tryk vejleder (Larsen 1998, 56; Johansson citeret i Vigilius 2004, 127). Efter de førstes opfattelse var det ikke tilstrækkeligt at satse på fornyelse af den svenske kirke ved at arbejde på bibeludlægning både skriftligt og mundtligt og ved etablering af evangeliserende kristne fællesskaber. Man burde bryde med den åndeligt døde svenske kirke, der i alt for høj grad var styret af staten.

Samtidig virkede dragningen mod separatisme tillokkende især på dem, der havde forbindelse med England og USA. Man må huske, at den store svenske udvandring begyndte i disse år, hvor ca. 1,4 mill. personer over de næste årtier forlod Sverige for at skaffe sig et nyt liv i andre lande, heraf ca. 1,2 mill. i USA (Stephenson 1932; Westin 1932; Larspers 2014 og 2016). Udvandrerne mødte i USA forskellige frikirker, som de ofte tilsluttede sig, eller de dannede en luthersk frikirke. Udvandrerne stod i stadig kontakt med familier hjemme i Sverige, og nogle indvandrere vendte tilbage til Sverige. På den måde blev frikirketanken og separatisme fra den svenske kirke holdt levende i vækkelsen inden for den svenske kirke (Granquist 2016, 111-126).

Sammenfattende bemærkninger

Rosenius selv var en klar tilhænger af folkekirkeordningen og afviste al separatisme og frimenighedsdannelse. Rosenius var loyal mod den svenske kirke hele livet, men samtidig var de kristne forsamlinger med bibellæsning, forkyndelse og bøn på mange måder centrum både i hans eget kristne liv og i de mange vækkelseskredse, der voksede frem som følge af hans forkyndelse og

undervisning. Dette syn indebar en vis indre spænding, som er noget af baggrunden for, at rosenianere senere har knyttet til ved forskellige sider af Rosenius' kirkesyn og dermed har draget forskellige konsekvenser, idet de samtidig har påberåbt sig Rosenius.

Waldenströms kritik af Rosenius' kirkesyn

1. C.O. Rosenius regnes for den første svenske lægprædikant. Efter ham voksede en lægprædikantvirksomhed frem i hele Sverige, der blev fulgt op med dannelsen af lokale og regionale missionsforeninger, og man byggede en række missionshuse, hvor lægprædikanter prædikede, og man påbegyndte et kristent børne - og ungdomsarbejde (Einarsson 2018). Konventikelpakaten af 1726 var ved ændringerne i 1858 blevet mildnet betydeligt, som Rosenius omtalte i *Pietisten* 1858, 30-32 og i *Pietisten* 1858, 160 under overskriften: *Det är nu lofligt att församlas i Jesu Namn!* Selv om der skete yderligere mindre lempelser i 1868, så var der stadig bestemmelser, der kunne bruges til at begrænse lægprædikanters virksomhed (Sandewall 1961, 67-163; Bexell 2003, 38-39). Eftersom flere præster var afvisende over for den fremvoksende lægmandsvirksomhed, prøvede de at begrænse den ved at inddrage forskellige bestemmelser i de nye stærkt mildnede konventikelforordninger. Det var især den lundensiske højkirkelighed, som skærpede modsætningerne til lægmandsforkyndelsen. Det var mænd som professorerne senere biskopperne Henrik Reuterdahl, E.G. Bring og Anton Niklas Sundberg, som under indflydelse af en højkirkelig retning i Tyskland energisk kæmpede for en fastere kirkelig holdning og for præsteembedets og sakramenternes dominerende stilling i kirken. I *Svensk Kyrkotidning* 1855-1863 fremførte de deres højkirkelige tanker (Westin 1956, 95; Wallgren 1959; Bexell 2003, 188-190.227-228). Paul Peter Waldenström (1838-1917; Ollén 1917; Leufvén 1920; Nyrén 1928; Newman 1932a; Waldenström 1938; Bredberg 1938; Johansson, 1939; Bredberg 1948) var en ihærdig fortaler for lægmandsvirksomheden, og han påpegede i mange sammenhænge herunder i rigsdagen, som han var medlem af i årene 1884-1905, det urimelige i, at hæderlige mennesker blev idømt bøder og i værste fald kom i fængsel, alene fordi de prædikede eller aflagde vidnesbyrd om, hvad, de var overbevist om, var sandheden om Jesus Kristus. Waldenström var med sine mange initiativer med til at åbne dørene for øget lægmandsvirksomhed, der til sidst fik de kirkelige myndigheders godkendelse (Ollén 1917, 98-110; Sandewall 1961, 17-163).

2. Inden for nyevangelismen havde der været et forskelligt syn på nadverfejring. Rosenius fastholdt, at alene ordinerede præster burde uddele nadveren, mens Oscar Ahnfelt arbejdede for dannelsen af nadverforeninger med lægfolk som uddelere af nadveren (Persson 1944, 149-159; Lövgren 1966,

107-117; Vigilius 2005, 117-127; Kofod-Svendsen 2016; Kofod-Svendsen 2021). Mange vækkelseskristne ønskede nadverfejring alene sammen med de "troende", hvor nadverfejringen blev ledet af præster, man havde åndelig tillid til. Andre steder opstod der problemer, når "de vakte" blev nægtet nadveren af menighedens præst, alene fordi de var aktive i vækkelsen. Det skete, når en præst afviste at uddele nadverelementerne til visse personer, der havde indfundet sig ved alterringen. Dette skabte naturligvis stærke reaktioner både hos dem, det ramte, og hos andre. Flere steder fremmede det en udvikling i separatistisk, frikirkelig retning. I andre sammenhænge, især hvor Oscar Ahnfelt påvirkede udviklingen, førte det til, at man ikke forlod den svenske kirke, men derimod dannede nadverforeninger, hvor man praktiserede egne lægmandsledede nadverfejringer helt adskilt fra den svenske kirkes gudstjenesteliv. Flere af disse nadverforeninger er stadig virksomme (Bredberg & Lövgren 1953, 36-37; Styrelsen 1955, 11-12; Martling 1958, 140-216.239-252; Sällskapet Styrelse 1961, 14-15; Sandewall 1961, 167-205; Gustafsson 1962, 254-328; Sällskapet Styrelse 1986, 32-36; Jarlert 2001, 174; Imberg & Einarsson 2011, 39.41).

Waldenström rejste en debat om nadverfejringen. Han fremførte f. eks. følgende: Hvis både præster og lægmænd kommer sammen for at spille, danse, lave løjer og måske også bande, så er der ingen, der kalder dem separatister. Hvis på den anden side en lille flok mennesker samles for at bekende deres synder, læse Guds ord sammen og fejre nadveren sammen, så kalder man dem separatister. Hvad er det for en kirke, som man anses at have separeret fra, hvis man vil følge Kristi og apostlenes eksempel, men som man ikke har separeret fra, hvis man går på værtshus eller lever i druk, utugt, banden og lignende. Kan det virkelig være den kristne eller den lutherske kirke, som man ikke ser nogen separatisme i, hvis man lever i åbenbar ugudelighed, men derimod kalder det separatisme, hvis kristne vil leve efter Kristi evangelium? Waldenström fik folkelig gennemslagskraft ved den måde, han rejste nadverdebatten på, f. eks. når han fastslog, at lige så lidt som det er separatisme, at kristne i enhver henseende holder sig fra dårlig opførsel, lige så lidt kan det kaldes separatisme, hvis nogle kristne udskiller sig fra det nadvervæsen, som foregår i mange svenske kirker. Tværtimod bør man kalde alt det for separatisme, hvor man lever i en kirkelig sammenhæng, som er i strid med Guds ord. Waldenström skrev i et brev til en, der havde spurgt ham om råd i sin situation, hvor begge hans præster levede i drukkenskab og andre åbenlyse synder, og samtidig var de fjendtligt indstillet over for vækkelsen. I sit svar betonedes Waldenström, at man efter Guds ord ikke skulle gå i en kirke, hvor der lød en falsk forkyndelse. Han afviste også at gå til en falsk forkyndelse for efterfølgende at kunne modtage nadveren. Waldenström betonedes, at jo mere han studerede Guds ord, jo større blev nadverproblemet. Han stillede det retoriske spørgsmål: Står der i Guds ord, at hvis

vi ikke ønsker for at kunne modtage nadveren at høre på en falsk forkyndelse og have fællesskab med åbenlyse syndere, der ikke vil angre deres synder, så må vi give afkald på at modtage nadveren? Waldenströms svar er, at man få finde en løsning, så nadveren kan modtages og nydes i det kristne fællesskab blandt kristne søstre og brødre. Waldenström citerede så følgende ord af Luther fra *Den tyske messe*.

De, som for alvor vil være kristne og bekende evangeliet med hånd og mund, måtte indtegne sig med navn og samle sig alene et eller andet sted i et hus til bøn, til læsning, til dåb, for at modtage sakramentet og øve andre kristne gerninger. Indenfor denne ordning kunne man kende, straffe, forbedre, udstøde eller bandlyse dem, som ikke opførte sig på kristen vis, efter Kristi regel, Matt 18,15-17....Kort sagt, hvis man havde de mennesker og personer, som alvorligt ønskede at være kristne, var ordningerne og formerne snart lavet. Men jeg kan og tør ikke ordne eller oprette en sådan menighed eller forsamling, thi jeg har endnu ikke folk og personer til det. Jeg ser heller ikke mange, som trænger sig frem. Men sker det, at jeg må gøre det og bliver tvunget til det, så at jeg ikke med god samvittighed kan lade det være, da vil jeg gerne gøre mit dertil og hjælpe det bedste, jeg formår (Luther 1963, 79-80).

Waldenström ikke alene tilsluttede sig Luthers ord i *Den tyske messe*, men han understregede tillige, at han anså tiden til at være inde, hvor kristne, der tager Guds ord alvorligt, nu træder frem og ønsker den gudstjenesteform, som Luther ikke mente, at tiden var moden til at indføre. Mange kristne i 1870'erne ønskede at forblive i den svenske kirke, men at få en frihed til at fejre nadver i de troendes fællesskab, som de ønskede efter deres samvittighed. Eftersom Waldenström i 1864 var blevet ordineret præst i den svenske kirke, forestod han mange nadverfejring. Den lokale kreds, der ønskede separat nadverfejring, ansøgte først om tilladelse til at låne deres lokale sognekirke. Blev det afvist, fejrede man normalt nadveren i private hjem, missionshuse eller lignende steder.

Uppsala missionsforening ønskede i forbindelse med deres årsmøde i pinsen 1876 også at fejre nadveren. De kontaktede byens kirker om tilladelse til at låne en af kirkerne og bad den præsteordinerede Waldenström om at forestå nadverfejringen. Waldenström svarede ja til opfordringen, mens der kom afslag til at låne en af byens kirker. I den situation så missionsforeningen ingen anden udvej end at anmode Waldenström om at forestå nadverfejringen i missionshuset. Waldenström beskrev situationen med ordene:

Underligt kändes det visst, när vi till ett antal av några hundra voro samlade i missionshuset efter att hava blivit utestängda från de kyrkor, vilka annars gång efter annan

upplåtas för konserter och annat dylikt. Vi hade begärt få ställa oss gällande kyrkolag till efterrättelse genom att hålla nattvardsgangen i kyrkan, men det hade vägrats oss, och nu voro vi samlade i missionshuset, fullt förvissade därom, att domkapitlet icke skulle dröja att göra sak därav. Hade vi samlats omkring ett glas punsch med dans eller kortspel samt därtill hörande gyckel och svordomar, då hade vi aldrig behöft frukta något sådant, men nu voro vi – utdrivna från kyrkan – samlade i ett missionshus för att i Jesu namn bryta brödet och prisa Hans namn, och då kunde vi icke tvivla på, vad som komma skulle. O, det kändes mycket underligt att i ett protestantiskt land, som berömmar sig av evangelium och religionsfrihet, hava sådant att vänta. (Göteb. Veckobl. citeret fra Ollén 1917, 117).

Nadverfejringen i missionshuset i Uppsala udløste en reaktion fra Uppsala domkapitel mod Waldenström. Sagen udviklede sig til mange dokumenter fra begge sider. Waldenström betonedede i sin redegørelse, at domkapitlets kritik af hans ledelse af en nadverfejring i et missionshus rejste det principielle spørgsmål, hvorvidt missionsfolk måtte kalde en troende præst til at forestå en nadverfejring i deres missionshus, eller de pågældende missionsfolk selv skulle forestå nadverfejringen. Sådanne nadverfejringer ledet af lægmænd var – som beskrevet ovenfor – allerede begyndt flere steder i Sverige. Den endelige dom mod Waldenström, der faldt den 22. maj 1878, fastslog, at en svensk præst ikke lovligt kunne medvirke til en nadverfejring f. eks. i et missionshus.

I Danmark fandt en debat sted, hvor Grundtvig kæmpede for præstefrihed og sognebåndsløsning. I april 1855 vedtog den danske rigsdag loven om *sognebåndsløsning*, som betød, at ethvert medlem af den danske kirke frit kunne vælge, hvilken præst han ville lade sig betjene af med kirkelige handlinger (Lausten 1987, 242). I Sverige blev *sockenbandet* ophævet i 1859 (Bexell 2003, 38), som bl.a. betød, at man nu kunne modtage nadveren af en bibeltro præst i et nabosogn. Det var en stor lettelse for vækkelsens folk, at man ikke længere behøvede at stå i det ubehagelige valg mellem at modtage nadveren af en vantro præst eller at undlade at modtage nadveren. Det er for øvrigt interessant at iagttage, at Waldenström i Sverige kæmpede for lignende åndelige frihedsrettigheder for teologiske mindretal i den svenske kirke, som Grundtvig gjorde i Danmark.

Man kan sige, at 1872 var det år, hvor Waldenström blev aktiv forkæmper for lægmandsnadver. Tidligere havde han støttet Rosenius' syn, at nadveren skulle uddeles af ordinerede præster i den svenske kirke. Det var også EFS' officielle syn. Men i juli 1872 deltog han i et såkaldt "rikspredikantmöte" i Kumla i Mellemsverige med deltagelse af mere end 40 lægprædikanter samt 6-8 præster. Dette møde stod helt frit i forhold til EFS' ledelse. På mødet vedtog man en udtalelse, hvor man fastslog, at "varje evangelii förkunnare är berättigad att förvalta alla nådemidlen" (Walan 1978,

28-29). Tankegangen er, at det er den troende menighed, som kalder sine prædikanter, der så tillige tildeles opgaven at forvalte sakramenterne. Udtalelsen var reelt et opgør med Rosenius' og EFS' linie, der byggede på en ellipsemodel, hvor man har to centra, nemlig den officielle kirke som man er et aktivt medlem af og bliver betjent af en bibeltro præst, som man opsøger, og samtidig er man aktiv i en af EFS' lokale foreninger. Er der langt til en bibeltro præst, vil man ofte især leve sit åndelige liv i det lokale missionshus. Kort sagt er tankegangen i udtalelsen fra Kumla, at man slår den svenske kirke og EFS sammen og derudfra etablerer det, man kalder en "troendeforsamling", der skal opbygges ud fra, hvad man kan læse i NT. Et af EFS' tyngdepunkter lå i Värmland, hvor mange af de lokalforeninger, der tilhørte EFS, tillige var tilsluttet Ansgariföreningen, der var Värmlands regionale forening. Men der var naturligvis mange flere missionsforeninger, der understøttede EFS end dem, der fandtes i Värmland. Efter den grundholdning, man lagde frem i udtalelsen, var henvisningen til "troende präster", som de eneste rigtige sakramenteforvaltere opgivet. Det samme var tanken om en "ecclesiola in ecclesia". Nu handlede det om at etablere, det man kaldte NT's menighedsforståelse. De troende er menigheden, som kalder forkyndere, der tillige er forvaltere af sakramenterne. Alternativt kunne man inspireret af Luk 22,17 vælge ikke at have faste personer som sakramenteforvaltere, men i stedet kunne en i menigheden indvi og velsigne nadverelementerne, som de forsamlede så delte mellem sig. Konkluderende kan man sige, at året 1872 blev igangsættende for en debat inden for nyevangelismen både om forsoningen og lægmandsnadver og dermed reelt om menighedsforståelsen. Her var spørgsmålet, om man fortsat skulle være en ecclesiola inden for den svenske lutherske kirke, eller om ecclesiola skulle blive en selvstændig ecclesia (Walan 1978, 23-30).

I sin afhandling *Nattvardskrisen i Karlstads stift* (Martling 1958) redegør Martling for, hvordan udviklingen inden for nyevangelismen i stiftet takket være Waldenströms engagement for lægmandsnadver gik fra missionsforening til nadverforening til frimenighed, der skulle etableres med NT som forbillede. Han redegør også for, hvordan det skabte splittelse i stiftet.

I 1876 tog Waldenström initiativ til en henvendelse til den svenske konge. Henvendelsen fik 22.334 underskrifter. Den lød sådan:

1. Att den heliga nattvardens bruk blir fritt, såsom det gudomliga ordets bruk nu genom Guds nåd är det.
2. Att följaktligen sådana stadgar i vår kyrkolag undanröjas, vilka inför samhället göra det till ett brott, om de lutherska kristna, nödgade av sina samveten, bruka den frihet, vilken ej mindre Kristi än och Luthers ord tillerkänna dem (Ollén 1917, 125).

Kongen modtog henvendelsen meget venligt og erklærede, at han var overbevist om, at den var skrevet i en oprigtig hensigt. Samtidig så han det som sin pligt som kirkens summus episcopus at arbejde på at bevare den enhed i kirken, som han frygtede ville være truet, hvis henvendelsens ønske blev opfyldt. Dog tilføjede kongen, at han ønskede, at hans frygt måtte vise sig at være ubegrundet, og han lovede at overveje det vigtige spørgsmål grundigt. Henvendelsen medførte ikke nogen lovændring, men den fik en bred og meget positiv omtale, hvor flere aviser kritiserede den behandling, Waldenström havde fået, fordi han havde ledet en nadverfejring i et missionshus. Som årene gik, blev det i praksis sådan, at ligesom lægmandsforkyndelsen blev fri, blev nadveren det også (Ekman 1900, 1493-1536; Ollén 1917, 125-126.141).

3. Lægmandsdåb. Her var der enighed om, at hvis en lægmand døbte et barn i vand i Faderens, Sønnens og Helligåndens navn, så var det en ret dåb. Eftersom det var den lokale præst, der skulle indføre dåben i kirkebogen, gik debatten på med hvilket ordvalg, det skulle ske. Det var foreskrevet, at når anmeldelse skete om en dåb udført af en lægmand, skulle præsten indføre indtegningen i kirkebogen med ordene: "Icke av svenska kyrkan döpt" (Ollén 1917, 140). Denne formulering i negativ form var ingen hindring for lægmandsdåb, men Waldenström vendte sig imod den negative formulering og argumenterede på kirkemøderne i 1908, 1909 og 1910 for at få den negative indtegningsformular erstattet med en mere positiv, hvilket lykkedes med ordene:

Ett lekmannadöp, utfört med rätt intention, är till sin sakramentala, sin kristligt religiösa sida ett verkligt dop, ett nådamedel, således i detta avseende likvärdigt med det kyrkliga dopet (Ollén 1917, 140-141).

Med den formulering havde Waldenström fået lægmandsdåbens gyldighed definitivt godkendt fra kirkens side.

Forskellen på EFS' ledelse og Waldenström

Mens flere fra EFS' ledelse både i skrift og på en række møder rundt om i landet fremlagde gennemarbejdede teologiske indvendinger ud fra Bibelen og den lutherske bekendelse imod Waldenströms nye eller subjektive forsoningslære, havde Waldenström valgt en anden strategi. Han understregede til stadighed, at han videreførte Rosenius' grundholdning om Guds frelsende kærlighed ud fra Joh 3,16. Rosenius var så kommet med nogle teologiske forklaringer, som Waldenström hævdede ikke alle havde bibelsk dækning. Men man kunne sagtens fastholde det væsentlige i Rosenius' forkyndelse uden de teologiske forklaringer. Samtidig bragte Waldenström til stadighed

flere temaer vedrørende kirkesynet på dagsorden, idet han i foredrag efter foredrag betonedede, at lægmandsforkyndelsen, nadveren og dåben ikke eksklusivt skulle forvaltes af ordinerede præster i den svenske kirke. Waldenström fik stor folkelig gennemslagskraft i mange kredse inden for nyevangelismen ved at betone lægfolkets betydning. Samtidig rettede Waldenström ved flere lejligheder kritik af den svenske kirke for at være præstestyret og bureaukratisk. Flere i EFS' ledelse ønskede at fortsætte Rosenius' kirkeloyale linje, hvor man ønskede samarbejde med præster i den svenske kirke, som man åndeligt var på linje med. Selv om den saglige uenighed mellem EFS' ledelse og Waldenström i kirkesynet næppe var særlig stort i begyndelsen af forsoningsstriden, kom Waldenström i offentligheden til at stå som forkæmperen både for den af præster uafhængige lægmand, og at EFS inden for rammen af den svenske kirke skulle være en så fri og selvstændig organisation som muligt i enhver henseende.

Det er vanskeligt at sige, hvornår Waldenström blev overbevist om at bryde med den svenske kirke og opbygge en frikirke, hvor man etablerede det, man kaldte "den nytestamentliga församlingssynen". I årene 1873-1875 skete der store vækkelser i Skotland, Irland og England. Det menneskelige redskab var i amerikaneren Dwight L. Moody (1837-1899). Moody magtede at få de evangelikale inden for Church of England og de evangeliske frikirker til at samarbejde om evangelisation. Det var noget af hemmeligheden bag den store vækkelse. Moodys overkonfessionelle holdning i evangelisation gjorde et stort indtryk på Waldenström. Han beundrede Moodys evne til at skabe sammenhold om evangelisation. Det var den vej, Waldenström ønskede, at nyevangelismen skulle gå. Nu havde han ganske vist bidraget til at skærpe modsætningen mellem de troende ved sit nye syn i forsoningsspørgsmålet. Waldenström hævdede til stadighed, at han i forsoningsspørgsmålet alene havde fremlagt, hvad Bibelen siger i modsætning til traditionen og de lutherske bekendelsesskrifter, men han havde aldrig gjort sit syn til et salighedsspørgsmål, og han samarbejdede hjertens gerne med dem, der stod for det gamle, traditionelle syn. Det overkonfessionelle alternativ til menighedsliv var det, som Waldenström prøvede at lokke med i forhold til både EFS og baptisterne frem til foråret 1878. EFS ville naturligvis fastholde de lutherske bekendelsesskrifter og ønskede ikke at indgå i organisatorisk samarbejde med dem, der stillede sig uden for den lutherske bekendelse, gik ind for en subjektiv forsoningslære og dannede frimenigheder, hvor nadveren blev forvaltet af uordinerede lægmænd. Det viste sig så, at baptisterne frem til foråret 1878 heller ikke var interesserede i at give afkald på deres menighedssyn til fordel for det overkonfessionelle standpunkt.

I virkeligheden forelå der faktisk i disse år en konflikt mellem den overkonfessionelle idé på den ene side til fordel for en fælleskristen evangelisation og så på den anden side den organiserede

frimenighed. Waldenström var ikke meget for kirkesamfund, fordi de medførte afgrænsning over for andre kristne. Men han var for evangelisation sammen med alle mulige andre troende. Udveklingen i kirkesynsspørgsmålet gik i retning af, at en gruppe troende i nyevangelismen organisatorisk og menighedsmæssigt ville komme til at afgrænse sig fra en anden gruppe. Det ville altså medføre splittelse og ikke en samling af de troende. Da det i løbet af foråret 1878 stod klart, at det ville gå på samme måde i forholdet til baptisterne, følte Waldenström, at udviklingen i menighedsspørgsmålet var ved at ende i et nederlag. I den situation tog en af hans nære medarbejdere Erik Jakob Ekman (1842-1915) ledelsen. Han så mere principielt på nyevangelismens dilemma. For ham var spørgsmålet: en menighed af troende eller ikke. For ham var valget enkelt. Det var det også i forholdet til baptisterne. Ville de tilslutte sig, var de velkomne. Hvis de ikke ønskede at være med, ville nyevangelismens venstre realisere den troende menighed. I løbet af det kommende år udfoldede Ekman i et tidsskrift, hvad han forstod ved den bibelske forståelse af en menighed. Da så han sådan på virkeligheden, at nyevangelismens reelle problem var at udfolde den bibelske menighedsforståelse. Da finder han argumenter for sit kirkesyn både i Bibelen og i de lutherske bekendelsesskrifter. Kirken, menigheden, er de troende. Det var kirkens umistelige væsen. En "kyrka" som Svenska Kyrkan er en "världskyrka" (Walan 1978, 43). Den har som medlemmer til og med ateister, som fornægter Gud og kirken. Disse mennesker kan i henhold til gældende lov end ikke udtræde af kirken. En sådan "kyrka" kan ikke være Kristi kirke. For Kristi kirke må være de helliges fællesskab. Som sådan er den synlig, en by på bjerget. Kristi kirke må udøve kirketugt. Hvis onde mennesker og hyklere sniger sig ind i kirken, må menigheden, "när deras ondska och skrymteri varda uppenbara, från sig avlägsna sådana för att ej ådraga sig Herrens dom" (Walan 1978, 43).

Skulle derimod de troende, de som udgør den sande kirke, blive drevet ud af kirken, tager de kirken med sig. For de troende er netop kirken, og denne kirke er synlig. En blandet kirke, en *ecclesia mixta*, bestående af troende og ikke-troende, har derimod ingen støtte i Skriften. Den troende menigheds kirkesyn udfoldede Ekman i løbet af 1877 og 1878 i en række artikler. For ham var det klart, at kirken måtte synliggøres (Walan 1978, 43).

På prædikantmødet sommeren 1877 var problemet om menigheden løst. Det blev tydeligt, da man diskuterede spørgsmålet: "Vad är en Kristi församling, och hur bör den vara ordnad?" Ud fra både NT og de lutherske bekendelsesskrifter begrundede man nu kirkesynet om den troende menighed. Man betegnede begrebet "osynlig kyrka" som ubibelsk. Waldenström formulerede det sådan: "Talet om den osynliga kyrkan kom icke upp förrän på en tid, då kyrkan verkligen började bli osynlig på jorden, och ingen kunde säga, var hon fanns" (Walan 1978, 43). I denne situation syntes kirkesynet

ikke længere at være et teoretisk spørgsmål for nyevangelismens venstrefløj. Linjen for handling var også klar. Man måtte gå i gang med at realisere kirken, synliggøre den ved at bringe de troende sammen. Prædikantmødet nedsatte en komité, der fik til opgave "att utarbета ett förslag till en församlingsordning efter Guds ord samt vidtaga åtgärder för bildande av ett predikantseminarium" (Wala 1978, 44). I denne komité blev både Waldenström og Ekman medlemmer. Spørgsmålet om at danne et prædikantseminarium var en naturlig konsekvens af bevægelsens fremtidsperspektiv. Man havde ikke bare til hensigt at organisere lokale menigheder af troende, men man ønskede også et organisatorisk fællesskab af disse lokale menigheder på landsplan for at kunne drive evangelisation i stor stil. Den nedsatte komité udarbejdede i løbet af efteråret og vinteren et "Förslag till församlings-Ordning", som blev publiceret i februar 1878. Her fremstillede man i 12 artikler og med henvisning til 200 skriftsteder synet på en menighed. Bekendelsesskrifterne havde man nu lagt bag sig. Man ville alene støtte sit menighedssyn på Bibelen. I forslaget fremgår det klart, at man definerer kirken, menigheden, på en dobbelt måde: dels som "de heligas samfund eller samfundet av alla dem, som äro i Kristus" og dels som "en förening av kristna på en viss ort". At menigheden i denne sidste betydning skulle være synlig, blev udtalt meget klart. Samtidig tog man afstand fra den opfattelse, at menigheden kunne holdes ren, selv om man skulle udøve kirketugt. Frimenighedens ide fik således i februar 1878 i nyevangelismens venstre klare og tydelige begrundelser med henvisning til Skriften. Det medførte med andre ord, at man nu definitivt tog afstand fra det kirkesyn, som den ældre nyevangelisme byggede på. Dermed opstod spørgsmålet, hvordan man skulle se på den institution, som Svenska Kyrkan udgjorde, den institution som man nu underkendte som kirke. Man tilsluttede sig den svenske Uppsala professor O.F. Myrbergs ord: "Svenska Kyrkan er en mänsklig interimsanstalt till förmedlande av tillträdet till kristendomen för folken på jorden ... men icke ett med Kristi kyrka och församling" (Walan 1978, 44-45).

Den fortsatte udvikling i kirkesynet blev forholdsvis ukompliceret med hensyn til det grundsyn, at menigheden er de troende. Derimod medførte kirkesynet et internt opgør mellem nyevangelismens venstre og baptisterne. Prædikantmødekomitéens vision havde været at forene alle troende undtagen den konservative gren af nyevangelismen, der jo ville fastholde den lutherske bekendelse og dermed den klassiske forståelse af forsoningen. Den vision ville indebære, at man skulle skabe en kirkeordning, som både baptister og barnedøbende kunne finde sig hjemme i. Det viste sig i løbet af foråret og sommeren 1878 at være umuligt. Diskussionen kom især til at dreje sig om artikel tre i forslaget til kirkeordning: "Församlingen upptager vidare till medlemmer sådana, som tro på Kristus och äro döpta vare sig såsom barn eller såsom äldre". Baptisterne ville ikke indgå i et

menighedsfællesskab med den formulering, da de mente, at de dermed ville svigte det syn på troendes dåb, som var grundlaget for deres menighedssyn, og som de mente, var det bibelsk rigtige. I den situation drog Waldenström den konklusion, at det bedste for at undgå at gøre dåben til et menighedssplittende emne ville være helt at undgå at nævne dåben. Dermed ville sådanne som kvækerne, som ikke har nogle sakramenter, kunne blive medlemmer af en kristen menighed. Waldenström foreslog følgende formulering: "Församlingen mottager till medlemmar sådana som tro på Kristus" (Walan 1978, 47). Der blev også fremsat flere andre forslag, men til sidst sejrede Waldenströms forslag. Det betød, at nyevangelismens venstre i menighedssynet gav afkald på at mene noget om dåben. Sagt anderledes: Svenska Missionsförbundet blev oprettet som den logiske konsekvens af uenighed i nyevangelismen med hensyn til forståelsen af forsoningen og kirkesynet, men uden at have formuleret et dåbssyn (Ekman 1900, 1553-1564; Ekman & Ollén 1922, 912-1048; Andersson 1928 I. 1928 II. 1929 III; Bredberg 1948; Bredberg & Lövgren 1953; Walan 1964, Walan 1978, 13-48).

Konklusion

Rosenius genopdagede og udfoldede Luthers lære om det almindelige præstedømme. Rosenius fastslog, at en lægmand havde ret til at forkynde Guds Ord, hvis en lokal menighed eller en sammenslutning af lokale menigheder havde kaldet vedkommende. Var det krav opfyldt, havde en lægmand opfyldt betingelsen for at være rettelig kaldet til at lære offentligt i kirken i overensstemmelse med Confessio Augustana art. 14. Men Rosenius fastholdt, at forvaltningen af sakramenterne alene skulle varetages af indehaverne af det kirkelige embede. Da separatismestriden brød ud i Norrland, forsvarede Rosenius brugen af de såkaldt nye bøger og opfordrede til fortsat at modtage dåben og nadveren af præsterne i den svenske kirke. Da baptismen voksede frem i Sverige, advarede Rosenius imod den bl.a. i *Pietisten*. Da Evangelisk Alliance blev etableret gav Rosenius principiel tilslutning til dens tanker om fælles bøn og samarbejde i ydre mission blandt evangeliske kristne. I Sverige gik Rosenius aktivt med i Evangelisk Alliances arbejde, indtil bevægelsen blev infiltreret af nidkære baptister, der ville fremme gendåb. Da forlod Rosenius Evangelisk Alliance for at være tro mod Bibelens lære om dåben. I striden om forsoningen udfoldede Waldenström sine oratoriske og taktiske evner ved i striden tillige at gøre sig til en varmhjertet fortaler for både lægmandsforkyndelse og lægmandsnadver i stedet for underdanighed over for den præstestyrede og bureaukratiske svenske lutherske kirke. Waldenströms stærke fokus på lægmandsforkyndelse og lægmandsnadver gav ham en stor folkelig gennemslagskraft og folkelig opbakning. Debatten om både

forsoningen og kirkesynet inden for nyevangelismen resulterede i bevægelsens sprængning og dannelsen af *Svenska Missionsförbundet* i 1878.

Litteratur

Ahnqvist, Manny Johannes. 1942. *Anders Larsson i Norrlångträsk. Väckelserörelserna i Västerbotten intill år 1876*. Stockholm: Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen.

Ahnquist, Manny Johannes. 1972. *Gerhard Gerhardsson*. Umeå: Larsson & Co:s Tryckeri.

Andersson, Axel. 1923 I. 1928 II. 1929 III. *Svenska Missionsförbundet. Dess uppkomst och femtioåriga verksamhet*. Stockholm: Svenska Missionsförbundets Förlag.

Anshelm, Carl. 1930 I. 1935 II. 1957 III. *Peter Fjellstedt*. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag.

Askmark, Ragnar. 1949. *Ämbetet i den svenska kyrkan i reformationens, ortodoxiens och pietismens tänkande och praxis*. Lund: CWK Gleerups Förlag.

Balling, J.L. og P.G. Lindhardt. 1979. *Den nordiske kirkes historie*. Fjerde omarbejdede udgave. København: Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck.

Bebbington, D.W. 2002. *Evangelicalism in modern Britain. A history from the 1730s to the 1980s*. London & New York: Routledge.

Bexell, Oloph. 2003. *Sveriges kyrkohistoria 7. Folkväckelsens och kyrkoförnyelsens tid*. Stockholm: Verbum.

Birgersson, Bengt. 2011. *Som stjärnor i Herrens hand. Perspektiv på Ordets ämbete*. Göteborg: Församlingsförlaget.

Blomgren, J. 1946. *Oscar Ahnfelt*. København: Lohse.

Brandt, G. 1914. *Carl Olof Rosenius. Ur ett utkast till en Rosenius-biografi*. Uppsala: Särtryck ur Kyrkohistorisk Årsskrift 1914, 332-380.

Bredberg, William. 1938. *P.P. Waldenströms brev 1858-1882*. Stockholm: Svenska Missionsförbundets Förlag.

Bredberg, William. 1948. *P.P. Waldenströms verksamhet till 1878*. Stockholm: Svenska Missionsförbundets Förlag.

Bredberg, William og Oscar Lövgren. 1953. *Genom Guds nåd. Svenska Missionsförbundet under 75 år*. Stockholm: Missionsförbundets Förlag.

Brännström, Claus. 1994. *Peter Fjellstedt. Mångsidig men entydig kyrkoman*. Uppsala: Svenska Institutet för missionsforskning.

- Den Svenska Psalmboken. 1695. Faksimiltryck Värnamo.
- Diesen, I. 1980. *Veiryddere*. Oslo: Ansgar.
- Drake, A. og J.A. Borgström. 1898. *Svenska Baptisternas Historia*. Stockholm: Baptistmissionens Förlags-expedition.
- Edquist, Carl. 1917. *Läseriet i Skelleftebygden under 1800-talet*. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag.
- Einarsson et al. red. 2018. *Hus i Guds tjänst. Missionshusenes historia inom Evangelisk Luthersk Mission Syds verksamhetsområde*. Stockholm: BV-Förlag.
- Ekman, E.J. 1896. *Den Inre Missionens Historia. Första delen 18:de århundradet till 1840*. Stockholm: E.J. Ekmans Förlagsexpedition.
- Ekman, E.J. 1898. *Den Inre Missionens Historia. Andra delen förra hälften*. Stockholm: E.J. Ekmans Förlagsexpedition.
- Ekman, E.J. 1898a. *Den Inre Missionens Historia. Andra delen senare hälften*. Stockholm: E.J. Ekmans Förlagsexpedition.
- Ekman, E.J. 1900. *Den Inre Missionens Historia. Tredje delen förra hälften*. Stockholm: E.J. Ekmans Förlagsexpedition.
- Ekman, E.J. 1902. *Den Inre Missionens Historia. Tredje delen senare hälften*. Stockholm: E.J. Ekmans Förlagsexpedition.
- Ekman, E.J. Ny, reviderad upplaga utarbetad av N.P. Ollén. 1921. *Inre Missionens Historia. Första och Andra delarna*. Jönköping: H. Halls Boktryckeri-Aktiebolags Förlag.
- Ekman, E.J. Ny, reviderad upplaga utarbetad av N.P. Ollén. 1922. *Inre Missionens Historia. Tredje delen*. Jönköping: H. Halls Boktryckeri-Aktiebolags Förlag.
- Erlandsson, Seth. 1974. *Rosenius och kyrkofrågan*. Landskrona: Bokförlaget Per Jönsson.
- Furberg, Tore. 1962. *Kyrka och Mission i Sverige 1868-1901*. Uppsala: Svenska Institutet för Missionsforskning.
- Gidlund, Martin. 1955. *Kyrka och väckelse inom Härnösands stift från 1840-talet till omkring 1880*. Uppsala: Almqvist & Wiksells Boktryckeri AB.
- Gladh, Henrik. 1953. *Lars Vilhelm Henschen och religionsfrihetsfrågan till 1853*. Uppsala: Almqvist & Wiksells Boktryckeri.
- Granquist, Mark. 2016. "Rosenius in America: His influence on American Religion – Historical and Contemporary" i *Carl Olof Rosenius. Teolog, författare, själavårdare*, redigeret af LarsOlov Eriksson & Torbjörn Larpers. Skellefteå: Artos & Norma bokförlag.

- Gustafsson, Sven. 1962. *Nyevangelismens kyrkokritik*. Lund: Gleerups Förlag.
- Gustafsson, Per Erik. 1963. *Hans Henrik von Essen och Den nyevangeliska kolportörsverksamheten*. Stockholm: Svenska Missionsförbundets Förlag.
- Handbok. 1693. *Ther uti är författat huruledes Gudztiensten med Christelige Ceremonier och kyrckioseder uti våra Svenska Församlingar skal blifwa hållen och förhandlad*. Tryckt i Stockholm.
- Hansson, Sven. 1980. *Uppsalateologerna och Svenska kyrkan 1840-1855*. Uppsala universitet. Teologiska institutionen.
- Hansson, Sven. 1996. *Byabön och bönbyar i gamla Ume socken*. Umeå: Forskningsarkivet.
- Hasselberg, Carl J.E. 1919. *Norrländskt fromhetslif på sjuttonhundratalet*. Synodalaftandling. Örnsköldsvik: Ågrens Boktryckeri.
- Hasselberg, Carl. J.E.1927. "Till Norrlandsläseriets historia" i *Från adalar och fjäll. Härnösands stifts julbok*. Härnösand: Aktiebolaget Victor Åström, 7-37.
- Hasselberg, Carl J.E. 1935. "Norrlandsläseriets uppkomst och tidigaste framträdande" i *Från adalar och fjäll. Härnösands stifts julbok*. Uppsala: Almqvist & Wiksells Boktryckeri-A.-B, 11-41.
- Hector, Ingvar. 1951. "Prästämberet enligt Svenska Kyrkans bekännelseskriter" i *Prästämberet*, utgivet af Hugo Blennow. Karlskrona: Sydöstra Sveriges Dagblad, 162-177.
- Helander, Dick. 1938. "Svenska kyrkohandboken 1811 och preussiska agendan 1822" i *Från skilda tider. Studier tillägnade Hjalmar Holmquist*. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelse, 225-246.
- Helander, Dick. 1947. *Den lindblomska katekesen*. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelse.
- Hofgren, Allan. 1956. *Med Gud och hans vänskap. Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen genom 100 år*. Stockholm: Evangeliska Fosterlands-Stiftelsens Bokförlag.
- Hofgren, Allan. 1988. *EFS Rötter eller De trodde och vågade*. Uppsala: EFS-förlaget.
- Hofgren, Allan. 2006. "Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen – de första 100 åren" i *I detta tecken*. Avesta: EFS Läser.
- Holmgren, John. 1948. *Norrlandsläseriet. Studier till dess förhistoria och historia fram till år 1830*. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag.
- Holmquist, Hjalmar. 1923. "C.O. Rosenius' universitetsår", i *Studier tillägnade Magnus Pfannenstill*. Lund: Gleerup, 62-75.
- Holmquist, Hjalmar. 1938. "Svenska kyrkan under Gustav II Adolf 1611-1632" i *Svenska Kyrkans Historia*, bind 4: del 1. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag.

- Holmquist, Hjalmar. 1939. "Från regeringsformen till Rosenius" i *Till Gustaf Aulén. Forskaren, läraren, vännen med tacksam hyllning på 60-årsdagen*. Lund: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 117-135.
- Holmquist, Hjalmar. 1940. "Från Reformationen till romantiken" i *Handbok i Svensk Kyrkohistoria* 2. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag.
- Holmquist, Hjalmar. 1941. "Från romantiken till världskriget" i *Handbok i Svensk Kyrkohistoria* 3. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag.
- Holmquist, Hjalmar & Jens Nørregaard. 1951. *Kirkehistorie III*. København: J.H. Schultz Forlag.
- Holmström, Sven. 1951. "Det kyrkliga ämbetet i ortodoxi och pietism" i *En bok om Kyrkans ämbete*. Uppsala: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 192-219.
- Hägglund, Bengt. 1981. *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*. Malmö: 1981.
- Hök, Gösta. 1951. "Luthers lära om kyrkans ämbete" i *En bok om Kyrkans ämbete*. Uppsala: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 142-179.
- Imberg, Rune. 2010. "Missionssällskapet Bibeltrogna Vänner som ett "EFS II" – realitet eller illusion?" i: T. Larspers och R. Imberg, redaktörer, *Den rosenianska väckelserörelsen cirka 1890-1920 och bildandet av Missionssällskapet Bibeltrogna Vänner 1911*. Uppsala: Rapport från forskningsseminarium på Johannelunds teologiska högskola 20-21 april 2010), 79-96.
- Imberg, Rune & Arthur Einarsson (red.). 2011. *I Jesu spår. Evangelisk Luthersk Mission–Bibeltrogna Vänner 1911– 2011*. Stockholm: BV-Förlag.
- Jarlert, Anders. 1984. *Ämbete och tro*. Lund: Acta Universitatis Lundensis nr. 45.
- Jarlert, Anders. 1997. *Läsaerfolket – från gammalläseri till nyortodoxi*. Göteborg: Humanistiska fakulteten Göteborg Universitet.
- Jarlert, Anders. 2001. *Sveriges kyrkohistoria*. 6. *Romantikens och liberalismens tid*. Stockholm: Verbum.
- Johansson, Axel. 1939. "Anteckningar till Waldenströms teologi. I anslutning till hans produktion omkring 1880" i *Till Gustaf Aulén. Forskaren, läraren, vännen med tacksam hyllning på 60-årsdagen*. Lund: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 149-165.
- Josefson, Ruben. 1943. "Kyrkans ämbete" i *En bok om Kyrkan*. Lund. Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 350-364.
- Kofod-Svendsen, Flemming. 2016. "Carl Olof Rosenius' teologi med särskilt henblik på hans kirkesyn" i *Dansk Teologisk Tidsskrift* 79. årg., 22-40.

- Kofod-Svendsen, Flemming. 2021. "Carl Olof Rosenius og Oscar Ahnfelt" i *Kretsen kring Rosenius. Släkten, vännerna och breven*, redigeret af Daniel Lindmark. Skellefteå: Artos & Norma bokförlag, 65-92.
- Kyrko-Handbok, hwaruti stadgas, huru Gudstjensten i Swenska Församlingar skall behandlas*. 1811. Öfwersedd, Förbättrad och Tillökt, samt med Kong. Maj:ts Nådiga bifall af Rikets Ständer antagen wid Riksdagen i Stockholm År 1809. Norrköping.
- Kyrko-Lagen af 1686*. 1845. Kongl. Förordningen, samt Författningar, som dem upplysa, förklara, ändra eller tillöka. Uppsala: Tryck hos Leffler och Sebell.
- Kaas, Ebbe. 2013. *Forbindelse med Skåne*. Brændstrup: Timekær.
- Larsen, Kurt E. 1998. MF's studenterblad *Ichthys* nr. 2
- Larspers, T. 2003. *Ledning av väckelserörelsen. Den nyevangeliska rörelsens missionsföreningars relation till Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen 1840- ca 1890 tolkad ur ett regionalt perspektiv*. Uppsala Universitet: uppubliceret lic.-afhandling.
- Larspers, Torbjörn. 2010. "'Dina aktier noteras nu mycket högt på skånebörsen'. Roseniansk bibelsynsstrid ur sydsvensk perspektiv 1908-1916" i: T. Larspers och R. Imberg, redaktörer, *Den rosenianska väckelserörelsen cirka 1890-1920 och bildandet av Missionssällskapet Bibeltroga Vänner 1911*. Uppsala: Rapport från forskningsseminarium på Johannelunds teologiska högskola 20-21 april 2010), 41-78.
- Larspers, Torbjörn. 2012. *Konfessionalitet och medbestämmande. Evangeliska Fosterlands-Stiftelsens struktur och den nyevangeliska väckelserörelsens regionala nivå fram till 1922*. Acta Universitatis Uppsaliensis.
- Lenhammar, Harry. 2000. "Individualismens och upplysningens tid" i *Sveriges kyrkohistoria* 5 redigeret af Lennart Tegborg et al. Trelleborg: Verbum.
- Leufvén, Edv. 1920. *P. Waldenström som predikant*. Uppsala: J.A. Lindblads Förlag
- Levander, Eskil, red. 1931. *Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen genom 75 år. Jubilæumsskrift 1856-1931*. I. Stockholm: Evangeliska Fosterlands-Stiftelsens Bokförlag.
- Liedgren, Emil. 1946. "Neologien, romantiken, uppvaknandet 1809-1823" i *Svenska Kyrkans Historia*, bind 6:del 2. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag.
- Lilja, Einar. 1947. *Den svenska katekestraditionen mellan Svebilius och Lindblom. En bibliografisk och kyrkohistorisk studie*. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelse.

- Lindblom, Jac. Ax. 1866 [1810]. *Doct. Mårt. Luthers Lilla Cateches, med Förklaring af Doct. Ol. Swebilius. På Kong. Maj:ts Nådiga Befallning omarbetad och förbättrad*. Göteborg: Hedlund & Lindsbog.
- Linderholm, E. 1911 "Om norrländska kyrkostadgar från 1500- och 1600-talen" i: *Kyrkohistorisk årsskrift*, 1ff.
- Lindgren, J.A. 1879. *Bidrag till Den Svenska Pietismens Historia. I. Pietismen i Stockholm 1702-1721*. Uppsala: Akademiska Boktryckeriet.
- Lindmark, Daniel. 2010. "Husandakt, konventikel och byabön: Om särdrag i den norrländska kyrkohistorien" i *Ingångar till norrländsk kyrkohistoria*. Umeå: Skrifter från Luleå stiftshistoriska sällskap.
- Lodin, Sven. 1933. *Carl Olof Rosenius i unga år*. Stockholm: Evangeliska Fosterlands-Stiftelsens Bokförlag.
- Lodin, Sven. 1956. *C.O. Rosenius hans liv och gärning*. Stockholm: Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen.
- Lundqvist, Karl Axel. 2010. "Den uppblossande BV-schismen i historisk belysning" i: T. Larspers och R. Imberg, redaktörer, *Den rosenianska väckelserörelsen cirka 1890-1920 och bildandet av Missionssällskapet Bibeltrogna Vänner 1911*. Uppsala: Rapport från forskningsseminarium på Johannelunds teologiska högskola 20-21 april 2010), 5-40.
- Lundström, Klas & LarsOlov Eriksson, red. 2016. *Det stora uppdraget. EFS mission 1866-2016*. Klippan: EFS läser.
- Luther, Martin. 1883-1939. *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, bd. 1-57. Weimar: Forkortet: WA (Weimar Ausgabe).
- Luther, Martin. 1963. "Den tyske messe" i *Luthers skrifter i udvalg 2*. Skrifterne om Kirke og Gudstjeneste. København: G.E.C. Gads Forlag.
- Lövgren, Oscar. 1966. *Oscar Ahnfelt. Sångare och folkväckare i brytningstid*. Stockholm: Gummessons Bokförlag.
- Lönegren, Ernst. 1913. *C.O. Rosenius*. Stockholm: P.A. Norstedt & Söners Förlag.
- Marklund, Göran. 1990. *Väckelsen Var Väldig*. Uppsala: EFS förlaget.
- Martling, Carl Henrik. 1958. *Nattvardskrisen i Karlstads stift under 1800-talets senare hälft*. Lund: Gleerups Förlag.
- Martling, Carl Henrik. 1965. "Rite vocatus – publice docere" i *Till Bo Giertz 31 augusti 1965*, redigeret af Carl Henrik Martling et al. Uppsala: Merkantil-Tryckeriet, 190-204.

- Moberg, Amy og Lina Sandell. 1868. *Teckning af Carl Olof Rosenii lif och verksamhet, hans wänner tillegnad*. Stockholm: Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen.
- Montgomery, Ingun. 2002. "Enhetskyrkans tid" i *Sveriges kyrkohistoria*, bind 4, redigeret af Lennart Tegborg et al. Trelleborg: Verbum.
- Newman, Ernst. 1931. "*Hedbergianismen*" i Sverige. Åbo akademi.
- Newman, Ernst. 1932a. *Den Waldenströmska Försoningsläran i historisk belysning*. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag.
- Newman, Ernst. 1932b. *Svensk högkyrklighet, Lågkyrklighet och Frikyrklighet*. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag.
- Newman, Ernst. 1937. *Evangeliska Alliansen. En studie i protestantisk enhets- och frihetssträvan*. Lund: C.W.K. Gleerups Förlag.
- Newman, Ernst. 1939. *Gemenskaps- och frihetssträvanden i svenskt fromhetsliv 1809-1855*. Lund: C.W.K. Gleerups Förlag.
- Nelson, Gösta. 1933. *Den västsvenska kristendomstypen. Dess uppkomst och första utvecklingsskede*. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag.
- Norberg, A. 1953. *Frikyrkighetens uppkomst*. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrrelse.
- Norberg, Otto. 1896. *Hernösands Kungl. Gymnasium* (Stockholm: P.A. Norstedt & Söners Förlag.
- Nordberg, Albert. 1936. *Olof Palmgren. En norrbottnisk läsarechef*. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag.
- Nordberg, Albert. 1942. "Byabönen genom tiderna" i *Från bygd och vildmark*. Luleå Stifts Julbok, 26-36.
- Nyrén, Bernhard. 1928. *Paul Peter Waldenströms Minnesanteckningar*. Stockholm: Svenska Missionsförbundets Förlag.
- Ollén, N.P. 1917. *Paul Peter Waldenström. En levnadsteckning*. Stockholm: Svenska Missionsförbundets Förlag.
- Palmqvist, Arne. 1964. *De aktuella kyrkobegreppen i Sverige. En undersökning med särskild hänsyn till problemet kyrka och stat*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.
- Persson, Joseph. 1944. *Oscar Ahnfelt. Sveriges "andliga trubadur"*. Stockholm: Evangeliska Fosterlands-Stiftelsens Bokförlag.
- Persson, Per Erik. 1961. *Kyrkans ämbete som Kristus-representation. En kritisk analys av nyare ämbetsteologi*. Lund: C W K Gleerup.

- Pleijel, Hilding. 1925. *Herrnhutismen i Sydsverige*. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag.
- Pleijel, Hilding. 1935a. *Der schwedische pietismus in seinen beziehungen zu Deutschland*. Lund: C.W.K. Gleerup.
- Pleijel, Hilding. 1935b. "Karolinsk kyrkofromhet, pietism och herrnhutism 1680-1772" i *Svenska Kyrkans Historia*, bind 5. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag.
- Pleijel, Hilding. 1938. *Das kirchenproblem der brüdergemeine in Schweden*. Lund: C.W.K. Gleerup.
- Pleijel, Hilding. 1970. *Hustavlans värld. Kyrkligt folkliv i äldre tiders Sverige*. Stockholm: Verbum.
- Radler, Aleksander. 1995. *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*. Lund: Studentlitteratur.
- Rasmussen, N.O. 1979. *C.O. Rosenius. Guds udvalgte redskab*. Rønne: ELM.
- Rodén, Nils. 1938. "Herrnhutismen i Norrland" i *Kyrkohistorisk Årsskrift*, 160-204.
- Rodén, Nils. 1941. *Herrnhutiska och Nyevangeliska väckelserörelser i Linköpings stift intill 1856*. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag.
- Rodén, Nils. 1942. *Det norrländska nyläseriets uppkomst*. Stockholm: Evangeliska Fosterlands-Stiftelsens Bokförlag.
- Rodén, Nils. 1952. *Den evangeliska väckelsen i Kalmar län till Greve A. Stackelbergs död (1871)*. Norrköping: Aktiebolaget Trycksaker.
- Rodén, Nils. 1961. *Hans Jacob Lundborg. En pil på Herrens båge*. Stockholm: Evangeliska Fosterlands-Stiftelsens Bokförlag.
- Rosenius, C.O. 1868. *Bref i Andliga Ämnen*. I-III. Stockholm: Tryckt hos A.L. Norman.
- Rudvin, O. 1967. *Indremisjonsselskapets historie I*. Oslo: Lutherstiftelsen.
- Sandewall, A. 1948. "Till frågan om herrnhutismens betydelse förr norrländsläseriets uppkomst" i *Kyrkohistorisk Årsskrift*.
- Sandewall, Allan. 1952. *Separatismen i övre Norrland 1820-1855*. Uppsala och Stockholm: Almqvist & Wiksells Boktryckeri.
- Sandewall, Allan. 1954. *Separatismen i övre Norrland efter 1855*. Uppsala: Uppsala Universitets årsskrift 1954: 1.
- Sandewall, Allan. 1961. *Konventikel- och sakramentsbestämmelsernas tillämpning i Sverige 1809-1900*. Uppsala: Almqvist & Wiksells Boktryckeri Aktiebolag.
- Stephenson, George M. 1932. *The Religious Aspects of Swedish Immigration*. Minneapolis: The University of Minnesota Press.

- Stiftelsens Styrelse. 1906. *Evang. Fosterlands-Stiftelsens 50-åriga verksamhet 1856-1906*. Stockholm: Evangeliska Fosterlands-Stiftelsens Bokförlag.
- Styrelsen. 1955. *Kristliga Ungdomsförbundet i Sydsverige under 50 år*. Hässleholm.
- Styrelsens Kommitterade. 1959. *1860-1960. Strödda Drag ur Hässleholms Missionsförenings 100-åriga verksamhet*. Hässleholm: Svantessons Boktryckeri.
- Sundkler, Bengt. 1937. *Svenska Missionssällskapet. Missionstankens genombrott och tidigare historia i Sverige*. Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Svebilius, O. 1809 [1689]. *Enfaldig Förklaring öfwer D. Martin Luthers Lilla Cateches*. Jönköping: Johan Pehr Lundström.
- Svenungsson, Sven-Arne (red.) 2001. *Om kyrkans grund – ett seminarium om kyrka och ämbete*. Göteborg: Församlingsförlaget.
- Sällskapets Styrelse. 1961. *Missionssällskapet Bibeltroga Vänners historia under tiden 1911 – 1961*. Stockholm: Norrmalms-Tryckeriet.
- Sällskapets Styrelse. 1986. *Guds ord och löfte skall bestå*. Jubilæumsskrift utgiven av Missionssällskapet Bibeltroga Vänners styrelse vid sällskapets 75-årsjubilæum. Stockholm: BV.
- Södergren, Viktor. 1945. *Vägar vi gått och vägen fram*. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyreelse.
- Söderlund, Rune. 2003. "Teologin i 1878 års katekesutveckling" i Oloph Bexell, "Folkväckelsens och kyrkoförnyelsens tid" i *Sveriges Kyrkohistoria*, bind 7, redigeret af Lennart Teglberg. Stockholm: Verbum.
- Thölén, C.H. 1933. *Det andliga prästadömet*. Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag.
- Törnqvist, Rolf. 1993. "Oppositionen mot 1819 års psalmbok", i *Västsvensk fromhet*, redigeret af Christer Ahlberger og Göran Malmstedt. Göteborg: Humanistiska fakulteten Göteborgs universitet, 137-165.
- Utgifvarne. 1916. *Anders Wibergs lif och verksamhet*. Andra genomsedda och tillökade upplagan. Stockholm: Tryckningskommitténs Förlagsexpedition.
- Vigilius, Mikkel. 2005. *Kirke i kirken. Luthersk vækkelses-kristendom – fra kirkelig bevægelse over organisation til kirkeligt opbrud*. Hillerød: LogosMedia.
- Wadström, B. 1900. *Ur Minnet och Dagboken*. Första delen. Tredje, öfversedda och tillökade upplagan. Stockholm: Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen.
- Wadström, B. 1909. *Några blad ur Evang. Fosterlands-Stiftelsens Historia*. Stockholm: Axel Wallén & C:o Förlag

- Walan, Bror. 1964. *Församlingstanken i Svenska Missionsförbundet. En studie i den nyevangeliska rörelsens sprängning och Svenska Missionsförbundets utveckling till o. 1890*. Stockholm: Gummessons Bokförlag.
- Walan, Bror. 1978. *Året 1878. Waldenströmföreläsningarna 1977*. Stockholm: Gummessons Bokförlag.
- Waldenström, P. *Biblisk Troslära*. Stockholm: Svenska Missionsförbundets Förlag.
- Wallgren, Erik. 1959. *Individen och samfundet. Bidrag till kännedomen om samfundstänkandet i Svensk Kyrkotidning 1855-1863*. Lund: C W K Gleerup.
- Westin, Gunnar. 1928. *George Scott och hans verksamhet i Sverige II*. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag.
- Westin, Gunnar. 1929. *George Scott och hans verksamhet i Sverige I*. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag.
- Westin, Gunnar. 1931. *Ur den svenska folkväckelsens historia och tankevärld II*. Brev från C.O. Rosenius till hans vänner i Amerika. Stockholm: Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen.
- Westin, Gunnar. 1932. *Emigranterna och kyrkan*. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag.
- Westin, Gunnar. 1935. *Lutheraner, anglikaner, reformerta*. Uppsala: J.A. Lindblads Förlag.
- Westin, Gunnar. 1949. *Svensk lutherdom i brytningstider*. Uppsala: J.A. Lindblads Förlag.
- Westin, Gunnar. 1956. *Den kristna friförsamlingen i Norden. Frikyrklighetens uppkomst och utveckling*. Stockholm: Westerbergs.
- Westin, Gunnar. 1963. *I den svenska frikyrklighetens genombrottstid. Svensk baptism till 1880-talets slut*. Stockholm: Westerbergs.
- Wikmark, Gunnar. 1941. *G.E. Beskow och nyevangelismen. Till belysning av svenskt kyrkoliv under 1800-talets senare hälft*. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag.
- Aarflot, A. 1967. *Norsk Kirkehistorie II*. Oslo: Lutherstiftelsen.