



Abstract

The main purpose of this thesis is to present and analyse the Swedish sixteenth-century Catholic priest Andreas Servius' prayer book *Någre Christilige och Catholische böner* printed in the Silesian city of Neisse year 1593. The general questions of the study are: which were the main sources of the prayers found in this prayer book? What characteristics typical for the period's piety can be found in it? And above all: what does this tell us about the purpose and the function of the prayer book, in the ordinary life of its users as well as in the greater historical context in which it was written?

The author Andreas Servius states in his preface that the prayers of the book have been "collected" and "swedicated" (i.e. translated into Swedish) by the author himself. One task of this study has therefore been to find what sources these prayers have been collected from. Since we know that Servius had been studying at mainly German-speaking Jesuit seminaries in Moravia and Austria and that most Swedish devotional books of the sixteenth-century had a German origin, a natural procedure has been to study sixteenth-century German prayer books of the reformation era. This investigation has made use of digitized material available at online library recourses as well as scholarly works relevant to this topic.

The other task has been to investigate the content of the prayer book for the purpose of distinguishing characteristic features typical for the piety of the era and confessional characteristics. To crystallize these features and characteristics I have made use of current research about late medieval and reformation spirituality. I've also compared and contrasted the content with contemporary devotional, dogmatic and liturgical sources. This has also been my way to investigate the main purpose and the function of the prayer book.

The conclusion of this study is 1) that approximately two thirds of the prayers and devotions of the prayer book can be traced to three German Jesuit prayer books, 2) that the focus on confession, holy communion and the sacrifice of the Mass, as well as concepts of sin, self examination, repentance and spiritual perfection are typical characteristics of Catholic and Jesuit Spirituality contained in the book, 3) that the main purpose and function of Andreas Servius' prayer book is *didactic* and that it is intended to be used as a fostering tool, preparing its users for a possible near future restoration of the Catholic Church in Sweden.

Key words: prayer books, Catholic spirituality, Jesuit spirituality, Jesuits, spiritual perfection, the Reformation in Sweden, the Catholic Reformation.

Innehållsförteckning

1. Inledning	5
1.1 Syfte och problemformulering.....	6
1.2 Metod.....	7
1.2.1 Historisk utgångspunkt.....	7
1.2.2 Källkritiskt tillvägagångsätt.....	8
1.2.3 Tolkning.....	9
1.3 Material.....	11
1.3.1 Andreas Servius' <i>Någre Christilige och Catholische böner</i>	11
1.3.2 Samtida tysk bönbokslitteratur.....	12
1.3.3 Urval och avgränsning.....	12
1.4 Forskningsöversikt.....	14
1.5 Begrepp.....	17
1.6 Disposition.....	18
2. Bakgrund	19
2.1 Den kyrkopolitiska utvecklingen under Johan III och Sigismund.....	19
2.2 Katolsk missionsverksamhet i Sverige.....	21
2.3 Andreas Servius.....	23
3. Bönboken	24
3.1 Bönboksexemplaret.....	24
3.2 Översikt över bönbokens innehåll.....	28
3.2.1 Böner för det kristna vardagslivet.....	31
3.2.2 Böner om egna andliga behov.....	32
3.2.3 Förböner.....	35

3.2.4 Böner i stunder av själslig och kroppslig svaghet.....	36
3.2.5 Tacksägelser.....	37
3.2.6 Böner till Kristus.....	37
3.2.7 Böner i samband med predikan.....	38
3.2.8 Böner under mässan.....	38
3.2.9 Betraktelse över Kristi liv och lidande.....	40
3.2.10 Samvetsrannsakan inför skriftermål.....	40
3.2.11 De sju botpsalmerna och böner mot dödssynderna.....	40
3.2.12 Böner vid kommunion efter botgöring och skriftermål.....	41
4. Den samtida bönbokslitteraturen och bönbokens förlagor.....	42
4.1 Den samtida bönbokslitteraturen.....	42
4.1.1 Den tryckta bönboken.....	42
4.1.2 Relationen mellan katolsk och protestantisk bönbokslitteratur.....	44
4.1.3 Bönekategorier och allmänna fromhetsdrag.....	47
4.2 Bönbokens förlagor.....	51
4.2.1 Petrus Canisius' <i>Bettbuch vnd Catechismus</i>	56
4.2.2 Petrus Michaelis Brillmachers <i>Serta honoris</i>	60
4.2.3 Simon Verepæus' <i>Precationum piarum Enchiridion</i>	65
4.2.4 Sammanfattning: bönbokens förlagor.....	69
5. Bönbokens funktion, tidstypiska fromhetsdrag och konfessionella särdrag.....	70
5.1 Bönbokens brukare och dess praktiska funktion.....	70
5.1.1 Vem riktades bönboken till?.....	70
5.1.2 Bönboken i den bedjandes vardag.....	72
5.1.3 Den ideale bedjaren.....	76

5.2 Tidstypiska fromhetsdrag.....	77
5.2.1 Pessimism.....	78
5.2.2 Botstämning.....	79
5.2.3 Kristocentrism.....	81
5.3 Konfessionella särdrag.....	83
5.3.1 Katolsk identitet och polemik mot ”kätteri och splitjt”.....	83
5.3.2 Sakramentsfromhet.....	86
5.3.3 Helgelsen och livet efter detta.....	91
5.3.4 Jesuitiska drag.....	97
5.3.5 Frånvaron av böner till Maria, helgonen och skyddsängeln.....	100
5.4 Sammanfattning: kapitel 5.....	102
6. Sammanfattning och slutsatser.....	103
6.1 Sammanfattning.....	103
6.2 Slutsatser.....	105
7. Käll- och litteraturförteckning.....	109
Bilaga.....	116

1. Inledning

Under hösten år 1579 lämnade sjutton unga män Sverige för att påbörja akademiska studier vid kontinentaleuropeiska universitet. Någonstans på resan skildes deras vägar åt då den ena gruppen om sju blivande studenter reste till Braunsberg och de resterande tio reste till Olmütz i Mähren, för att där påbörja sina studier vid stadens nygrundade jesuitiska universitet. En av dessa tio unga svenskar var en 26-årig man från Hälsingland med det latiniserade namnet Andreas Servius. Tio år senare skulle han återvända till Sverige som nyvigd romersk-katolsk präst, för att under några år verka som själasörjare hos de kvarvarande birgittinsystrarna i Vadstena kloster. I Vadstena blev han en del av den sedan några år etablerade katolska missionsverksamheten i jesuiternas regi. Efter att ha återvänt för fortsatta studier på kontinenten kom han att sammanställa och ge ut en katolsk bönbok på svenska, *Någre Christilige och Catholische böner*, tryckt i den schlesiska staden Neisse år 1593. Det är om denna bönbok föreliggande uppsats handlar.

Att en katolsk bönbok ges ut i ett så sent skede av den svenska reformationseran är i sig intressant. Året 1593 är annars förknippat med Uppsala mötes beslut om att definitivt orientera den svenska kyrkoprovinsen mot en luthersk identitet, vilket skedde med kyrkomötets antagande av *Den augsburgska bekännelsen* som officiellt bekännelsesdokument för den svenska kyrkan. Trots alla beslut som kyrkomötet i Uppsala fattat med udden riktad mot katolsk tro och praxis, fortsatte under några år den katolska missionsverksamheten i landet. I denna verksamhet spelade Servius' bönbok en viss roll, då den delades ut tillsammans med andra romersk-katolska skrifter som en del i en katolsk bokmission med centrum i Vadstena.

En bönbok är en samling böner färdigformulerade att brukas av en bedjande människa som ett redskap i det enskilda eller gemensamma andaktslivet. Som alla textsamlingar är en bönbok också typisk för sin tid och det idémässiga sammanhang i vilket den uppstod. En bönbok är därför också ett tidsdokument som ger en inblick i, och säger något om, den tid i vilken den författades och trycktes. Men bönboken säger också någonting om den person som har författat och sammanställt den. Författaren har troligen ett syfte med just sin bönbok. Ett syfte som sannolikt präglas av vilken fromhet och vilka övertygelser som författaren själv omhuldade och som också styr vilka böner författaren väljer att ha med i bönboken. Det är utifrån intresset för dessa olika aspekter av bönboken som jag har valt att skriva denna uppsats.

1.1 Syfte och problemformulering

Syftet med denna uppsats är att presentera och analysera Andreas Servius' bönbok *Någre Christilige och Catholische böner*, en katolsk bönbok från det sena reformationsskedet, som hittills inte varit föremål för någon fördjupad undersökning. Svensk forskning om andaktslitteratur har uteslutande varit inriktad på senmedeltidens katolska bönböcker samt reformationstidens och stormaktstidens evangelisk-lutherska andaktslitteratur. Detta fokus har inneburit att denna unika katolska bönbok från reformationstidevarvet antingen har varit förbisedd av forskningen eller endast omnämnts i ”förbifarten” i kortare avsnitt eller fotnoter i olika avhandlingar och antologier. Servius' bönbok är unik på så sätt att den är ett exempel på en uttalad romersk-katolsk bönbok från en tid av pågående religionsskifte, då frågan om Sveriges konfessionella identitet fortfarande var öppen. Bönbokens utgivningsår är 1593, det vill säga samma år som Uppsala möte beslutade att anta *Den augsburgska bekännelsen* som den svenska kyrkans officiella bekännelse. Två år senare beslutade riksdagen i Söderköping att alla utövande romerska katoliker måste lämna landet. Med min uppsats vill jag ge en fördjupad bild av tidsperiodens andaktslitteratur och bidra till förståelsen av andaktslitteraturens praktiska *funktion* både i den enskilda bedjarens vardag och i det större historiska sammanhanget i en tid av religiös omvandling.

Problemformuleringen är tredelad och är delvis inspirerad av författaren Andreas Servius' egna ord om sin bönbok. För det första anger Servius i bönbokens rubrik att bokens böner är ”sammandragne¹ och förswenskade”, vilket ofrånkomligt leder till frågan om förlagor. För det andra avslöjar rubriken att boken har en bestämd konfessionell identitet (”Någre Christilige och Catholische böner”) vilket leder till frågor om hur dessa tar sig uttryck i innehållet. För det tredje motiverar Servius i sitt förord utgivandet av bönboken med att peka på tidens religiösa omvandling vilket väcker frågor om bönbokens syfte och funktion, dels i den enskilda bedjarens liv och dels i det större historiska sammanhanget. Utifrån detta formuleras forskningsfrågan som följer:

Från vilka förlagor hämtade författaren bönerna, vilka tidstypiska fromhetsdrag och konfessionella särdrag kan man urskilja och vad säger det om bönbokens syfte och funktion?

¹ Enligt SAOB kunde verbet ”sammandraga” i det samtida språkbruket betyda exempelvis ”sammanställa” och ”samla (ihop)” (9). En mer sentida betydelse är ”förkorta” (10), belagd först år 1674. Den första betydelsen finner jag i sammanhanget mer övertygande, särskilt med tanke på samtida praxis av sammanställande av andaktsböcker utifrån olika källor (se kapitel 3).

1.2 Metod

1.2.1 Historisk utgångspunkt

Det historiska perspektivet är en viktig komponent inom kyrkovetenskapen och den praktiska teologin.² Detta perspektiv är också utgångspunkt för denna uppsats. För att kunna besvara den ovan formulerade forskningsfrågan är det nödvändigt att placera in Servius och hans bönbok i den specifika historiska kontext som de var en del av. Även om det kan tyckas självklart, är det värt att påminna om att vi alla är färgade av vår egen tid och att våra kunskaper om det förflutna påverkas av ett tidsmässigt glapp mellan vår tid och den tid vi har att studera.³ När man undersöker en bönbok som givits ut år 1593 måste man ta reda på de förhållanden som rådde i just denna tid, vilka idéer (teologi och fromhetsdrag) som präglade sammanhanget och bönbokens upphovsman.⁴ När vi exempelvis utifrån en nutida förförståelse tänker oss vad som är ”katolskt” respektive ”protestantiskt” (se *begrepp*, 1.5, nedan) sker det med över fyrahundra år av förfluten tid, där förståelsen av vad som är ”typiskt katolskt” eller ”typiskt protestantiskt” i teologi och praktik på vissa punkter har förändrats, skiljelinjer har flyttats och vad som då var gemensamt kan idag vara skiljande och vice versa. Ett exempel på detta är den fram till 1700-talet i stora stycken mellan katoliker och protestanter gemensamma Mariafromheten.⁵ Vad vi förväntar oss av en bönbok som bär titeln ”Någre Christilige och Catholische böner” behöver inte på alla punkter nödvändigtvis överensstämma med dess faktiska innehåll.

Sammanhanget är således av stor vikt att undersöka.⁶ Vid genomförandet av denna undersökning placerar jag in Servius’ bönbok i ett skede i svensk historia av pågående religiös omvandling, där ”slutresultatet” av denna process för de inblandade fortfarande var okänt. Sverige hade under Johan III:s regering präglats av en förmedlingsteologisk kyrkopolitik där kungen ville försona den svenska kyrkan med den katolska kyrkan under påven i Rom. Tiden präglades av en relativ tolerans mot katolsk tro och alltjämt katolska institutioner som Vadstena kloster. Denna toleranta kyrkopolitik beredde plats för en romersk-katolsk missionsverksamhet i landet, i vilken jesuiterna var pådrivande. Denna historiska kontext får agera fond till frågan

² Bexell 2001, 11.

³ Tosh 2007, 17.

⁴ Jfr Bexells resonemang: ”Vårt angreppssätt är och måste vara historiskt, dvs. baserat i tid och rum, det är människor som agerar, tänker och talar såsom en kyrkas eller ett samfunds företrädare.” Se Bexell 2001, 11.

⁵ Om vi idag läser en text skriven av Olaus Petri om Jungfru Maria och inte blivit upplysta om vem upphovsmannen är, vore det nog inte helt omöjligt att de flesta skulle utgå från att de vördnadsfulla formuleringarna har skrivits av en katolik snarare än en lutherskt påverkad reformator. Mariafromheten har helt enkelt med tiden blivit så starkt förknippad med katolsk tro att vi inte kan tänka oss att en ”lutheran” mitt i reformationsstridens hetta skulle ha uttryckt sig så ”katolskt” om Maria.

⁶ Tosh 2007, 19.

om bönbokens funktion både i den enskildes vardag men också i det större historiska sammanhanget.

En annan historisk kontext som jag tar hänsyn till i mitt arbete är den större europeiska kontexten men då med betoning på tidens (främst tyska) bönbokslitteratur, med syftet att få en bild av bönbokens tillkomstprocess i relation till den samtida bönbokslitteraturen. Bönboken placeras så in i ett större europeiskt sammanhang som präglas både av *kontinuitet* och *förändring*, i syfte att utröna vad i dess innehåll som är *partikulärt* respektive *allmänt* i relation till den större historiska och teologiska kontexten.⁷

1.2.2 Källkritiskt tillvägagångssätt

Ett källkritiskt tillvägagångssätt är en självklar beståndsdel i all historisk forskning.⁸ I denna uppsats utgör givetvis den studerade bönbokens text ett huvudsakligt fokus för undersökningen. John Tosh skriver i sin *Historisk teori och metod* att ett vetenskapligt källstudium kan följa två olika principer: en *källorienterad* respektive en *problemorienterad* ansats. Den första principen består i att man låter källan i sig själv med dess innehåll styra forskningen, det vill säga att man utifrån läsningen av källan ringar in det man finner av intresse och arbetar utifrån det. Den andra principen utgår från en forskningsfråga, som ofta bygger på läsning av sekundärlitteratur, varefter man sedan går till att studera primärkällan. Som Tosh skriver rör sig detta förvisso om motsatta perspektiv, men de inte behöver utesluta varandra: de två ansatserna används inte sällan kompletterande.⁹

Mitt arbetssätt består av just ett sådant kompletterande perspektiv. Som redan nämnts har Servius' bönbok varit relativt förbisedd av forskningen, men den har trots det nämnts i litteratur som behandlar reformationstidevarvet och det var också genom denna litteratur som jag först kom i kontakt med boken. De innehållsliga aspekterna har behandlats i en mycket begränsad utsträckning i denna litteratur, varför mitt tillvägagångssätt redan från början varit att gå direkt till primärkällan för att bilda mig en uppfattning om dess karaktär. Genom att själv gå till primärkällan kan jag också kontrollera hur väl andra forskares resultat stämmer överens med det tillgängliga materialet. Som Tosh skriver är det när nya källor upptäcks och gamla källor tolkas på nytt som forskningen går framåt.¹⁰ Min problemformulering har som en följd av detta

⁷ Kontinuitet och förändring respektive det allmänna och partikulära, är begreppspar som enligt G.R. Elton utgör historieforskningens två grundbultar. Se Elton 1967, 10f.

⁸ Dahlgren och Florén 1996, 185.

⁹ Tosh 2007, 77.

¹⁰ Tosh 2007, 55.

tillvägagångssätt i mångt och mycket styrts av bönboken själv varför mitt angreppssätt domineras av den av Tosh formulerade första principen om källorienterad ansats. Annan kyrkohistorisk och teologisk litteratur är däremot nödvändig som hjälp till att komplettera förståelsen av bönbokens innehåll och ge perspektiv på teologiska teman och tidstypiska fromhetsdrag.

En viktig del av arbetet med föreliggande undersökning har varit att jämföra bönerna i Servius' bönbok med annan bönbokslitteratur från 1500-talet. Jag har här, vilket redan nämnts i 1.2.1 ovan, tagit särskild hänsyn till främst tyska bönböcker från samma århundrade och konfessionella kontext. Syftet med detta är att besvara den första delen av forskningsfrågan, det vill säga utröna vilka förlagor upphovsmannen har använt till sin bönbok. Rent praktiskt är denna del av undersökningen beroende av digitaliserat källmaterial som tillgängliggjorts via bibliotek på kontinenten, som enkelt kan laddas ned i PDF-fil via de berörda bibliotekens hemsidor. Som komplement till det historiska källmaterialet använder jag mig av Paul Althaus' studie över den tyska protestantiska andaktslitteraren från år 1927, *Forschungen zur evangelischen Gebetsliteratur*, vilken ger en god översikt inte bara över 1500-talets protestantiska bönbokslitteratur utan också en inblick i relationen mellan tidens protestantiska och katolska andaktsböcker. Som ytterligare komplement tjänar Sigfrid Estborns avhandling *Evangeliska svenska bönböcker under reformationstidevarvet* från år 1929.

1.2.3 Tolkning

”Lex orandi, lex credendi est.” Detta är ett ofta återkommande citat när kristen gudstjänst och andakt diskuteras. På svenska kan det översättas ”bönens lag är trons lag” eller friare formulerat ”som man ber tror man”.¹¹ Hur bönen formuleras säger således något om hur den bedjande tror. Tro och bön hör ihop och tron kan sägas vara en förutsättning för bönen (åtminstone måste den bedjande vilja tro). Andreas Servius formulerar något liknande i sitt förord: ”een retskaffens böön är en troenes öffningh”. Tron och bönen hör ihop.

Till den praktiska teologin hör uppgiften att studera sambandet mellan tron som teori och tron i praktisk handling. Sven-Åke Selander skriver i sin artikel ”Kyrko- och samfundsvetenskap i Lund”, angående debatten om den praktiska teologins ställning, att denna först och

¹¹ Jfr *Katolska kyrkans katekes* 2010, §1124. Enligt katekesen skall dock tron i första hand förstås som något kyrkan definierar: ”Kyrkans tro går före den enskilda troende människans tro; hon uppmanas att ansluta sig till denna kyrkans tro.” Enligt katolsk förståelse är således inte tron någon privatsak som den enskilde formulerar efter eget huvud, utan tron är snarare något som gått i arv från apostlarna och något som den troende själv måste omfamna.

främst har handlat om just spänningsfältet *teori-praxis* och om vilken av dessa som skall betonas. Ett andra fält är spänningsfältet *historia-nutid*. I kombination bildar de en helhet med olika kombinerbara alternativ utifrån vilka undervisningen och forskningen kan bedrivas.¹² Så också i föreliggande uppsats. Här vägs olika aspekter in som behöver tas hänsyn till. Den historiska kontexten har redan berörts i föregående avsnitt, liksom också spänningen mellan det förflutna och nutiden. Under studiens gång kommer jag att behöva reflektera över relationen mellan den teoretiska tron och tron i praktiken (bönen), vilket särskilt kommer att komma till uttryck i uppsatsens senare del. Det blir här särskilt tal om att studera bönen som praktiskt utlopp av tron formulerad utifrån tidstypiska fromhetsdrag och konfessionella särdrag.

Till undersökningens viktigaste uppgifter hör *tolkningen* av materialet och resultatet. Detta är uppsatsens *hermeneutiska* del. Enligt hermeneutiken bör man erkänna att man aldrig kan ställa sig utanför sig själv för att studera verkligheten, vi har alltid ett "bagage" som påverkar förståelsen, eller som Per-Johan Ödman uttrycker det i sin *Tolkning, förståelse, vetande*: "Hur vi tolkar och förstår betingas alltid av att vi är historiska varelser".¹³ Det gäller således att ta hänsyn till sin egen förförståelse när det kommer till ett studium av en historisk text. Hans-Georg Gadamer markerar här språkets roll för tolkningen, orden i sig är "alltid redan betydelse". Detta får viktiga konsekvenser för förståelsen av en text, "språkligheten" är en förutsättning för historisk medvetenhet.¹⁴ Ödman skriver att forskaren därför bör undvika att försöka bemästra texten och istället fungera som textens "tjänare" och: "lyssna [sig] fram till vad som sägs i den". Enligt Gadamer bör därför forskaren i en hermeneutisk tolkningssituation med "förväntansfull öppenhet" vänta sig att något skall hända vid läsningen av texten, att tolkningsprocessen "låter en värld öppna sig".¹⁵

Ovan i avsnitt 1.2.1 har jag redan berört problematiken med den egna förförståelsen och konstaterade där att vad man kan förvänta sig av en bönbok med titeln "Någre Christilige och Catholische böner" inte nödvändigtvis på alla punkter behöver överensstämma med dess faktiska innehåll. Det är nödvändigt att ta i beaktande att reformationstiden i mångt och mycket var en tid präglad av visst mått av "förvirring", eller mindre laddat, konfessionell ambivalens. Johan III:s kyrkopolitik är ett utmärkt exempel på detta. Men även på romersk-katolskt område fanns det olika rörelser med betoning på olika aspekter inom teologi och fromhet.¹⁶ Som

¹² Selander 2001, 27f.

¹³ Ödman 2007, 15.

¹⁴ Ödman 2007, 29.

¹⁵ Ödman 2007, 30.

¹⁶ Se exempelvis Fastiggi & Pereira 2006.

hjälpmedel för att få distans till den egna förförståelsen använder jag mig av dogmatiska verk och teologiska kommentarer, i syfte att jämföra och kontrastera det som kan urskiljas som konfessionella särdrag i bönbokens text. Här kan exempelvis nämnas den samtida lilla katolska katekes som författats av jesuiten Petrus Canisius och som utgavs år 1579 i svensk översättning under titeln *En liten Catechismus eller kort summe på then rette Christelige och Catholiske troo, alle Christne på thenne tijdh storlighe aff nödhen*. För att jämföra och kontrastera Servius' utsagor mot samtidens lutherska ståndpunkter refererar jag exempelvis till Laurentius Petris *Then swenska kyrkeordningen* från år 1571 och till olika lutherska bekännelsesdokument som återfinns i *Svenska kyrkans bekännelseskrifter*. Även verk om reformationstidens olika former av spiritualitet spelar här en viktig roll, exempelvis antologin *Christian Spirituality* (volym 2) och Robert Fastiggis och José Pereiras *The Mystical Theology of the Catholic Reformation*. För att analysera bönbokens praktiska funktion hänvisar jag exempelvis till Eamon Duffys *The Stripping of the Altars* och Ingela Hedströms artikel "Tradition, variation, kontemplation: bönböcker från svensk medeltid" i antologin *Doften av rykande veckor*.

1.3 Material

1.3.1 Någre Christilige och Catholische böner

Föremålet för denna undersökning är Andreas Servius' *Någre Christilige och Catholische böner*, utgiven i Neisse år 1593. Denna bönbok utgör därmed också uppsatsens primära källa. Bönboken finns idag bevarad i endast ett exemplar vid Kungliga biblioteket i Stockholm. Exemplaret, som är fullständigt och i ett mycket gott skick, har digitaliserats på min beställning under våren 2016 och finns idag tillgängligt för allmänheten via Kungliga bibliotekets hemsida (enklast via den nationella bibliotekskatalogen Libris¹⁷) och det internetbaserade projektet Litteraturbanken.¹⁸ Bönboken är avfattad på svenska och enligt författaren själv är dess 118 böner och andakter "sammandragne och förwenskade", vilket tyder på att de bygger på ickesvenskspråkigt utländskt material. Med andra ord anger Servius själv inte vilka förlagor han har använt och ej heller om några av bönerna är författade av honom själv. Via samtida vittnesmål vet vi att bönboken delades ut genom den katolska bokmission som ombesörjdes av jesuiterna under 1590-talets första hälft.¹⁹

¹⁷ <http://libris.kb.se>

¹⁸ <https://litteraturbanken.se>

¹⁹ Se exempelvis Cnatingius 1969, 93.

1.3.2 Samtida tysk bönbokslitteratur

Valet att jämföra Servius' bönbok med samtida tysk andaktslitteratur motiveras av det faktum att den svenska andaktslitteraturen från reformationstiden nästan uteslutande bygger på tyska förlagor. Detta tyska inflytande har belagts i den ovan nämnda avhandlingen av Sigfrid Estborn från 1929, uppgifter som i sin tur kan styrkas av Isak Collijns omfattande verk *Sveriges bibliografi intill år 1600* från 1933. Som redan nämnts är Althaus' studie över den protestantiska tyska andaktslitteraturen en viktig referens som översikt över denna mycket omfattande litteratur. Inte minst spelar Althaus' redovisning av den källmässiga relationen mellan reformationstidens katolska respektive protestantiska bönböcker stor roll som utgångspunkt för mitt arbete med de tyska källorna. "Tysk" skall i detta sammanhang förstås i bemärkelsen att litteraturen har sitt ursprung i den tysktalande delen av det tysk-romerska riket, och tar således inte hänsyn till moderna nationsgränser och definitioner av begreppet. Det bör vidare understrykas att den undersökta litteraturen består av både tyskspråkigt material och material avfattat på latin. Betoningen på min undersökning ligger på romersk-katolskt källmaterial och i synnerhet jesuitiskt sådant. Samtidigt har jag funnit det nödvändigt att också undersöka reformationstidens protestantiska – främst lutherska – bönböcker, detta särskilt med hänsyn till samtida praxis att "låna" andaktsmaterial över konfessionsgränserna.

1.3.3 Urval och avgränsning

En praktiskt betingad avgränsning kommer av den begränsade tillgången till digitaliserat material. Som nämnts i 1.2.2 är jag i studiet av det historiska materialet – såväl primärkällan som övriga historiska källor – beroende av digitaliserat material från främst utländska bibliotek. Här är Münchner Digitalisierungszentrum vid Bayerische Staatsbibliothek och den digitala samlingen vid Österreichische Nationalbibliothek till stor hjälp. Att endast basera jämförelserna mellan källorna på digitaliserat material har naturligtvis begränsat urvalet till vad som hittills tillgängliggjorts via dessa nämnda bibliotek.

En annan avgränsning när det gäller den källkritiska delen av undersökningen är att jag valt att inte jämföra med samtida svenskspråkigt material. Detta beror på att jag har bedömt det som sannolikt att Servius endast har använt sig av utländska källor, då bönboken utger sig för att bestå av böner "sammandragne och förswenskade" – det vill säga är ett samlingsverk av översatt material. De svenska bönböckerna från den aktuella tiden var dessutom nästan uteslutande beroende av utländska – i synnerhet tyska – källor.

Urvalet av källor som jag undersöker utifrån det tillgängliga digitaliserade materialet är också avgränsat av språkliga skäl utifrån mina egna språkkunskaper. Undersökningen har därför avgränsats till att endast behandla källor på tyska och latin. Vid läsningen av tyskan förlitar jag mig på min egna språkförmåga och tar hjälp av ordböcker när något är oklart. Mitt latin är däremot mer begränsat och jag har därför haft god hjälp av latinkunniga vänner. Denna språkliga avgränsning innebär att jag inte undersöker material på tjeckiska eller polska, vilket annars är språk som Servius mycket väl kan ha haft vissa språkliga färdigheter i.

Som redan nämnts innebär beroendet av digitaliserat material vissa praktiska begränsningar: allt material som finns i fysiska bibliotek har ännu inte tillgängliggjorts. Samtidigt är det digitaliserade materialet som väl finns mycket omfattande och består i sig av hundratals sidor per bok. Urvalet har därför till viss del styrts av tidigare forskning. Här är som redan nämnts Althaus' studie från 1927 till god hjälp. Särskilt viktiga är hans redogörelser om de protestantiska bönböckernas beroende av förreformatorisk och samtida romersk-katolsk - ofta jesuitisk – andaktslitteratur. De skrifter Althaus lyfter fram som källor har jag haft stor användning av och här är det jesuitiska materialet av störst intresse på grund av Servius' koppling till jesuitorden. Utöver den litteratur Althaus lyfter fram kan jag också tack vare den tyska bibliotekssöktjänsten KVK - Karlsruher Virtueller Katalog²⁰ göra egna kompletterande efterforskningar.

Vid sökningen i KVK har jag begränsat mig till litteratur utgiven mellan åren 1500 och 1593, varav allt – som redan nämnts – inte har kunnat undersökas på grund av praktiska och tidsmässiga begränsningar. Även om mitt fokus mest ligger på romersk-katolsk och främst jesuitisk litteratur undersöker jag också delar av tidens mest kända protestantiska – främst lutherska – bönböcker. Här kan särskilt Philipp Kegels *Zwölf geistliche Andachten* och Johann Habermanns *Christliche Gebet für alle Not vnd Stende der gantzen Christenheit* nämnas. Möjligheten att Servius också kan ha använt sig av protestantiska förlagor utesluts således inte vid en studie av källmaterialet.

Tyngdpunkten på jesuitisk och luthersk bönbokslitteratur innebär i praktiken ytterligare en kronologisk avgränsning som flyttar fram fokus några decennier in på 1500-talet. Då undersökningen tar särskild hänsyn till 1500-talets katolska bönbokslitteratur är studiet av de lutherska bönböckerna något mer begränsat. Här är återigen Althaus' *Forschungen zur evangelischen Gebetsliteratur* till stor hjälp till att se sambandet mellan tidens katolska och protestantiska bönböcker. Beroendet av Althaus i detta avseende är i sig också en avgränsning

²⁰ <http://kvk.bibliothek.kit.edu>

av studien, även om jag också kompletterar några av hans slutsatser med nyare forskning (se 1.4 nedan). Varje avgränsning, vare sig det handlar om kronologiska eller konfessionella, riskerar alltid att begränsa helhetsbilden och i detta fall identifiering av förlagor. Dyliga avgränsningar är dock nödvändiga av såväl tidsmässiga som praktiska skäl och gör därmed arbetet med uppsatsen mer hanterligt.

1.4 Forskningsöversikt

Som redan nämnts har Servius' *Någre Christlige och Catholische böner* varit relativt förbisedd av forskningen. Bönboken har hittills mest nämnts i "förbifarten" genom korta kommentarer i några kyrkohistoriska böcker. Men detta är dock inte allt. Bland de längre kommentarerna kan nämnas Isak Collijn's *Sveriges bibliografi intill år 1600* (tredje bandet) i vilken vi finner en kortfattad fysisk beskrivning av bönboken och en kraftigt sammanfattad översikt av innehållet. Collijn ger också några biografiska kommentarer till Andreas Servius och att boken dedicerats till kung Sigismund. Vidare nämns att Servius i efterordet noterar att "å" ersatts med "ä" i bokens senare del.²¹ En andra längre kommentar om bönboken publicerades förra året i en artikel om svenska studenter vid jesuitiska utbildningsanstalter i Fredrik Heidings och Magnus Nymans antologi *Doften av rykande veckor: reformationen ur folkets perspektiv*, 2017. Heiding presenterar här kort boken och dess författare med några exempel på böner och kommentarer till dem och bokens eventuella funktion i dess historiska kontext.²² Heidings kommentarer på uppemot fem sidor är den hittills mest omfattande text som har skrivits om bönboken.

Bland de kortare notiserna kan nämnas det som återfinns i Johannes Schefferus bibliografi över den svenska litteraturen från år 1680, *Suecia Literata*, där det framkommer att denne inte fått tag på något fullständigt exemplar av boken (men dock ett skadat!).²³ Också det i denna uppsats studerade exemplaret från Kungliga biblioteket innehåller en notis i innerpärmen, undertecknad "G. Djurklou" troligen vid 1800-talets slut, med biografiska kommentarer över Servius och exemplarets tidigare ägarinna Ingeborg Gylta. Den ovan nämnde Sigfrid Estborn tar upp bönboken i några fotnoter i sin avhandling om reformationstidens svenska andaktslitteratur från 1929.²⁴ Hans Cnattingius nämner också bönboken i sin *Vadstena klostrets sista tid* från år 1969,²⁵ liksom även Oskar Garstein i sitt omfattande verk om jesuitisk och

²¹ Collijn 1933, 158–160.

²² Heiding 2017, 289–284.

²³ Schefferus 1680, 41.

²⁴ Estborn 1929, 271 och 354.

²⁵ Cnattingius 1969, 79 och 93–94.

”motreformatorisk” verksamhet i Norden, *Rome and the counter-reformation in Scandinavia: until the establishment of the S. congregatio de propaganda fide in 1622*.²⁶ Vidare nämns Servius’ bönbok i Åke Andréns tredje band av *Sveriges kyrkohistoria: Reformationstid*.²⁷

När det kommer till forskning om bönboks- och andaktsböcker är litteraturen mer omfattande. På svenskt område har, som nämnts i ovan, dock denna forskning nästan uteslutande inriktat sig på senmedeltidens katolska bönböcker samt reformationstidens och stormaktstidens evangelisk-lutherska andaktslitteratur. Ingela Hedberg studerar i sin avhandling från år 2009, *Medeltida bönböcker: kvinnligt skriftbruk i Vadstena kloster*, nunnornas skriftbruk i birgittinklostret i Vadstena. Hedström lägger i sitt arbete betoningen på nunnornas användning av böcker i klostrets verksamheter men också den roll som nunnor hade i egenskap av ”skriverskor”, det vill säga i tillverkningen och framställningen av bönböcker och annan litteratur. Hedström vill bland annat med sin undersökning lyfta fram just kvinnornas roll framför de lärda munkarna, som annars varit huvudfokus i forskningen om Vadstena kloster.²⁸ Hedström medverkar också tillsammans med andra artikelförfattare i Skara stiftshistoriska sällskskaps utgåva av den vid samma kloster utgivna tideboken *Horæ de Domina: Vår frus tider: Studier, transkription, översättning och faksimil av inkunabeln från Vadstena klostertryckeri 1495*, utgiven år 2008. I denna presenteras utöver ett faksimil av själva tideboken allmänna fakta om medeltidens bönbokstradition, bönböckernas innehåll och användning.²⁹

De två mest omfattande verken om svensk bönboks- och andaktslitteratur är den ovan redan omnämnda avhandlingen av Sigfrid Estborn om reformationstidens främst lutherska andaktsböcker och David Lindquists avhandling från 1939 om andaktslitteraturen under 1600- och 1700-talen, *Studier i den svenska andaktslitteraturen under stormaktstidevarvet: med särskild hänsyn till bön-, tröste- och nattvardsböcker*.³⁰ Även om Estborn i sin avhandling till största delen behandlar reformationstidens lutherska andaktsböcker, tar han också hänsyn till den medeltida bakgrunden samt i viss mån även reformationstidens romersk-katolska andaktslitteratur. Estborn går igenom de flesta då kända bevarade bönboksexemplaren från den svenska reformationstiden liksom tidstypiska böneämnen och fromhetsdrag. En viktig slutsats Estborn gör är att det finns en tydlig kontinuitet mellan de lutherska bönböckerna och den förreformatoriska andaktslitteraturen. Lindquist gör en liknande genomgång i sin avhandling

²⁶ Garstein 1980, 531 (not 96).

²⁷ Andréns 1999, 228.

²⁸ Hedström 2009.

²⁹ Hagberg 2008.

³⁰ Lindquist 1939.

om stormaktstidens andaktslitteratur, och hans undersökning kan i stora drag sägas vara en fortsättning på Estborns arbete. Också Lindquist lyfter fram kontinuiteten mellan andaktsböcker från den tidsperiod han studerat och den förreformatoriska andaktslitteraturen.

En något mer populärvetenskaplig redogörelse över en bönbok från reformationstiden utgörs av Jonas och Jan Carlquists bok *Nådig fru Kristinas andaktsbok*, utgiven år 1997.³¹ I denna bok kommenteras och återges på modern svenska en bönbok som har tillhört Kristina Nilsson Gyllenstierna (1494–1559), hustru till riksförståndaren Sten Sture den yngre. Den berörda bönboken är en slags ”hybrid” av en katolsk och luthersk bönbok, där bokens första del innehåller förreformatoriskt katolskt material och den andra delen är anpassad till den nya tron. Första hälften av Carlquists och Carlquists bok innehåller en genomgång av bönbokens för tiden typiska teologiska teman och fromhetsdrag.

När det kommer till utländsk forskning om bön- och andaktsböcker vill jag särskilt framhålla tre verk. Det handlar först om den ovan nämnda översikten över den tyska protestantiska andaktslitteraturen, Althaus *Forschungen zur evangelischen Gebetsliteratur*, vars viktiga bidrag till forskningen redan har återgivits ovan. Med tanke på att boken utkom år 1927 måste man ta i beaktande att mycket har hänt i forskningen sedan dess. En av Althaus’ teorier om en luthersk författares beroende av en jesuit har i nyare forskning ifrågasatts – nämligen av Althaus’ sentida landsman Traugott Koch i dennes avhandling *Johann Habermanns "Betbüchlein" im Zusammenhang seiner Theologie: Eine Studie zur Gebetsliteratur und zur Theologie des Luthertums im 16. Jahrhundert*,³² utgiven år 2001. Denne argumenterar på ett övertygande sätt att det som ser ut som den ene författarens (Johann Habermann) beroende av den andre (jesuiten Petrus Michælis Brillmacher), snarare beror på att båda bönboksförfattarna – på var sida om den konfessionella gränsen – är beroende av en äldre luthersk förlaga samt också förreformatoriskt material. Den tredje boken att nämna i sammanhanget är Eamon Duffys *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England 1400–1580*, ursprungligen utgiven 1992, vilken behandlar förreformatorisk katolsk tro och praxis i England under senmedeltiden och 1500-talet. Duffy skriver bland annat om bruket av så kallade ”primers”, en slags tideböcker som var mycket populära bland lekmännen under 1400- och 1500-talen och som spelade en viktig roll för tidens folkliga fromhet. Duffys redogörelse ger viktiga inblickar i användningen av bönböcker också bland de obildade i de lägre samhällsklasserna.

³¹ Carlquist och Carlquist 1997.

³² Koch 2001.

1.5 Begrepp

De första begreppen som är återkommande och behöver förklaras är ”bönbokslitteratur” och ”bönböcker” respektive ”andaktslitteratur” och ”andaktsböcker”. Kort sagt kan man förklara skillnaden mellan dessa begrepp i att en bönbok är en andaktsbok men en andaktsbok är inte nödvändigtvis en bönbok. Jag använder begreppet ”andaktsböcker” när jag skriver om andaktslitteratur i allmänhet, vilket innefattar mer än just bönböcker. Andaktslitteraturen innefattar också andra typer av böcker för ett kristet andaktsliv såsom andliga läsningar, betraktelser och meditationer, helgonlegender, bikt- och kommunionböcker – alltså böcker som *kan* men inte nödvändigtvis behöver innehålla böner. En bönbok däremot innehåller per definition böner även om den också kan innehålla annat material för andaktslivet.

Det andra är ord förknippade med begreppet ”reformation”: exempelvis ”reformationsprocessen”, ”reformationstiden”, ”reformationseran” samt ”reformatorisk” och ”förreformatorisk”. Att tala om ”reformationen” som något som endast hör ihop med protestantiska reformrörelser är problematiskt, då också den romersk-katolska kyrkan genomgick en reformation i samband med konciliet i Trient.³³ När jag i denna uppsats talar om ”reformation” skall begreppet därför inte förstås som någonting synonymt med den protestantiska reformationen, utan det inkluderar således också den katolska reformationen. Av denna anledning använder jag heller inte begrepp som ”motreformation” eller ”motreformatorisk” om sådant som anknyter till den katolska reformationen.

Relaterat till detta bör också nämnas något om min användning av begreppen ”protestantiskt” och ”lutherskt” respektive ”katolskt” och ”romersk-katolskt”. Jag försöker i min uppsats någorlunda konsekvent skilja dessa olika begreppspar åt och använder dem så långt som möjligt beroende av sammanhang. När det gäller ”protestantiskt” inkluderar jag i detta begrepp också sådant som hör till sammanhang som inte kan betraktas som specifikt ”lutherska” (det vill säga inte utgår från Martin Luther). När jag exempelvis använder begreppet ”protestantisk andaktslitteratur” inkluderar det således också exempelvis reformerta, anabaptistiska och spiritualistiska andaktsböcker. När jag skriver ”luthersk andaktslitteratur” är det ett begrepp som specifikt betecknar andaktsböcker som härleds till sammanhang som utgår från Luthers reformrörelse. Något mindre konsekvent och mer synonymt är möjligen min användning av begreppen ”katolskt” respektive ”romersk-katolskt”. Jag försöker dock så konsekvent som möjligt här använda begreppet ”katolskt” för sådana formhetsuttryck och teologiska ståndpunkter som är gemensamma mellan den förreformatoriska kyrkan och

³³ Jfr exempelvis med kyrkohistorikern George Herrings resonemang i Herring 2006, 225.

reformationstidens romersk-katolska sammanhang. Begreppet ”romersk-katolskt” använder jag därför i en mer ”konfessionell” bemärkelse i kontrast till det som i samtiden är att betrakta som ”lutherskt” eller ”protestantiskt”. Alltså sker detta med en betoning på det ”romerska” – med biskopen av Rom som en viktig identitetsmarkör.

Ett sista begrepp att förklara är ”konfessionell”. Vanligen används detta begrepp om något eller någon som ansluter sig till en särskild formell bekännelse. I denna uppsats använder jag begreppet snarare som en beskrivning av något eller någon som identifieras utifrån en tillhörighet till en viss kyrka. Att exempelvis använda begreppet enligt den första *egentliga* förståelsen på reformationstidens svenska ”lutheraner” vore dessutom anakronistiskt då den svenska kyrkoprovinnsen först vid Uppsala möte år 1593 antog *Den augsburgska bekännelsen* – innan dess var man inte ansluten till någon luthersk konfession.

1.6 Disposition

I uppsatsen andra kapitel tecknas den historiska kontext i vilken Servius’ bönbok författades. I kapitlets första del beskrivs den kyrkopolitiska utvecklingen under kungarna Johan III och Sigismund. I den andra delen beskrivs den katolska missionsverksamheten i Sverige som syftade till en re-katolicering – en restauration av den romersk-katolska kyrkan och den katolska tron – i landet. I kapitlets tredje del tecknas Andreas Servius biografi. I det tredje kapitlet presenteras själva bönboken. I kapitlets första del beskrivs det bevarade exemplaret med utgångspunkt i den fysiska beskrivningen, historiska uppgifter om bönboken och kortare biografiska notiser om exemplarets ägarinna. Servius förord återges också i korta drag. I kapitlets andra del ges en översikt över bönbokens innehåll med en kort kommentar till varje bön och andakt. I det fjärde kapitlets första del ges en översikt över den samtida andaktslitteraturen. I denna del presenteras också vanliga bönekategorier, teman och fromhetsdrag med särskild hänsyn till kontinuiteten med den förreformatoriska andaktslitteraturen. I kapitlets andra del presenteras förlagor som bönboken eventuellt bygger på. Här ges också några jämförelseexempel mellan böner ur dessa eventuella förlagor och böner ur Servius’ bönbok. I det femte kapitlet analyseras och diskuteras bönbokens eventuella ”läsekrets”, den funktion boken haft i den bedjandes vardag och de böneideal som författaren vill främja med urvalet av böner. Vidare presenteras typiska samtida fromhetsdrag och konfessionella särdrag som kan urskiljas utifrån bönbokens innehåll. I det sjätte kapitlet sammanfattas uppsatsen och undersökningens slutsatser presenteras och diskuteras.

2. Bakgrund

2.1 Den kyrkopolitiska utvecklingen under Johan III och Sigismund

När Erik XIV i januari år 1569 avsattes av riksdagen i Stockholm, kom den svenska reformationsprocessen in i en ny fas. Arvsrätten till den svenska tronen överfördes till hertig Johan, som i och med sin kröning den 10 juni 1569 blev kung Johan III.³⁴ Den nye kungen hade ett stort teologiskt och humanistiskt intresse, helt i enlighet med renässansens fursteideal. Hans teologiska ideal gick i linje med den förmedlingsteologi på patristisk bas som företrädades av Georg Witzel och Georg Cassander, och som av politiska skäl premierades av den tyskromerske kejsaren i Wien.³⁵ Dessa ville finna en kompromiss mellan det romersk-katolska lägret och det lutherska, bland annat i frågor som rörde avskaffande av det prästerliga celibatet, möjligheten till kalkens utdelande till lekfolket vid mässans kommunion och viss frihet i gudstjänstens utformning.³⁶

Johan III hade ambitionen att genomföra sina teologiska ideal för att restaurera den svenska kyrkan – ett arbete han påbörjade redan före sin kröning genom att förbereda en restauration av en del medeltida kröningsceremonier.³⁷ En viktig del i kungens kyrkopolitiska reformarbete var gudstjänstens liturgiska utformning, vilket kom att resultera i hans mässordning från år 1576: *Liturgia svecanæ ecclesie catholicae et orthodoxæ conformis* ("Röda boken"). Denna syftade till att ge den svenska kyrkan en mer traditionellt utformad gudstjänst och utgjorde samtidigt ett bidrag till det internationella teologiska förmedlingsarbetet.³⁸ Denna mässordning gav tillsammans med kungens revision av ärkebiskop Laurentius Petris *Den svenska kyrkoordningen*, kallad *Nova ordinantia* av år 1575, upphov till stora inomkyrkliga stridigheter som inte löstes förrän de avskaffades vid Uppsala möte år 1593.³⁹

Johan III:s regeringstid präglades av en tolerant inställning till den katolska tron och dess institutioner, i form av liturgiska ceremonier, fromhetsuttryck och kloster. Detta gällde inte

³⁴ Andrén 1999, 160.

³⁵ Andrén 1999, 158f.

³⁶ Ibid. Dessa idéer överensstämde med de reformförslag som lagts fram av kejsaren Karl V:s kommission *Augsburger Interim* 1548 och som avvisades av båda sidor i religionskonflikten, se Heiding och Nyman 2017, 432. Frågorna om det obligatoriska prästcelibatets avskaffande, lekmannakalken och frihet i gudstjänstens utformning (bl.a. delar av mässan på folkspråket) förordades av kung Johan III i en dispensansökan till påven Gregorius XIII, 1578. Kungens dispensförslag avvisades dock. Se Andrén 1999, 190f.

³⁷ Andrén 1999, 162.

³⁸ Andrén 1999, 175ff.

³⁹ Se Andrén 1999, 169–174 och 175–185.

minst landets enda kvarvarande kloster: nunneklostret i Vadstena. Perioden har därför beskrivits som en ”katolsk brittsommar”.⁴⁰ För den romersk-katolska sidan innebar Johan III:s trontillträde förhoppningar om en *re-katolicering* av Sverige. Här spelade kungens äktenskap med den alltjämt romersk-katolska drottningen Katarina Jagellonica en viktig roll. Hon var syster till den polske kungen Sigismund II och medförde egna romersk-katolska präster till det svenska hovet som kaplaner.⁴¹ Kurian i Rom sände då den polske jesuiten Stanislaus Warszewicki till Sverige för att undersöka möjligheterna för en restaurering av den gamla tron i landet.⁴² Sommaren år 1576 upprättade kungen en teologisk högskola på Gråmunkeholmen (idag Riddarholmen) i Stockholm under namnet *Collegium Regium Stockholmense*, i syfte att erbjuda ett alternativ till den lutherskt präglade prästutbildningen vid Uppsala universitet. Till prefekt utsågs jesuiten Laurentius Norvegus (”Klosterlasse”).⁴³ I slutet av år 1577 sände påven Gregorius XIII generalsekreteraren för jesuitorden, Antonio Possevino, till Sverige i syfte att förhandla med den svenske kungen om ett återförande av den svenska kyrkoprovinsen till den romersk-katolska kyrkan.⁴⁴ Denne återkom till Sverige också 1579-1580, varvid han bland annat visiterade Vadstena kloster och upptog nya systrar.⁴⁵ Efter drottning Katarinas död 1583 avtog kungens intresse för förhandlingar med påven, varpå den romersk-katolska verksamheten i landet begränsades.⁴⁶

När Johan III dog 17 november 1592 hade mycket av hans livsverk motarbetats. Hans liturgiska reformer hade mött kraftigt motstånd, hans förhandlingar med Rom hade strandat och förmedlingsteologin hade tappat inflytande på kontinenten. Johan III:s död gav samtidigt upphov till en ny kyrkopolitisk dragkamp mellan den nye kungen Sigismund och den avlidne kungens broder hertig Karl. Den romersk-katolskt uppfostrade Sigismund hade redan som kronprins år 1587 fått godkänna en överenskommelse (*Kalmare stadgar*) där det framgick att

⁴⁰ Begreppet härrör från konsthistorikern Andreas Lindblom som författade ett antal böcker om Vadstena kloster, bland annat *Johan III och Vadstena nunnekloster* (1961) och *Vadstena klostrets öden* (1973), i vilken ”Katolsk brittsommar” är rubriken för kapitlet om Vadstena kloster under Johan III:s regeringstid. Under denna tidsperiod förbättrades nunnornas situation avsevärt, både vad gäller ekonomi och friheten att bedriva sin verksamhet, exempelvis ökade antalet klosterkallelser. Lindblom 1973, 128ff.

⁴¹ Nyman 1997, 136.

⁴² Andrén 1999, 165f. Denne blev vid det svenska hovet drottning Katarinas kaplan.

⁴³ Andrén 1999, 178f. Det kan noteras att konciliet i Trient beslutade att ett *kollegium* för utbildning i kyrklig regi skulle upprättas i samtliga stift. Begreppet som användes var just ”collegium”, vilket också var det begrepp som kom att användas för högskolan på Gråmunkeholmen. Se Heiding 2017a, 279.

⁴⁴ Andrén 1999, 187.

⁴⁵ Andrén 1999, 194. För en mer utförlig redogörelse för Possevinos besök vid Vadstena kloster, se Cnattingius 1969, s. 54–70.

⁴⁶ Andrén 1999, 207.

Sverige skulle vara ett av Polen helt oberoende rike. Någon ”främmande villfarelse eller kättersk lära” fick enligt denna inte införas, personer av främmande religion fick inte inneha statliga ämbeten och påven fick inte tillsätta svenska biskopar.⁴⁷ Uppdraget att sammankalla ett kyrkligt nationalkoncilium med syfte att fastställa enhet i lära och ceremonier, gavs därför till den nye kungens farbror, hertig Karl.⁴⁸ Detta koncilium kom att kallas *Uppsala möte*. Det öppnades 1 mars år 1593 bara månader efter Johan III:s död. Redan i sitt inledningsanförande betonade riksdrotsen Nils Gyllenstierna *Den augsburgska bekännelsen* och vikten av att kung Sigismund inte skulle vara herre över ”vår tro och samvete”.⁴⁹ Målet för kyrkomötet hade således redan bestämts i förväg och hertig Karls önskemål kom att infrias. Som konsekvens därav skulle ”alla uppenbara papister” utvisas ur landet och ingen skulle få vigas till präst som inte svor trohet till *Den augsburgska bekännelsen*.⁵⁰

I samband med sin kröning till kung av Sverige 19 februari 1594 försäkrade Sigismund att hans undersåtar skulle hållas till den tro som överensstämde med *Den augsburgska bekännelsen* och Uppsala mötes beslut. Dock lyckades han tillägga att den som ”höll sig stilla i landet” skulle ha tillgång till samma privilegier och friheter som alla andra undersåtar.⁵¹ Under sin regeringstid kom Sigismund att premiera katoliker på statliga ämbeten och romersk-katolsk gudstjänst tilläts på ett antal platser, bland annat i Vadstena kloster.⁵² Hertig Karls och ständernas reaktion blev emellertid kraftig och 29 september 1595 beslutades, vid den av hertigen sammankallade riksdagen i Söderköping, att alla romersk-katolska gudstjänstrum skulle stängas och att alla romersk-katolska präster och lärare skulle lämna landet. Lekmän av annan tro än den officiella fick dock stanna så länge de inte uttryckte den offentligt.⁵³

2.2 Katolsk missionsverksamhet i Sverige

Collegium Regium Stockholmense hade under Laurentius Norvegus ledning (1576–1580) blivit ett viktigt insteg för jesuitorden i Sverige och en plattform för arbetet med att åstadkomma en katolsk restauration i landet. Ett antal studenter övertygades att ansluta sig till den romersk-

⁴⁷ André 1999, 211.

⁴⁸ André 1999, 212.

⁴⁹ André 1999, 214f.

⁵⁰ André 1999, 216.

⁵¹ André 1999, 226.

⁵² Cnattingius 1969, 89f. Kung Sigismund bekräftade den 12 juli 1594 valet av Karin Olofsdotter till ny abbedissa och att underhåll till klostret också fortsättningsvis skulle utbetalas.

⁵³ André 1999, 228.

katolska tron. Dessa skickades ut till romersk-katolska prästseminarier på kontinenten, för att sedan återvända till Sverige som katolska präster präglade av en blandning av antilutherska och romersk-katolskt reformatoriska idéer. Några av prästerna blev dessutom upptagna i jesuitorden.⁵⁴ Att återigen ha katolska präster av svensk härkomst i landet var en fördel i missionsverksamheten, inte minst vad gäller översättning och spridning av romersk-katolsk litteratur. Till stockholmskollegiet knöts också grundskolan *Stockholms stads skola*.⁵⁵

I samband med drottning Katarina Jagellonicas död hösten 1583, tvingades jesuiterna officiellt lämna landet.⁵⁶ Det innebar emellertid inte att deras verksamhet upphörde. Det alltjämt romersk-katolska Vadstena kloster, som under hela Johan III:s regeringstid åtnjöt kungens aktning och beskydd, kom att få en central roll för den jesuitiska missionen i landet. I samband med Antonio Possevinos besök år 1580 hade det noterats att klostret betjänades av två ålderstigna präster, varav den ene var en kvarvarande birgittinmunk.⁵⁷ Efter att den sistnämnde avlidit skickades några jesuitutbildade präster till Vadstena. En av dem var Andreas Servius som troligen anlände där år 1589.⁵⁸ Under dessa präster blev klostret under sina sista år i praktiken en romersk-katolsk missionsstation, där man bedrev både privat skolverksamhet för pojkar och utdelning av katolsk litteratur i staden. Utöver Servius' bönbok utdelades också Petrus Canisius' katolska lilla katekes.⁵⁹

Efter Johan III:s död år 1592 tillsatte påven Clemens VIII en specialkongregation av kardinaler med syftet att arbeta fram en strategi för att återföra den svenska kyrkoprovinsen till den romersk-katolska kyrkan.⁶⁰ Vidare utsågs jesuiten Germanico Malaspina till påvlig nuntie i Polen med uppdrag att stödja kung Sigismund i dennes rekatolicering av Sverige.⁶¹ Samma år som Johan III avlidit hade *Collegium Regium Stockholmense* stängts, och i och med att Laurentius Norvegus avsatts redan år 1580, hade kollegiet vid tidpunkten för stängningen varit utom jesuiternas kontroll i över ett decennium.⁶² I samband med att Sigismund hösten 1593 reste till Sverige sändes den påvlige legaten Bartolomeus Powsinski att möta honom i Danzig och där framföra Roms instruktioner för Sveriges rekatolicering. Sigismund uppmanades att

⁵⁴ Garstein 1963, 105ff.

⁵⁵ Heiding 2017a, 284.

⁵⁶ Garstein 1963, 255.

⁵⁷ Cnattingius 1969, 61.

⁵⁸ Cnattingius 1969, 75ff.

⁵⁹ Cnattingius 1969, 85 och 93. Mer om Petrus Canisius' *En liten Catechismus*, se 4.2.1 nedan.

⁶⁰ Garstein 1980, 71.

⁶¹ Andrén 1999, 210.

⁶² Heiding 2017a, 277 och Nyman 1997, 151.

utse en katolik till ärkebiskop i Uppsala och utse katolska biskopar till övriga lediga biskopsstolar. Därefter skulle samtliga lutherska biskopar avsättas liksom alla gifta präster.⁶³ Av dessa planer blev dock ingenting – efter riksdagen år 1595 och Sigismunds nederlag vid slaget vid Stångebro år 1598 omöjliggjordes i praktiken den romersk-katolska missionen i landet.

2.3 Andreas Servius

De biografiska uppgifterna om Andreas Servius är begränsade och bygger till största delen på uppgifter från studentmatriklar från olika studieorter. Av tillnamnet *Helsingus* kan konstateras att han föddes i Hälsingland, möjligen år 1553. Servius finns med i matrikeln för *Collegium Regium Stockholmense* där det framgår att han påbörjade sina studier den 12 oktober 1579.⁶⁴ Efter bara några månader utvaldes han tillsammans med sexton andra studenter att studera vidare på kontinenten. Medan sju studenter reste till Braunsberg, blev Andreas Servius tillsammans med nio andra skickade till det jesuitiska prästseminariet i Olmütz (tjeck. Olomouc) i östra Mähren, i dagens Tjeckien.⁶⁵ Servius avlade där filosofie magisterexamen den 23 augusti år 1583. Han skickades 1586 vidare till Graz i Steiermark, i nuvarande Österrike, där han studerade teologi. 1589 prästvigdes Andreas Servius och blev så kallad sekulärpräst (alltså inte tillhörig någon orden). Därefter verkade han en kortare tid som assisterande präst till den i Stockholm verksamme flamländske jesuiten Hubertus Van de Leene, varefter han tjänstgjorde hos birgittasystrarna i Vadstena 1589–1592.⁶⁶ I företalet till Servius' bönbok, som utgavs i den schlesiska staden Nisse (pol. Nysa) år 1593, anges det att han var professor i filosofi vid jesuitkollegiet i samma stad. Från och med sommaren 1594 var han åter verksam i Graz.⁶⁷ När Andreas Servius avled är inte känt, men enligt en förteckning över svenska katoliker från år 1599/1600, skall han vid denna tidpunkt varit verksam i Prag *eller* Graz.⁶⁸

⁶³ André 1999, 225.

⁶⁴ Heiding 2017, 289.

⁶⁵ Garstein 1963, 191f.

⁶⁶ Garstein 1963, 289.

⁶⁷ Cnattingius 1969, 79.

⁶⁸ "Pragæ vel Gratii in Stiria moratur". Se Garstein 1980, 347.

3. Bönboken

3.1 Bönboksexemplaret

Den fullständiga titeln på bönboken är *Någre Christilige och Catholische böner, sammandragne och förswenskade av M. Andrea Seruio Gymnasij Nissensis pro tempore Philosophiæ professore*. Titelbladet (se bilaga, figur 1) upplyser oss om att boken trycktes år 1593 i den schlesiska staden Neisse (pol. Nysa), i det som idag är sydvästra Polen. Vidare anges att boken trycktes av Andreas Reinheckel, som var förläggare till ”thenss högwerdiges Förstes och Herres, H. Andreæ medh Gudz nådh Biscops til Bresslaw, Behmes krones Förbundz Förstes, Rom. Kay. May. Rådz, och öffuerstes Landzhöffding i Schlesien”, vilket avser furst-ärkebiskopen av Breslau (pol. Wrocław), Andreas von Jerin (1540–1596). Ärkebiskopens vapensköld (se bilaga, figur 2) finns återgiven i bönbokens sista uppslag tillsammans med initialerna ”A.E.W” (gissningsvis en förkortning av ”Andreas Episcopus Wratislaviensis”).

Bönboken finns idag bevarad i ett enda känt exemplar som förvaras på Kungliga biblioteket i Stockholm och har tillhört Ingeborg Gylta (varom mer nedan). Exemplaret är tämligen litet till formatet. Bokens pärmar, som har måtten 15 x 9 cm, är inbundna i rikt utsmyckat brunt läder och är försedda med två spännen av mässing. Det totala sidantalet är 360, bladantalet 180 och inlagan mäter 14 x 8 cm. Formatet, som kan jämföras med en modern fick-almanackas, möjliggjorde för innehavaren att enkelt kunna ha med sig bönboken under dagen. Texten är nästan uteslutande tryckt i fraktur utöver ett antal latinska ord och uttryck som istället är tryckta i antikva. De flesta böner inleds med en enkel anfang i fraktur. Samtliga sidor är omramade med en dekorativ ram (*rössjornament*⁶⁹) och de saknar numrering. I slutet av varje sida finns en så kallad *kustod*, det vill säga ett ord som motsvarar det ord som inleder nästföljande sidas första mening eller rubrik (se bilaga, figur 3). Tre sidor är dekorerade med *slutvinjetter* i form av *alduslöv*, varav det första är placerat efter bön nummer 75, vilken föregår bönbokens mässandakt (nummer 76–98, se nedan), som avslutas med en likadan slutvinjett. Den tredje slutvinjetten avslutar bön nummer 101 (den första *botpsalmen* ur Psaltaren 6). Författarens efterord följs av en slutvinjett i form av en blomdekoration med serafansikte. Dessa slutvinjetter samt det ovan nämnda ärkebiskopsvapnet förekommer också i andra böcker tryckta av Andreas Reinheckel. I bönboken finns också en korsfästelsescen på titelbladets baksida (till vilken vi återkommer nedan).

⁶⁹ Collijn 1933, 158.

I innerpärmen finns utöver bibliotekets anteckningar om bokens sidantal och hyll-placering en intressant uppgift om att bönboken, då anteckningarna gjordes, skall ha funnits i två kända exemplar. En annan intressant anteckning finner man på försättsbladets baksida, mittemot titelsidan, undertecknad G. Djurklou⁷⁰, vilken ger följande upplysningar:

förf. till denna bönbok var infödd svensk och bland de ynglingar och män, som under K Johans tid fördes till utländska förnämligast [=främst] Jesuiter seminarier. Han inskrevs i Collegiet i Olmütz 12 october 1579, och var då 26 eller 27 år gammal.

Boken synes vara ytterst sällsynt och redan Schefferus hade ej lyckats öfverkomma något fullständigt exemplar, se *Suecia Literata* s. 41.

Då detta exemplar har tillhört Ingeborg Gylta torde detta få anses såsom bekräftelse på den benägenhet för Katolicismen som ansetts hafva varit rådande inom denna ätt, som gaf Wadstena kloster dess sista abbedissa Karin, en faster till Ingeborg.

Det kan inledningsvis noteras att Djurklou anger samma datum för Andreas Servius' inskrivning vid jesuitseminariet i Olmütz, som det datum han skrevs in i *Collegium Regium Stockholmenses* studentmatrikel. Här har alltså skett en sammanblandning. Som framgått ovan (se punkt 2.3 ovan) sändes Servius och nio andra studenter till Olmütz först några månader senare.⁷¹ Vidare kan noteras en uppgift om antalet bevarade exemplar av bönbokens upplaga. I vad som brukar betraktas som den första bibliografin över den svenska litteraturen, *Suecia Literata*, sammanställd av uppsalaprofessorn Johannes Schefferus (1621–1679) och utgiven år 1680, nämns alltså Andreas Servius' bönbok – om än med bara några korta rader.⁷² Som Djurklou konstaterar i sin anteckning hade Schefferus dock inte lyckats få tag på något ”fullständigt exemplar”, vilket är en intressant utsaga. Hos Schefferus kan man läsa att denne inte kunde avgöra vilket årtal som bönboken utgivits eftersom det exemplar han sett var trasigt.⁷³ Med tanke på att det i denna uppsats undersökta exemplaret är i ett mycket gott skick med tydlig årtalsangivelse lär det exemplar Schefferus haft tillgång till varit ett annat. Redan då, inte ens hundra år efter att bönboken gavs ut, var den – som Djurklou konstaterar – således väldigt sällsynt. Den framväxande luthersk-ortodoxa intoleransen mot den gamla tron och dess andaktslitteratur lär alltså ha varit effektiv. Fredrik Heiding påpekar i antologin *Doften av rykande*

⁷⁰ Troligen rör sig detta om arkeologen och fornforskaren Nils Gabriel Djurklou (1829–1904). Se Waldén 1945, 301.

⁷¹ Garstein 1963, 191f.

⁷² Schefferus 1680, 41.

⁷³ Ibid. ”Annus ob laceratum librum non potuit cognosci”.

vekar att det är rimligt att anta att Servius' bönbok utgavs i ungefär 500 exemplar, vilket kan jämföras med liknande böcker under samma tid.⁷⁴ Därtill kommer samtida uppgifter om att efterfrågan på bönboken var stor och den skall ha haft stor spridning genom den bokmission som hade sitt centrum vid Vadstena kloster. Den vid Vadstena kloster verksamma prästen Magnus Laurentii Gothus (d. 1595) vädjade därför i ett brev till Antonio Possevino (se 2.1, ovan), daterat den 31 mars 1595, om tryckning av fler andaktsböcker och katekeser på svenska.⁷⁵ Enligt Andrén (1999) skall Servius' bönbok ha delats ut i Vadstena i samband med den högtidliga gudstjänst i vilken Katarina Olofsdotter vigdes till ny abbedissa år 1594.⁷⁶

Exemplaret på Kungliga biblioteket har, som framgått ovan, tillhört Ingeborg Gylta (d. 1645?).⁷⁷ Denna Ingeborg var dotter till riddaren och riksrådet Bengt Gylta (1514–1574) och brorsdotter till den näst sista abbedissan i Vadstena kloster Karin Gylta.⁷⁸ Att just detta exemplar av Servius' bönbok tillhört Ingeborg Gylta bekräftar enligt Djurklou ätten Gyltas ”benägenhet för Katolicismen”. Utöver det faktum att Ingeborg Gylta ägde ett exemplar av en katolsk bönbok i ett så sent skede av den svenska reformationseran, kan man åtminstone konstatera att släkten hade nära kopplingar till Vadstena kloster. Förutom abbedissan Karin Gylta var också en annan släkting, Ingegärd (d. 1569), nunna i klostret.⁷⁹ Till samma kloster hörde också Ingegärds far Peder Bengtsson Gylta, som på äldre dagar hade avlagt klosterlöften 1514 och avled där 1527.⁸⁰ Ingeborg Gyltas namn finns antecknat med bläck längst upp på bönbokens titelsida, vilket troligen är Ingeborgs egen namnteckning.⁸¹

Som redan nämnts finns på titelbladets baksida en av bönbokens två illustrationer, vilken utgörs av en korsfästelsescen (se bilaga, figur 4). I mitten av bilden står den korsfäste Kristus,

⁷⁴ Heiding 2017a, 291.

⁷⁵ Cnatingius 1969, 93.

⁷⁶ Andrén 1999, 228. Vilken samtida källa Andrén bygger detta påståande på har jag inte lyckats utröna. Påståendet återkommer också i Heiding 2017a, 291.

⁷⁷ Se Gillingstam 2007, 42. Dödsåret är oklart men Gillingstam konstaterar att hon enligt samtida källor var död 28 juni 1645 men levde fortfarande 1642. Något födelseår anges inte hos Gillingstam.

⁷⁸ Gillingstam 2007, 38f. Djurklous påstående om att Karin (Catharina Benedicti) Gylta skulle ha varit Vadstena klostrets sista abbedissa stämmer inte. Karin avled 3 juni 1593 och en tid därefter valde systrakonventet Karin Olofsdotter (Catharina Olai) till ny abbedissa. Det var denna Karin som blev klostrets sista abbedissa och som sedan gick i landsflykt till Danzig 1595. Se Cnatingius 1969, 87ff.

⁷⁹ Gillingstam 2007, 36.

⁸⁰ *Vadstenadiariet* 1996, 424f (notis 1025) och 448f (notis 1119). Det anges i diariet att Peder Bengtsson Gylta upptagits bland prästbröderna den 19 mars 1514, men det framgår inte om och när han mottagit prästvigning.

⁸¹ Se Estborn 1929, 271, not 50. Av skrivstilen att döma tycks namnteckningen vara samtida. Bokstäverna bygger tydligt på frakturstilen. Denna typ av skrivstil var förvisso dominerande i Sverige fram till och med 1700-talet (och lärdes ut i tyska skolor fram till 1970-talet), men det finns inget skäl att betvivla Estborns antagande att namnteckningen är Ingeborgs egen. Se också Anderö och Thorsell 2014.

flankerad till vänster av Jungfru Maria och lärjungen Johannes. Till höger om korset står två män i 1500-talskläder. Enligt Fredrik Heiding var detta ett sätt att göra tron aktuell och förankrad i samtiden och dess kultur, och han föreslår att den ene mannen kan föreställa Josef av Arimataia.⁸² Att framställa bibliska gestalter enligt den egna tidens mode var inte ovanligt i den medeltida och den tidigmoderna konsten. Det var också vanligt att i samtiden levande (eller nyligen avlidna) personer – exempelvis donatorer eller kyrkliga och världsliga dignitärer – fogades in i ett bibliskt händelseförlopp eller en helgonlegend. Här kan nämnas de *epitafier* över avlidna präster som sattes upp i många kyrkor i Sverige under 1500- och 1600-talen, där prästen med fru och barn knäfaller bedjande inför den korsfäste eller uppståndne Kristus. Korsfästelsescenen som sådan var ett återkommande motiv i samtidens bönböcker och kan utöver ett rent dekorativt syfte ha fyllt en funktion som andaktsbild för bönbokens brukare.⁸³

Efter titelbladet och dess korsfästelsescen följer författarens förord och dedikation riktad till kung Sigismund, omfattande fem sidor, vilket inleds med en imponerande lista över titlar och underlydande länder:

Them Stormechtige och Höchgeborne Fürsten och Herren, H. Sigismundo Them z med Gudz nåd Konungh i Pålan, Storförste i Lythauw, Reussen, Preussen, Masaw, Samoyten, Kiouien, Wolchinien, Podlachien, Podolien, Lifflandt, etc. Arfförsten till Swergie och nemest tillkommande Konungh, minom alsom nådigestem Herren.

Sigismund hade redan 1587 blivit kung av Polen och storfurste av Litauen under namnet Sigismund III. Vid tiden för bönbokens utgivning var Sigismund också kung av Sverige sedan Johan III avlidit i november 1592 – även om hans kröning och formella trontillträde skedde först 1594.

Adresserat till sin ”stormechtige och Högeborne Herre och Konungh” förklarar Servius att en ”gudfruchtiges människies böön” är den förnämligaste bland alla kristliga övningar och dygder. Bönen är inte bara god, nyttig och hälsosam, utan också ”storlige för nödene”, det vill säga i allra högsta grad nödvändig. Utifrån Bibeln förklarar Servius hur bönen kan åstadkomma

⁸² Heiding 2017a, 290.

⁸³ I den senmedeltida fromheten hade korsfästelsemotivet bland annat funktionen att uppfylla betraktaren med medlidande (lat. *compassio*) med den lidande Kristus. I den senmedeltida konsten var det ofta själva dödsögonblicket som avbildades; då lidandet kulminerade. Detta medlidande skulle förenas med Marias, Herrens moder, som ofta avbildades vid korsets vänstra sida (från betraktarens perspektiv). Compassio-tanken avvisades av de protestantiska reformatorerna som hävdade att den kristne snarare bör ha medlidande med sig själv eftersom det är syndaren som orsakat Kristi lidande (Olaus Petri). Se André, Åke 2004, 273f. samt Peter Dinzels kapitler i samma bok, 75f.

underverk, som att ge de döva hörsel, stumma förmågan att tala och halta förmågan att gå. Ett *rent hjärtas bön*, skriver han, är ett skydd mot en kristen människas fiender, djävulen, världen och köttet ”för huilke, wij huarsken dagh eller natt, wakande eller soffuande, säkre äre”. En *rättskaffens bön* är en ”troendes öffningh, een tilförlåtande wern, sielennes spiss och en tröst i bedrövelse”. För att sammanfatta, skriver Servius, tjänar en *gudfruktig bön* både den andliga och lekamliga samt den eviga och timliga välfärden.

Med viss polemisk ton förklarar Servius att många i hans samtid förvisso gärna vill öva sig i bönen men att de saknar ordning för hur och vad man ber om. När de söker själens ”tröst och lekedomar” finner de istället hennes ”förderff och förgiff”. I denna tid – ”ther öffuer sigh Gudh förbarme” – vill människorna inte bara ha en ny tro utan också ett nytt sätt att be, samtidigt som ”wåre salige faders bruuk” anses vara rena narraktigheterna. Just därför vore det enligt Servius gott att ”någre gudfructige och catholische böner” sammanställs och försvenskas ”mine lands blodh till tienst”, särskilt för sådana landsmän som inte lärt sig något främmande tungomål; antingen de befinner sig i kung Sigismunds hov (i Polen) eller i Sverige.

Efter att ha skrivit att han dedicerar boken till kungen – som han konstaterar behärskar så många språk att han själv inte behöver dessa översättningar – tackar Servius kung Sigismund för den nåd och gunst som denne bevisat honom. Servius tillönskar slutligen att Gud förlänar kungen en lång och lycklig regeringstid, ”wthi all welferd till siel och krop”. Företalet avslutas med orden ”*Datum Nissæ supra. I.K.M. troplictigh och wnderdånigh tienar. Andreas Servius*”.

Av denna sammanfattning av författarens företal kan vi konstatera att Andreas Servius med viss bedrövelse över sin samtid och dess pågående religionsskifte, ser hur människorna söker efter själslig tröst och läkeedom, samtidigt som de saknar verktyg för ett ordnat andaktsliv. Servius vill bidra till att hjälpa människor att finna en sådan ordning. Det gör han genom att redigera en bönbok bestående av ”gudfruktiga och katolska” böner och andakter, som han låtit samla ihop och översätta till svenska. De böner och andakter som vi möter i bönboken har förlagor på andra språk och är alltså inte författarens egna produkter. Några av de källor som Servius har använt till bönboken kommer vi att återkomma till i kapitel 4, nedan.

Efter förordet följer 118 numrerade böner och andaktsövningar, vilka totalt omfattar 337 sidor och som presenteras i den efterföljande översikten. Till avslutning följer författarens efterord omfattande fyra sidor riktat till läsaren och ett register över bönbokens innehåll.

3.2 Översikt över bönbokens innehåll

Vid första anblicken kan det te sig som att bönbokens böner och andakter saknar tydlig disposition. En del böner kan tyckas ha fogats in slumpvis och böner som rör liknande ämnen kan återkomma på olika platser i boken. Författaren hävdar dock i sitt efterord att en bön till Sonen, som fått numret 118 och placerats precis innan registret (eller snarare efterordet), egentligen borde haft numret 7 och därmed föregåtts av bönen ”till Faderen” (nummer 6) och följts av bönen ”till Then H. Ande” (nummer 7). Servius skriver här också att bokstaven ”å” ibland fallit bort och ersatts med ett ”ä”, med förklaringen att ”i högtyske, eller i tetta landz tungomaal är å intet brukeligh”. Författaren förklarar att ”tiden war för kort” för att åtgärda tryckfelen och han ber läsaren om förståelse för hans situation.⁸⁴ I övrigt kommenterar Servius inte bokens disposition, vilket antyder att upplägget – med undantag för bönen till Sonen – överensstämmer med författarens intentioner.

Rubrikerna är för det mesta korta och tydliga, exempelvis: ”När tu wpstår”; ”Till Faderen”; ”Effter Schriffthemål”; ”När Krih för handen är”, men ibland är rubrikerna något längre, som när bönerna och andakternas innehåll värderas som särskilt ”gudfructighe” eller ”gudelige”, såsom exempelvis: ”Følge någre gudelige böner i huilke hela Christi lidande och leffuerne förfatade äre”; ”Ena gudfructigh böön, nyttigh i all nød, sammandragen mest wtur alle Davidz Psalmer”.

Bönerna berör olika situationer i det kristna livet. Här kan inledningsvis urskiljas böner för den kristna vardagsrutinen (morgonandakt, böner i samband med bikt och kommunion, aftonandakt), följt av böner om olika privata andliga behov. Sedan följer ett antal förböner, vilka överensstämmer i ordningsföljd ganska väl med punkterna i den liturgiska förbönen, *litanian*. Därefter följer två böner tänkta att brukas i ett själsligt tillstånd av ”svaghet” (”ens suadmodiges bön” och ”om ett fullkomligere stand”). Nästa avdelning böner består av tack-sägelse för Guds gåvor, skapelsen och Kristi lidande, som sedan övergår till en kategori böner riktade till Kristus. Därefter återkommer några böner i tillstånd av själslig och kroppslig svaghet, vilka inleds med en bön som bygger på Psaltaren, ”nyttigh i all nød”. På dessa följer två böner i samband med predikan. En egen avdelning i boken utgör en därpå följande

⁸⁴ ”Doch synderlig kan här synnes 2. Feel. Först, at ena böön till Sonen then andra personen i gudomen, borde wara then siunde ifrån begynnelsen, men i mina frånuarelse bliff hon wtesat, och finns i enden, doch för registre. Item i högtyske, eller i tetta landz tungomaal är å intet brukeligh, förthen skull haffuer iagh beflitat migh medh samma bochstaaff, at willia för förbättra och tilöka, doch likuel feler han offte, ty han är i våre tungomåål mykit genmeen, och tiden war förkort: finner man för then skull öfte ä för å. Tesse och andre feel, förhoppas migh at tu werder aff een Christilligh käärllek, för mina lägenheets skull thet beste wtyda”.

mässandakt, avsedd att brukas under mässfirandet med böner som rör den romerska mässans olika liturgiska moment. Därefter följer betraktelser över Kristi lidande, följt av en ordning för självrannsakan inför skriftermål (bikt) utifrån de tio budorden. Denna botpräglade del av bönboken fortsätter så med *de sju botpsalmerna* ur Psaltaren, med tillhörande böner mot *de sju dödssynderna*. Dessa utmynnar sedan i en bön om en evig salighet, följt av tre ytterligare böner i samband med kommunionen, vilka avslutar boken.

Utifrån ovanstående genomgång kan man urskilja tolv avdelningar böner och andakter:

- | | | |
|-------|-------------------------------------|---|
| I. | Nummer 1–17 och 118: | <i>Böner för det kristna vardagslivet.</i> |
| II. | Nummer 18–31, 37–42, 44–46 och 115: | <i>Böner om egna andliga behov.</i> |
| III. | Nummer 32–36, 43 och 47–58 | <i>Förböner.</i> |
| IV. | Nummer 59–60 och 71–73: | <i>Böner i stunder av själslig och kroppslig svaghet.</i> |
| V. | Nummer 61–63: | <i>Tacksägelser.</i> |
| VI. | Nummer 64–70: | <i>Böner till Kristus.</i> |
| VII. | Nummer 74–75: | <i>Böner i samband med predikan.</i> |
| VIII. | Nummer 76–98: | <i>Böner under mässan.</i> |
| IX. | Nummer 99: | <i>Betraktelse över Kristi liv och lidande.</i> |
| X. | Nummer 100: | <i>Samvetsrannsakan inför skriftermål.</i> |
| XI. | Nummer 101–114: | <i>De sju botpsalmerna och böner mot dödssynderna.</i> |
| XII. | Nummer 116–117 | <i>Böner vid kommunion efter botgöring och skriftermål.</i> |

Avdelningarna följer som vi ser någorlunda bönerns nummerordning med undantag för några böner: nummer 37–46 och 115 har förts till avdelning II (*Böner om egna andliga behov*); nummer 43 och 47–58 har förts till avdelning 3 (*Förböner*); och nummer 71–73 har förts till avdelning IV (*Böner i stunder av själslig och kroppslig svaghet*). Som nämnts ovan skulle bön nummer 118 enligt författarens intentioner egentligen haft numret 7, varför den placeras i avdelning I. Några av dessa avdelningar får ses som ungefärliga, exempelvis: *böner för det kristna vardagslivet*, *böner om egna andliga behov* eller *böner i stunder av själslig och kroppslig svaghet*. Denna uppdelning i dessa tre avdelningar kan således behöva en närmare motivering:

Den första avdelningen böner rör sådant som hör till *det kristna vardagslivet*. Nummer 1–4 berör morgonandakten, följt av 5, 6, 7 och 118 som riktar sig till den heliga Treenigheten. Därpå följer nummer 8–9, som berör skriftermålet, följt av 10–12, som berör kommunion. Nummer 13–17 berör aftonandakten, inklusive tre böner för självrannsakan och om syndernas

förlåtelse (15–17). Att dessa bönekategorier följer i ungefär denna ordningsföljd är återkommande i tidens bönböcker.

Den andra avdelningen rör *egna andliga behov*, exempelvis: bön om Andens sju gåvor (18); om en salig död (21); emot anfäktningar i tron (28) och själens ”innerliga begär” efter det eviga livet (115). Den tredje avdelningen rör böner i stunder av *andlig och kroppslig svaghet*: en ”svagmodigs” bön (59); en bön om ett mer helgat liv (60); en längre bön ”i all nöd” utifrån Psaltarens psalmer (71); ytterligare en bön när man är ”svag till kropp och själ” (72); en syndares åkallan till Gud med den förlorade Sonen som förebild (73). Dessa två avdelningar skulle kunna sägas vara likartade, men den tredje har samtidigt en egen karaktär. Den sistnämnda bönekategorin präglas av en uppgivenhet över det egna andliga och kroppsliga tillståndet: endast Gud kan hjälpa.

Den tolfte avdelningen bildar en egen kategori: *böner vid kommunion efter botgöring och skriftermål* (bikt), böner nummer 116 och 117. Detta motiveras av böernas placering efter de tre botpräglade avdelningarna i slutet av boken (avdelning IX, X och XI: böerna 99–114). Dessa kommuniionsböner har en prägel av att endast Kristus kan bota den bedjandes svaghet, samtidigt som man också bönfäller honom att mottagandet av sakramentet inte skall vara den bedjande till dom.

Övriga avdelningar utgör tydliga genrer som avlöser varandra i ordningsföljd: *förböner*; *tacksägelse*; *böner till Kristus*; *böner i samband med predikan*; *böner under mässan*; *betraktelse över Kristi liv och lidande*; *samvetsrannsakan inför skriftermål*, och; *de sju botpsalmerna med böner mot dödssynderna*.

I den här efterföljande översikten kommer bönbokens innehåll redovisas i ordningsföljd enligt de ovan presenterade avdelningarna:

3.2.1 Nummer 1–17 och 118: Böner för det kristna vardagslivet

1. *Nyttige Puncter för Morgonbönen* utgör en instruktion i fem punkter för hur man skall börja sin dag och använda de sedan efterföljande böerna (nummer 2–4).

2. *När man wackner ena böön, Psalm 12* – en kort bön hämtad ur Psaltaren 13:4–5 (enligt moderna bibelutgåvor).

3. *När tu wpstår*, är en kort bön där den bedjande gör ett trefaldigt korstecken med orden: ”I thens korsfestes Jesu Christi namn står iagh wp. Han migh + welsinna + Riger + Bewara, och till thet Ewige liffue föra, Amen”.

4. *Morgenbönen* är en längre bön där den bedjande tackar och lovprisar Gud för beskydd under natten och ber om Guds fortsatta beskydd och vägledning under dagen.

5. *Een böön till then Helge Trifalligheet* – en längre bön om Guds *förbarmande*; lovprisande trinitarisk *bekännelse* och *försäkran* om tillbedjan; *tacksägelse* för Guds välgärningar, och; *vädjan* om Guds nåd och dess verkan hos den bedjande.

6. *Till Faderen* – en längre bön enligt samma mönster som i nummer 5.

118. *Ena böön till Sonen*, följer ett liknande mönster som nummer 5, 6 och 7. Innehåller dock ingen vädjan om nåd och verkan hos den bedjande.

7. *Till then H. Ande*, följer samma mönster som nummer 5 och 6.

8. *När man will gåå till Schröfft* – en bön inför skriftermål (bikt) med hänvisning till Guds löften om förlåtelse.

9. *Effter Schriftemåål* – en bön efter uträttat skriftermål med tacksägelse för Guds barmhärtighet och nåd genom sakramentets kraft och prästens avlösning.

10. *Ena Böön I Messen*, en längre bön med ett tydligt mässoffermotiv.

11. *När tu will anamma Sacrament*, anbefalls som förberedelse inför mottagandet av kommunionen. Den i sakramentet närvarande Kristus omnämns som ”änglarnas bröd” och ”himmelskt manna”. Betoning på kommunikantens ovärdighet.

12. *Effter Sacramentet* – en längre tacksägelsebön att bruka efter kommunionen.

13. *När tu will gå til huila betenck*, är i likhet med nummer 1 ovan, en instruktion i tre punkter för aftonandaktens genomförande. Den bedjande uppmanas till tacksägelse, själv-rannsakan och att bön om Guds beskydd.

14. *Afftenbönen* inleds med en tacksägelse till Gud att han under den förlidna dagen bevarat den bedjande från ”alt ont, skada och förderff”. Därefter ber man om förlåtelse och om fortsatt beskydd genom Guds utsände skyddsängel.

15. *Ens bootferdiges bekennelse* – en syndabekännelse där den bedjande bekänner sig vara en ”arm och elend syndare, i syndenne afflat och födder”, som genom sin synd förtjänar ”Heluetit och then ewige fördomelsen”.

16. *Om ånger för synderne* – en bön om att den Helige Ande skall öppna den bedjandes hjärta till ”ånger och ruelse” för hennes synder, så att själen må vederkvickas och synderna förlåtas.

17. *Om syndernes förlåtelse* – en bön där den bedjande konstaterar att Gud inte vill någon syndares död, även om hennes synder ”äre otaligh som sannkornen i haffuet”. Gud är ”then rette nådebrunden”, där det finns förlåtelse och läkedom för den bedjandes andliga svaghet.

3.2.2 Nummer 18–31, 37–42, 44–46 och 115: *Böner om egna andliga behov*

18. *Om the 7 Andans gåffuer*, är en allmän bön riktad till den helige Ande om dess sju gåvor – gudsfruktan, fromhet, kunskap, styrka, råd, förstånd och vishet – så att den bedjande skall förenas, stadfästas och behållas hos Kristus.

19. *Om ömiukdheet* – en bön där den bedjande ber om ödmjukheten, vilken beskrivs som roten till alla dygder. Den bedjande uppmanas betänka att hon är jord, som åter skall bli jord, ”masker och ormer till spisz”.

20. *Om troen, hoppet och kärleken* – en bön om ”then retta Catholische liffactigh och liffgörande” *tron*, som är grunden till alla andra dygder och gåvor; *hoppet*, som är ett ”trygkt och tilförlåtande anchor”; och den ”fullkommeligh och waractigh” *kärleken* till Gud.

21. *Om ena Saligh Endelyckt*, är en bön om en salig död. Den bedjande ber om att döden inte skall komma oväntat och om hjälp att komma ihåg att synden har dött med Kristus, i vars händer den bedjande befaller sin ande.

22. *Ena böön [i] ångerst och nödh* - Med hänvisning till Susanna⁸⁵, profeten Daniel i lejongropen (Dan. 6), och Petrus på den stormiga sjön (Matt. 14:29), bönfalls Gud vara lika barmhärtig mot den bedjande i all hennes ångest och nöd. Endast Gud är den bedjandes tillflykt.

23. *Ena böön i dödz Nöö* – en bön om beskydd och styrka på ”thenna fremmande reso som henne (=själen) förestår, till thet obekanta landet”. Kristus har genom sin död förlåtit den bedjandes synder och förvärvat henne det eviga livet – en tro som den bedjande vill dö på.

24. *Om förstondh* – Den bedjande offra Gud sin själ med hennes ”förste krafft, som är förstondh”, så att hon använder förståndet efter Guds vilja, till tjänst och lydnad. Vädjan om att den bedjande inte skall falla i ”wantro, mishop eller kätterij”.

25. *Om minne* – Bön om att den helige Ande skall förnya den bedjandes minne, så att hon inte förglömmar Kristi ”bittra lidande och [...] och hårde döö”, utan alltid ihågkommer och överväger hans ”grunlöse kärleek”, till den bedjandes bot och bättring.

26. *Om een godh willie* – Gud ger genom sin födelse frid till alla människor på jorden, som ”haffue een godh willie” (Luk. 2:14). Den bedjande ber om att förena sin vilja med Guds, så att hon inte tänker, beslutar, talar eller gör något i strid mot Guds bud.

27. *Om tolamodh* – Kristus har genom sitt lidande under tystnad givit människorna ett föredöme i tålmod. Den bedjande ber därför om Guds hjälp att tålmodigt bära de bördor och prövningar som han lägger på hennes axlar.

⁸⁵ Berättelsen om Susanna, som blivit falskt anklagad för otrohet, återfinns i *Vulgata* som det trettonde kapitlet i Daniels bok. Enligt protestantisk tradition brukar perikopen (13:1–64) räknas som ett apokryfiskt tillägg.

28. *Imoot anfäcninger i troon* – en bön om Guds beskydd så att ”troennes lius i migh aldrig wtslokner eller förmörkras”. Den bedjande ber särskilt om hjälp att stå fast ”hoos the Catholisch Körtien”, vilken helvetets portar – ”thet är kätterij och splijt” – aldrig kan övervinna.

29. *Imoot Kötsens frestelse* – en längre bön där den bedjande ber om frälsning från den *yttre människan*, som hotar att bedra den *inre människan*, vilken är Guds sanna avbild. När den bedjande sjunker ”nider till förderffens grundh” vill hon ropa efter Guds förbarmande.

30. *Imoot werdennes frestelse*, är en längre bön där den bedjande säger sig vilja ta sin tillflykt under Guds vingars skugga, för att vila från ”werdennes bedrägerij”. Den bedjandes *minne* glömmet allt ont och hennes *vilja* hatar alla missgärningarna och älskar rättfärdigheten.

31. *Imoot Dieuulens försökningh* – Utan Kristi hjälp anfaller Djävulen och kan skada och övervinna själen. Men Djävulen kan besegras med korsets segerfana, vilket den bedjande tecknar över sig: ”Genom thins kors tekn + beuara oss Herre ifrån våre ouenner, Amen”.

37. *Ens öffuerheetz böön* – Överhetspersonen ber om vishet i utövandet av sitt gudagivna kall och ämbete. Han skall på den yttersta dagen göra räkenskap för sitt handlande.

[38].⁸⁶ *Om ett rodigt hierte* – En bön om ro från allt ”buller och oro som i mitt hierte regerer”. Den bedjande ber Gud att göra hennes hjärta och själ honom behagliga, och förnya denna sin ”boning, som tu i thet helge doop, tigh wtkorat haffuer”.

39. *Ens Domares böön* – Domaren ber om vishet och Guds hjälp till att utdöma rättfärdiga domar, mot att styras av godtycke och hat. Domaren påminner sig om att också han en dag skall göra räkenskap inför Jesus Kristus, ”then öffuerste Domaren”.

40. *När man will begynna nogot werck* – Människan förmår varken tänka eller göra något fullkomligt utan Guds hjälp. Därför ber den bedjande om att alla hennes förehavanden skall vara enligt Guds vilja och till hans behag. Gud bönfalls välsigna det kommande arbetet.

41. *När man haffuer fullbordat*, är en bön som är tänkt att bedjas efter ett avslutat arbete. Gud bönfalls att förbarma sig över den bedjandes tillkortakommanden. Allt som blivit ”fullkomligh och ärewärdt” tillhör Herren.

42. *Ens wägfärandes böön* – En bön om Guds beskydd på resa och en trygg hemkomst.

44. *Ens Husfaders eller Husmoders böön* – Gud har kallat den bedjande till ett ”hederligh Echtenskapsstand”, instiftat av Gud som ett ”stort Sacrament”. Gud bönfalls hjälpa den bedjande att älska sin make och att uppfostra barn och arvingar till att ära och frukta Gud.

⁸⁶ Bönen har i bönboken felnumrerats med nummer 28.

45. *Ens Wnges Persones böön* – Den unga människan ber om att bevaras från ”Sathans listighet, werdennes siuk och kötsens frestelser”. Betoning på att ära och vörda sina föräldrar, lyda dem och återgälda dem i ålderdomen allt gott de gjort den bedjande i hennes barndom.

46. *Ens tienares böön* – Gud har kallat den bedjande till att vara en tjänare. Den bedjande ber om att hennes tjänst skall behaga Gud och om hjälp att visa trohet, lydnad och underdånighet inför dem hon tjänar.

115. *Sielennes innerligh begär om thet Ewigh och odödeligh lifffuet* – En tio sidor lång bön av poetisk karaktär, om den bedjandes längtan efter den himmelska härligheten.

3.2.3 Nummer 32–36, 43 och 47–58: Förböner

32. *Om alles Ständers nötoffter*, är en längre förbön för samhället olika stånd: all världslig och kyrklig överhet; alla kristna, men också otrogna och kättare; alla på resande fot; havande kvinnor; fångar; den egna familjen och hushållet; de döende och de avlidna.

33. *För then Christiligh och Catholisch Körken* – liksom Gud har befriat sitt folk från Egypten och förbarmat sig över Jerusalem, ber man att han skall förbarma sig över sin brud, kyrkan. Hennes tillstånd är en konsekvens av ”våra” synder. Bön om ”gudfruchtige lärare”.

34. *För all andeligh öffuerheet* – En bön om fromma och gudfruktiga själasörjare, och om tålmodiga vingårdsarbetare.

35. *För werdzligh öffuerheet* – Gud bönfalls bevara sitt ”folcks werdzligh öffuerheet”. Betoning på att dessa inte skall avfalla från den rätta vägen och därmed dra med folket i fördärvet. Bön om att överheten inte skall glömma att de är dödliga.

36. *För wnderdånare* – En bön om att alla kristna undersåtar skall vara lydiga och hörsamma mot sin överhet. Gud bönfalls bevara dem från ”obootferdigt och förstocket hierte för kätterij, och ander wilfarelse, ohörsamheet och wpror”.

43. *Ens wnderdånens böön* – Undersåten ber om att Gud skall beskydda ”vår öffuerheet”, vilka är insatta av Gud. Man ber särskilt om att överheten ”förfordrar, förfectar och försuarar” den ”Christiligh och Catholisch troon och rette gudz dyrkan”.

47. *För otrogne och wilfarande* – Bön om att Gud skall upplysa alla människors hjärtan, särskilt de som varken känner eller bekänner Kristus: judar och hedningar, men också de som låtit sig förledas av Djävulen: kättare och splittrare, förlorade får som Kristus bönfalls söka upp.

48. *När oenigheet är i religion* – På grund av kätteri, split och falsk lära är folket i allra största nöd. Den bedjande ber om Guds förbarmande över alla dem ”som än nu icke haffuer bögt sine knä för Baal”.

49. *När Krigh för handen är* – Den bedjande ber att Gud skall sända sin Ande till folket så att de omvänder sig och fred därmed inträder. Krig är ett straff för folkets synder.

50. *När Hunger och dyrtidh är* – Människans missbruk av Guds gåvor leder till missväxt och hungersnöd. Den bedjande bönfäller Gud om nåd och vänskap, så att jorden åter ger frukt och föda.

51. *När Pestelens regerer* – Bön om att Gud skall ta sin ”grömheetz hand ifrån” folket och sticka tillbaka sitt ”blodigh suerdh” i skidan. Endast Gud kan hjälpa och ge de sjuka hälsa, bevara de friska och göra pesten till en varning till folket.

52. *För fructan på Jorden* – Gud bönfalls öppna sin milda hand så att jorden kan ge god skörd. Den bedjande ber Gud bevara sådden från skada, hagel och oväder.

53. *När Ouäder är* – Med oväder, blix, hagel och jordbävningar straffar Gud folkets synder. Den bedjande ber om förbarmande och påminner om att Kristus har dött för människornas synder.

54. *För Fångar* – En bön om förbarmande över alla kristna fångar. Gud bönfalls bevara fångarna från köttets svaghet och själslig förtvivlan, och ge dem tålmod att nå den eviga friheten.

55. *För Enkior, Faderlöse och haffuande quinnor* – En bön om att änkor skall söka sin tillflykt hos Gud; om att faderlösa skall ledas till gudsfruktan och goda dygder, och förnimma Guds faderliga godhet; och att havande kvinnor skall få föda bevarade från skada och fara.

56. *För ena siuk menniskie* – Den bedjande ber att Gud skall ge hälsa och helande till ”thenna menniskion N. som ligger i så stor suagheet”.

57. *För våre föräldrer* – Bön om andlig och lekamlig välfärd till den bedjandes föräldrar. Särskilt ber man om att de skall behållas och förökas i ”then rätta troon, hoppet, kärleken och all gudfructigheet”.

58. *För Then som afsomnat är* – En bön för de avlidna där den bedjande ber Gud att förbarma sig ”öffuer thenna thin tienare som tu till thet andre liffuet kallat haffuer”, och genom sina änglar ledsaga den döda ”till Abrahams skööt och then ewigh roo”.

3.2.4 Nummer 59–60 och 71–73: Böner i stunder av själslig och kroppslig svaghet

59. *Ens suadmodiges böön* – Den bedjande frågar sig varför hennes själ är bedrövad, varför hon inte litar på Guds barmhärtighet. Hon har syndat, men Gud har ju förlåtit både Petrus som förnekade Herren och rövaren på korset har han fört till Paradiset – vad har hon då att frukta?

60. *Om ett fulkomligere stand* – En bön om helgelse, om att förenas allt mer med Kristus. Den bedjande hatar sitt syndiga liv ”på thet iagh thet euinnerligh hos tigh behaller”.

71. *Ena gudfructigh böön, nyttigh i all nöö, sammandragen mest wtur alle Davidz psalmer* – En tio sidor lång bön som sammanfogats av delar av ett antal psaltarpsalmer med betoning på den bedjandes svaghet och ångest och Guds frid och barmhärtighet.

72. *Ena ander böön när man är suagh till krop och siel* – Den bedjande har syndat mycket, men är löst genom Kristi blod, och ber: ”hielp migh wthi all nödh och anfäcning både till siel och krop”.

73. *Ens Synderes åkallelse till Gudh med then förlorat Sonen* – Med hänvisning till Jesu liknelse om den förlorade sonen (Luk. 15:11-32), ber den bedjande Kristus om att hon inte skall dö i sina synder, utan att han hjälper henne till botfärdighet och att han förlåter hennes synder.

3.2.5 Nummer 61–63: Tacksägelser

61. *Ena tacksägelse till Gudh för the förnemligeste gåffuor* – Den bedjande tackar för att hon är en Guds avbild, frälst genom Kristi blod, renad i dopet, och att hon får vara Guds utkorade fosterbarn. Tacksägelse också för hälsa, själens krafter och kroppens gåvor.

62. *Ena taksägelse för skapelsen* – En bön där den bedjande tackar och lovar Gud ”av alle sielennes kraffter” för alla hans välgärningar, särskilt för att han skapat den bedjande till sin treenighets avbild.

63. *Ena taksägelse för Christi lidande* – Den bedjande tackar för Kristi kärlek som han genom sitt ”lidande, kors och döö, oss beuist haffuer”.

3.2.6 Nummer 64–70: Böner till Kristus

64. *Ena böön till Jesu namn* – Genom sin synd är den bedjande inte värdig att åkalla Jesu namn, som hon så ofta missbrukat och smädat. Men Frälsaren är barmhärtig och förlåter, han vars namn betyder ”Herren frälser”.

65. *Till Christi såår ena böön* – En bön till Kristus om att få hjärtat uppfyllt av brinnande kärlek, ödmjukhet och botfärdighet, genom Kristi ”helsosamme såår, huilke tu på korsanz galge, för mine synder wppå tigh tagit haffuer”.

66. *Om Christi Pines åminnelse ena böön* – En betraktande bön över Kristi lidande, där de olika momenten knyts till den bedjandes syndighet och helgelse.

67. *Till Christum om een nådig Doom* – Den bedjandes hopp finns inte i hennes egna förtjänster utan endast hos Kristus: ”O milde Frelsare, dööm oss effter thina förtient”.

68. *Till Christum om then Ewigh Saligheten* – En bön om att Kristus skall befria den bedjandes själ från jordelivets bedrövelse, och med sin Ande ledsaga henne till ”thet himmeche Hierusalem, thet som är then sanne och euige friden”.

69. *Om Christi hielp moot werdennes farligheet* – Kristus är salighetens hamn på andra sidan ett stormigt och vilt hav. Den bedjande bönfäller Kristus att styra ”vårt skip, medh thins korss roor”, så att man inte förgås i det jordiska livets farliga hav.

70. *Till Christum ifrån the döder opstonden* – Den bedjande tror, bekänner och vittnar om att Kristus är uppstånden, uppstigen till sin och *vår* Fader, och sitter på den allsmäktiges högra sida: ”skicka oss till thet Ewige Rijket, huilket tu [...] genom thina himmelsferd öpnat haffuer”.

3.2.7 Nummer 74–75: Böner i samband med predikan

74. *Ena böön För Pridikan* – En bön om att den bedjande genom predikan skall motta evangeliet med öppna öron och att få höra, förstå och behålla de ord predikanten talat, så att de uppväcker hos henne en hunger och törst efter rättfärdigheten.

75. *Effter Predikan* – En bön om att Gud skall bevara det predikade ordet i den bedjandes hjärta, så att det bär frukt och den bedjande kan ”verka och wträta, thet tu genom samma titt ord begärer”.

3.2.8 Nummer 76–98: Böner under mässan

76. *Till begynnelsen*⁸⁷ - En bön där den bedjande lovprisar den heliga Treenighetens personer.

77. *När gloria siungs eller läsz* – En svensk översättning av mässordinariets *Gloria in excelsis*.

78. *Till Collecten eller bönen* – Den bedjande bönfäller Gud att höra prästens och folkets böner.

79. *När Epistelen läsz* – En bön om att Guds ”helga och helsosama läre” må verka hos folket, genom profeternas och apostlarnas ord.

80. *Till graduale* – En bön om att Gud skall tänka på sin barmhärtighet och inte se till församlingens missgärningar.

81. *Till Alleluia* – En lovprisning till den heliga Treenigheten.

82. *Till Euangelium* – En bön om att alla kristtrognas hjärtan skall öppnas för evangeliet.

83. *När Credo läsz eller siungs* – En bön om att de troende ”stadige bliffua i the Christiligh och Catholisch troennes bekennelse, in till endan, och för henne mandelige strida”.

⁸⁷ Den fullständiga rubriken lyder: ”76. Om hela Messones innehåll någre gudfructige böner. Till begynnelsen”.

84. *Till Offertorium* – En bön där den bedjande framhåller att hon offerar ”genom presten thins thinares hender thin helge lekamen och blodh”, och sig själv, som ett tack- och lovoffer till Gud.

85. *När Presten wender sigh och säger orate fratres* – Den romerska mässans församlingssvar i svensk översättning, om att Gud skall ta emot det eukaristiska offret ur prästens händer, till sitt lov och ära och till den ”helge körkies nytto och welferd”.

86.⁸⁸ *Till Præfation* – En bön om ånger för synden och att Gud skall se på den bedjande med barmhärtiga ögon.

87. *När siungs eller läs z gratias agamus* – En svensk översättning av den allmänna prefationen ur Missale Romanum 1570 med bifogat *Sanctus*.

88. *Näst för Sacramentsans wphögelse* – En bön om att Gud skall motta mässoffret för ”mine och andre Christ[t]roignes nötorffter”, med förbön för sjuka, svaga, vilsna och fångar; för ogudaktigas omvändelse; för fromma och gudfruktiga; nåd till levande och evig vila för döda.

89. *När Sacramentet wphöges* – En bön till Kristus närvarande i brödet, som ”heligt giort och för[u]andlat är”, om Guds förbarmande och om att Gud skall ge alla det eviga livet.

90. *När kalken wphöges* – En bön till Kristi blod ”wtfloten wtur min Frelsaes Christi såår”, där den bedjande ber om rening och att få bli mättad med dess vällust, och så få liv och föras till ”then Ewigh arffdelen” som Kristus förvärvat åt henne.

91. *Om the dödes ihugkommelse i Messen* – Den bedjande bönfäller Gud att komma ihåg alla som avlidit ”medh troennes tekn och huile i ron”. Särskilt omnämns föräldrar, bröder och systrar, samt ”så och alle som mina böner nyttige wara kunne”.

92. *När Presten slår sikh för sitt bröst, sägiandes nobis quoque peccatoribus* – En bön till Kristus om att han genom mässoffret skall ge alla som hoppas på honom ”thet Ewige Geenmeenskap”, tillsammans med alla apostlar, martyrer, bekännare och helgon.

93. *När Pater Noster siungs eller läs z* – En åtta sidor lång Fader vår-parafras, där nästan varje ord utvecklas i längre böner.⁸⁹

94. *När Agnus Dei siungs eller läs z* – Liksom en hjort längtar efter vattenbrunnar (jfr. Psaltaren 42:1–2), så längtar den bedjandes själ efter Gud som är ”liffsans källe”.

⁸⁸ Bönen har i bönboken felnummererats med nummer 84.

⁸⁹ Servius’ version av Herrens bön överensstämmer varken med den version som är hämtad ur Gustav Vasas bibel eller den som återges i Petrus Canisius’ svenska katekes. I sin helhet lyder den: ”Fader war som är i himmelen, helgat wardit titt namn, tillkomme titt Rike, skeep thin willie, såsom i Himmelen, så och på Jordenne, vårt dageligh bröd giff oss i dagh, förlåt oss wåre skulder, som wij förlåte them oss skyllige äre och led oss icke i Frestelse, wthan frels oss ifrån ondo”. Här kan man konstatera stora likheter med den version som återfinns i Olaus Petri mässordning *Messan på swensko*, även om det finns smärre ordavvikelser dem emellan.

95. *När Fridsans tekn giffz* – En bön om att Gud skall ge sina tjänare den frid som världen inte kan ge, så att ”våre hierter måge wara thine bodh lydige och våre dager i fridh och roo, wthan Fiendernes fructan”.

96. *När Presten anamer Sacramentet* – En bön för andlig kommunion: den bedjande uttrycker sin längtan att ”tigh i andeligh måtto wndfå” till själens vederkvickelse. Vid kommunion hänvisas till bön nummer 11 och 12 (men dock inte till bönerna 116 och 117).

97. *När Presten welsinne folcket* – En bön om välsignelse över den bedjande och över alla kristtrogna, så att de må bevaras i den ”Christiligh och Catholisch troon”, till ett stadigt hopp och en brinnande kärlek.

98. *Euangelium S. Joannis som läsz sist i messone* – Motsvarar Johannesprologen (Joh. 1:1) i svensk översättning.

3.2.9 Nummer 99: Beträktelse över Kristi liv och lidande

99. *Fölge någre gudelige böner i huilke hela Christi lidande och leffuerne förfatade äre* – Sju betraktelser över Kristi liv och lidande, vilka sträcker över totalt tjugofyra sidor.

3.2.10 Nummer 100: Samvetsrannsakan inför skriftermål

100. *Eet Nyttigt Sätt, huru ena menniskia skall ransaka sitt samweet, när hon will göra sina Scröfftemål* – En biktspegel där den som vill bikta ransakar sig utifrån tio Guds bud.

3.2.11 Nummer 101–114: De sju bootpsalmerna och böner mot dödssynderna

101. *The 7. bootpsalmer Davids huilke tiena imoot the 7. Dödelige Synder. Imoot högferd* – Mot högmod (Ps. 6 + *Ära vare Fadern*).

102. *Ena böön öffuer then 1. bootpsalm* – En bön om ånger och botfärdighet. Den bedjande ber om ”haat till thenne werdennes förgängelighet”.

103. *2. Bootpsalm, imoot gerigheet* – Mot girighet (Ps. 32 + *Ära vare Fadern*).

104. *Bönen* – Den bedjande bekänner att hon har syndat allt sedan sin ungdom ”genom högferd, lättie och oflijt, medh tancker, ord, gerninger och försumelse”.

105. *3. Bootpsalm, imoot wreda* – Mot vrede (Ps. 38 + *Ära vare Fadern*).

106. *Bönen* – Den bedjande bekänner att ondskan förblindar hennes förstånd och hindrar henne från att göra gott, och ber om Guds barmhärtighet.

107. *4. Bootpsalm, imoot okyskheet* – Mot lust/otukt (Ps. 51 + *Ära vare Fadern*).

108. *Bönen* – En bön om rening och den helige Andes upplysning så att den bedjande skall lära sig ”alle dygder som tigh kärkomme”.

109. 5. *Bootsalm, imoot fråsserij* – Mot *frosseri* (Ps. 102 + *Ära vare Fadern*).

110. *Bönen* – Den bedjande bekänner att hon inte anstränger sig tillräckligt för att leva efter Guds bud. Ber om barmhärtighet och uppväckelse till en rätt andlig livsföring.

111. 6. *Bootsalm, imoot nijd* – Mot *avund* (Ps. 130 + *Ära vare Fadern*).

112. *Bönen* – Den bedjande konstaterar att de ”hårdnakkade och obotferdige” förtjänar fördömsen, men att Gud inte tillräknar de botfärdiga deras synder.

113. 7. *Bootsalm, imoot lättia* – Mot *lättja* (Ps. 143 + *Ära vare Fadern* och en avslutande antifon⁹⁰).

114. *Bönen på then 7. Bootsalm* – Den bedjande ber om att Gud skall göra henne ”liffactigh genom then helge Ande” och föra henne på ”rettferdighetennes wägh”.

3.2.12 Nummer 116–117: Böner vid kommunion efter botgöring och skriftermål

116. *Ena andra böön för Sacramentet* – En bön till Kristus om att han i sakramentet skall komma som en ”trogen läkare” till den bedjandes själ och hela henne. Kristus är en ”salighetennes brund”, ”barmhärtighetennes brund” och det ”Ewigh liffsans brund”.

117. *Effter Sacramentet* – Den bedjande tackar och lovar Kristus för den barmhärtighet han har visat henne genom sin kropp och sitt blod. Det bedjande ber att mottagandet av sakramentet inte skall vara till fördömsen på grund av hennes ovärdighet.

⁹⁰ Antifonen lyder: ”Wij bedie tigh o Herre Gudh, tänck icke på våre egne eller våre föräldres synder, wthan Herre skona titt folck, som tu genom thin dyrbare blodh igenlöst haffuer, och wreggas icke öffuer oss till Ewigh tidh”. Övriga botpsalmer saknar antifoner och det är möjligt att denna är tänkt att fogas till var och en av de sju botpsalmerna.

4. Den samtida bönbokslitteraturen och bönbokens förlagor

4.1 Den samtida bönbokslitteraturen

4.1.1 Den tryckta bönboken

I takt med en allt mer utbredd läskunnighet ökade under högmedeltiden efterfrågan på andakts- och uppbyggelselitteratur. Under 1200-talet uppstod *tideböcker* (lat. *horæ*) i mindre format innehållande böner för de kanoniska bönetimmarna, vilket gav goda förutsättningar för enskild tyst bön. Med tiden infogades olika tillägg i tideböckerna, exempelvis böner till Maria och helgonen, betraktelser över Kristi lidande, botpsalmer, böner för privata angelägenheter och förberedelse inför kommunion. Under 1400-talet kom bönböcker även på folkspråken, vilket ökade den folkliga tillgången till bönböckerna ytterligare.⁹¹ 1400-talet var också det århundrade då boktryckarkonsten slog igenom, vilket möjliggjorde att bönböcker kunde spridas i stora upplagor. Kommuniionsböcker och mässförklaringar fick stor spridning, liksom utläggningar av Herrens bön, Ave Maria och trosbekännelsen, men också biktsspeglar och dödsbetraktelser (exempelvis *Ars moriendi*).⁹²

Mot slutet av 1400-talet uppstod i Tyskland en ny bönboksgenre med böcker under titeln *Hortulus animæ* eller *Seelengärtlein* (sv. ”själens örtagård” eller ”själens lilla trädgård”). Dessa fick under 1400- och 1500-talen stor spridning och undanträngde snart tideböckerna. Innehållet var omfattande och varierat, och bestod inte sällan av en samling stoff från de olika typer av andaktsböcker som var populära i samtiden. Utöver sådant innehåll som togs över från tideböckerna, innehöll *Hortulus animæ* också exempelvis morgon- och aftonböner, allhelgonalitanian, böner till Treenigheten och de tre gudomspersonerna, syndabekännelser och biktformulär.⁹³ *Hortuli*-bönböckerna kom att bli en förbindelselänk mellan den medeltida andaktslitteraturen och de andaktsböcker som sedan dök upp under reformationstiden, till vilka de ofta fungerade som förlagor.⁹⁴

De första tryckta bönböckerna i Sverige uppkom under 1490-talet. De flesta av de för-reformatoriska bönböcker som finns bevarade är handskrifter tillverkade i Vadstena kloster. Detta bokbestånd består av tideböcker och bönböcker samt hybrider av dessa. Det mesta av det

⁹¹ Hedström 2017, 137f. och Estborn, 1929, 11ff.

⁹² Estborn 1929, 13.

⁹³ Estborn 1929, 14 och Thurston 1911.

⁹⁴ Schrott 1937, 3.

bevarade materialet från denna tid är på svenska och avsett för privat bruk.⁹⁵ Den första kända tryckta andaktsboken bär titeln *Horæ de Domina* (sv. *Vår frus tider*) och trycktes i Vadstena klostertryckeri 1495. Detta tryckeri blev dock kortlivat – redan ett halvår efter tryckpressens anskaffande förstördes tryckeriet och dess inventarier i en brand.⁹⁶ Den nämna tideboken – som utgavs för bruk i Linköpings och Skara stift – innehöll utöver tideböner till jungfrun Marias ära (enligt de båda stiftens tradition), också officiet till den helige Ande och det heliga korset, samt de sju botpsalmerna, allhelgonalitanian och officiet för de döda.⁹⁷

En något utökad upplaga av *Horæ de Domina* trycktes i Uppsala 1525. Från samma tryckeri kommer också en tidebok på svenska, vars innehåll överensstämmer med *Horæ de Domina*, men med böner till Kristi pina och ett antal böner till Maria och helgonen som tillägg. Boktryckaren var en tysk vid namn Georg (Jurgen) Richolff (1494–1573), vilken senare i kunglig tjänst kom att utge ett stort antal reformatoriska skrifter. Den första lutherska boken innehållande böner, *Een nyttwgh wnderwijsning* av Olaus Petri, trycktes i Richoffs tryckeri 1526 (som då var flyttat till Stockholm). Bönerna i denna består av en omarbetad översättning av Martin Luthers *Betbüchlein*.⁹⁸ Det dröjde sedan närmare tjugo år innan en komplett reformatorisk bönbok gick i tryck; en bönbok som fogades till Luthers lilla katekes, 1544. Denna så kallade ”Catechismus-bönboken” innehåller böner *för alla människor, mot pesten, mot frestelser, en litania och Psalm 118*. I sitt kapitel om medeltida bönböcker i antologin *Doften av rykande veckor*, konstaterar Ingela Hedström att detta rör sig om böner som lika gärna kunde ha förekommit i en förreformatorisk andaktsbok.⁹⁹

En mer omfattande luthersk bönbok, *Een Bönebook*, trycktes år 1552. Denna 352 sidor omfattande bönbok blev populär och utkom i totalt tre upplagor, varav den sista år 1590. Denna bönbok hade tre avdelningar: katekesen ”bönewijs vthsatt”; korta böner till Kristi pina; och en avdelning ”medh monga andra nyttiga och Christeligha Böner”. I en inledande ”förförmaning til bön” ifrågasätts bruket av ”Tijdheböcker, Som är Worfrutijdher, Helgeandz tijdher och helgekors tijdher, ther doch fögho gang haffuer medh folgt” och, tillägger man, ”icke haffua the heller aldeles Christeligha warit”.¹⁰⁰ Förlagorna till denna bönbok är av allt att döma tyska. Här finns både material hämtat ur Luthers skrifter och andra reformatoriska bönböcker, men

⁹⁵ Hedström 2017, 140ff. De flesta Vadstenabönböckerna är avsedda för bruk inom klostret, men det finns två till tre bönböcker också för externt bruk, vilka är författade på folkspråket och således saknar liturgiska böner på latin.

⁹⁶ Vahlqvist 2008, 45.

⁹⁷ Vahlqvist 2008, 49.

⁹⁸ Hedström 2017, 159.

⁹⁹ Hedström 2017, 161.

¹⁰⁰ Estborn 1929, 146f.

också en Fader vår-parafra ur en andaktsbok sammanställd i den radikal-reformatoriska kretsen kring Caspar Schwenckfeld: *Bekentnis der Sünden*.¹⁰¹

Att den första egentliga reformatoriska bönboken har tyska förlagor är betecknande för hela 1500-talets andaktslitteratur. Sigfrid Estborn (1892–1985) konstaterar i sin omfattande studie av den svenska reformationstidens andaktslitteratur, *Evangeliska svenska bönböcker från reformationstidevarvet*, att det tyska inflytandet över den svenska andaktslitteraturen var betydande.¹⁰² Detta beroende av tyska förlagor kom också att fortsätta under hela 1600-talet och in på 1700-talet.¹⁰³ Andreas Servius' bönbok är på denna punkt inget undantag, vilket vi kommer att återkomma till nedan.

4.1.2 Relationen mellan katolsk och protestantisk bönbokslitteratur

Ett utmärkande drag för reformationstidens protestantiska och romersk-katolska andaktslitteratur i Tyskland är dess beroende av förreformatoriskt material. 1900-talets forskning om bönböcker från 1500- och 1600-talen har visat att både lutherska och romersk-katolska bönboksförfattare inte sällan har använt sig av samma förlagor. En banbrytande ansats att belägga dessa förhållanden gjordes av Paul Althaus (1861–1925) i hans *Forschungen zur evangelischen Gebetlitteratur* (utgiven postumt år 1927). Althaus kunde också konstatera ett beroende mellan katolsk och protestantisk andaktslitteratur, där både lutherska och katolska författare lånade material från varandras bönböcker.

En i detta sammanhang viktig bok att nämna är Philipp Kegels (Kegelius) *Ein Neue Christlich unnd gar Nützlich Betbuch* (1592), vilken fyra år senare utgavs i en ny bearbetad upplaga under den mer kända titeln *Zwölf geistliche Andachten* (översatt till svenska 1617).¹⁰⁴ Althaus har i sin studie visat att Kegel använt sig av två jesuitiska förlagor, nämligen bönboksdelen av Petrus Canisius' katekes, *Kurtze Erclärung der fürnemsten Stuck des wahren Catholischen Glaubens. Auch rechte vnd catholische Form zu betten* (1563) och Petrus

¹⁰¹ Estborn 1929, 151ff. Estborn noterar att typiska schwenckenfeldska drag har nedtonats i den svenska texten.

¹⁰² Estborn 1929, 116. ”Icke en enda bönbok hava vi funnit, som kan sägas vara en genuin svensk originalskapelse”, skriver Estborn på sidan 276 och tillägger: ”Det allra mesta av materialet har låtit identifiera sig såsom översättningar eller bearbetningar av tyska förebilder, och många tecken tyda på att även huvudparten av det material, vartill det hittills icke lyckats att finna direkta förlagor, likväl haft sådana”.

¹⁰³ Lindquist 1950, 40f. Se också Lindquist 1939. *Studier i den svenska andaktslitteraturen under stormaktstidevarvet: med särskild hänsyn till bön-, tröste- och nattvardsböcker*.

¹⁰⁴ Estborn 1929, 265–275. Den svenska översättningen av Kegels bönbok, *Philippi Kegelij Tolf andelige Betrachtelser*, var mycket populär och fick under 1600-talet stort inflytande över svenskt andaktsliv. Bönboken utgavs i hela tolv upplagor, varav den sista 1682.

Michælis Brillmachers *Serta honoris et exultationis ad Catholicorum devotionem exornandam et exhilarandam* (1561).¹⁰⁵ Också Martin Mollers *Meditationes sanctorum patrum* (en samling fritt översatta böner och andakter av ”den heiligen Altvätern”: Augustinus, Hieronymus, Anselm, Bernhard och Tauler) samt *Meditationes, Soliloquia* och *Manuale* av ”Augustinus” (utgiven av Johannes Schwayger 1571) har här tjänat som förlagor.¹⁰⁶ Som vi kommer att återkomma till under avsnitt 4.2 nedan, tycks Servius och Kegel ha delvis gemensamma förlagor.

En annan tysk luthersk bönbok som var mycket populär både i hemlandet och i Sverige var Johan Habermanns (Avenarius, 1516–1590) bönbok *Christliche Gebett, für alle Not vnd Stände der gantzen Christenheit*, från år 1567 (utgiven på svenska 1572).¹⁰⁷ Althaus hävdade på sin tid att också denna bönbok hade en jesuitisk förlaga, nämligen den ovan nämnda bönboken av Petrus Michælis Brillmacher.¹⁰⁸ I en avhandling från 2001 har dock Traugott Koch ifrågasatt Althaus’ antagande genom att jämföra bönerna i Habermanns bönbok med bönerna i Brillmachers bönbok. Koch konstaterar att även om *rubrikerna* i stort överensstämmer mellan bönböckerna, avviker de mycket från varandra när det kommer till bönerns innehåll. Koch drar slutsatsen att överensstämmelsen mellan rubrikerna beror på att de båda bönböckerna bygger på förreformatoriska förlagor, och står i en medeltida bönbokstradition.¹⁰⁹

Ett annat konstaterande som Koch gör är att en del av innehållet i Brillmachers romersk-katolska bönbok bygger på en luthersk bönbok från år 1550: Michael Cælius’ *Ein danck-, Beicht vnd Betbüchlein, für kinder vnd einfeltige Christen*.¹¹⁰ Att Brillmachers bönbok delvis bygger på en luthersk förlaga – men anpassad till ett romersk-katolskt sammanhang med hjälp av diverse tillägg – visar på det faktum att också katolska bönboksförfattare lånade material från ”den andra sidans” andaktslitteratur.

Att på detta sätt låna material från andras verk, och i förekommande fall ge ut hela verk i eget namn, var inget ovanligt under 1500-talet. Någon upphovsrätt där författaren har ensamrätt på sina egna texter fanns heller inte förrän ungefär tvåhundra år senare.¹¹¹ Särskilt anmärkningsvärt är att konfessionella gränser sällan var hinder för inlån av material från andra andaktsböcker, trots att sådana gränser vid denna tid var centrala i storpolitiska konflikter och

¹⁰⁵ Althaus 1927, 138f. Se 4.2.1 och 4.2.2, nedan.

¹⁰⁶ Althaus 1927, 137.

¹⁰⁷ Estborn 1929, 194–204.

¹⁰⁸ Se Althaus, 119–126.

¹⁰⁹ Koch 2001, 397.

¹¹⁰ Ibid.

¹¹¹ ”Upphovsrätt” 1996, 72–73.

offentligt förmedlade gemenskapsföreställningar. Innehållet i en bön ansågs ofta viktigare än dess upphovsman.¹¹² Koch föreslår i sin avhandling om Habermanns bönbok att förklaringen till detta ligger i den enkla orsaken att bönerna ofta har ett innehåll som är allmängiltigt för de flesta kristna, oavsett konfession.¹¹³ En annan förklaring är den auktoritet som kyrkofäderna åtnjöt hos både romerska katoliker och de första generationerna protestantiska reformatorer. Texter och böner från kyrkofäder och ”pseudokyrkofäder” (texter som tillskrivs kyrkofäderna men som är av senare datum) har en framträdande plats både i tidens katolska och protestantiska andaktslitteratur.¹¹⁴ Men också de medeltida mystikerna får plats i protestantiska bönböcker.¹¹⁵

Estborn söker förklara orsakerna till det katolska inflytandet på den protestantiska andaktslitteraturen med en folklig längtan efter mer innerlig fromhet, som en reaktion på den tidiga reformatoriska bönbokslitteraturens torftighet. Han menar att de protestantiska bönböckernas beroende av bibliska böner och parafrasering av bibliska texter inte tycks ha svarat mot det folkliga behovet. Bönerna var för allmänt och objektivt hållna, skriver Estborn och fortsätter: ”[f]ör det enskilda livets månggestaltade behov innehöllo de icke några böner och erbjödo därför icke den behövlige handledningen för menige man, som icke kunde undvara böneformuläret”.¹¹⁶ David Lindquist (1905–1973), som i Estborns efterföljd skrivit en avhandling om den svenska andaktslitteraturen under stormaktstiden, går så långt som att kalla denna återgång till förreformatorisk fromhet och mystik inom den protestantiska bönbokslitteraturen för en ”inre katolsk motreformation i det tysta”, som via Tyskland tränger in i den svenska andaktslitteraturen.¹¹⁷ Senare forskning under 1900-talet har visat att det tycks ha funnits en kvarvarande folklig förreformatorisk – alltså katolsk – fromhet.¹¹⁸ Denna folkliga

¹¹² Ibland kunde lånen över konfessionsgränserna ge nästan tragikomiska resultat. I Kegels bönbok återfinns exempelvis en bön om att Gud skall förbarma sig över de villfarande som avfallit från den ”rätta” tron – en bön som Kegel hämtat ur jesuiten Brillmachers bönbok. I Kegels version slutar samma bön med en önskan om att Gud skall förstöra de ulvar som i kyrkliga fårakläder förfört folket. Estborn 1929, 355.

¹¹³ Koch 2001, 395.

¹¹⁴ Estborn 1929, 113f. och 424.

¹¹⁵ Estborn 1929, 425ff. Nyare forskning har kunnat visa på att Martin Luther själv var påverkad av medeltida mystiker som Johannes Tauler. Se också Braw 1999.

¹¹⁶ Estborn 1929, 104.

¹¹⁷ Lindquist 1950, 41. Lindquist konstaterar (på sidan 47) att denna underström av förreformatorisk fromhet sedan kom att utgöra källflöden till 1700- och 1800-talets väckelserörelser, med pietismen och herrnhutismen som tydligaste exempel. Här spelade Johann Arndts skrifter en viktig roll, vilka vidareförmedlade mycket av den medeltida mystiken till en luthersk publik. Också Thomas a Kempis och Johannes Tauler lästes flitigt av pietisterna. Arndt var också avgörande för baptistpionjären Anders Vibergs personliga väckelse.

¹¹⁸ Estborn var här tidigt ute när han i sin avhandling konstaterar att ”den katolska fromheten hade ännu icke blivit övervunnen hos den stora massan bland folkets breda lager”: Estborn 1929, 430. Se också Nyman 1997 och Heiding och Nyman 2017. År 2017 utkom doktorsavhandlingen *Mellan fromhet och vidskepelse: Materialitet och religiositet i det efterreformatoriska Sverige*, i vilken Therese Zachrisson undersöker rester av katolsk fromhet hos

fromhet var en naturlig anknytningspunkt för den innehållsmässiga relationen mellan tidens romersk-katolska och lutherska bönbokslitteratur.¹¹⁹

4.1.3 Bönekategorier och allmänna fromhetsdrag

Det faktum att den sena reformationstidens romersk-katolska och protestantiska bönböcker inte sällan byggde på gemensamma källor och stod i en längre medeltida tradition, innebar att bönböckernas disposition, innehåll och böneämnen var likartade.¹²⁰ Ett arv från de senmedeltida horæ- och hortuli-bönböckerna var *kalendariet*, vilket underlättade privat uppmärksammande av högtider och helgondagar. Studerar man 1500-talets bönböcker märker man dock att kalendarierna allt mer kom att fasa ut som en obligatorisk avdelning i böckernas disposition.¹²¹

De medeltida *bönekategorierna* och *rubrikerna* överfördes ofta rakt av till de nya bönböckerna, även om de inte sällan fylldes med nykomponerat innehåll (jfr Habermans bönbok, ovan).¹²² Ibland kan dessa innehållsliga skillnader härledas till teologiska orsaker. Allt som förekom i en förreformatorisk bönbok kunde inte rakt av överföras till en luthersk, likväl som allt medeltida material inte kunde accepteras i en posttridentinsk romersk-katolsk bönbok. *Maria- och helgonfromhet* reducerades kraftigt i den protestantiska andaktslitteraturen, särskilt när det kommer till anropandet om deras förbön.¹²³ Än större stötestenar var dock mässofferteologin, skärselden och böner för de döda, vilka helt uteslöts ur de protestantiska bönböckerna.¹²⁴ En gemensam stötesten för både protestanter och posttridentinska romerska katoliker var däremot den medeltida bönbokslitteraturens rikliga innehåll av *avlatslöften* som kopplades till diverse böner och andaktsformer.¹²⁵

allmogen under 1600- och 1700-talen. Om kontinuiteten mellan för- och efterreformatoriskt gudstjänstliv, se Pahlmblad 1998.

¹¹⁹ Estborn 1929, 430f.

¹²⁰ Estborn 1929, 362.

¹²¹ Estborn 1929, 366. Kalendarierna försvann dock aldrig helt, varken i romersk-katolska eller lutherska bönböcker. Bläddrar man i en modern romersk-katolsk bönbok finns de fortfarande med som hjälp för privat firande av helgondagar och kyrkliga högtider. I de protestantiska bönböckerna förlorade de denna funktion och gavs snarare funktionen av en praktisk almanacka.

¹²² Estborn 1929, 362.

¹²³ Lienhard 1987, 289

¹²⁴ Om lutherskt avvisande av mässofferteologin se exempelvis Lienhard 1987, 282. Bön för döda förbjuds exempelvis uttryckligen i *Then Swenska kyrkeordningen* 1571, se densamma: LX.

¹²⁵ Kritiken mot överdrivna löften om avlat var inte bara ett protestantiskt fenomen. Den inomkyrkliga kritiken ledde i samband med konciliet i Trient till att påven Pius V utfärdade en bulla, daterad 11 mars 1571, där överdrivna avlatslöften uttryckligen förbjuds och de populära tide- och hortuli-böckerna kraftigt skulle censureras. Se Thurston 1911.

Psaltarpsalmer, särskilt de sju botpsalmerna och de tre bibliska lovsångerna (*cantica*), som ursprungligen var ett arv från tidegärdens psalterium, är en återkommande bönekategori i 1500-talets bönböcker. I den protestantiska bönbokslitteraturen utökades antalet psaltarpsalmer och kompletterades med *psaltarparafraser*.¹²⁶

Böner i samband med bikt och kommunion, var också ett arv från de senmedeltida bönböckerna, vilket traderades till reformationstidens romersk-katolska och protestantiska andaktslitteratur. Böner *före, under och efter* sakramentet följer ett medeltida mönster.¹²⁷

Böner till åminnelse av Kristi lidande, eller passionsbetraktelser, är en återkommande andaktsform med anknytning till medeltidens kristocentriska mystik.¹²⁸

Böner i sjukdom, dödsnöd eller andlig och kroppslig svaghet har sina rötter i de medeltida trösteböckerna för sjuka och döende, samt de i 4.1.1 nämnda *Artes moriendi*.¹²⁹

Böner till Treenigheten står också de i en medeltida tradition och uppdelas ofta i böner ”till Fadern”, ”till Sonen” och ”till den helige Ande”, med en föregående eller efterföljande bön ”till Treenigheten”.¹³⁰

Botböner, biktspeglar och syndabekännelser hörde samman med den pessimistiska världs- och livssynen och den rådande botstämningen allt sedan medeltiden.¹³¹ I de katolska biktspeglarna och syndabekännelserna rannsakades samvetet exempelvis gentemot de fem *sinnena*, de sju *dödssynderna*, de *tio budorden* eller de sju *sakramenten*. Mot detta kom en förenkling i de lutherska bönböckerna, där man föredrog mer allmänna formuleringar.¹³² Närbesläktad är den återkommande *ovärdighetskänslan*, som inte sällan knyts till mässan och kommunionen.¹³³

Böner för vardagslivet var ovanliga i de senmedeltida böckerna men blev allt vanligare under reformationstiden. Särskilt den jesuitiska andaktslitteraturen ledde till en ökad

¹²⁶ Estborn 1929, 362f.

¹²⁷ Estborn 1929, 363.

¹²⁸ Ibid.

¹²⁹ Estborn 1929, 364. *Artes moriendi*-böckerna fick också ett antal protestantiska efterföljare, se Estborn, 244.

¹³⁰ Estborn 1929, 364f.

¹³¹ Estborn 1929, 75f och 384.

¹³² Estborn 1929, 342. Reformatorerna var allmänt kritiska mot en biktp Praxis som man ansåg bestå av ett oändligt sökande efter och rent uppdyktande av synder.

¹³³ Estborn 1929, 89f. Denna ovärdighetskänsla har långt in i vår tid varit ett hinder för många kyrkobesökare att ta del av kommunionen i Svenska kyrkans nattvardsgudstjänster.

individualisering och *specialisering* av bönerna.¹³⁴ Denna *bönekasuistik* hade dock förekommit också under medeltiden, men i något mindre grad.¹³⁵

Förböner för olika ändamål, personer och institutioner förekom i de medeltida bönböckerna men blev också de allt vanligare under reformationstiden. I den förreformatoriska teologin kunde dock böner bes ställföreträdande, för någon annan, exempelvis *Pater noster* och *Ave Maria*.¹³⁶ Även om de förreformatoriska litiorna och den romerska mässans böner inkluderat *böner för överheten*, kom under reformationstiden en ökad betoning på denna typ av förbön. Detta var särskilt påtagligt på lutherskt område där kopplingen mellan kyrka och stat var stark. Också jesuitisk bönbokslitteratur innehåller dylika förböner.¹³⁷

Tacksägelser är en inte allt för vanlig kategori under reformationstiden vare sig i romersk-katolska eller protestantiska bönböcker. Ofta var dessa böner ”insprängda” mellan övriga böner (vilket vi också kan se i Servius’ bönbok).¹³⁸ Desto vanligare var de i det senmedeltida materialet, där de oftast riktades till Kristus eller Maria, och mer sällan till Fadern och Treenigheten.¹³⁹ Via den jesuitiska andaktslitteraturen fick tacksägelseorna större plats i tidens andaktslitteratur.¹⁴⁰

Böner under mässan, eller en *mässandakt*, var ett vanligt inslag i senmedeltidens och reformationstidens romersk-katolska bönböcker. Mässandakten växte fram som ett hjälpmedel för den ickelatinskunnige kyrkobesökaren att följa med i mässfirandet och därmed delta i den latinska mässan genom sin tysta enskilda andakt.¹⁴¹ Dessa mässandakter, som ibland förekom i separata utgåvor, innehöll såväl översättningar och parafrafer av den romerska mässans centrala texter (böner, hymner, acklamationer) som självständiga böner att be under mässans olika moment (exempelvis böner till Kristus i sakramentet vid elevationen och böner för avlidna anhöriga). Mässandakter förekom också i mindre utsträckning i lutherska bönböcker, men i en till sammanhanget teologiskt anpassad form.¹⁴²

Morgon- och aftonböner fanns ofta med i hortuli-bönböckerna och vi finner dem även i den böneavdelning som Luther fogade till sin bönbok.¹⁴³ Också Luthers morgon- och

¹³⁴ Estborn 1929, 362

¹³⁵ Lindquist 1950, 42.

¹³⁶ Estborn 1929, 87f.

¹³⁷ Estborn 1929, 330f.

¹³⁸ Estborn 1929, 347f.

¹³⁹ Estborn 1929, 88.

¹⁴⁰ Estborn 1929, 348.

¹⁴¹ Carlquist och Carlquist 1998, 31.

¹⁴² Estborn 1929, 271f.

¹⁴³ Estborn 1929, 102f.

aftonböner bygger på en förreformatorisk förlaga, nämligen 1400-talsmunken Johannes Mauburnus *Rosetum Exercitiorum spiritualium*.¹⁴⁴

Utöver olika bönekategorier präglades senmedeltidens och 1500-talets andaktslitteratur av samtidens karaktäristiska grundhållningar och attityder. Estborn identifierar tre allmänna drag och synsätt som han menar kom att utgöra förbindelselinjer och anknytningspunkter mellan senmedeltidens och reformationstidens andaktslitteratur:

1. *En pessimistisk syn på världen och människolivet*. Reformationstiden var präglad av konflikter, uppror, religionskrig och pestepidemier, något som påverkade den allmänna stämningen och därmed också tidsperiodens andaktslitteratur.¹⁴⁵ Ett preludium till detta kan skönjas i den senmedeltida sinnesstämningen. Jorden är en ”jämmerdal”, ett ”fängelse” eller ett ”pinorum”. Andaktslitteraturen andas en längtan från jordelivets stormiga och farliga hav till den trygga himmelska hamnen.¹⁴⁶ Till detta fanns också en rädsla för djävulen och ondskans andemakter, som ständigt lurar på människan och vill sluka henne eller få henne på fall med sina frestelser.¹⁴⁷ Bönen däremot betraktas som en rustning och ett vapen mot djävulens angrepp.¹⁴⁸ Synen på människan präglas av syndighet, otillräcklighet, uselhet och ovärdighet.¹⁴⁹ Människan är stoft och skall åter bli stoft och bör helst påminna sig om det – döden är ofrånkomlig och kan komma när som helst – och det gäller därför att vara rätt beredd.¹⁵⁰

2. *Botstämning*. Senmedeltiden och den efterföljande reformationstiden präglades av en ständig beredskap till bot och bättring för världens och den egna frälsningens skull. Den pessimistiska synen på världen, jordelivet och människan berodde – som redan nämnts – mycket på tidens yttre omständigheter eller ”världsläget”, som vi skulle säga idag. Just det sistnämnda ledde också till en stark *eskatologisk* eller *apokalyptisk* stämning som började under senmedeltiden och levde vidare under hela reformationstiden.¹⁵¹ Botstämningen hade också en stark koppling till passionsmystiken och dess fokus på Kristi lidande. Denna andaktsform stärkte medvetenheten om den egna syndaskulden: människans synder är anledningen till Kristi lidande. Ytterligare en orsak till den allmänna botstämningen torde också ha varit det fjärde Laterankonciliet beslut från år 1215 om årlig bikt. Den som inte biktade sina synder minst en

¹⁴⁴ Wengert 2009, 346.

¹⁴⁵ Estborn 1929, 371.

¹⁴⁶ Estborn 1929, 372.

¹⁴⁷ Estborn 1929, 373f.

¹⁴⁸ Estborn 1929, 375.

¹⁴⁹ Estborn 1929, 377f.

¹⁵⁰ Estborn 1929, 378f.

¹⁵¹ Estborn 1929, 388f.

gång om året skulle enligt beslutet bannlysas ur kyrkans gemenskap. Mängden bot- och biktböcker ökade kraftigt därefter och kom, som nämnts ovan, att låna stoff till senmedeltidens och reformationstidens andaktslitteratur.¹⁵²

3. *Kristusfromhet*. Ett påfallande drag i den senmedeltida bönbokslitteraturen är, utöver den rikliga mängden böner till Maria och helgonen, den innerliga kristocentriska fromheten. Den andra gudomspersonen – Sonen, Kristus – fick en allt mer framträdande plats i de senmedeltida andaktsböckerna. Denna nya *kristocentrism* kan kopplas till medeltidens pilgrimsfärder till Det heliga landet och de platser där Jesus själv varit verksam. Av stor vikt för kristusfromheten var också korstågen. I centrum för denna kristocentriska fromhet stod *passionsmystiken* – med fokus på Kristi lidande populariserad av Bernhard av Clairvaux, och *imitatio Christi-idealet* – med fokus på Kristusefterföljelse företrädd av Franciskus av Assisi och Thomas a Kempis.¹⁵³ Dessa kristocentriska böner präglas av en djup och innerlig kärlek till Kristus.¹⁵⁴ Från att ha varit strikt *teocentriska* – det vill säga betona hela Gudomen – anknöt så småningom också de lutherska bönerna till denna mystiska kristusfromhet, vilket märks i det senare 1500-talets bönböcker.¹⁵⁵

4.2 Bönbokens förlagor

I titeln till Andreas Servius' bönbok *Någre Christilige och Catholische böner* upplyses vi om att bokens böner är ”sammandragne och förswenskade” av Servius själv. Det rör sig enligt Servius' egna uppgifter således inte om egenskrivna böner, utan boken är av allt att döma – i likhet med merparten av det sena 1500-talets romersk-katolska och protestantiska bönbokslitteratur – ett samlingsverk med material från andra samtida och äldre utländska bönböcker.

En relevant fråga att ställa sig är vilka språk det är rimligt att anta att Servius själv behärskade. I sitt efterord (se 3.2, ovan) nämner Servius högtyska och ”tetta landz tungomaal” då han förklarar bortfallet av ”å” i vissa ord. Staden Nisse (pol. Nysa) – där bönboken trycktes och där Servius var verksam som ”philosophiæ professor” – ligger i södra Schlesien, som under 1500-talet var en del av det tysk-romerska kronlandet Böhmen. De administrativa språken i detta landområde var under 1500-talet tyska, tjeckiska och polska, varav det sistnämnda var det

¹⁵² Kieckhefer 1987, 102f.

¹⁵³ Estborn 1929, 16f. och Kieckhefer 1987, 84f.

¹⁵⁴ Estborn 1929, 18. Estborn noterar mycket riktigt att detta motsäger bilden av att den medeltida Kristusbildens skulle domineras av en föreställning om Sonen som en sträng domare. Trots detta tycks den stränge domargestalten präglad exempelvis Luthers tidigare syn på Kristus, innan han fann sin nådige Gud. Se Lienhard 1987, 268f.

¹⁵⁵ Estborn 1929, 393.

historiska folkspråket.¹⁵⁶ Det är därför något oklart vad Servius menar när han talar om ”tetta landz tungomaal”.

Både Schlesien och staden Neisse var dock sedan medeltiden under starkt tyskt kulturellt, språkligt och befolkningsmässigt inflytande.¹⁵⁷ Boktryckaren ifråga, Andreas Reinheckel, var också han av namnet att döma av tysk härkomst. Vidare vet vi att Servius själv hade studerat både i den mähriska staden Olmütz (tjeck. Olomouc) och i österrikiska Graz, två (delvis) tyskspråkiga städer. Hur många språk Servius behärskade är svårt att avgöra, men vi kan anta att han hade goda kunskaper i både latin (det kyrkliga och akademiska språket) och tyska. Det kan dock inte uteslutas att han också hade viss språklig erfarenhet av tjeckiska och polska.

Som vi sett ovan i detta kapitel var den svenska bönbokslitteraturen ända till in på 1700-talet starkt beroende av tyska förlagor. Vid en jämförelse med samtida romersk-katolsk och luthersk tyskspråkig och latinsk andaktslitteratur, har jag kunnat konstatera att uppemot två tredjedelar av Servius' bönboksmaterial troligen härstammar från tre verk, samtliga författade av jesuiter från det dåvarande tysk-romerska riket. Det rör sig här om böner hämtade ur bönboksdelen i den tyska utgåvan av Petrus Canisius' lilla katolska katekes, *Kurtze Erclärung der fürnemsten Stuck des wahren Catholischen Glaubens. Auch rechte vnd Catholische Form zu betten*; Petrus Michaelis Brillmachers *Serta honoris*; och Simon Verepæus' *Precationum piarum Enchiridion*.

Andreas Servius var på sin tid inte ensam om att låna material från dessa författare. Den lutherske bönboksförfattaren Philipp Kegel, vars bönbok trycktes året innan Servius' (se 4.1.2, ovan), bygger också den på två av dessa källor, nämligen Canisius och Brillmacher. Detta är dock inte den enda parallellen mellan Servius och Kegel. Utöver böner lånade från Canisius och Brillmacher tycks både Kegel och Servius också ha använt sig av böner med ursprung i en samling texter och böner som tillskrivs kyrkofadern Augustinus, nämligen *Drey Bücher des H. Augustinii, Meditationes, Soliloquia vnd Manuale*, sammanställd av Johannes Schwayger i Köln, 1571.¹⁵⁸ I likhet med Servius använde sig också Kegel av Verepæus' bönbok, men dock först år 1610 då han utgav en latinsk bönbok, som bör betraktas som ett från hans mer berömda bönboksutgåvor helt självständigt verk.¹⁵⁹

Utöver ovan nämnda troliga huvudförlagor har jag, vid jämförelse med samtida tysk bönbokslitteratur, noterat att Servius också har lånat enstaka böner från andra verk. Det kan därför

¹⁵⁶ Se Lipiński 2014.

¹⁵⁷ Norborg 1995, 304.

¹⁵⁸ Althaus 1927, 137. Enligt Althaus bygger en tredjedel av Kegels bönbok på texter från dylika samlingar.

¹⁵⁹ Althaus 1927, 141.

vara värt att nämna att det är svårt att avgöra om de i den nedstående tabellen angivna titlarna är just de källor som Servius har använt sig av eller om de också kan återfinnas i annan samtida eller förreformatorisk litteratur. Läsaren får tills vidare betrakta dessa enstaka titlar som referenser att jämföra Servius' böner med. Förutom en bön som kan härledas till den redan nämnda pseudoaugustinska *Drey Bücher*, rör det sig om två böner som återfinns i *Christliche betbüchlein*, utgiven av Friedrich Nausea i Wien år 1545, och i *Geistliche Ristkammer*, utgiven av Fügler zu Hirschberg och Georg Scheidenstein i Innsbruck år 1592. Det är svårt att avgöra om dessa tre bönböcker verkligen är primärkällor till Servius' bönbok eller om de nämnda bönerna också kan återfinnas i annan samtida eller förreformatorisk litteratur som Servius har haft tillgång till. För att avgöra detta krävs ytterligare filologisk granskning. Vi får därför tills vidare betrakta de tre böckerna som referenser att jämföra Servius' böner med snarare än som direkta förlagor.

I tabellen redovisas bönbokens samtliga böner och andakter samt de förlagor (och eventuella paralleller) jag har kunnat identifiera. Inom parentes anges sida eller bönens nummer. I de fall förlagan är okänd anges detta med ett streck (-). Efter tabellen följer en mer detaljerad presentation av bönbokens tre huvudförlagor med några jämförelseexempel mellan Servius' böner och motsvarande böner i förlagorna.

Någre Christelige och Catholiske böner	FÖRLAGA
1. <i>Nyttige Puncter för Morgonbönen</i>	Verepæus (s. 22)
2. <i>När man wackner ena böön, Psalm 12</i>	Verepæus (s. 22)/Psaltaren 13
3. <i>När tu wpstår</i>	Verepæus (s. 22)
4. <i>Morgenbönen</i>	Brillmacher (<i>Cath.</i> ¹⁶⁰ etc., s. 11)
5. <i>Een böön till then Helge Trifalligheet</i>	Canisius (s. 16)
6. <i>Till Faderen</i>	Canisius (s. 11)
118. <i>Ena böön till Sonen</i>	Canisius (s. 13)
7. <i>Till then H. Ande</i>	Canisius (s. 14)
8. <i>När man will gåå till Schröfft</i>	Brillmacher (nr. 88)
9. <i>Effter Schrifftemåål</i>	Brillmacher (nr. 89)
10. <i>Ena Böön I Messen</i>	Canisius (s. 170)
11. <i>När tu will anamma Sacrament</i>	Brillmacher (nr. 32)
15. <i>Ens bootferdiges bekenelse</i>	-
16. <i>Om ånger för synderne</i>	-

¹⁶⁰ Petrus Michælis Brillmachers *Cathechismus* från år 1587.

17. <i>Om syndernes förlåtelse</i>	-
18. <i>Om the 7 Andans gåffuer</i>	Brillmacher (nr. 54)
19. <i>Om ömiukdheet</i>	Brillmacher (nr. 55)
20. <i>Om troen, hoppet och kärleken</i>	Brillmacher (nr. 46)
21. <i>Om ena Saligh Endelyckt</i>	Brillmacher/"Bernhard" (Cath. s.144)
22. <i>Ena böön [i] ångerst och nödh</i>	-
23. <i>Ena böön i dödz Nöo</i>	-
24. <i>Om förstondh</i>	-
25. <i>Om minne</i>	-
26. <i>Om een godh willie</i>	-
27. <i>Om tolamodh</i>	-
28. <i>Imoot anfäcningar i troon</i>	Brillmacher (Cath. s. 125)
29. <i>Imoot Kötsens frestelse</i>	Verepæus (s. 82)
30. <i>Imoot werdennes frestelse</i>	-
31. <i>Imoot Dieuulens försökningh</i>	Verepæus (s. 81)
32. <i>Om alles Ständers nötoffter</i>	-
33. <i>För then Christiligh och Catholisch Körken</i>	Verepæus (s. 108)
34. <i>För all andeligh öffuerheet</i>	Brillmacher (nr. 37)
35. <i>För werdzligh öffuerheet</i>	Brillmacher (nr. 38)
36. <i>För wnderdånare</i>	Brillmacher (nr. 36)
37. <i>Ens öffuerheetz böön</i>	-
[38] <i>Om ett rodigt hierte</i>	-
39. <i>Ens Domares böön</i>	Brillmacher (nr. 107)
40. <i>När man will begynna nogot werck</i>	Brillmacher (nr. 93)
41. <i>När man haffuer fullbordat,</i>	Brillmacher (nr. 93)
42. <i>Ens wägfärandes böön</i>	Brillmacher (nr. 116)
43. <i>Ens wnderdåners böön</i>	Brillmacher (nr. 110)
44. <i>Ens Husfaders eller Husmoders böön</i>	Brillmacher (nr. 111)
45. <i>Ens Wnges Persones böön</i>	Brillmacher (nr. 113)
46. <i>Ens tienares böön</i>	Brillmacher (nr. 115)
47. <i>För otrogne och wilfarande</i>	Brillmacher (nr. 65)
48. <i>När oenigheet är i religion</i>	Brillmacher (nr. 99)
49. <i>När Krigh för handen är</i>	Brillmacher (nr. 98)
50. <i>När Hunger och dyrtidh är</i>	Brillmacher (nr. 101)
51. <i>När Pestelens regerer</i>	Brillmacher (nr. 102)
52. <i>För fructan på Jorden</i>	Brillmacher (nr. 71)
53. <i>När Ouäder är</i>	Brillmacher (nr. 117)

54. För Fångar	Brillmacher (nr. 80)
55. För Enkior, Faderlöse och haffuande quinnor	Brillmacher (nr. 81)
56. För ena siuk menniskie	Christliche Betbüchlein (s. 276)
57. För våre föräldrer	-
58. För Then som afsomnat är	-
59. Ens suadmodiges böön	Brillmacher (nr. 96)
60. Om ett fulkomligere stand	Brillmacher (nr. 114)
61. Ena tacksägelse till Gudh för the förnemligeste gåffuor	-
62. Ena taksägelse för skapelsen	-
63. Ena taksägelse för Christi lidande	-
64. Ena böön till Jesu nampn	Canisius (s. 53)
65. Till Christi såår ena böön	-
66. Om Christi Pines åminnelse ena böön	-
67. Till Christum om een nådig Doom	-
68. Till Christum om then Ewigh Saligheten	-
69. Om Christi hielp moot werdennes farligheet	-
70. Till Christum ifrån the döder opstonden	-
71. Ena gudfructigh böön, nyttigh i all nöö	-
72. Ena ander böön när man är suagh till krop och siel	-
73. Ens Synderes åkallelse till Gudh med then förlorat Sonen	-
74. Ena böön För Pridikan	Brillmacher (nr. 6)
75. Effter Predikan	Brillmacher (nr. 7)
Om hele Messonnes innehall någre gudfructige böner:	
76. Till begynnelsen	Brillmacher (nr. 8)
77. När gloria siungs eller läs	Brillmacher (nr. 10)
78. Till Collecten eller bönen	Brillmacher (nr. 11)
79. När Epistelen läs	Brillmacher (nr. 12)
80. Till graduale	Brillmacher (nr. 13)
81. Till Alleluia	Brillmacher (nr. 14)
82. Till Euangelium	Brillmacher (nr. 15)
83. När Credo läs eller siungs	Brillmacher (nr. 16)
84. Till Offertorium	Brillmacher (nr. 17)
85. När Presten wender sigh och säger orate fratres	Brillmacher (nr. 18)
86. Till Præfation	Brillmacher (nr. 19)
87. När siungs eller läs gratias agamus	Brillmacher (nr. 20)
88. Näst för Sacramentsans wphögelse	Brillmacher (nr. 21)
89. När Sacramentet wphöges	Brillmacher (nr. 22)

90. När kalken wphöges	Brillmacher (nr. 23)
91. Om the dödes ihugkommelse i Messen	Brillmacher (nr. 24)
92. När Presten slåår sigh för sitt bröst [...]	Brillmacher (nr. 25)
93. När Pater Noster siungs eller läsz	Brillmacher (nr. 26)
94. När Agnus Dei siungs eller läsz	Brillmacher (nr. 27)
95. När Fridsans tekn giffz	Brillmacher (nr. 28)
96. När Presten anamer Sacramentet	Brillmacher (nr. 29)
97. När Presten welsinne folcket	-
98. Euangelium S. Joannis som läsz sist i messone	Johannesevangeliet 1
99. Fölge någre gudelige böner i huilke hela Christi lidande [...]	-
100. Eet Nyttigt Sätt, huru ena menniskia skall ransaka sitt [...]	-
The 7 bootpsalmer Dauids huilke tiena imoot the 7 Dödelige synder:	
101. Imoot högferd	Psaltaren 6
102. Ena böön öffuer then 1. bootpsalm	-
103. 2. Bootpsalm, imoot gerigheet	Psaltaren 32
104. Bönen	-
105. 3. Bootpsalm, imoot wreda	Psaltaren 38
106. Bönen	-
107. 4. Bootpsalm, imoot okyskheet	Psaltaren 51
108. Bönen	-
109. 5. Bootpsalm, imoot fråsserij	Psaltaren 102
110. Bönen	-
111. 6. Bootpsalm, imoot nijd	Psaltaren 130
112. Bönen	-
113. 7. Bootpsalm, imoot lättia	Psaltaren 143
114. Bönen på then 7. Bootpsalm	-
115. Sielennes innerligh begär om thet Ewigh [...]	”Augustinus”/Drey Bücher ¹⁶¹
116. Ena andra böön för Sacramentet	Geistliche Ristkammer (s. 103)
117. Effter Sacramentet	-

4.2.1 Petrus Canisius' *Bettbuch vnd Catechismus*

Petrus Canisius är den i sammanhanget mest kände bönboksförfattaren. Han föddes under namnet Peter Kanis år 1521 i Nijmegen i dagens Nederländerna, vilket då tillhörde det tyskromerska riket. Canisius' uppväxtmiljö var tvåspråkigt nederländsk och (hög-)tysk och staden

¹⁶¹ Bönen är hämtad ur ”kapitel” XXXV i den andra boken, *Soliloquia*.

Nijmegen hade starka band till Köln. Barndomshemmet var utpräglat romersk-katolskt trots att, noterar Canisius själv, ”den lutherska lärans dödliga farsot vid denna tid hade börjat bryta fram i båda germanska provinserna, till mångas fördärv och undergång”.¹⁶² I tonåren gick han i latinskola som drevs av Det gemensamma livets bröder, en miljö präglad av *devotia moderna* och Thomas a Kempis’ spiritualitet.¹⁶³ Efter att vid 22 års ålder kommit i kontakt med Ignatius av Loyolas andliga övningar inträdde Canisius i jesuitorden, där han bland annat fick en framträdande roll i ordens skolverksamhet och jesuiternas etablering i Tyskland.¹⁶⁴ Canisius blev en uppskattad predikant och apologet. Han var i denna roll verksam bland annat i Augsburg mellan åren 1559–1566, där han genom sin predikoverksamhet lyckades återföra många människor tillbaka till den romersk-katolska tron.¹⁶⁵ Petrus Canisius dog i schweiziska Fribourg år 1597 och helgonförklarades 1925, varvid han tilldelats titeln kyrkolärare.¹⁶⁶

Canisius är också berömd för sitt författarskap, varav hans katekeser blev mycket inflytelserika under lång tid. I en ny tyskspråkig utgåva av hans lilla katekes från år 1563 tillfogades den bönbok som vi här undersöker som förlaga till Andreas Servius’ bönbok; nämligen *Kurtze Erklärung der fürnemsten Stuck des wahren Catholischen Glaubens. Auch rechte vnd Catholische Form zu betten*.¹⁶⁷ Denna utgavs sedan under förändrad titel i sju ytterligare upplagor under 1500-talet, varav den här undersökta utgåvan trycktes år 1590 och har titeln *Bettbuch vnd Cathechismus. Nach rechter Catholischer form vnd weyß*. Canisius’ katekes översattes till svenska år 1579 under titeln *En liten Cathechismus eller kort summe på then rette Christelighe och Catholiske troo, alle Christne på thenne tijdh storlighe aff nödhen*, och redigerades troligen av Laurentius Norvegus (”Klosterlasse”, se kap. 2) efter att ha översatts av svenska studenter i Rom.¹⁶⁸ Denna svenska utgåva, som spreds i landet tillsammans med Servius’ bönbok, saknade dock bönboksdelen.

Vid en jämförelse mellan Petrus Canisius’ *Bettbuch* och Andreas Servius’ bönbok kan man konstatera att åtminstone sex av Servius’ böner kan härledas till Canisius. Nedan följer två jämförelseexempel där detta tydligt kan urskiljas. Det första exemplet är Canisius’ bön ”Zu Gott dem Vatter” som här jämförs med Servius’ bön ”Till Faderen” (nummer 6):

¹⁶² Heiding 2017c, 161.

¹⁶³ Heiding 2017c, 162f.

¹⁶⁴ Heiding 2017c, 164ff. och Althaus 1927, 89.

¹⁶⁵ Heiding 2017c, 171f.

¹⁶⁶ Heiding 2017c, 172.

¹⁶⁷ Värt att notera är således att de latinska katekesutgåvorna inte innehåller någon bönboksdelen.

¹⁶⁸ Heiding 2017c, 10f. För den svenskspråkiga utgåvan i faksimil samt översättning till nutidssvenska, se Hagberg 2017.

Canisius

Kyrie Eleison. Vatter vnser im Himmel,
erbarm dich vnser.

Allmächtiger ewiger Gott, himmlischer Vater,
Schöpfer, Regierer vnnd erhalter aller ding,
du hast von Ewigkeit her, vor allen zeiten,
vnaußsprechlicher weiß geboren, deinen
eingebornen Sun, welcher gleichs wesens,
würden, krafft und gewalts auch eben gleich
ewig mit dir ist. Mit dem selben vnd dem
heyligen Geist, der von dir vnd demselben
deindem Sun außgehet, hast du Himmel vnd
Erden, vnd alles was darinnen ist, sichtbar
vnd unsichtbar, vnd er den selben auch mich
armen sündler erschaffen, vnd biß hieher
mit höchster macht, weyßheit vnnd liebe
erhalten.

O Vater der Liechter, Vatter der Barmhertzigkeit,
vnd Gott alles trosts,

Ich lobe, anbette, vnnd ehre dich vmb alle
wolthaten, so du auß deinen Vätterlichen
trewen mir vnwürdigen erzaigest, vnd allen
deinen Creaturen je erzaiger hast, vnnd noch
immer in Ewigkeit erzaigen wirst, nach
deinem freyen, genedigen vnd Göttlichen willen
vnnd wolgefallen. Besonder aber danck ich dir,
vmb unmässigen Liebe willen, inn dem du vnns
armen Sündern vnnd Kindern deß zorns, den
höchsten Schatz geschenckt hast, nemblich
den Selighmacher, den Erlöser vnd Mittler
Jesum Christum deinen eingebornen Sun unsern
Herrn, durch welchen du vnns wider zu genaden,
ja auch zu den ewigen Himmelschen Gütern,
als deine Kinder vnd Erben an vnd auffnimmest.
Ach gütigster Vatter, verwirf mich nit, der ich
ein werck deiner hände bin, sonder vmb
deines heyligen Namens willen,
erbarme dich vber mich ellenden Sünder,
daß ich von sünden gerainiger, dir wolgefalle,
vnd mein leben bessere, vnnd also mit allen

Servius

Herre Gudh Fader aff Himmelrich
förbarne tigh offuer oss.

Alzmechtigh Ewigh Gudh, Himmelsche Fader,

tu som medh thin Son, som är een medh tigh,
i warelse:

och then helge Ande, som aff tigh
och Sonenom wtgängen är, Himmel och Jordh,
och alt thet ther wthi är, synligh
och osynligh,
i wnderlige måtte skapat haffuer.

Wij tilbedie, loffua och prisa tigh:

wij tacke tigh aff alt hierte, för alle thine
welgerninger, som tu osz, aff faderligh godheet

och Kärleek beuist haffuer: besynnerligh at tu

osz thine elskeligh och enfödde Son Jesum
Christum wår Herre, häri werden, till een
Frelsare, medlare och återlösare sent haffuer,
genom huilken alene, är föruarffat wår saligheet.
Wij bedie och O Himmelsche Fader,
genom samma thin Son wår Herre, at tu werdigas

osz arme syndare miskunsam wara, som är thine
henders werck, rigera osz i alle wåre weger titt
helge nampn till loff och ärhe. Amen.

Außerwölten, dich lieben, loben, vnd ehren
mög in ewigkeit. Amen.

Som vi ser är Servius' bön ingen direktöversättning av förlagan. Snarare har Servius strukit vissa ord och stycken, och kastat om andra. I bönens början har Servius uteslutit det grekiska "kyrie eleison" och nöjer sig med att endast översätta tyskans "erbarm dich vnser" till "förbarme tigh offuer oss". Ibland lägger han också till sådant som inte finns i förlagan, exempelvis omformulerar han tyskans "Himmel" till "Himmelrich" (= "himmelriket). Utöver detta är den inledande invokationen en direktöversättning, men därefter utesluter han Canisius' utbroderade betitlande av Gud som "skapare", "regent" och "alltings uppehållare". Servius utesluter också ytterligare en invokation i mitten av bönen där Canisius kallar Gud för "Ijusens Fader", "barmhärtighens Fader" och "all trösts Gud". Förutom ytterligare några förenklingar och en omskrivning av bönens avslutning, kan vi notera att Servius har ändrat det personliga pronomina från tyskans "ich" (1 pers. sing.) till svenskans "wij" (1 pers. pl.).

Det andra exemplet är en bön som är tänkt att bes i samband med mässan. I Canisius' bönbok finner vi denna under den långa rubriken "Volge Gebet, bey dem Ampt der heyligen Meß zugebrauchen. Und erstlich, wie man sich darzu erwecken vnd beraiten soll". Hos Servius lyder rubriken kort och gott "Ena böön I Messen" (nummer 10):

Canisius

Aller liebster HERR Jesu Christe, du wahres
liecht, der du alles erlauchtest, du ewige
Warheit, darinn alle schätz der weißheit
beschlossen: Ich bitt dich vmb gnad, das mein
weitschwaissig vnnd vngeschickt gemüt recht
eingezogen, vnd bey disem heyligen Ampt so
geschickt wird, daß ich vor dem Angesicht
deiner aller höchsten vnd heiligsten Maiestet,
meinem schuldigen fleiß, andacht vnnd
reuerentz erzaige. Dann ich glaub vnnd waiß,
daß du inn der höchsten liebe vnd trewe, hie
verrichtest mit deinem ewigen Himlischen
Vatter, das hochwichtig vnd vbertreflich werck,
daran stehet vnnd hangt mein vnnd aller meiner
freunde, ja auch deß gantzen Menschlichen
Geschlechts ewigs hail vnd seligkeit.

Servius

O elskeligh Herre Jesu Christe, tu sanne lius,
som all tingh wplyser, tu Ewige sanningh,
i huilken är all wijsheet.
Jag beder innerligh om thina nådh, at mitt hierte,
och min hogh, måge ifrån alt werdzlig bekymmer
och timeligh omsorg fryat wara, på thet iagh här
for titt ansichte, tigh oförhindrat tiena må, medh
all gudfructigheet, flijt och wördigheet.
Ty iagh weet och troor, at tu samt fadern, medh
alsom störste kärleek och mildheet, här tracterer
och förlåter, thet höguerdigh och oransakeligh
werck, på huilket min, och hele werdennes,
saligheet och welferdh henger.

Ey du klare Sone, ewige weißheit vnd
gerechtigkeit, eröffne nun meine inwendige
augen vnd sinne, Erleuchte vnd erwecke
mein sündigs hertz, mit dem rechten glantz
deines Göttlichen angesichts, auf daß ich mit
danckbarem andächtigem gemüt, vnd wahrer
geistlicher frucht hie möge ansehen vnd
bedencken das heilig, wunderbarlich, raine
Opffer deines vollkommen gehorsams deiner
höchsten gedult, vnd deiner hitzigsten vnd
vnaußsprechlichen liebe, welches opffer du
vor zeiten in deinem aller grössesten vnd
letzten seufftzen vnd schmerzen, auff dem
Altar deß schmehlichen Creutzes volbracht,
vnd so thewr dem Himmlischen Vatter für vns
auffgeopffert hast mit deinem rosenfarben blut,
ja auch mit deinem gantzen zartesten leib, vnnd
edlesten leben, so du hoher Priester vnnd Ertzhirt
so gar trewlich für vns darstrecken, vnd für die
gantze Welt miltgklich auffopfferen woltest.

Tu klare sool, Ewigh wijsheet och retferdigheet,
ypna mine hiertes ögon och sinna:
vpueck och vplys mit syndig och mörkre hierte,
medh thins gudomeligs ansichtes skeen, at iagh

här medh ett reent, ömiukt och gudfructigt,
hierte fructsamlig öffueruäger och betenkier,
thet helge och rene,
thins fulkomliges lydnas offer, titt
stora tolamodh, thin osägelig kärleek.
Hulket offer tu genom thin bittra död och
lidande, på korsans trä för osz fulkomnat haffuer,
genom thins oskylliges blodz wtgiutelse:

thinom him[me]lske Fader till lydna, och osz
till saligheet.

Tigh öffuerste Preste, för titt helsosamme och
dyrbare offer tigh wari äre och loff för wthan
ende. Amen.

Här kan vi se en mer trogen översättning av Canisius text. Omskrivningarna är färre men vi kan fortfarande konstatera att Servius har uteslutit vissa ord och därmed kortat ned bönen. Invokationen är nästan ordagrann. Därefter förenklar Servius språket något, exempelvis utesluter han ”diesem heyligen Ampt” (=”denna heliga tjänst”) och ”dem Angesicht deiner aller höchsten vnd heiligsten Maiestet” (=”ditt allra högsta och heliga majestäts ansikte”) blir hos Servius kort och gott ”titt ansichte”. Istället för ”aller meiner freunde, ja auch deß gantzen Menschlichen Geschlechts ewigs heil” (=”alla mina vänner, ja också hela det mänskliga släktets frälsning”), skriver Servius ”hele werdenes saligheet”. Servius omformulerar också bönen slut genom att infoga en avlutande lovprisning och ett ”amen”.

4.2.2 Petrus Michaelis Brillmachers *Serta honoris*

Som tydligt framgår av tabellen ovan utgör böner ur Petrus Michaelis Brillmachers bönbok huvudparten av de identifierade källorna till Servius’ bönbok. Författaren föddes år 1542 i Köln, och hette egentligen Peter Michael Brillmacher. Han inträdde 1558 i jesuitorden i hemstaden och blev också där *magister artium* 1560. Via kollegiet i Trier kom Brillmacher till Mainz där han prästvigdes och firade sin första mässa år 1567. Han återvände så småningom till Köln där

han gjorde sig känd som kontroversteolog och försvarare av den romersk-katolska tron. Från 1588 blev han ledare för både jesuitkollegiet i Münster och stadens gymnasium, och han fick därmed stort inflytande över jesuiternas skolverksamhet i ordensprovinsen och den katolska reformationen i staden. Brillmacher dog i Mainz år 1595.¹⁶⁹

I sin hemstad Köln utgav Brillmacher år 1561 en latinsk bönbok med titeln *Serta honoris et exultationis ad Catholicorum devotionem exornandam et exhilarandam*, vilken består av 141 stycken böner och meditationer, vilka är uppdelade på tre avdelningar: böner under veckodagarna; böner för olika ständer och personer; och böner för de främsta kyrkliga högtiderna.¹⁷⁰ Boken utkom först år 1594 i en tyskspråkig utgåva: *Christliche Catholische Ehrenkränzelein usw.* Med tanke på utgivningsåret kan vi därför utesluta den tyskspråkiga utgåvan som förlaga till Servius' bönbok. Som Althaus konstaterat är mycket av innehållet i *Serta honoris* sådant som utan större problem lika gärna skulle kunna ha passat i en protestantisk bönbok, vilket enligt nyare forskning kan förklaras av att bönbokens innehåll delvis bygger på en luthersk förlaga (se 4.1.2, ovan).¹⁷¹ Althaus noterar dock att *Serta honoris* också innehåller material som är typiskt konfessionellt romersk-katolskt, exempelvis finns här meditationer som tydligt följer mönstret i Ignatius av Loyolas andliga övningar, men också exempelvis hänvisningar till mässoffret, böner till Maria, helgonen och skyddsängeln samt böner för de avlidna.¹⁷² En bön som tydligt relaterar till jesuitisk spiritualitet är nummer 114, som hos Servius har fått rubriken "Om ett fulkomligere stand" (nummer 60), till vilken vi återkommer i nästa kapitel.¹⁷³ Som nämnts ovan har Brillmachers *Serta honoris* varit ganska inflytelserik också på lutherskt område, varav Philipp Kegels *Zwölf geistliche Andachten* är ett exempel. Senare utgav Brillmacher också två tyskspråkiga bönböcker med katekesdel: *Cathechismus. Das ist Christlicher Bericht von wahrer Religion vnd Gottesdienst. Sampt einem andechtigen Bettbuch* och en kraftigt utökad utgåva under titeln *Bett vnd Betrachtung buch*, båda utgivna i Köln år 1587 respektive 1589. Båda dessa böcker innehåller ett stort antal böner från *Serta honoris*.¹⁷⁴

Som framgår av tabellen ovan över bönbokens böner och deras förlagor har jag, vid en jämförelse mellan Servius' bönbok och Brillmachers *Serta honoris* och *Cathechismus* kunnat konstatera att inte mindre än 55 böner härstammar från denne författare. En intressant

¹⁶⁹ Iserloh 1955. "Brillmacher, Peter Michael".

¹⁷⁰ Althaus 1927, 91f.

¹⁷¹ Althaus, 92.

¹⁷² Ibid.

¹⁷³ Koch 2001, 399.

¹⁷⁴ Althaus 1927, 95.

iakttagelse är också att vissa likheter finns mellan Brillmachers latinska bönbok och Servius' bönbok i det konstnärliga utförandet. Latinets "Serta honoris" betyder "ärekrans" och bönbokens sidor är dekorerade med en grön krans runt texten. Också sidorna i Servius' bönbok har en dekorativ ram, som skulle kunna tolkas som en stiliserad krans, möjligen inspirerad av Brillmachers *Serta honoris*.

I de följande jämförelseexemplen återges två böner ur Brillmachers *Serta honoris*. Det första exemplet är en bön inför bikt som hos Brillmacher har rubriken "Oratio ante confessionem post examen Conscientiæ peractum, de quo habes Dominico die" (nummer 88). Hos Servius är rubriken för motsvarande bön "När man will gåå till Schröfft" (nummer 8):

Brillmacher

Ego miser et indignus peccator, hoc tam grandi peccatorum meorum onere gravatus atque depressus, quo me vertam, nisi ad te, benignissime salvator Domine Jesu Christe? qui non vis mortem peccatoris, sed ut convertatur ad te, et vivat: Quique usque adeo suaviter nos invitans dixisti: Venite ad me omnes qui laboratis, et onerati estis, et ego reficiam vos. Eia amantissime Redemptor, ecce adsum, didicique a te quod sis mitis et humilis corde, tum etiam quod misericordia tua super omnia opera tua, Deus misericors et miserator, Pater longanimis, pius, et dives in Misericordia dici delectaris, quique ex illis qui ad te convertuntur ab iniquitate sua, neminem abijcis, et repellis: Ecce ad te convertor, Domine Deus, convertere ad me, et aufer ab anima mea onus grave peccatorum meorum, quod me, nisi succurras, ad inferos suo, pondere deprimet. O Agnus Dei, qui in sanguine tuo tollis omnia peccata nostra; miserere mei, et largire mihi spiritum humilitatis et veritatis, quo scelera mea, ceu potentia vulnera, quo ad memoriæ

Servius

Jagh arme menniskie, beladder medh then suåre last som är syndh, till huem skall iagh fly, wthan till tigh, Herre Jesu Christe min Frelsare, som icke will syndares döö wthan at han omuender sigh och liffuer. Tu som så uenlig alle syndare, till tigh kallar, sägiandes: Kommer till migh i alle som arbete och äre betungade, iag will idher wederquäckia. O Herre iagh haffuer aff tigh sielffuan lärt at tu est ömiuk och sachmodigh aff hierte, moot alle liuffligh, och thina barmhertigheet är öffuer alle thine werck och gerninger, een miskunsam och barmhertigh Gudh, tolmodigh, och full medh nådh: tu wender icke titt ansickte, ifrån then som sigh till tigh omuende. O Herre iagh kommer till tigh, went tigh icke ifrån migh, wthan frels mina siel, ifrån the suåra börde, som är synden, huilken migh betunger och nidertrycker till ågrunden. O Gudhz lamb, som genom thin blodh, alle våre synder bortager, afftuetter och wtplåner, war mig nådigh och giff migh ömiukhetendes och sanningendes Ande, at iagh mine suårs börda, så wijt, som mitt minne sigh strækker, och samuet

occurrerint Ministro tuo, Sacerdoti iuxta
 præceptum tuum perfecte, humiliter,
 atque vere, sicut in conspectu tuo nihil
 eorum latere potest, detegam, atque
 ab eodem virtute Sacramenti pœnitentiæ
 absolutus, liber, atque exhilaratus ad
 obsequium mandatorum tuorum,
 et obedientiam revertar. Amen.

tilkenna giffuer, tinom tienare Presten, effther
 thina befalningh ömiukeligh, fulkommeligh,
 och sanferdeligh bekenner
 och genom sacramentsens krafft,
 afflöst, reen och frij till thina tienst
 igen warder. Amen.

I likhet med bönerna hämtade ur Canisius' bönbok, kan vi också här notera avvikelser från förlagan. Även i översättningarna av Brillmachers böner förenklar Servius språket genom att undvika så kallade tautologier, det vill säga "onödiga" upprepningar av mer eller mindre synonyma uttryck. Redan i inledningen ser vi det första exemplet på detta: adjektivet "indignus" (= "ovärdig") stryks och Servius nöjer sig med att endast översätta "miser" (= "arm", "eländig"), vidare skriver han "menniskie" istället för det ordagranna "syndare" i sin översättning av "peccator". I samma mening har också Servius uteslutit "depressus" = "nedtyngd", när den bedjande talar om sin "suåre last" av synd. Det finns också här exempel på att Servius uteslutit längre fraser, exempelvis kan vi se att "sicut in conspectu tuo nihil eorum latere potest, detegam" – det vill säga att den biktande genom skriftermålet "skall avtäcka [de synder som tynger henne], liksom inget av dessa ting kan vara dolt i din åsyn" – har strukits i Servius översättning. Servius har också i denna bön gjort några tillägg, exempelvis nöjer han sig inte med att Guds lamm bara "tar bort" (lat. "tollis") synderna; han lägger också till att lammets blod "afftuetter" och "wtplåner" dem.

Det andra exemplet är en bön ur den mässandakt som Servius har hämtat – nästintill i sin helhet – ur Brillmachers *Serta honoris*. Exemplet består av den bön som den bedjande uppmanas be strax efter konsekrationen. I *Serta honoris* har bönen rubriken "Paulò ante consecrationem" (nummer 21) och motsvaras av "Näst för Sacramentsans wphögelse" (nummer 88) hos Servius:

Brillmacher

Laudo te, et magnifico, o Pater cælestis,
 sanctum nomen tuum, pro hoc incruento,
 et iugi sacrificio, in quo tibi a solis ortu usque
 ad occasum (sicut Propheta tuus Malachias
 prædixit) offertur, sub speciebus panis et vini,
 dilectissimus filius tuus, non ad id tantum,

Servius

Jagh loffuer tigh Himmelsche Fader,
 och wphöger titt helge nampn, för titt oblodigh
 och dagerligh offer, i huilket alt från solennes
 wpgångh in till nidergång offerers thin elskeligh
 Son, icke alenest till ena åminnelse, om thet
 blodigh Offer, genom huilket han sigh sielffuan

ut ipsius passio et pretiosa mors (per quæ se in cruce cruento modo semel pro nobis tibi obtulit, æterna redemptione inventa) ad memoriam nostrum revocetur: verum etiam ut tuum et illius tam eximium beneficium predicetur, et meriti illius particeps reddamur, et fœdus, quod nobiscum pepigit, in nobis obfirmetur: pro quibus, aliisque omnibus beneficiis quæ hinc manant, gratias tibi hodie unanimi conatu agimus, te obnixè orantes, ut hoc Sacrificium de manu huius Sacerdotis, tanquam de filio tuo unigenito (cuius minister est) suscipere velis, pro meis et omnium fidelium necessitatibus: Atque per illud ipsum Sacrificium (tanquam per hostiam veram pacificam) largiri veram, quam mundus dare non potest, pacem tueri nos ab omnium hostium nostrorum visibilibus, aut invisibilibus, paci nostræ insidiantium, machinationibus: solari infirmos et egros, confortare debiles, erigere deiectos, quærere perditos, reducere erroneos liberare captivos, convertere impios, conservare et perficere iustos, viuis inviolatam tuam gratiam, defunctis perpetuam donare salutis requiem. Nobis autem, qui hic præsi o sumus, concedere digneris, ut vera cum devotione, reverentia, et stabili fide sacrificio huic participantes, dulcedine salvifice præsentiae tuæ delibuti, et in cordibus nostris exultantes, dignas tibi gratiarum actiones celebremus. Amen.

på korsans galge offrade.
 Wthan och at wij här igenom aff hans rika förskyllan skule deelactige warda,
 och thet förbund som han medh oss giort haffuer, dageligh bekræfftas och stadfestas:
 huilke welgerninger så och andre, som hädan haffue sina krafft och wrsprångh.
 För thesse och alle andre tacke wij tigh ömiukeligh bediandes, at tu tetta helge, och nådefulle Messoffer, wardigas aff nådh och barmhertigheet,
 för mine och andre Christ[t]rognes nötorffter anama,
 och ther medh förläna then sanna friden som werden icke giffua kan, så och oss beuara för alle våre Fiender, synlige och osynlige, som om offridh beflite sigh: giff the siuke sina helse, sterck the suage, sök igen the bort[t]appade, förlosa alle arme och elende fånger, omuen the ogudactige, the frome och gudfructige i sine förre dygder och liffuerne behall och föröka, the liffuandes giff thina nådh, och the döde ena Ewigh roo och huila, Amen.

Också här ser vi hur Servius genom sin översättning förenklar och kortar ned bönen innehåll: tautologierna reduceras, meningar stryks och Brillmachers återkommande parenteser utesluts. Detta märks redan i första stycket där en parentes med en hänvisning till profeten Malaki utesluts: "sicut Propheta tuus Malachus prædixit" (= "såsom din profet Malaki har förutsagt").¹⁷⁵ Även om mässoffermotivet också är tydligt i Servius' översättning av bönen utesluter han Brillmachers "sub speciebus panis et vini" (= "under brödets och vinets gestalt"),

¹⁷⁵ Jfr. bönen formulering med Malaki 1:11.

och nöjer sig med att kalla mässan för Guds ”oblodigh och dagerligh offer”. Innehållet i nästa parentes, om att Jesus offrade sig själv på ”korsans galge”, bakas in i själva bönen men Servius utesluter orden "æterna redemptione inventa" (=”sedan han erbjudit den eviga förlossningen”). Likaså utesluts orden om prästens händer, vid bönfällningen om att Gud i sin nåd och barmhärtighet må ta emot mässoffret. Servius stryker också nästa parentes, där Brillmacher skriver att offret skall ge frid ”som om det vore det sanna fridsgivande offret” (lat. ”tanquam per hostiam veram pacificam”), och nöjer sig att be Guds mottagande av offret skall ”förläna then sanna friden som werden icke giffua kan”. Hela det sista stycket (från ”Nobis autem...”) utesluts i Servius’ översättning.

4.2.3 Simon Verepæus’ *Precationum piarum Enchiridion*

Simon Verepæus (även Verrypen eller Vereept) föddes år 1522 i Dommelen i nederländska Brabant. År 1542 inskrevs han som student i Leuven, där han blev *magister artium* 1545. Någon gång innan 1550 prästvigdes Verepæus och blev detta år lärare vid latinskolan i Hilvarenbeek. År 1565 återvände han för studier till Leuven och blev samtidigt *rector* (=kaplan) för Thaborklostret i Mechelen. I samband med en protestantisk bildstormning året därpå tvingades han fly klostret, varvid han hamnade i Keulen där han inträdde i stadens jesuitkollegium. År 1573 återvände Verepæus till sin tjänst i klostret i Mechelen, vilken han dock återigen tvingades lämna år 1580 efter att klostret blivit plundrat av engelska trupper. Från år 1583 var han bosatt i ’s-Hertogenbosch där han blev rektor för stadens katedralskola 1589. Han dog i samma stad år 1598.¹⁷⁶

Verepæus kom att under sin livstid författa ett stort antal skrifter i bland annat grammatik och pedagogik, vilka fortfarande långt in på 1800-talet kom ut i nya upplagor. Hans religiösa författarskap omfattade, utöver en katekes som han gav ut år 1573, tre latinska bönböcker, varav hans *Precationum piarum Enchiridion* gavs ut första gången år 1564.¹⁷⁷ Denna bönbok utkom också i en tyskspråkig upplaga i Köln år 1571, *Außerlesen gulden Schatzbüchlein usw.*, vilken dock inte har kunnat undersökas i denna uppsats.¹⁷⁸ Vid en genomgång av den latinska utgåvan av bönboken har jag kunnat konstatera att sex böner och de två inledande instruktionerna till morgon- respektive aftenandakten i Servius’ bönbok kan härledas till Verepæus. Också denna

¹⁷⁶ Neuwelaerts 1974, 961f.

¹⁷⁷ Neuwelaerts 1974, 962. Nya upplagor trycktes in på mitten av 1600-talet. Den här undersökta upplagan trycktes 1580.

¹⁷⁸ Boken har inte varit möjlig att finna vare sig i Karlsruhe Virtueller Katalog eller den internationella bibliotekskatalogen WorldCat.

bönbok är ett samlingsverk med material från äldre och samtida andaktslitteratur, och beskrivs därför av Althaus som en för forskningen värdefull fyndgruva. Ett uttalat motiv för att ge ut sin bönbok var för Verepæus att bemöta den i samtiden allt mer spridda protestantiska bönbokslitteraturen, denna ”sacrilega et nefanda hæresis” (= ”hädiska och gräsliga heresi”).¹⁷⁹

De följande jämförelseexemplen behandlar morgon- och aftonandakten i Verepæus’ respektive Servius’ bönböcker. Det första exemplet består av den inledande instruktionen om hur den bedjande bör utträta sin morgonandakt, samt två korta böner, där det framgår tydligt att Verepæus’ bönbok är en av Servius’ förlagor. Hos Verepæus har instruktionen rubriken ”Meditatio et exercitium Matutinum” (sidan 22). Motsvarande instruktion hos Servius har rubriken ”Nyttige Puncter för Morgenbönen” (nummer 1).

Verepæus

I. Mane cum primum expergesceris, cum Prophe[t]a Regio orabis ilico Dominum, ut mentis tuæ oculos salutari lumine Spiritus sui sic illustret, ne unquam in peccati consensum, et proinde in mortem alliciaris, ac obdormias.

II. Deinde cum surgis, munies te signo +, cum ea quæ mox sequentur precatione.

III. Iam indutus, non statim ad fabulas, aut inanes cogitationes te convertes, sed in silentio, mente ad Deum elevata, præparabis te ad infra scriptas precationes.

III. Post hæc tecum serio propones, te nihil illo die velle committere, quo DEUS aut proximus offendatur.

V. Consultum præterea fuerit obiter horas diei percurrere, et generatim quid toto die facturum sis, tecum supputare.

Precatio cum mane expergesceris

ILLUMINA, Domine, oculos meos, neunquam obdormiam in morte, nequando dicat inimicus meus, prævalui adversus eum.

Servius

1. När tu wakner så beed Gudh, at han genom then Helge Ande wplyser thins Hiertans ögon, at tu icke samtycker till syndh ther medh tu tigh döden förwerffer.

2. Ternäst när tu wpstår, så teckna tigh medh, thes heliges Korstekn, och läsz then näst efterföljande böön.

3. När tu är kledder, skall tu tigh icke straxt till onyttige tanker eller taal giffua, wthan medh stillero tigh till morgon bönen bereda.

4. Sädan sät tigh alwarlige före, at tu tigh flitige wakter, för Gudz och thins nästes förtörnelse.

5. Så är och rådeligh, att tu öffuerlägger, haudh tu i samma dagh synderlige göra will: ther till tu i thina böön Gudz nådh och hielp begera kan.

2. När man wackner ena böön, Psalm 12

Herre wplys mine ögon at iagh icke afsomner i dödenom, at min Fiendh icke må sägia, iagh är honom öffuermechtigh worden.

¹⁷⁹ Althaus 1927, s. 96f.

Precatio cum surgis

In nomine Domini nostri IESU Christi Crucifixi
surgo. Ille me benedicat, + regat, custodiat,
et ad vitam perducat æternam, Amen.

3. När tu wpstår

I thens korsfestes Jesu Christi nampn står iagh
wp. Han migh + welsinna + Riger + Bewara,
och till thet i Ewige lifffue föra, Amen.

Servius är här ganska trogen sin förlaga. De på instruktionen efterföljande två böner (varav den första är hämtad ur Psaltaren 12) är ordagranna översättningar av Verepæus' texter. Vi kan dock notera att Servius i bön nummer 3 lagt till två korssymboler, där den bedjande kan göra korstecknet. Några större avvikelser finner vi i själva instruktionen. Exempelvis kan vi notera att Servius i första paragrafen skriver "Gudh" som översättning för "Dominum" (= "Herren"). I samma stycke stryker han att den bedjande – i hänvisningen till psaltarpsalmen om den helige Andes upplysning – skall be med "*Propheta Regio*" (sv. "den kunglige profeten") David. I tredje paragrafen stryker Servius orden om att "höja sinnet till Gud" ("mente ad Deum elevata"). Vidare är femte paragrafens avslutning omformulerad och utvidgad.

Nästa exempel består av instruktionen till aftonandakten och den efterföljande aftonbönen hos Verepæus respektive Servius. Hos Verepæus har instruktionen rubriken "*Meditatio vespertina*" (sidan 35f.) och hos Servius "När tu will gå till huila betenck" (nummer 13).

Verepæus

I. Iturus vesperi cubitum, primum DEO Gratias
ages, quod illo die, quo tam multi propter peccata
præcipitati sunt ad inferos, te clementer
custodierint.

II. Deinde peccata tua omnia, quibus illo die,
cogitatione, verbo, opera vel omissione, DEUM,
vel proximum offendisti, revocabis in mentem,
et petes à DEO veniam.

III. Postremò orabis DEUM ex toto corde, ut
curam tui suscipiat, nec in operibus tenebrarum
perire te finat. Poterisq; vel hac sequenti, vel
alia huic simili precatione, uti.

Precatio vespertina ituri cubitum

OMNIPOTENS sempiternus DEUS, gratias ago
quòd me hodie gratia tua custodire à malo

Servius

1. Först skall tu Gudh ömiukeligh tacka, at han
tigh i samma förledne dagh, på huilken så otalige
meniskior, för syndennes skul äre niderfarne till
Heluetet, så nådeligh beuarat haffuer.

2. Sädan betenck, alle thine synder, genom
huilke tu medh tancker, ord, gerninger eller
försumelse, om dagen, Gudh eller thin neste
förtörnat haffuer: och ther om bäger
syndernes förlåtelse.

3. Synderligh skal tu Gudh bedia, at han
werdiges tigh sina faderligh omsorgh och
beskydh taga, at tu icke kommer i thet Ewigh
mörkre: sädan bruka thenna effterföliande böön:

14. Afften bönen

O Alzmechtigh Ewigh Gud, iagh tacke och
loffuer tigh, at tu migh i thenne forledne dagh,

dignat[us] es.

Obsecro te verò, ut quicquid hac die, cogitando,
loquendo vel operando peccavi, per passionem ad
mortem tuam, digneris mihi homini peccatori
clementer indulgere.

Et in posterum ab omni Corporis et animæ periculo
custodire, ut incolumis ad laudendum nomen tuæ
maiestatis exurgam, tibiq; puro corde ac casto
corpore cum gratiarum actione lætus seruire
valeam, Amen.

Pater noster, &c. Ave Maria, &c, Maria mater
gratiæ, mater misericordiæ, tu nos ab hoste
protégé, & hora mortis suscipe. Credo in Deum.

genom thina nådh och barmhertigheet,
för alt ont, skada och förderff, beuarat haffuer:
och beder tigh ytermera, at tu werdigas migh
arme syndigh menniskie genom titt bittra
lidande och hårde döo, aff nådh och
barmhertigheet förlåta, alt huadh iagh i
thenna dagh, med tancker, ord, gerninger,
eller genom mina försumelse synnat haffuer:
och migh i thenna natt, faderligh för all skada
och förderff, till lijff och siel beuara, skicka och
ô Herre thin helge ängel, min beskyddare, till
migh, at han och öffuer migh waker, och
beskermer för mörksens fiender och the onde
ander, at the migh icke skade, på thet iagh må
huila medh roo wackna och wpstå medh
heelbrygda, titt helge namn at loffua ärhe, och
tigh medh ett reent och gudfructigt hierte tiena,
Amen.

Vi kan här notera att Servius är mycket trogen förlagan vid översättningen av instruktionen till aftonandakten. När det kommer till den efterföljande aftonbönen tillåter han sig dock större frihet i översättningen. Här har Servius använt sig av Verepæus' ord som stomme men lagt till ett antal egna formuleringar. Till stycket om att Gud må förlåta den bedjandes synder har Servius lagt till "genom mina försumelse". Sedan har Servius infogat en formulering om att Gud "i thenna natt, faderligh", skall bevara den bedjande. Denna vädjan övergår sedan till ett stycke om att Gud skall skicka sin ängel att skydda och vaka över den bedjande. Tillägget om skyddsängeln är intressant och ger associationer till Martin Luthers aftonbön ur lilla katekesen. Om Servius lånat formuleringarna från Luther eller om likheterna är rena tillfälligheter är svårt att avgöra. Som vi sett under 4.1.3 ovan, bygger Luthers bön på en morgonbön ur Johannes Mauburnus senmedeltida *Rosetum Exercitiorum spiritualium*. Hänvisningen till ängeln saknas också hos Mauburnus, men den finns däremot i en karolingisk bön från 800-talet, vilken i sin tur är en förlaga till Mauburnus morgonbön. Denna bön finns också återgiven i den lutherske teologen Andreas Musculus' latinska bönbok från år 1553.¹⁸⁰ Ytterligare något som är värt att notera är Servius' strykning av de hos Verepæus efterföljande rekommenderade bönerna: Pater noster, Ave Maria och ytterligare en bön till Maria.

¹⁸⁰ För en utredning om ursprunget till Luthers morgon- respektive aftonböner, se Schultz 1994.

4.2.4 Sammanfattning: bönbokens förlagor och Servius' översättningsarbete

Av de ovanstående exemplen på jämförelser mellan böner hämtade ur de tre här undersökta bönböckerna och böner ur Servius' bönbok, kan man dra slutsatsen att de med stor sannolikhet kan antas vara förlagor till Servius' bönbok. Vi kan konstatera att Servius i översättningen av dessa böner har varit relativt fri till sina förlagor. Han har inte bara förenklat språket, omformulerat, reducerat och uteslutit överflödiga synonymer. Han har också kompletterat en del av bönerna med egna formuleringar och egna tautologier. Exempel på det sistnämnda ser vi särskilt i översättningen av böner ur Verepæus' bönbok. Utöver dessa huvudsakliga förlagor har källundersökningen också visat på att tre stycken böner också kan återfinnas i tre skilda bönböcker. Som redan nämnts har jag inte kunnat konstatera om dessa har varit direkta förlagor eller om de är att betrakta som parallell litteratur.

Som framgår av diagrammet på sidorna 53–56 är förlagorna till 38 av Servius' totalt 118 böner och andakter fortfarande okända. Att finna förlagor till dessa kräver således fördjupad filologisk undersökning som inom ramen för denna uppsats inte har kunnat genomföras. Det är möjligt att en sådan undersökning också skulle kunna förklara de ovan nämnda tre "överfödiga" bönerna.

En fråga som ofrånkomligt infinner sig, vid ett konstaterande om att källorna till närmare fyrtio böner återstår att belägga, är om Servius själv har författat någon av de återstående bönerna. Det är naturligtvis inte omöjligt att så är fallet, men om vi återgår till bönbokens titel ser vi att bönerna enligt Servius' egen utsaga är "sammandragne och förswenskade" av honom själv. Detta återkommer han också till i sitt förord, där han skriver att han funnit det nödvändigt att "någre gudfructige och Catholische böner, sammandrage och försuenska, mine lands blodh till tienst, synderlige them, som fremande tungemåål icke lärt haffue". Servius gör således varken i bokiteln eller i sitt förord anspråk på att ha författat någon bön själv – ett påstående som vi väl egentligen inte har någon anledning att betvivla.

I början av avsnitt 4.2 frågade vi oss vilka språkkunskaper det är rimligt att anta att Servius kan ha haft. Det är en fråga som är nödvändig att ställa i relation till ett utländskt källmaterial. Det är heller inte omöjligt att tänka sig att Servius' bönbok också bygger på ett källmaterial som kräver kunskaper i tjeckiska eller polska, språk som han delvis kan ha omgivits av i sin vardag. Möjligheterna att undersöka ett sådant eventuellt källmaterial har av språkliga skäl sina begränsningar. Frågan om de återstående förlagorna får därför tills vidare stå obesvarad.

5. Bönbokens funktion, tidstypiska fromhetsdrag och konfessionella särdrag

5.1 Bönbokens brukare och dess praktiska funktion

5.1.1 Vem riktades bönboken till?

I bönbokens förord (se 3.1) förklarar Andreas Servius att det i den egna tiden råder en religiös förvirring vilken tycks ha fått konsekvenser för den enskilde kristnes andaktsliv:

[N]u på thenna tidh (ther öffuer sig Gudh förbarme) will nestum huar och een icke alene för sigh, hoffua een besynnerligh tro, wthan och ett nyt sät, thereffter lempar till at bedia: våre saliges fäders bruk, halts nu för narrerij.

Bilden Servius ger är att det råder en ny religiös situation i 1590-talets Sverige där äldre tiders bönepraxis och gemensamma former för trosutövningen har frångåtts, och där var och en istället är utelämnad till att finna sina egna former för tron och bönen. En ny tro kräver nya sätt att be. Man kan inte eller vill inte längre stödja sig på de fädernärvda – katolska – andaktsformerna. Fädernas bruk betraktas rent av som narraktigheter. Servius skriver att detta ensamma sökande efter själens tröst och läkedomar tenderar att leda till att man endast finner själens ”förderff och gift”. I denna nya religiösa situation ser sig Servius kallad att erbjuda alternativ. I egenskap av romersk-katolsk präst tycks han dock inte nöja sig med att hänvisa till gamla förreformatoriska andaktsformer, han ser sig snarare kallad att med hjälp av utländskt material sammanställa en bönbok som är ”mine lands blodh till tienst”.

Frågan om börens roll i det kristna vardagslivet är för Servius något mycket viktigt: en gudfruktig människas bön, skriver han, är den främsta av alla kristna övningar och dygder, den är inte bara god, nyttig och hälsosam, utan ”storlige för nödene”. Bönen är enligt Servius ett beskydd mot våra fiender, djävulen, världen och köttet; den är en övning i tron, ett tillförlitligt värn, en andlig föda och en tröst i bedrövelsen; och inte minst tjänar den både andlig och kroppslig, evig och timlig välfärd. Servius vill med sin bönbok erbjuda färdigt formulerade böner i denna anda, i syfte att bringa ordning för den enskilda kristna människan i hennes andaktsliv.

Att erbjuda en bönbok av denna typ var dock inget unikt för Servius i hans samtid. På den svenska ”bönboksmarknaden” fanns vid denna tid ett antal bönböcker i omlopp, varav många var svenskspråkiga utgåvor av tysk andaktslitteratur – som i sin tur inte sällan byggde på förreformatoriskt, patristiskt och ibland också samtida katolskt material (se 4.1.1 och 4.1.2). Men Servius vill erbjuda något mer. Ty även om också dessa böcker kunde ge ordning och

ramar för landsmännens böneliv, rörde det ju sig om andaktslitteratur som till stor del har anpassats efter den nya lutherska läran. Servius vill med sitt urval se till att ”hans” bedjare håller sig till ”een retskaffens böön”, vilken är en ”troenes öffningh”, och att hon därmed undviker sådant själsligt ”fördärv” och ”gift” som leder på villovägar. Han vill därför erbjuda en bönbok med riktiga, kristliga och *katolska* böner – böner som han till största delen hämtar från den kontinentala katolska reformationens bönböcker.

Det *didaktiska* eller *fostrande* syftet är inte att ta miste på: med bönboken vill Servius fördjupa den bedjande i – eller leda henne till – den katolska tron. Att bönböcker kunde ses som evangeliserande eller missionerande kan anas i ett samtida vittnesmål från vadstenaprästen Magnus Laurentii som i ett brev till den påvliga nuntien Antonio Possevino, daterat mars år 1595, efterfrågar fler svenskspråkiga katolska andaktsböcker, vilka ansågs mycket upplysande för personer av annan tro.¹⁸¹

En fråga att ställa sig är *vem* denna bedjande är: vem riktade Servius sin bönbok till? Enligt Servius egna ord är bönboken – som vi sett – utgiven för att vara hans ”lands blodh till tienst”, det vill säga riktad till hans landsmän: ”synderlige them, som fremande tungemåål icke lärt haffue, antingen the äre i I.K.M. hoff eller i Swerge.” Alltså är den tänkt att brukas av svenskar både i Sverige och i kung Sigismunds hov i Polen, särskilt sådana som saknar kunskaper i främmande språk. Kanske rent av lekmän utan högre utbildning? Att boken främst riktar sig till lekmän kan vi också ana utifrån bönerna för olika yrkeskategorier, där varken präster eller klosterfolk nämns. Men vilka lekmän tänkte han på specifikt när han valde ut böner att översätta och sammanfoga till en svenskspråkig katolsk bönbok?

Vi kan tänka oss att Servius i egenskap av präst mött människor med ett behov av den typ han beskriver i sitt förord: människor som vill ha ett ordnat böneliv men inte vet hur de skall gå till väga. Efter möten med dessa människor – eller kanske också av egna privata erfarenheter – har han troligen också fått en bild av vilken hans potentiella ”läsekrets” kan tänkas vara. Dem vill han nu hjälpa, och där är hans bönbok ett redskap.

En förutsättning för att kunna bruka en bönbok är att dess brukare är läskunnig. Allmänt hade läskunnigheten ökat markant i Europa under senmedeltiden och bönböcker hade som en följd därav blivit ”bästsäljare”.¹⁸² Som nämnts i kapitel 4 hörde detta framförallt samman med boktryckarkonstens framväxt under 1400-talet och framåt. Hedström noterar att det är sannolikt att anta att bönböcker för lekmän under senmedeltiden främst hade varit en angelägenhet för

¹⁸¹ Cnattingius 1969, 93.

¹⁸² Hedström 2017, 137.

högreståndspersoner.¹⁸³ Det bevarade exemplaret av Servius' bönbok har, som vi sett, tillhört just en sådan person: adelsdamen Ingeborg Gylta. Böcker var dessutom dyra produkter som inte alla hade råd med.¹⁸⁴ Men betyder det att endast högreståndspersoner var bönbokens målgrupp?

Kyrkohistorikern Eamon Duffy skriver i sitt omfattande verk *The Stripping of the Altars* – där han undersöker katolsk fromhet i England före, under och efter reformationen – att läskunnigheten på engelsk mark under 1400- och 1500-talen inte alls med nödvändighet var begränsad till hög social status. Duffy framhåller här att även personer i de lägre stånden brukade bönböcker.¹⁸⁵ Även om det inte går att helt utesluta att liknande förhållanden kan ha rått i Sverige under 1590-talet – och i de miljöer där Servius' bönbok fick sin spridning – bör vi nog likväl anta att andelen läskunniga bland de lägre stånden var ganska få.¹⁸⁶ Ser vi till innehållet i Servius' bönbok kan vi dock notera att den både innehåller ”Ens öffuerheetz böön” (nummer 37) och ”Ens tienares böön” (nummer 46). Oavsett hur det såg ut i praktiken tyder detta på att författarens *intention* åtminstone kan ha varit att också andra än högreståndspersoner skulle ha tillgång till bönboken. En viktig aspekt att väga in här är hur bönboken spreds. Servius' bönbok utdelades bland annat genom den jesuitiska bokmissionen med centrum i Vadstena – en stad där man också bedrev skolverksamhet för pojkar.¹⁸⁷ Utdelningen möjliggjorde måhända att också läskunniga med knappa resurser kunde ta del av den svenskspråkiga katolska bönboken.

5.1.2 Bönboken i den bedjandes vardag

Urvalet av böner visar på en stor bredd av böneämnen och andakter för den bedjande att nyttja i sin vardag. De kategorier och böneämnen vi möter (se 3.2) är i stort desamma som man återfinner i andra bönböcker från samma tid (se 4.1.3). Bönbokens disposition är, som vi konstaterat i kapitel 3, inte alltid helt logisk. En del bönekategorier är utspridda i olika delar av boken, vilket särskilt gäller förbönerna, böner för olika andliga behov och böner i stunder av

¹⁸³ Hedström 2017, 138.

¹⁸⁴ Hansson 1982, 219f.

¹⁸⁵ Duffy 2005, 221ff.

¹⁸⁶ Allmän läskunnighet tog i Sverige fart först från och med 1660-talet, se Hansson 1982, 215.

¹⁸⁷ En elev där var i sin ungdom historikern Johannes Messenius (1579–1636), som trots att han var en enkel mjölnarson fick en gedigen utbildning i Vadstena, varifrån han sedan kunde gå vidare för studier vid jesuitkollegiet i Braunsberg. Se Nyman 1997, 237.

svaghet. Rent praktiskt krävs det således en del bläddrande för att finna de böner man vill bruka för tillfället.¹⁸⁸

De första sjutton böner (samt bön nummer 118 som blivit felplacerad) består av böner att bruka under den kristna vardagen. Det rör sig här om grundläggande, ganska enkla, böner. Bönboken börjar helt logiskt med en morgonandakt. Servius är här trogen sin intention att försöka hjälpa sina landsmän med att få ordning i sitt böneliv. Därför introduceras morgonbönerna med en instruktion för morgonandakten (nummer 1), som senare i boken har en motsvarighet i ordningen för aftonandakten. De båda efterföljande böner (nummer 2 och 3) är av en sådan kortfattad och enkel karaktär att de kan tänkas vara böner som Servius kan ha menat att den bedjande bör lära sig utantill. Den fyra sidor långa morgonbönen (nummer 4) är nog däremot sannolikt tänkt att läsas direkt ur bönboken.

De efterföljande böner till Treenigheten och till de tre gudomspersonerna kan möjligen ses som böner som kan bes när som helst under dagen, då de inte uttryckligen omnämns i instruktionen för morgonbönen. Böner till Gud om förbarmande, tacksägelse och tillbedjan är en självklar beståndsdel i ett kristet andaktsliv, och kan bes när andan faller på. En alternativ tolkning av deras placering är att de kan fungera som en avslutning på morgonandakten. Hos Brillmacher används böner till Treenighetens personer fördelade på veckans tre första dagar: söndagen – Fadern; måndagen – Sonen och tisdagen – den Helige Ande.¹⁸⁹ Denna tolkning skulle ge morgonandakten en liknande disposition som aftonandakten, med dess tre efterföljande böner av botkaraktär.

Till det kristna vardagslivets beståndsdelar räknar Servius också med bikt och deltagande i mässan. Därför infogar han böner inför och efter skriftermål, en bön att be i mässan samt en inför och en efter mottagandet av kommunionen. Också dessa kan betraktas som mycket grundläggande böner. Till fördjupad andakt för sådana tillfällen erbjuder Servius också andra böner på andra platser i bönboken.

Denna avdelning avslutas naturligt nog med böner för aftonandakten. Denna introduceras precis som morgonandakten med en instruktion (nummer 13), varpå en aftonbön (nummer 14) följer. Denna är så pass kortfattad att den bör vara möjlig att inläras utantill. Till denna aftonandakt fogas också tre böner av botkaraktär: en syndabekännelse (nummer 15), en bön om ånger för synden (nummer 16) och en bön om syndernas förlåtelse (nummer 17). Att dessa tre

¹⁸⁸ Rent praktiskt kan här bokmärken, snören eller lappar varit till hjälp för den bedjande att hitta tillbaka till sina ”favoritböner”. Se Hedström 2017, 142.

¹⁸⁹ Althaus 1927, 92. Brillmacher tillägnar sedan onsdagen åt helgonen, torsdagen – eukaristin, fredagen – Kristi lidande och lördagen – jungfrun Maria.

böner hör till aftonandakten stämmer överens med den andra punkten i instruktionen: ”betenck, alle thine synder, genom huilke tu medh tancker, ord, gerninger eller försumelse, om dagen, Gudh eller thin nesta förtörnat haffuer: och ther om bäger syndernes förlåtelse.”

Även om Servius intention med hela bönbokens innehåll är att erbjuda sina landsmän ordning för bönelivet, kan nog – som antytts – den första avdelning (nummer 1–17 och 118) betraktas som en *grundstruktur* för hur en kristen skall ordna sitt vardagliga böneliv. I stort innehåller avdelningen böner där ”iagh” ber om något som gäller ”migh”. Samtidigt är avdelningen inte helt individualistiskt inriktad. Den bedjande är en del i en större gemenskap, vilket märks i hur bönerna till Treenigheten formuleras. Samtliga av dessa (nummer 5, 6, 7 och 118) inleds med en vädjan om förbarmande som uttrycks kollektivt (”förbarme tigh öffuer oss”), varefter det personliga pronomina genomgående formuleras ”wij”, ”wår”, ”wåra”, ”wåre”, ”oss”. Bönen till den helige Ande (nummer 7) innehåller dock båda formerna: där avslutas bönen med en vädjan om att den helige Ande skall komma till ”*mitt* hierte”.

Om bönerna 1–17 och 118 kan ses som en grundstruktur för den kristna vardagsandakten, kan övriga delar av bönboken ses som alternativ till *fördjupad andakt* och erbjuda *variation* till bönelivet – exempelvis kan här nämnas de återkommande bönerna i samband med bikt och kommunion. Övriga bönekategorier kan betraktas som en ”katalog” över böner för olika tillfällen, situationer och sammanhang, men här finns också böner för olika personer och yrkeskategorier. Det är därför tydligt att samtliga böner inte är tänkta att brukas av *alla* som använder bönboken. Här kommer den tidstypiska – och vardagsnära bönekasuistiken in: här finns exempelvis böner för när man vill påbörja och har avslutat någon arbetsuppgift (nummer 40 och 41) och böner för när man befinner sig på resa (nummer 42); bön vid ångest (nummer 22), vid själslig och kroppslig svaghet (nummer 72) samt vid tillfällen när tron prövas (nummer 28) och när ”köttet” frestas (nummer 29); men också böner tänkta att brukas av domare (nummer 39), föräldrar (nummer 44) och en ung person (nummer 45).

Trots alla dessa kategorier kan det tyckas märkligt att urvalet är tämligen begränsat när det kommer till yrkeskategorier: utöver bönerna tänkta att brukas av tjänare, domare och överhetspersoner (nummer 37) finns det inga böner anpassade till andra typer av yrkeskategorier. Här kan vi jämföra den förlaga som Servius har hämtat de två förstnämnda bönerna ur – Brillmachers *Serta honoris* – där man också finner böner att brukas av predikanter, biktfäder, lärare, studerande och rådgivare.¹⁹⁰ Frågan om vad som styr Servius’ urval av yrkeskategorier får tills vidare lämnas obesvarad.

¹⁹⁰ Althaus 1927, 94.

Bland övriga bönekategorier finns förbönerna, vilka berör ett ganska omfattande antal förbönsämnen (se 3.2.3). Detta är exempel på böner som både kan användas i vardaglig andakt (exempelvis för kyrkan, alla kristna, fångar och de ”otrogna”) och anpassas till den aktuella situationen (exempelvis i tider av krig, pest och oväder). Den bedjande kan också foga sina anhöriga eller andra särskilda personer till förbönerna (exempelvis för sjuka, de egna föräldrarna och avlidna anhöriga).

Tacksägelsebönerna (se 3.2.5) är förhållandevis få vilket tycks ha varit ett tidstypiskt drag (se 4.1.3) och är allmänt hållna. Här finns inga alternativ för tacksägelse vid olika situationer. I samband med denna kategori kan nämnas att böner före och efter måltider, som annars finns med i förlagorna och i annan samtida andaktslitteratur, helt saknas i Servius bönbok.

Böner till Kristus, om den helige Andes gåvor, om ödmjukhet och andra dygder, får väl räknas till kategorin övriga böner som den bedjande kan använda när helst det känns angeläget. Annat är det med bönbokens mässandakt (nummer 76–98) och biktspegel (nummer 100) som har en rent praktisk funktion, vilka den bedjande kan använda sig av i samband med deltagandet i mässan och som förberedelse för bikt.

Som nämnts ovan fördelar Brillmacher bönerna till Treenigheten på tre dagar, med en dag ägnad åt varje enskild gudomsperson (söndag, måndag och tisdag). Också resterande veckodagar är hos Brillmacher reserverade för särskilda ämnen och fromhetsövningar: onsdagen är dagen för helgonens åminnelse, torsdagen ägnas åt mässan, fredagen åt Kristi lidande, lördagen är av tradition dagen för bikt och är dagen för åminnelsen av jungfrun Maria, söndagen är Herrens dag då man deltar i högmässan och måndagen ägnas åt de dödas åminnelse.¹⁹¹ Mot slutet av Servius’ bönbok följer några andakter och böner som delvis följer en liknande ordningsföljd: 76 [–98]. *Om hela messonnes innehåll någre gudfructige böner; 99. [N]ågre gudelige böner i huilke hela Christi lidande och leffuerne förfatade äre; 100. Eet Nyttigt Sätt, huru ena menniskia skall ransaka sitt samweet, när hon will göra sina Scröfftemaal; 101 [–114] The 7. boot psalmer Davidz huilke tiene imoot the 7. dödelige synder; 115. Sielennes innerligh begär om thet Ewigh och odödeligh liffuet samt 116. Ena Andra böön för Sacramentet och 117. Effter Sacramentet.* Kan man tänka sig att dessa böner och andakter följer i denna ordning för att de skall kunna fördelas på olika dagar? Exempelvis skulle det kunna se ut som följer: torsdag – mässandakten; fredag – bönerna till Kristi liv och lidande; lördag – rannsakan inför skriftermål och de sju botpsalmerna; och söndag – bön om själens längtan efter det eviga livet samt böner före och efter sakramentet. Servius skriver förvisso

¹⁹¹ Althaus 1927, 93.

ingenting om detta men det kan ändå vara en intressant tanke och ett möjligt sätt att använda bönbokens böner.

5.1.3 Den ideale bedjaren

Kan man utläsa något om vilket ideal för bönelivet Servius vill främja med sin bönbok? Vem är den ideale bedjaren? Vi har redan berört något om detta. Bönen är enligt Servius, som han uttrycker det i sitt förord, ”storlige för nödene”. Den är nödvändig i en gudfruktig människas liv och är den främsta bland alla kristna övningar och dygder. En god kristen bör därför ägna sig åt bön. Men ett individualistiskt präglat böneliv – bortkopplat från den katolska gemenskapen – riskerar leda till själsligt fördärv och därför gäller det att be med böner som är ”christilige och catholische”. Just det katolska återkommer Servius ständigt till. Ett antal böner innehåller vädjanden om att Gud skall bevara den bedjande i denna tro, till vilket vi återkommer nedan (se 5.3).

Den idealiske bedjaren börjar – som vi sett ovan – sin dag med bön. Redan när hon vaknar på morgonen skall hon med ord ur *Psaltaren* 13 be om Guds upplysning och skydd mot ”fienden” och vid uppstigandet skall den bedjande teckna sig med ett trefaldigt korstecken och be att Kristus skall välsigna, regera och bevara henne. Därefter skall hon föresätta sig om att under dagen stå emot synden och så inte förarga vare sig Gud eller sin nästa. Just vädjan om hjälp att stå emot synden – och tacksägelsen för att Gud bevarat henne under natten – präglar också den efterföljande morgonbönen, inför vilken den bedjande noggrant skall förbereda sig under tystnad.

Dagen avslutas på ett liknande sätt: med tacksägelse för att Gud av nåd bevarat den bedjande under dagen (”på huilken så otalige meniskior, för syndennes skul äre niderfarne till Heluetet”), varefter den bedjande skall rannsaka sitt samvete och bekänna sina synder för Gud och be om förlåtelse. Innan den bedjande somnar skall hon be om att Guds beskydd under den kommande natten.

Syndamedvetenheten och ödmjukheten inför den egna svagheten är drag som betonas i bönerna (mer om detta under 5.2, nedan). Den bedjande skall vara *ständigt beredd till bot och bättring*. Detta leder ofrånkomligt över till nästa ideal: att den bedjande skall vara *en brukare av botens sakrament*, skriftermålet (bikten). Bönboken erbjuder en rad syndabekännelser och böner om förlåtelse, förberedelseböner inför bikt och tacksägelser efter bikt. Bönboken erbjuder också ett redskap för samvetsrannsakan i form av en biktspegel. Till hjälp att framkalla ånger

för synden är också bönbokens böner och betraktelser till åminnelse av Kristi lidande och död samt botpsalmerna och bönerna mot dödssynderna.

Den ideale bedjaren förväntas också att *under andakt delta i mässan* och där tillbedja Kristus i sakramentet samt motta honom i kommunionen. Kan hon av någon anledning inte ta emot sakramentet, finns det i mässandakten en bön om andlig kommunion (nummer 96). Vi kan anta att deltagande i mässan för den genomsnittlige svensken begränsade sig till i bästa fall sön- och helgdagarna. I vissa socknar på landsbygden var inte ens under den katolska tiden söndaglig mässa en självklarhet.¹⁹² Även om de större städernas katedraler och klosterkyrkorna tidigare hade kunnat erbjuda ett rikare utbud av mässfiranden var tillgängligheten till daglig mässa mycket begränsad – i synnerhet med tanke på det långt gångna religionsskiftet.¹⁹³ Vad som dock framgår av bönbokens mässandakt är att den förutsätter mässa på latin enligt romersk ordning – detta i en bönbok som ges ut samma år som Uppsala möte beslutar att avskaffa Johan III:s liturgi på grund av dess påstått ”påviska” karaktär.¹⁹⁴ Här kan nämnas att det i den ovan nämnda biktspegeln räknas som en synd mot det tredje budet att delta i gudstjänster hos dem som är ”affalne ifrån troon”. Under samma punkt räknas det också som en synd om man har ”försumat Messan på Sundager eller bodne helge dager wthan laglig förfal.”

Vidare har den ideale bedjaren *sin tro, sitt hopp och sin kärlek hos Gud, Kristus*. Den varma, personliga relationen till Gud är ett fromhetsdrag som vi återkommer till i 5.2.3 och präglar hela bönboken. Den bedjande tackar för att hon är utkorad till att vara hans ”fosterbarn”. Gud har så ofta hjälpt henne i nöd och motgång (nummer 61). Hon är tacksam för Kristi stora kärlek som han genom sitt ”lidande, kors och döö, oss beuist haffuer” (nummer 63). Människan är helt beroende av Gud – hon kan varken tänka eller göra någonting som är fullkomligt utan Guds hjälp. Allt arbete som början under bön till Herren ”haffuer framgångh och lycko” (nummer 40). Den ideale bedjaren anförtror därför allt i Guds händer.

5.2 Tidstypiska fromhetsdrag

De tre tidstypiska interkonfessionella fromhetsdragen som Sigfrid Estborn lyfte fram i sin undersökning – som vi gått igenom i det föregående kapitlet (se 4.1.3) – präglar i allra högsta

¹⁹² Helander (et al.) 2006, 56.

¹⁹³ Bara det faktum att 1571 års kyrkoordning förbjuder privat-, requiem- och votivmässor bör ha inneburit att antalet mässtillfällen vid 1590-talet minskat avsevärt också i städerna. Se *Then Svenska Kyrkeordningen 1571*, XXXIII.

¹⁹⁴ Johan III:s *Liturgia Suecanæ Ecclesiæ* beskrivs i beslutet som ”een port och ingång til all annen Påwesck grufweligh wilfarelse.” *Svenska kyrkans bekännelseskifter*, 709.

grad också Servius' bönbok: *pessimistisk syn på världen och människolivet, botstämning och kristusfromhet*. Dessa fromhetsdrag var enligt Estborn anknytningspunkter och förbindelselinjer mellan senmedeltidens och reformationstidens andaktslitteratur. Dessa bör främst betraktas som just anknytningspunkter, som i Estborns undersökning visar på att reformationstidens protestantiska (och romersk-katolska) bönbokslitteratur på just dessa punkter stod på en gemensam förreformatorisk grund.

Dessa tre fromhetsdrag är naturligtvis inte de enda fromhetsdragen i denna tid. Det fanns också andra både gemensamma och från varandra skilda fromhetsdrag, exempelvis *sakramentsfromheten*: där både katoliker och lutheraner exempelvis gav uttryck för en djup vördnad inför Kristi reella närvaro i de eukaristiska gåvorna, samtidigt som man hade olika syn på mässan som ett offer och tillbedjan av Kristus i hostian utanför mässans kontext. Även synen på dopet – samt i viss mån också bikten – förenade de två grupperna.¹⁹⁵

I det följande kommer vi att gå igenom de tre tidstypiska interkonfessionella fromhetsdragen i relation till Servius bönbok.¹⁹⁶ De fromhetsdrag som vi däremot kan urskilja som tidstypiska för en konfessionell katolsk identitet kommer vi därefter att behandla i ett eget avsnitt (se 5.3 nedan).

5.2.1 Pessimism

Den tidstypiska pessimismen i synen på världen och människan är återkommande i bönboken. Världen beskrivs sällan – om alls – i positiva termer, den är snarare en ”iemmerdal” (nummer 21, 32 och 93), den beskrivs som ”thette store och farligh Haffuet” och ”then iemmerfulle haffstrannen” (nummer 69) och den är fylld av idel ”bedrägerij”, ”falskheet” och ”frestelse” (nummer 30).

Synen på människan är också den ganska dyster – och här är exemplen fler. Den präglas i stort av en ödmjuk – nästan självföraktande – föreställning om den egna syndigheten och ovärdigheten. Den bedjande är en ”arm och elend syndare, i syndenne afflat och födder, benägen aff migh sielff till allt ondt, obequemd och obenegen till thet goda” (nummer 15). I samma syndabekännelse framkommer det att den bedjande därför är ”migh sielffuan ledh, och hater migh och mine öffuerträdelse”. Den bedjandes synder är ”otaligh som sankornen i haffuet” (nummer 17) och hennes själ är i sig själv som en ”watnlösz och ofruitsam åker”

¹⁹⁵ Lienhard 1987, 280ff. Också hos lutheranerna förekom sakramentstillbedjan, men dock inom ramen för mässan. Se Pahlmblad 1998, 214ff.

¹⁹⁶ Även om dessa fromhetsdrag har identifierats utifrån Estborns definitioner, har jag valt att omformulera begreppen något i syfte att göra dem mer språkligt lätthanterliga.

(nummer 18). Allt detta gör den bedjande ovärdig, exempelvis är det bedjande ”icke wärdigh kallas at thin Son” (nummer 15), ”icke wärdigh [at] åkalla titt helga namn” (nummer 64) och hon presenterar sig som ”Jagh ouerdige synder” (nummer 72). Den bedjandes ovärdighet kommer särskilt till uttryck i böner i samband med kommunion: hon är ”aldeles ouärdigh” att nalkas Kristus i sakramentet och ”ouärdigh medh tigh förena” (nummer 11) och hon ber att mot-tagandet av sakramentet ”för mina ouärdigheet skul, icke är migh till fördömelse” (nummer 117).

Teologiskt bygger denna pessimism på den kristna föreställningen om syndafallet.¹⁹⁷ Både människan och skapelsen är fallen. Men det är inte kört: detta pessimistiska mörker har ett slut i Kristus och hans försoningsgärning på korset.¹⁹⁸ Just därför övergår ständigt detta pessimistiska drag – via botstämningen – i den varma kristocentriska fromhet vi möter i avsnitt 5.2.3, nedan.

5.2.2 Botstämning

Den andra tidstypiska fromhetsdraget – som i mångt och mycket hör samman med den första – är den utpräglade botstämningen, vilken vi redan berört något i avsnittet om den ideale bedjaren (se 5.1.3). Antalet botböner, syndabekännelser och samvetsrannsakanden uppgår till inte mindre än trettiofyra stycken, varav biktspegeln (nummer 100) och botpsalmerna och bönerna mot dödssynderna omfattar uppemot trettio respektive femtio sidor vardera. Den enskilde kristnes beredskap till bot betonas som vi sett redan i morgonandakten, där den bedjande förväntas föresätta sig om att under den kommande dagen motstå synden och förtörna varken Gud eller sin medmänniska. De fyra bönerna till Treenigheten inleds som vi sett också med en vädjan om Guds förbarmande. Aftonbönen har också den samma botmotiv.

Botstämningen går tillbaka på synen på människan, där den bedjande beskriver sig själv som en ”arm och elend syndare”. Syndamedvetenheten leder till en vilja till bot, bön om förlåtelse och omvändelse i syfte att försonas med Gud. Den bedjande kan här identifiera sig med bibliska gestalter, som exempelvis sonen i Jesu liknelse om den förlorade sonen (Luk. 15:11-32), som återvänder till sin fader under ånger och bön om förlåtelse:

Terföre O min Gudh kommer iagh till tigh medh then förlorat Sonen, som tu barmhertigheet igen beuiste, sådan tu så tolamodeligh, effter hans bootferdigheet wentat haffuer, medh frögd till wenskap igen anamat, ther tu sackt haffuer: thenne min Son war död, och nu liffuer igen, han war

¹⁹⁷ 1 Mos. 1:3.

¹⁹⁸ Jfr Rom. 5:15-16.

förlorat och är igen funnin. För then skull o milde Fader, beder iagh tigh ömiukeligh, genom thin elskeligh Son Jesum Christum vår Herre, lått migh och höra thenna liuffligh stemna och röst, lått migh icke döo i mine synder, eller förloras, wthan beuijs migh nådh och barmhertigheet: hielp och omuen migh till bootferdigheet igen, och ett annat liffuerne, som tigh behageligh är.¹⁹⁹

Syndaskulden är dock inte bara en individuell angelägenhet mellan den enskilde kristne och Gud. Syndaskulden kan också vara kollektiv. Denna kollektiva skuld, folkets synder, förstås ofta som förklaringen till tidens oro och nöd: Gud straffar inte bara i en avlägsen framtid (på den yttersta dagen) utan detta kan också ske här och nu.

Samtidens stora oenighet i religionen - ”kätterij, splijt, och falsk läro” – och folkets stora nöd är exempel på något som anses ha uppstått på grund av ”wåre synder och otacksamheet”, varför Gud låter Satan härja fritt (nummer 48). Den bedjande vädjar därför för dem som fortfarande håller fast vid den gamla tron: ”Doch likuel Herre förbarmme tigh öffuer then hopen som än nu icke haffuer bögt sine knä för Baal”, och: ”Kalla och igen thine arme, elende och wilfarende fåår”.

Också tider av krig och ofred förstås som ett Guds syndastraff för att folket har övergivit Gud: ”Ach Herre thet är wåre synders förtiente straff: wij haffue synnat och orett gjort för tigh wår helses brund” (nummer 49). Man ber därför om den helige Andes utsändande över folket så att de vänder tillbaka till Gud: ”Herre förbarme tigh öffuer titt folck, som tu medh thin dyra blodh igenlöst haffuer, tag ifrån oss thins wredes rijs”.²⁰⁰

Hungersnöd och missväxt (nummer 50) och pestepidemier (nummer 51) betraktas också de följder av straff för folkets synder och otro. ”Hunger och dyrtidh” ses som konsekvenser av att människorna har missbrukat Guds gåvor: ”wij bekenne then nöö som för handen är, wara wåre synders förtiente straff” och man ber därför ”sij doch Herre icke till wåra förtienst, wthan heller till thina barmhertigheet, på wårt ansichte falle wij nider för tigh begärandes nådh och wenskap”. Vid pest skall den bedjande exempelvis be:

[...] Herre wår Gudh een Segeruindare öffuer döden och Die[u]julen, stick titt blodigh suerdh i sine bäljer igen, och tagh ifrån oss thina beuäpnade hand, förbarmme tigh öffuer oss, giff the kranke helso och helbrygde, beuara the sunde: förlän thenna hemsökelse må vara oss till een warnagel, på thet wij här effter halle oss ifrån syndh och Gudz förtörnelse [...].

¹⁹⁹ Servius, nummer 73.

²⁰⁰ Angående äldre föreställningar om syndastraff, se David Larsson Heidenblads analys i Larsson Heidenblad 2012, 59–86.

5.2.3 Kristocentrism

All denna dramatiska botstämning och bilden av Gud som en sträng bestraffare, beväpnad med ett "blodigh suerdh" eller med sitt "wredes rijs", övergår som redan nämnts i varma beskrivningar av Gud som barmhärtig och god, inte sällan med böner riktade till den andre gudomspersonen: frälsaren Jesus Kristus. Det tredje karaktäristiska fromhetsdraget som präglar bönboken är just denna varma och innerliga kristocentriska fromhet.

Här kan man inledningsvis göra några språkliga iakttagelser angående de epitet och beskrivningar man använder om Kristus i bönboken. Inledningsvis kan vi konstatera att Kristus ibland tilltalas med ord som vanligtvis brukar syfta på hela gudomen eller bara Fadern, exempelvis tilltalas han emellanåt som "Skapare" (nummer 117) och hans omsorg om människan kan ibland beskrivas med orden "faderligh kärleek" (nummer 99). Återkommande titlar som Kristus får dela med de två andra personerna i gudomen, är beskrivningar av Gud som en nådens källa. Han är exempelvis en "salighetennes brund", "barmhertighetennes brund" och en "ewigh liffsans brund" (nummer 116).²⁰¹ Utöver gängse titlar som "Herre", "Frelsare", "Gudz lamb", "Hirde" kan Kristus också exempelvis beskrivas som "Ewig sanningh" (nummer 10), "trogen läkare" (nummer 116), "min dyrbarare skatt" (nummer 99) och en "salighetennes hamn" (nummer 69).

Kärleksfull förtrolighet och innerlighet präglar mycket av tilltalen i ingresserna, exempelvis: "O elskeligh Herre Jesu Christe" (nummer 10), "O liufflig och trösteligh Frelsare Jesu Christe" (nummer 11), "Herre Jesu Christe, min arffuedeel och min siels frögdt" (nummer 12), "O milde Jesu, O liuffligh Jesu, O Jesu then rene Jungfrw Marie Son" (nummer 64) och "O Herre Jesu Christe, mins siels lijff, och then Himmelsche spiss och wällust" (nummer 96).

En särställning inom den kristocentriska fromheten har fokuset på Jesu lidande och de passionsmystika dragen, vars syfte är att dels väcka den bedjande till botstämning och dels understryka Kristi återlösningsverk genom korset för mänsklighetens skull. Den pessimism och botstämning som vi tidigare berört – med dess fokus på människans uselhet och hopplösa syndighet – har en tendens att ständigt övergå till påminnelser om Kristi försoningsverk. Passionsmystiken finner vi bland annat i den tjugofyra sidor långa andakten med sju "gudelige böner i huilke hela Christi lidande och leffuerne förfatade" (nummer 99), bönen till "Christi såår" (nummer 65) och "Om Christi Pines åminnelse ena böön" (nummer 66). Här följer ett exempel ur bönen till Kristi sår:

²⁰¹ Också den helige Ande beskrivs med liknande ord, "nådennes brund" (nummer 18), liksom också hela gudomen: "wår helses brund" (nummer 49).

O Elskeligh Herre Jesu Christe, iagh beder tigh genom thine helsosame såår, huilke tu på korsanz galge, för mine synder wppå tigh tagit haffuer, wtur huilke wtflött thin dyrbara och rosande blodh, genom samma blodh äre wij återlöste: krossa och mina syndigh siel, för huilken tu och haffuer lidit then bittra döö, glöga och wppfriska och mitt förkolnade hierte medh thin brinnande kärleek, fest samma thins kärleeks pilar, i mins siels bröst, på thet then inuertes menniskian i migh sägia, thin wenligheetz pilar äre fasnade och henge i mine siel, the raff iagh både dagh och natt effter thina tränkthan och länktan, må tårer fälla, och tigh för all werdzligh tingh innerligh begära.

Kristi kärlek är således större än människans syndighet och den bedjande vet var hon har sin återlösning. Pessimismens och botstämningens mörker är alltså aldrig hopplöst: ljuset Kristus lyser alltid upp i slutändan och gör natten till dag – och den bedjandes förtvivlan går över i hopp. Hon vet var hennes hopp och frälsning finns. Denna hoppfullhet och förtröstan till Kristi försoningsgärning kan låta som i den första av de ovan nämnda ”någre gudelige böner i huilke hela Christi lidande och leffuerne förfatade äre”:

O min dyrbareste skat Herre Jesu Christe, mins siels eneste tröst, tu est en Speigel wthan fläck, i huilken man klarligh beskoder thet höga gudomeligh Mayestat, huru skall iagh loffua titt helge namn, effter huilket iagh nemd är? [...] O elskelige Herre, thet är genom thina nådh, at iagh nu liffuer, som så ofte haffuer döden förtient [...]. O tu Ewige wijsheet, huad haffuer tu tänckt at tu haffuer migh för andre menniskior skonat, och medh så många och store gåffuor till liff och siel begåffuat? Ibland huilke är thenna thina störste welgerningh, at tu migh genom thin bittra döö och lidande ifrån then Ewige fördömsen igenlöst haffuer.

Denna typ av innerligt kristocentrisk fromhet – med rötter i den medeltida fromhet som förfäktades av Bernhard, Franciskus och Thomas a Kempis – och särskilt det därtill hörande språkbruket, är en kontrast inte bara till det pessimistiska fromhetsdraget, utan också till ett tidigt lutherskt fokus på Gud i sin trefaldiga helhet. Detta fick också som följd att den äldre lutherska bönbokslitteraturen präglades av ett starkt teocentriskt språkbruk.²⁰² Som nämnts i det föregående kapitlet fick den förreformatoriska typen av kristusfromhet med tiden en renässans också i lutherska bönböcker, och blev under 1600-talet och framåt ett viktigt drag i den pietistiska och herrnhutiska andaktslitteraturen.²⁰³

²⁰² Estborn, 392f.

²⁰³ Se sidan 46, not 116.

5.3 Konfessionella särdrag

Bland de utmärkande drag man finner i Servius' bönbok är de konfessionella av särskilt intresse. Som vi sett är Servius redan i bokens titel och i förordet tydlig med bönbokens katolska identitet: det är en samling "Christilige och Catholische" böner han har låtit översätta och han beklagar att fädernas bruk numera hålls för "narrerij". Troheten mot den katolska kyrkan och polemik mot "splittrare" och "villfarande" är återkommande. Likaså finner vi här en sakramentsfromhet som avviker på ett antal punkter från den nya läran, vilket också gäller synen på det kristna livet och döden. Vi möter också spår av inflytande från det jesuitiska sammanhang i vilket Servius har fått sin skolning. I det följande avsnittet kommer vi gå igenom dessa konfessionella drag. Vi kommer slutligen också notera några exempel på sådant som kunde förväntas finnas med i en katolsk bönbok men som av någon anledning inte fått plats i Servius' bönbok.

5.3.1 Katolsk identitet och polemik mot "kätterij och splijt"

Begrepp som "Catholische böner", "then catholische troon" och "then Cattholisch körkon"²⁰⁴ återkommer bönboken igenom och kan här betraktas som ett första exempel på konfessionella markörer. Användandet av begreppet "katolsk" behöver dock kommenteras närmare. Medeltiden igenom användes på svenska ofta varianter av ordet "allmänelig" som översättning av latinets "catholicam" i trosbekännelsernas ord om kyrkan.²⁰⁵ "Allmänelig" var således inget nytt begrepp som infördes av lutheranerna. Denna ordform används också i den svenska översättningen av Petrus Canisius' katekes i utläggningen av trosbekännelsen, där kyrkan beskrivs som "then allmannelighe kyrkie".²⁰⁶ Det bör vidare noteras att den oöversatta användningen av begreppet "katolsk" i svensk text inte nödvändigtvis heller var konfessionellt betingat.²⁰⁷ Men begreppet kom ändå att under reformationstiden få en konfessionell prägel och blev med tiden synonymt med något, eller någon, som hörde till den kyrka som hade biskopen av Rom som sin främste företrädare (och som i den lutherska polemiken betecknades som

²⁰⁴ Som så ofta i Servius' texter och i den samtida litteraturen förekommer olika stavningar av ett och samma ord. I fallet med "kyrkan" använder han utöver "körkon" också stavningsvarianterna "körken", "körkien" och "kiörken".

²⁰⁵ Se Helander 2006, 131. Denna form har bland annat bevarats i Svenska kyrkans översättningar av den Niceno-konstantinopolitanska respektive den Apostoliska trosbekännelsen.

²⁰⁶ Hagberg 2017, 95f.

²⁰⁷ Så används begreppet exempelvis i Matthias Hafrenreffers lutherska katekes *Compendium doctrinae coelestis*, utgiven i Sverige första gången år 1612. Se Hägglund 2010, 211.

”papistisk” eller ”påvisk”). Vid tiden för utgivandet av Servius’ bönbok lär begreppet i stort sett redan varit erövrat av den katolska sidan.²⁰⁸ Det är också givetvis i denna betydelse vi skall förstå Servius’ användning av begreppet.

En del böner har ett perspektiv där det framgår att den katolska kyrkan och den katolska tron står under ständiga hot. En bön där detta särskilt kommer till uttryck är bönen med rubriken ”Imoot anfäcningar i troon” (nummer 28), där den bedjande ber till Kristus och försäkras honom om sin tro och lydnad, och därmed också hjälp om att stå fast i den katolska tron:

Förlän at iagh haller migh stadigt och fast hoos then Christligh och Catholisch Körtien som aff tigh sielffuan bygt är på ett fast, hellebergh, huilken Hiluntes [=Helvetets] porter (thet är kätterij och Splijt) icke Skule öffueruinna: then tu migh och i all troennes försökningh till fast studh, och stadfestningh giort haffuer. Här troor iagh thet så monge tusende Martyrer trot haffue, och samma sina tro medh sin blodh förseglat och bekräftat, thet och så monge helige körkiones fäder trot och lärt haffue genom huilken så monge och otaligh menniskior äre salige bliffne.

Den kyrka Servius genom denna bön beskriver, är byggd på ett fast hälleberg och helvetets portar skall aldrig bli den övermäktig. Denna formulering syftar på Jesu ord till Petrus i Matt. 16:18-19,²⁰⁹ - ett bibelord som i katolsk teologi ligger till grund för påvens anspråk på att vara aposteln Petri efterträdare. I denna kyrka tror man det som många tusen martyrer har trott och med sitt blod vittnat om, här har också de heliga kyrkofäderna trott och lärt – en tro på vilken så många människor blivit saliga. Den bedjande bönfäller sedan Gud att han skall beskydda henne från att avfalla från denna tro, och:

Therföre (doch migh på thina nådh förlätands) nu här stelter i thina och thine änglers åsyn, bekenner iagh och wtloffuer, migh i then Catholisch Körtionnes tro och enigheet willie liffua och döo: ther till hielpa migh thina asägeligh nåd och barmhertigheet, Amen.

Här bekänner den bedjande sig till den katolska kyrkan och att hon vill leva och dö i enhet,²¹⁰ alltså i *samhörighet*, med kyrkan. För en läsare av Servius’ bönbok kan det utifrån detta inte ha rått något tvivel om *vilken* kyrka och *vilken* tro det är som man syftar på i denna bön. Detta är

²⁰⁸ Dessa uppgifter bygger på en mejlkonversation med Magnus Nyman, professor vid Newmaninstitutet i Uppsala, 2018-01-17. Det kan noteras att Petrus Canisius använder beteckningen ”katolik” (”en Catholisk”) i sin katekes, se exempelvis Hagberg 2017, 101.

²⁰⁹ ”Du är Petrus, klippan, och på den klippan skall jag bygga min kyrka, och dödsrikets portar skall aldrig få makt över den.” (Bibel 2000).

²¹⁰ ”Enigheet” kan också översättas ”endrätt”, se ”Enighet”, SAOB 1922.

bara ett exempel ur bönboken där den bedjande ber om att Gud skall beskydda henne mot att avfalla från den katolska tron.

Polemik mot dem som lämnat denna samhörighet med den katolska kyrkan är det också gott om.²¹¹ Det handlar här dels om böner där ”kättare” och ”splitactige” behandlas i ganska hårda ordalag, men vi ser också en hel del böner där man uttrycker stor omsorg om de som farit vilse. Så exempelvis i en förbön om ”alles Ständers Nötoffter” (nummer 32):

O Herre giff och formera i osz troon, kärleken och hoppet till tigh: wtrota alle synder och laster i osz, all tuydräckt, otro, wilfarelse och kätterij, rätte the wilfarande, omuen the otrogne, igenkalle the bedragne till then Christiligh Catholisch kiörken igen.

Att dessa formuleringar är präglade av den egna tiden råder det inga större tvivel om. Frestelsen att avfalla från den katolska tron ses som ett reellt hot. Tilliten till att furstarna skall stå kvar i denna tro är heller inte helt orubblig – vilket väl tidens nyckfulla kyrkopolitik bidragit till. Så här kan det låta i en bön för världslig överhet (nummer 35):

Een Konungh öffuer alle Konunger, och een Herre öffuer alle Herrer, aff huilken är all ordenteligh öffuerheet: beuara genom thina machtigh hand thins folcks werdzligh öffuerheet, at hon sina kallelse och embete, besinna och fliteligh betrachta må, tigh for then öffuerste regenten, wtaff huilken är all mack och welle, kenna och bekenna, fructa och dyrka så och anama wthi all lydna och ömiuck thina tucktan, på thet när tu wregas, at the icke förgås, och bliffue förkastade ifrån then rette wegen och sine wnderdånare medh sigh drage till forderffuet [...]

När Servius översätter denna bön har Servius upplevt tre regenter som var för sig har fört en ganska ambivalent kyrkopolitik: Gustav I, Erik XIV och Johan III. Svängningar har kommit oväntat och hopp har ofta vänt i förtvivlan. Särskilt har detta gällt kung Johan som nu har avlidit och inom en nära framtid kommer att också formellt efterträdas av Sigismund, till vilken Servius har dedicerat sin bönbok. Värt att notera är att bönen förutsätter att regenten just nu befinner sig på ”then rette wegen”, som här sannolikt skall förstås som den katolska tron.

Denna typ av böner mot ”kätterij och splijt” som vi här har sett exempel på är inte typiska för en katolsk bönbok – liknande böner finns också i protestantiska bönböcker och ibland använde man till och med samma böner mot varandra (se sidan 46, not 111) – men de säger en hel del om vilken konfessionell grund Servius står på och om den religiösa situation som råder då bönboken författades, trycktes och spreds.

²¹¹ Esttborn hävdar i sin avhandling att Servius' bönbok i sin helhet utges med ett ”polemiskt syfte”, av det som här framkommer kan dock detta påstående anses vara starkt överdrivet. Se Estborn 1929, 354 (not 93).

5.3.2 Sakramentsfromhet

De konfessionella särdragen kommer särskilt tydligt till uttryck i bönbokens sakramentsfromhet. Klarast framgår dessa katolska särdrag – som vi kommer att se – i förståelsen av mässan som ett offer. På sakramentsfromhetens område finns dock också exempel på sådant som är gemensamt för samtidens katoliker och lutheraner. Detta gäller exempelvis synen på dopet som av Servius beskrivs som en ny födelse (nummer 7) och en rening från synden (nummer 61) – punkter där en lutherskt präglad bedjare skulle nicka instämmande.²¹² Även synen på realpresensen i det eukaristiska brödet och vinet är likartad även om den preciseras på olika sätt – likaså tillbedjan av Kristus inom ramen för mässan (nummer 89 och 90) kunde, så till vida den inte ersatte kommunionen, accepteras och uppmuntras av lutheranerna.²¹³

Bönbokens betoning på bikten har vi redan berört i avsnitt 5.1.3, men här kan det också inledningsvis understrykas att bikten brukades både bland katoliker och lutheraner vid denna tid. Lutheranerna var däremot vacklande i synen på om bikten kunde räknas som ett sakrament. Luther själv skattade bikten högt men avvek från katolsk tro och praxis i det att han hävdade att det inte fanns något skäl för att bikten endast kan ske inför präst: att höra bikt och avkunna absolutionen kan enligt honom också en lekman göra. Vidare hävdade Luther att den biktande endast behöver bikta de synder som hon anser tynger hennes samvete.²¹⁴ Laurentius Petri för fram en liknande uppfattning i *Then Swenska Kyrkeordningen* från år 1571. Han skriver där om två typer av ”hemligh Scrifftermål”: det ena där den biktande i sin ensamhet bekänner sin synd inför Gud, och den andra där den biktande biktat sig inför ”Kyrkiotienaren, eller ock någon annan, som j scriffene är förfaren, och later honom förstå sins samwetz beswäring, på thz honom må giffuas råd och tröst vtaff Scrifftenne”. För den första formen anser Laurentius Petri att det finns bibliska argument, men den andra saknar bibliska påbud och kan därför betraktas som frivillig.²¹⁵

Ser man till Servius’ böner i samband med bikt är det tydligt att han förutsätter att det är en präst som hör bikten och ger absolutionen. I bön nummer 8 står det att den biktande bekänner sina synder för prästen ”ömiukeligh, fullkommeligh och sanferdeligh”, och den biktande blir ”genom sacramentsens krafft, afflöst, reen och frij”. Som nämnts ovan har bönbokens användare en biktspegel till hjälp för att rannsaka sitt samvete inför bikt: ”Ett Nyttigt Sätt, huru

²¹² *Then Swenska Kyrkeordningen* 1571, XIII.

²¹³ Laurentius Petri 1993, 37 och 44.

²¹⁴ Lienhard 1987, 284.

²¹⁵ *Then Swenska Kyrkeordningen* 1571, XXV.

ena menniskia skal ransaka sit samweet, när hon will göra sina Scröfftemaal” (nummer 100). Här kan hon rannsaka sitt samvete mot tio Guds bud och de sju dödssynderna:

Och när i samma speigel, våre andelige Fläcker och feel äre oss wppenbare, skule wij medh sielenes tårer, medh hiertans och mundsans bekennelse, tilkommande boot och bättringh, wår samweetz fläcker och orenheet afftuätta.

Dylika detaljerade biktspeglar av den typ som Servius erbjuder i sin bönbok sågs inte med blida ögon av de lutherska reformatörerna. Exempelvis avvisar både Luther och Laurentius Petri sådana detaljerade uppräknings av synder.²¹⁶

De tydligaste dragen av katolsk sakramentsfromhet finner vi i bönerna som rör mässan och kommunionen. Här finns ett stort antal böner med fokus på mässan som ett offer för levande och döda, sakramentsstillbedjan, andlig kommunion och transsubstantiation. I dessa böner kommer bokens identitet som en katolsk bönbok som allra tydligast fram.

Ett första exempel på den vörnadsfyllda – och klart katolska – fromhet som bönbokens sakramentsböner uppvisar möter oss redan i bokens början, i en bön med rubriken ”När tu will anamma Sacrament” (nummer 11):

O Liufflig och trösteligh Frelsare Jesu Christe, änglernes brödh, thet himmilske manna, som tienar både för andeligh hunger och törst: wti tetta helge sacrament (doch i fremmande hampn) tilbiuder tu migh tigh sielffuan at stärckia.

Här kan vi notera uttrycken ”änglarnas bröd” och ”himmelskt manna”, vilka har biblisk bakgrund (jämför Ps. 78:23–25 och Joh. 6:48–52). Vi finner också formuleringen ”änglarnas bröd” hos Thomas av Aquino i strofen *Panis angelicus* i hans hymn *Sacris Solemniis*. I sekvensen *Lauda Sion Salvatorem* nämner Thomas också mannat i öknen (2 Mos. 16) som förebild för det eukaristiska brödet – i just en strof som inleds med orden ”Ecce panis angelorum” (=”Se änglarnas bröd”). Hur man skall tolka orden inom parenteserna – ”doch i fremmande hampn” – är däremot aningen oklart. Sedan fortsätter bönen:

Och ändoch iag[h] för mina oskickeligheet skull, blyges och bäwer för titt gudomeligh höge Mayestat, ty iagh bekenner migh aldeles ouerdig wara, likuel effter tu tigh så omiuker och nådeligh tilbiuder, at tu wilt under mit taak komma, och till migk titt elende creatur och arme syndare nalkas, och migh ouerdigh medh tigh förena, så utrækker iagh ömiukeligh mins siels hender till tigh, begärandes tigh gerna i mins hiertans boningar undfå: tu est migh een åstandade,

²¹⁶ Estborn 1929, 342 och Then Svenska Kyrkeordningen 1571, XXVI. Luther var dock här inte helt konsekvent, i sin *Betbüchlein* från 1522, utvecklar han själv de tio budorden med exempel på synder mot respektive bud. Se Estborn, 343.

behageligh och welkommen gäst, medh huilkom iag[h] förmoder alle fullkommelighe och gode gåffuer.

Denna del av bönen har klara likheter med den bön i den romerska mässan där den som vill kommunicera – efter prästens ord ”Ecce Agnus Dei, ecce qui tollis peccata mundi” (sv. ”Se Guds lamm, som borttager världens synder”) – betygar sin ovärdighet inför kommunionen med orden: ”Domine, non sum dignus, ut intres sub tectum meum; sed tantum dic verbo, et sanabitur anima mea” (sv. ”Herre, jag är inte värdig, att du går in under mitt tak; men säg bara ett ord så blir min själ helad”). Därefter ber den bedjande med ord som tangerar *benedictus*-delen ur mässans *Sanctus*: ”Welsinnat wari tu Herre Jesu Christe, som kommer till migh i Herrans namn: fornya i migh, och giff medh tigh alt thet som thin gudomligh willie behager. Wplys och öppna mins siels ögon, till att beskoda thins Mayestatz stora nådh och herligheet”. Därefter betygar den bedjande återigen sin ovärdighet inför Herrens välgärningar och inte minst inför att låta honom gå in under hennes tak. Men, ber man, ”huadh oreenheet kan wara i honom, som tu medh thin blodh renat haffuer”. Ja, trots att den bedjande är svag och obenägen till att ”gott at begripa, beuillia och utretta, så och thet one undfly”, så ger Guds vilja och kraft till henne att följa hans bud och motstå sådant som Gud förbjudit. Avslutningsvis ber man: ”Så hela tu nu, och styrck mina suagheet ther på anamer iagh tigh, min Frelsare, till een försäkring. Amen”.

Referenserna till den romerska mässan och medeltida sakramentshymner som framkommer i ovanstående bön är svåra att undkomma. Samtidigt som mycket av det teologiska innehållet egentligen inte skulle motsägas av en luthersk brukare av bönboken. Svårare skulle det dock vara för en lutheran att acceptera den mässofferteologi som framträder i ett antal av bönbokens böner.

Det första exemplet möter vi redan i bön nummer 10 (se 4.2.1, ovan) där den bedjande i mässan ”öffueruäger och betenckier, thet helge och rene, thins fulkomliges lydnas offer”. Att betänka eller *åminna* Kristi offer i samband med nattvarden är också för en lutheran acceptabelt. Laurentius Petri är till och med beredd att gå med på att Kristi offer ”warder j Messone förhandlat [= närvarande]”.²¹⁷ Men bönerna i Servius’ bönbok går ofta längre än så, vilket tydligast kommer fram i mäsсандakten (bönerna 76–98) och som vi redan har sett i bön nummer 88, ”Näst för Sacramentsans wphögelse” (se 4.2.2). Här kan vi exempelvis ana en viss markering gentemot den protestantiska uppfattningen. Den bedjande lovprisar den himmelske Fadern för hans:

²¹⁷ *Then Svenska Kyrkeordningen*, ”Till läsaren”.

[...] oblodigh och dagerligh offer, i huilket alt ifrån solennes wpgångh in till nidergång offrers thin elskeligh Son, icke alenest till ena åminelse, om thet blodigh Offer, genom huilken han sigh sielffuan på korsans galge offrade: wthan och at wij här igenom aff hans rika förskyllan skule deelactige warda, och thet förbund som han medh oss gjort haffuer, dageligh bekräfftas och stadfestas: huilke welgerninger så och andre, som hädan haffue sina krafft och wrsprångh.

Orden ”icke alenast till ena åminelse” är intressanta. Begreppet ”åminnelse” kan förstås på olika sätt. Antingen som ”till minne av” eller som – i liturgiskt språkbruk – ett försök att återge grekiskans ”ἀνάμνησις”, (”anamnēsis”) som i sin tur är en översättning av hebreiskans ”zikkārōn”, vilket betecknar en handling eller händelse som bryter genom tiden.²¹⁸ Detta är ett begrepp som brukar förklara Kristi korsoffers närvaro i mässan utifrån Jesu ord i Luk. 22:19 (”instiftelseorden”). Men hos Servius är handlingen i mässan något mer än en åminnelse, både i betydelsen ”till minne av” och ett sakramentalt närvarogörande av offret:

För these [welgerninger] och alle andre tacke wij tigh ömiukeligh av alt hierte, tigh ömiukeligh bediandes, at tu tetta helge, naruarande och nådefulle Mesoffer, wardigas aff nådh och barmhertigheet, för mine och andre Christrognes nötorffter anama, och ther medh förläna then sanna friden som werden icke giffua kan [...].

Detta bör förstås utifrån bön nummer 85 där församlingen på prästens uppmaning, ”Orate fratres”,²¹⁹ svarar med det romerska mässordinariets ord: ”Herren anama tetta offer aff thine hender sit helge namn till loff och ärhe, till våra och sina helge körkies nytto och welferd”.²²⁰ I en annan bön från mässandakten, ”Till Offertorium” (nummer 84), ber man att de egna tacksägelseorna skall förenas med mässans offer:

Wen titt ansichte till migh, och lått minsz hiertes begär tigh behaga: see iagh offerer tigh till ena åminnelse, för alle thine welgerninger, genom prestens thins thinares hender thin helge lekamen och blodh: och medh teta oblodigh offer, och medh thet samma, som tu på korsans galge thin himmelsche Fader offrade, off[r]er och tilägner iagh migh sielffuan, tigh till ärhe och loff. Gör migh aff thetta helge och helsosame messoffer deelactigh, till thet Ewige liffuet, Amen.

²¹⁸ Jorissen 1998, 178f.

²¹⁹ Ur *Ordo Missae (Missale Romanum)*: ”Orate, fratres, ut meum ac vestrum sacrificium acceptabile fiat apud Deum Patrem omnipotentem” (sv. ”Bed, bröder, att mitt och ert offer blir välbehagligt inför Gud Fader allsmäktig”).

²²⁰ Ur *Ordo Missae (Missale Romanum)*: ”Suscipiat Dominus sacrificium de manibus tuis ad laudem et gloriam nominis sui, ad utilitatem quoque nostrum, totiusque Ecclesiae suae sanctae”.

Dessa exempel illustrerar med allra högsta tydlighet den katolska mässofferteologin i Servius' bönbok. Som redan nämnts i 5.1.3 är det anmärkningsvärt att detta sker i en bönbok som ges ut samma år som Uppsala möte beslutar att avskaffa Johan III:s "röda bok" med hänvisning till dess påstått "påviska" mässofferlära. Servius låter sig inte hindras av någon intern luthersk strid.

Samtidigt som mässoffret avvisades av lutheranerna, var man som nämnts ovan överens med katolikerna om realpresensen och delvis också om tillbedjan av de konsekrerade elementen.²²¹ Exempel på en annan punkt där lutheranerna däremot kritiserade katolsk lära om eukaristin var frågan om *andlig kommunion*. Även i denna fråga står Servius' på en fast katolsk grund, vilket framgår av bön nummer 96, "När Presten anammer Sacramentet":

O Herre Jesu Christe, mins siels lijff, och then Himmelsche spiss och wällust, ändoch iagh på thenna tidh icke berett är till at wndfånga och anama titt helige Sacrament, åstunder likuäll mina siel tigh i andeligh måtto wndfå till sina wederquäckelse. Terföre beder iagh tigh innerligh, at tu werdigas i migh förläna och föröka then rette fructan och nytto, för huilkens skull tu tette helige sacrament, sticktat och förordinerat haffuer. O tu sanna lius wplys mitt hierte och hennes ögon, hela mina kranckheet, och löös mitt tungubandh till titt loff, Amen.

Servius tillägger i en kommentar efter bönen att om den bedjande själv vill "anama Sacramentet så finner tu böner ther till tienlige i begynnelsen", varvid han hänvisar till bönerna 11 och 12. Detta tyder på att Servius inte förväntar sig att den bedjande tar emot kommunionen varje gång hon deltar i mässan, utan kan nöjt sig med den andliga kommunionen. Som nämnts ovan ifrågasattes denna tanke och praxis av de lutherska reformatorerna.²²²

Utifrån dessa exempel rörande tillbedjan av de eukaristiska gåvorna, mässofferteologin och andlig kommunion, kan det konstateras att Servius – genom sitt urval av böner från de utländska förlagorna – inte direkt hymlar med den katolska förståelsen av eukaristin. Samma sak gäller också, som vi sett ovan, förståelsen av botens sakrament. Utöver dop, bikt och eukaristi nämns i bönboken endast ett ytterligare sakrament av totalt sju, nämligen äktenskapet, som i bön nummer 44 kallas för "ett stort Sacrament". Övriga sakrament: konfirmationen, prästvigningen och de sjukas smörjelse, nämns inte alls. Vad detta beror på kan man fundera över, men dessa uppräknas dock i Canisius katolska katekes, som delades ut tillsammans med bönboken i den jesuitiska bokmissionen.²²³ En förklaring till deras frånvaro kan vara rent

²²¹ När det gäller tillbedjan av sakramentet inom mässan fanns det bland lutheranerna olika uppfattningar. De med en receptionistisk syn på realpresensen (att närvaron endast är knuten till mottagandet) avvisade tillbedjan, medan Luther och Laurentius Petri försvarade bruket. Se Hardt 1971.

²²² Se exempelvis Laurentius Petris kommentarer i *Then Svenska Kyrkeordningen 1571*, XXXVI.

²²³ Se Hagberg 2017, 125.

praktisk: om vi förstår Servius' bönbok som en hjälp att ordna det vardagliga bönelivet, har inte böner för de enskilda tillfällena när konfirmation, prästvigning och de sjukas smörjelse utförs, någon självklar plats.

5.3.3 Helgelsen och livet efter detta

Bland bönbokens övriga konfessionella katolska särdrag möter vi sådant som rör helgelsen och livet efter detta. I det följande kommer vi att gå igenom teman som är typiska för katolsk teologi och fromhet, men som är sällsynta eller saknas i den samtida protestantiska andaktslitteraturen. Det handlar här om de sju dödssynderna (huvudsynderna), fokuset på dygder och goda gärningar, de tre själskrafterna och förbön för de döda.

Till *de sju dödssynderna*²²⁴ eller huvudsynderna räknas högmod, girighet, okyskhet, avundsjuka, frosseri, vrede och lättja. I Canisius' katekes förklaras dessa sju huvudsynder vara ursprunget till alla andra synder och laster ”såsom een skadelig fruct aff een förgifftigh root, vtsprunge och vpwexe”.²²⁵ Definitionen av huvudsynderna som sju går historiskt tillbaka till Gregorius den Store men det var dock Thomas av Aquino som definierade dem enligt den klassificering vi ser hos Servius och Canisius, vilken fortfarande gäller i romersk-katolsk teologi.²²⁶ Just klassificering av synder och uppdelandet av synder som dödliga och förlåtliga kritiserades av reformatorerna, som menade att alla synder är dödliga – men också förlåtliga.²²⁷

I Servius' bönbok möter vi huvudsynderna både i slutet av biktspegeln och i en andakt där den bedjande skall läsa sju botpsalmer från Psaltaren – tillsammans med en bön fogad till varje psalm – emot var och en av de sju huvudssynderna (se 3.2.11). Med denna andakt står bönboken i en äldre förreformatorisk tradition och vi möter liknande andakter också i andra samtida katolska bönböcker, exempelvis i Petrus Canisius' *Bettbuch vnd Catechismus*, där botpsalmerna dock saknar Servius' efterföljande böner.

²²⁴ Benämningen brukar skifta mellan ”dödssynder” och ”huvudsynder”. Servius kallar dem ”the 7. dödelige synder” medan Canisius kallar dem ”siw hoffuudsynder. Hagberg 2017, 139.

²²⁵ Hagberg 2017, 139.

²²⁶ O'Neil 1912. Användandet av begreppet ”dödssynd” om huvudsynder kan vara något förvirrande. I romersk-katolsk teologi skiljer man mellan *dödlig synd* och *förlåtlig synd*. I denna bemärkelse är en dödssynd beteckningen för en sådan synd som begås medvetet och med fri vilja och som leder till ett liv i bortvändhet från Gud, vilken i förlängningen – om den inte ångras och bekänns – leder till den eviga döden. Förlåtliga synder (*Katolska kyrkans katekes*: ”mindre synder”) är beteckningen för sådana synder som begås utan full medvetenhet om att handlingen är synd. Se *Katolska kyrkans katekes* 2010, §§1859–1863.

²²⁷ Estborn 1929, 343 och Batka 2014, 237f.

Betoningen på *dygder och goda gärningar* är ett annat återkommande tema i bönboken. Dygderna kan delas in i olika kategorier: de *gudomliga* eller *teologala* dygderna: tro, hopp och kärlek (jfr 1 Kor. 13:13) och *de sju* dygderna som bygger på den helige Andes frukter enligt aposteln Paulus (Gal. 5:22-23) och definierades på 400-talet av Aurelius Clemens Prudentius.²²⁸ Dessa sju dygder svarar mot de sju huvudsynderna, något som Canisius också tar upp sin katekes.²²⁹ Uppställda mot varandra ser de således ut som följer:

<i>Dygder</i>	<i>Huvudsynder</i>
ödmjukhet	högmod
kärlek/givmildhet	girighet
kyskhet	okyskhet
vänlighet	avund
avhållsamhet/måttfullhet	frosseri
tålamod	vrede
flitig trofasthet (mot Gud)	lättja

Canisius förklarar, på frågan om hur en människa skall övervinna och undvika synden, att detta sker genom Jesu Kristi nåd och hjälp, genom kristlig övning, att man vakar och ber, att man brukar sakramenten och betänker de dödliga syndernas skadlighet. Utöver detta bör den kristne ”haffue och bruke siw dygder, til at öffuerwinne och nidherslå these förbemelta hoffwdsynder”.²³⁰

Servius betonar i ett antal böner behovet av att växa till i dygder. Så exempelvis i bönen om ”the 7 Andans gåffuer” (nummer 18) där den bedjande ber: ”giff migh gudactigheet, at iagh i böner, gode ger[ni]nger,²³¹ dygder och öffninger effter min Gudh nådennes brundh och honom öffuer all tingh begärer, söker, finner och elsker.” Ödmjukhetens dygd betonas återkommande, så exempelvis i bön nummer 19, som har just rubriken ”Om Ömiukdheet”:

Alzmechtigh Ewigh Gudh, tu som sträuer imott the högferdige och the ömiuke giffuer nådh, och huiler hoos them som tigh fructe och halle thine bodh: iagh beder tigh aff alt hierte, at tu migh förläner then ädle dygden som är ömiukheet, huilken är ena root till alle andre gode dygder, ther medh iagh arme matk och aske i thina gudomeligh åsyn må blyes för mina egen ringheet, armodh och syndh, ty huadh i migh loff wert är, thet, haffuer iagh aff tigh, terföre hör tigh och ärhan.

²²⁸ Hagberg 2017, 139.

²²⁹ Ibid.

²³⁰ Ibid.

²³¹ Felstavat ”gerinnger”.

Ödmjukheten ses här som den främsta av alla dygder och en ”rot till alla andra goda dygder”. Det är de ödmjuka som får del av Guds nåd, och endast de som fruktar Gud och håller hans bud har honom ”vilande” hos sig. Den bedjande som – i all ödmjukhet – säger sig vara ”mask och aska” i Guds ögon, ber därmed om att blygas över sin ringhet, sitt armod och sin synd. Allt som hos den bedjande är lov värt, har hon fått av Gud. Den bedjande ber därefter om att bevaras från högfärd ”för huilkens wederstyggele tu thin ängill Lucifer och hans anhangh aff Himmelen till Heluitet niderstört, och wåre förste föräldrer wthur Paradys iagat, haffuer.”

De tre gudomliga dygderna är också de återkommande. Exempelvis i denna bön om att förökas i ”troen, hoppet och kärleken” (nummer 20), där fokus på det konfessionellt katolska också kommer till uttryck:

O Ewigh och oskapade Sanningh, så och Gudhz, Faders oryggeligh ord Herre Jesu Christe, till huilken ingen kan komma, begärandes av Frelsarens brunner, Andans heligheet, sielennes och kropsens fulkommelighet, wthan han sannerligh på tigh förhoppas och tilbörlich tigh elsker: terføre beder iagh tigh ömiukeligh aff alt mitt herte, min welferd och saligheet, at tu migh giffuer och i migh föröker, then retta fulkommeligh Catholische liffactigh och liffgörande troon, som är een grunduard till alle andre dygder och gåffuor, at hon må i migh wara een oöffueruinligh skiold, medh huilken iagh wtsläcker alle Sathans glöggade piler.

Endast den som verkligen (el. ”i sanning”) hoppas på och tilbörligt älskar Gud kan komma inför Kristus och ta del av ”Frälsarens brunnar”, ”Andens helighet” och ”själens och kroppens fullkomlighet”. Det handlar här om att växa till i helighet, det vill säga helgas genom att hoppas på och älska Gud. Därför ber den bedjande ödmjukt av allt hjärta om att undfå och förökas i den ”rätta, fullkomliga och katolska, levande och levandegörande tron”. Här är det *tron* som räknas som grunden till alla dygder, och inte vilken tro som helst, utan den katolska tron. Den bedjande ber också att denna skall vara en sköljd mot djävulens ”glödande pilar”. Dessa pilar kan nog både tolkas som frestelser rent allmänt, men med bön nummer 28 i åtanke – där ”helvetets portar” tolkas som ”kättereri och splittring” – kan man ana att det här är den lutherska ”villfarelsen” som åsyftas. Bönen fortsätter sedan:

Förlän och troennes maka, ett fulkommeligt hop, som är ett trygkt och tilförlåtande anchor, at iagh trygger effter thine lyffter, och samuetsens witesbördh i mine böner flyr till tigh, om hielp, och bistondh, och i behageligh tidh bekommer. Wpten och i migh ô Gudh een reen, fulkommeligh och waractigh kärleek till tigh, at iagh alltidh wthi tetta förgängeligh liffuet, tigh elsker öffuer all tingh, och min näste så som migh sielff. Min Gudh medh these try bandh hall migh hoos tigh, iagh aldrigh må falla i wantro, mishop, eller kerleken i migh förkolner, wthan tigh, aff huilken är

all sanningh stadeligh tror, på tigh som är thet ewige, gode fulkommeligh hoppas, och tigh elskar för wtan ende, Amen.

Den bedjande ber om att få ta emot ett fullkomligt hopp, så att hon tryggt litar på Guds löften och flyr till honom och där be om hjälp och bistånd. Vidare ber hon om att Gud skall upptända tron hos henne, så att hon älskar Gud över allting och hennes nästa så som sig själv (jfr Mark. 12:30-31). Därefter ber den bedjande att Gud skall hålla henne med ”dessa tre band” (= de gudomliga dygderna) så att hon inte faller i vantro, förtvivlan eller att kärleken i henne slocknar.

Enligt katolsk teologi är dock dygderna inte bara något som den kristne kan be om och kan ta emot genom Guds nåd, man kan också själv öva sig i dygderna. Övandet i dygderna är att växa till i helgelsen – så skriver exempelvis Gregorius den Store på 500-talet: ”Målet för ett dygdigt liv består i att bli lik Gud”.²³² Petrus Canisius förklarar i sin katekes att övning i dygderna är ett sätt att motstå synden – dock sker det alltid med Jesu Kristi nåd och hjälp.²³³

Vi kan också se något liknande hos Servius i den ovan citerade bönen om den helige Andes gåvor (nummer 18), där den bedjande med ”böner, goda gärningar, dygder och övningar” vill söka, finna och älska Gud. I bön nummer 83, som är tänkt att läsas under Credo i mässan, ber man om att få bli kvar i den ”Christiligh och Catholisch troennes bekennelse” in till änden och strida för denna tro, ”oss i alle gode gerninger och dygder öffuandes, på thet wij effter tetta förgängeligh liffuet medh alle wtkorade måge bekomma then Ewigh kronan”. Denna tanke på *samverkan* mellan människan, genom hennes dygder och goda gärningar, och Gud och hans nåd, var en av de frågor där lutheranerna var särskilt ovilliga att komma överens med sina katolska motståndare – då denna tanke ansågs strida mot idén om rättfärdiggörelsen genom nåden allena.²³⁴

Ett annat återkommande tema i bönboken är de tre *själskrafterna*: minnet, förståndet, viljan. Dessa identifierades redan av Augustinus i hans *De Trinitate* som tydliga uttryck för Treenighetens ”avbildlighet” hos människan. Denna tanke vidareutvecklades på 1200-talet av Bernhard av Clairvaux som identifierade var och en av själskrafterna som analoga med Treenighetens personer: *minnet–Fadern, förnuftet–Sonen, viljan–den helige Ande*.²³⁵ Vi finner

²³² *Katolska kyrkans katekes* 2010, §1803.

²³³ Hagberg 2017, 139.

²³⁴ Se exempelvis *Konkordieformeln*, artikel III: 22 och 23, där den katolska förståelsen avvisas som ”villfarelse”.

²³⁵ Martz 1974, 36. Så uttrycks det exempelvis i Bernhards *Meditationes*: ”By *Memory*, wee are like to the Father, by *Understanding* to the Sonne, by *Will* to the holy Ghost.” (Citerat ur Martz).

ävern detta hos Ignatius av Loyola i hans *Andliga övningar*, där Ignatius i Bernhards och Bonaventuras efterföljd understryker själskrafternas roll i meditationen.²³⁶

Hos Servius nämns ibland själskrafterna i förbifarten som fullt naturliga begrepp för den bedjande. Detta ser vi exempelvis i en bön där den bedjande tackar och lovar ”aff alle sieelennes kraffter” att Gud har skapat henne till sin avbild (nummer 62). Men i bönbokens finns det också böner för var och en av de tre själskrafterna: ”Om Förstondh” (nummer 24), ”Om Minne” (nummer 25) och ”Om een godh willie” (nummer 26). I den första av dessa tackar den bedjande för att Gud har givit henne själens ”förste krafft, som är mitt Förstondh” och ber honom om nåden att bruka det ”effter thin willie och thitt begär” till Guds ära och ”mina siel till nytto”. I den andra bönen, om minne, ber man om den helige Andes förnyande av minnet ”at iagh titt bittra lidande och thin hårde döö aldrih förgäter”. I den tredje bönen ber man till Gud – som ger sin frid till de människor ”som haffue een godh willie här på Jordenne” – att han skall ösa ur ”nådennes brund, och min willie medh thin förena”, så att den bedjande vare sig tänker, beslutar, säger eller gör något som inte överensstämmer med Guds vilja: ”O Herre beveek min willie, at iagh altidh haffuer lust till titt helge ord, haat till synden, at begära thina ähre, min nestes welferdh och mina saligheet, Amen.”

Förbönen för de döda är ett ytterligare exempel på ett konfessionellt särdrag där Servius står på en tydlig katolsk grund. Vi möter i bönboken två böner som särskilt berör detta tema: bön nummer 58 med rubriken ”För then som afsomnat är” och mässandaktens bön nummer 91 med rubriken ”Om the dödes i hugkommelse i Messen”. I den första bönen riktar man sig till Gud med orden ”O Abrahams Gudh, Isachs Gudh och Jacobs Gudh” och understryker att Gud inte är de dödas utan de levandes Gud (jfr Luk. 20:38) och att alla avlidna gudfruktiga själar befinner sig i Guds hand. Den bedjande ber särskilt med en person i åtanke, som kallas för ”thin tienare”, som:

[...] om han i något feel eller hinder afsomnat huilket han genom Dieuulsans list, eller kötsans suagheet bedriffuit, och icke genom syndaboot försoningh bekommit haffuer, så förlåt honom nådeligh, och lått thine helge änglar honom ledsaga till Abrahams skööt och then Ewigh roo, ther wplys honom barmhertigh Fader medh titt Ewige lius, Amen.

Den andra bönen för de avlidna, nummer 91 i bönbokens mässandakt, bygger på den romerska kanonbörens kommemoration för de döda:

²³⁶ Ignatius av Loyola 2005, 40. Michael Ivens sammanfattar Ignatius användning av själskrafterna i de andliga övningarna i tre steg: ”(1) a summoning of the trutt already held in the memory; (2) a process of exploring this content with the mind; (3) the response of the affections (or the heart)”. Citerat ur Loyola 2005, 40 (not 30).

Kom och ihug O Gudh thine tinare och tienarinnor, som framledne äre medh troennes tekn och huile i ron, nemligh fader och moder, bröder och systrer, så och alle andre som mine böner nyttige wara kunne: förlän them O Herre och alle som i Christo affsomnat äre, genom tetta helge Mesoffer, at the mågre huila i fridh och roo i thina wederquäckelse, genom Jesum Christum wår Herre, Amen.

Båda dessa exempel visar på att den bedjande förväntar sig att hennes (och andras) böner skall vara den avlidna till hjälp att nå den himmelska saligheten. I den senare bönen är det också mässoffret som skall ge de avlidna vila i frid och ro. Bön för de avlidna förekommer också i den allmänna förbönen som har rubriken ”Om alles Ständers nötoffter” (nummer 32), där det nämnda avsnittet lyder som följer:

Iagh beder och, ô gode, Gudh, at tu werdigas tigh öffuer alle trogne sieler förbarma som i från thenne dödeligh kroppen afsondrade äre, om the äre stadde i sådanne skickelse, at wår förböner kunne them tiena och hielpa, så war them mild, nådigh och barmhertigh, och giff them then ewigh roo, liusz och saligheet, Amen.

Det första vi kan notera är att förbönen för de döda är villkorad av i vilket tillstånd (”skickelse”) den döde befinner sig. Det andra är att man också räknar med att förbönerna skulle kunna vara till de avlidnas ”tjänst och hjälp”. Även om det inte här sägs rakt ut torde detta betyda att Servius räknar med skärseldens existens; att de avlidna befinner sig i ett mellantillstånd i vilket de levande med sina förböner kan hjälpa dem att nå den ”eviga ron, ljuset och saligheten”.

Ser vi till bönerna i Servius' bönbok omnämns aldrig skärselden explicit. Detta tycks dock inte ha varit ovanligt i tidens katolska bönböcker, i alla fall inte om vi ser till Canisius', Brillmachers eller Verepæus' bönböcker, där skärselden sällan omnämns. Man kan naturligtvis diskutera vad detta beror på – kanske är det en reaktion på den senmedeltida fokuseringen på avlaten, som efter Trientkonciliet reducerades avsevärt? I sin katekes uppehåller inte heller Canisius sig särskilt länge vid frågan om skärselden: den nämns bara kort i artikeln om kyrkan och de heligas gemenskap, där det konstateras att de som ”j skäreelden fäyies aff sine synders orenligheet” också tillhör Guds kyrka.²³⁷

Lutheranerna var något ambivalenta i synen på förböner för avlidna. I *Augsburgska bekännelsens apologi* konstateras det att man inte förbjuder förbönen för de döda, samtidigt som man bestämt avvisar tanken på mässfirande för de dödas skull.²³⁸ På svensk mark avvisade

²³⁷ Hagberg 2017, 96f.

²³⁸ *Svenska kyrkans bekännelseskifter* 2000, 286. ”Vad det beträffar, att motståndarna åberopa fäderna till stöd för mässans hållande för de döda, veta vi, att de gamla tala om bön för de döda, som icke heller vi förbjuda, medan vi

dock Laurentius Petri bestämt förbönen för de döda. Han lade sådan stor vikt vid detta att han redan i inledningen till avdelningen om ”Ordning mz Christeligh begraffning” skriver att ”th[e]m som widh thenna werldena en gång skilde äro, kan theras dienst som her än nu quarre äro, intet komma til måtto”.²³⁹ Också hela tanken på skärseldens existens avvisas. Luther kallar i sin stora kommentar till Galaterbrevet skärselden för en ”styggelse” och i Schmalkaldiska artiklarna avvisas läran helt och kallas för ett ”djävulens bländverk”.²⁴⁰

5.3.4 Jesuitiska drag

Andreas Servius genomgick sin prästerliga utbildning vid högskolor både i Sverige och i utlandet som hade nära band till jesuitorden. Det är därför inte orimligt att anta att Servius präglades av den spiritualitet och praxis som jesuiterna lät genomsyra sina verksamheter. Vid tiden för bönbokens utgivande var jesuitorden fortfarande en relativt ung orden som endast existerat i ett femtiotal år, men hade nu kommit in i en slags ”mognadsfas” och var stabilt etablerad som en kontemplativ *och* samtidigt aktivt utåtriktad orden.²⁴¹ Man bedrev mission och litteraturproduktion både i Europa och på andra kontinenter, och man var aktiv i arbetet med att restaurera den katolska tron i områden som avskilts från den romersk-katolska kyrkans jurisdiktion.²⁴² Samtidigt hade man också en stark egen identitet präglad av den meditativa fromhet som utgått från ordensgrundaren Ignatius av Loyola och hans andliga övningar.

Utöver de tidstypiska fromhetsdrag och konfessionellt romersk-katolska särdrag som vi har kunnat urskilja i Servius’ bönbok, kommer vi i detta avsnitt undersöka huruvida vi kan se jesuitiska fromhetsdrag bland bönbokens böner. Förutom det faktum att Servius utbildades hos jesuiterna är detta intressant då också de tre huvudförlagorna (se 4.2) är författade av jesuiter. I det följande kommer jag kortfattat ta upp två sådana drag som kan tyda på inflytande från jesuitisk fromhet och praxis: betoningen på andlig *fullkomning* och regelbunden *bikt och kommunion*.

José Pereira och Robert Fastiggi skriver i sin genomgång av den katolska reformationens fromhetstraditioner, *The Mystical Theology of the Catholic Reformation*, att ett allmänt

däremot förkasta, att Herrens nattvard hålles för de döda och anses verka redan därigenom att handlingen utföres (ex opere operato).”

²³⁹ *Then Swenska Kyrkeordningen 1571*, LX.

²⁴⁰ *Svenska kyrkans bekännelseskifter 2010*, 316.

²⁴¹ Fastiggi & Pereira 2006, 172.

²⁴² O’Malley 2012, 88f.

fromhetsdrag var betoningen på *fullkomning*²⁴³ och helgelse. Alla kristna är, skriver man, kallade till helighet och att förena sig med och efterlikna Gud i kärlek och barmhärtighet. Denna process kan beskrivas som just andlig fullkomning eller helgelse.²⁴⁴ Hos jesuiterna är betoningen på fullkomningen i första hand inriktad på medmänniskan och i andra hand på en själv, vilket gjorde deras syn på fullkomningen unik i jämförelse med andra fromhetsinriktningar under den katolska reformationseran och den tidiga barocken. Den andliga fullkomningen är således riktad åt två håll: en själv och ens nästa.²⁴⁵ Ignatius' andliga övningar tjänar också detta syfte. Det är också utifrån denna princip man kan förstå de tidiga jesuiternas beskrivning av syftet med deras orden, nämligen att den grundats "för själarnas framsteg i kristet liv och lära och för att utbreda tron".²⁴⁶

I Servius' bönbok finner vi detta drag i betoningen på bot och övandet i dygderna. Men också de återkommande självrannsakingarna och syndabekännelserna syftar till att den bedjande skall bli fri från synden och de egna tillkortakommandena i relationen till Gud och medmänniskan. Tydligast kommer detta till uttryck i morgon- och aftonandakterna och i en bön med rubriken "Om ett fulkomligere stand" (nummer 60):

Herre Jesu Christe, tu som aff thin Himmelsche Fader oss till ett exempel sender est, at wij titt fotaspoor effterföllia skulle, på thet wåre sieler aff thins retferdigheetz hunger och törst altidh förmeres och wpuäckies till thin kärleek och genom honom medh tigh förenas. Men effter thet iagh är migh sielff synnerligh till förhinder, för mitt okorsfestat kött och welluster skul, i thet at iagh migh sielffuan alt för mykit och oordentligh elskar, och mig på mina skickeligheet förlåter [=litar], hädankommer at mitt hierte, icke är i tilbörlig wijs bequemt.

Den bedjande är kallad att följa i Kristi spår, han som är sänd till människorna som ett exempel och för att uppväcka hunger och törst efter rättfärdigheten, så att människorna skall *förenas* med honom. Denna betoning på människans förening med Gud är en vanlig bild i tidens mystiska fromhet. Den bedjande konstaterar att hon i sig själv är otillräcklig, allt för egenkär och förlitar sig allt för mycket på sig själv, och därför:

[...] flyer iagh till tigh ömiujkeligh begärandes, at tu werdigas sij till mina böön, at iagh må här hata mitt lifff på thet iagh thet evinnerligh hoos tigh behalle: ty iu nemmer iagh nalkas tigh, iu minder regerer then gamla Adam i migh, tu est een förtärande eld: och lika som Solennes skeen

²⁴³ På engelska används begreppet "perfection". På svenska tycks översättningen "fullkomning" (ibland "fullkommande") vara den allra vanligaste.

²⁴⁴ Fastiggi & Pereira 2006, 65f.

²⁴⁵ Fastiggi & Pereira 2006, 167.

²⁴⁶ O'Malley 2012, 88.

förtager alle planeters och stjernors skeen, så och thin kärleek förtager all kötzligh och oordenteligh kärleek. O Herre låt migh förnimma thin kärleek, genom huilken tu oss aff begynnelsen, ia för är wij nogot wore, elskat haffuer, tu sielff säger: iagh haffuer tigh altidh elskat, terföre haffuer iagh dragit tigh till migh. O Gudh låt migh behaga thina stora wellust, at mitt hierta och mina siel måge frögda sikh, i tigh mina saligheet, Amen.

Den bedjande vill alltså hata sitt liv för att vinna det eviga livet hos Gud. Det är drastiska ordval för att beskriva viljan att frigöra sig från sina synder och laster för att leva ett liv i enlighet med Guds vilja. Men ju mer den bedjande närmar sig Gud desto mindre ”regerar gamle Adam” i henne, och som solen förtar planeternas och stjärnornas sken så förtar Guds kärlek all ”köttslig och oordentlig kärlek” i den bedjande. Viktigt är här att notera att den bedjande anser sig själv kunna närma sig Gud och därmed ta del av den helgelse och fullkomning som det innebär att leva i hans närhet.

Till fullkomningen hör också föresatsen att motstå synden, att sedan rannsaka sitt samvete, bekänna sina synder för Gud och be honom om förlåtelse. Hos Servius finner vi detta tydligt i bönbokens morgon- och aftonandakter (se 4.2.3). I instruktionen för morgonandakten finner vi uppmaningen om att be Gud hjälpa den bedjande att inte samtycka till synd (första punkten) och att hon skall föresätta sig om att inte förtörna vare sig Gud eller sin nästa under den kommande dagen. Detta har en tydliga likheter med Ignatius’ instruktioner för den dagliga självrannsakan i hans *Andliga övningar*: ”[...] så snart som hon stigit upp, bör människan föresätta sig att akta sig noga för den särskilda synd eller det särskilda fel som hon vill rätta till eller avlägsna”.²⁴⁷

Just vikten av samvetsrannsakan betonas också särskilt av Ignatius.²⁴⁸ Enligt de andliga övningarna skall man därför under dagen och kvällen rannsaka sitt samvete. Denna allmänna rannsakan sker genom att man 1) tackar Gud för hans välgärningar, 2) ber om nåden att få kännedom om ens synder och att man avvisar dem, 3) begär redovisning av själen över de synder man begått under dagen, 4) ber om förlåtelse för de synder man begått i tankar, ord och gärningar och slutligen 5) att man föresätter sig om bättring.²⁴⁹ Ett liknande mönster finner vi i instruktionen för aftonandakten i Servius’ bönbok, där den bedjande skall: 1) tacka Gud för att han bevarat henne under dagen, 2) betänka alla de synder hon begått – i tankar, ord, gärningar och försummelse – mot sin nästa och Gud, 3) be Gud att han behåller den bedjande i sin faderliga omsorg och beskydd. I den efterföljande bönen (nummer 14) ber man om förlåtelse

²⁴⁷ Ignatius av Loyola 2005, 31.

²⁴⁸ Ignatius av Loyola 2005, 188.

²⁴⁹ Ignatius av Loyola 2005, 38.

för de synder man begått under dagen. Denna följs av en syndabekännelse (nummer 15), vilken avslutas med orden: ”iagh will medh thins nådhez tilhielp göra boot, och mit leffuerne bettra” – alltså en bön om hjälp att göra bot och en föresats om bättring. Den efterföljande bönen (nummer 16) är en bön om ånger, som mycket väl kan användas i samband med självrannsakan, och som följs av ytterligare en bön om förlåtelse (nummer 17).

I avsnitt 5.3.2 ovan gick vi igenom den tydliga sakramentsfromhet som präglar Servius’ bönbok. I urvalet av böner understryks särskilt bikten och mässans betydelse för den enskilde kristne. Just betoningen på bikten och mässan är återkommande i den jesuitiska fromheten.²⁵⁰ Vittnesmål om jesuiternas predikoverksamhet under mitten av 1500-talet visar på att ett av målen med denna verksamhet var att föra människor till botens sakrament och till eukaristin, eller övertyga dem till flitigt bruk av dessa två sakrament.²⁵¹ Ignatius betonar också i sina *Andliga övningar* regelbunden delaktighet i dessa två sakrament som en viktig beståndsdel i den andliga fullkomningen: ”mottagandet av sakramentet hjälper inte endast till att inte falla i synd, utan även till att bevara nåden och växa till i den”.²⁵²

Möjligen är det med denna bakgrund vi får betrakta Servius’ starka betoning på bikten och eukaristin – en betoning som särskilt framgår av de första sjutton böner (samt bön 118) och andakterna, vilket vi ovan presenterat som en grundstruktur för den kristnes vardagliga andaktsliv (se 5.1.2). I den jesuitiska missionen – i områden där delar av befolkningen lämnat den katolska tron till förmån för olika protestantiska läror eller där befolkningen bestod av ”vacklande” katoliker – var det just bikten och mässan som betonades, vid sidan av kyrkans auktoritet och andra ifrågasatta katolska läropunkter.²⁵³ Detta är möjligen också därför Servius’ är så tydlig i sin betoning på den obestriddigt katolska förståelsen av dessa sakrament: mässans offerkaraktär och den sakramentala bikten.

5.3.5 Frånvaron av böner till Maria, helgonen och skyddsängeln

Vi har i detta avsnitt gått igenom vad som särskilt kan identifieras som tydliga katolska särdrag i Servius’ bönbok. Utifrån detta har vi kunnat presentera bönboken som en bok med en klart katolsk identitet i en tid av religiös omvälvning. Därför är det också värt att notera vad som *saknas* i jämförelse med andra katolska bönböcker från samma tidsperiod. I det följande korta

²⁵⁰ O’Malley 2012, 304.

²⁵¹ O’Malley 2012, 117. O’Malley nämner att sådana predikningar inte sällan rörde upp svallande känslor bland både åhörare och predikanter av tårar, suckar och klagan – sådant man kanske idag mer förknippar med exempelvis karismatiska, pentekostala eller evangelikala sammanhang.

²⁵² Ignatius av Loyola 2005, 39f.

²⁵³ O’Malley 2012, 150f och 161f.

avsnittet kommer vi att koncentrera oss på en stor gåta med Servius' bönbok, nämligen avsaknaden av böner till Maria, helgonen och skyddsängeln.

De senmedeltida bönböckerna präglades av en tydlig mariansk fromhet. Böner till Maria var ofta mycket framträdande vid sidan om de kristocentriska bönerna. Likaså förekom böner och litanior med anropande av helgonens förböner samt böner till skyddsängeln om dennes personliga beskydd.²⁵⁴ Reformationstidens katolska bönböcker innehöll också de böner riktade till Maria, helgonen och skyddsängeln. Detta gäller också de förlagor vi har kunnat urskilja i kapitel 4. Jesuiterna hade en djup vördnad för Maria och helgonen, men man var samtidigt noggranna med att vördnaden och åkallandet av Maria och helgonen inte skulle inkräkta på tillbedjan av Gud.²⁵⁵ Men i Servius' bönbok nämns Maria, helgonen och skyddsängeln endast i förbifarten – och förvisso under stor vördnad – men de är aldrig föremål för direkt tilltal.²⁵⁶

Vad detta kan bero på är svårt att uttala sig om och kräver egentligen en fördjupad undersökning, varför vi också berör detta mycket kort. Uteslutandet av sådana böner tycks vara ett medvetet beslut av Servius. Detta märks särskilt när man jämför Servius böner och andakter med deras förlagor, exempelvis Simon Verepæus' aftonandakt (se 4.2.3) där denne efter aftonbönen bland annat rekommenderar den bedjande att be Ave Maria och ytterligare en bön till Maria. Hos Servius nämns detta inte alls. Man kan tänka sig olika skäl till detta. En något vågad gissning skulle kunna vara att Servius är påverkad av reformkatolsk eller rent av luthersk teologi på just denna punkt. En annan möjlighet är att han anpassar bönboken till en ickekatolsk publik som skulle kunna tänkas "stötas bort" av dylika böner. Ja kanske rent av beror det på censur? Ingen av dessa förklaringar är dock särskilt övertygande: Servius är på andra punkter – som vi sett – så pass uttalat katolsk att det inte vore logiskt att han skulle "självcensurera" sig när det kommer till Maria, helgonen och skyddsängeln. Hans bönbok innehåller helt enkelt "värre" saker som skulle ha gjort den samtida lutheranen upprörd, än just dessa fromhetsdrag. Vördnaden för Maria, helgonen och skyddsängeln var ingen stor stridsfråga vid denna tid, och den folkliga vördnaden inför dem var fortfarande utbredd.²⁵⁷ Till detta kan också vägas in att Servius' bönbok delades ut tillsammans med Canisius' katolska katekes genom den jesuitiska bokmissionen. I denna nämns dels bönen Ave Maria (inklusive den avslutande uppmaningen

²⁵⁴ Se exempelvis Estborn 1929, 16, 19 och 62.

²⁵⁵ O'Malley 2012, 305–309.

²⁵⁶ Här kan det vara värt att notera att helgonen nämns i bönbokens biktspiegel (nummer 100) som något man kan synda emot genom hädelse (första budet) eller genom att svära vid dem (andra budet).

²⁵⁷ Se Brodd och Härdelin 1996 och Nyman 1997. Folkliga böner till Maria förekom långt in på 1800-talet. Ett exempel är denna bön från Småland för kvinnor att be under förlossning: "Jungfru Marja, låna mig nycklarne dina till att öppna mitt lif och föda mitt barn! I Herrans Jesu namn.", se Herjulfsdotter 2017, 376.

om hennes förbön) och dels argumenteras det också för det riktiga i att vörda helgonen och be om deras förbön.²⁵⁸

En möjlig förklaring kan därför vara att Servius helt enkelt räknade med att Maria-, helgon- och änglafromheten var levande och naturlig för hans läsekrets, och att hans främsta och viktigaste syfte med bönboken var ett annat: att ge människor ett redskap till ett ordnat böneliv, där relationen mellan Gud och människa var första prioritet.

5.4 Sammanfattning: kapitel 5

I detta kapitel har vi gått igenom och analyserat innehållet i Servius' bönbok och kunnat urskilja något om vem bönboken riktades till, dess funktion i den enskilde bedjandes vardag och de ideal för böne- och andaktslivet som Servius vill främja med urvalet av böner och hans egna ord i bokens förord. Vi har här berört bönbokens didaktiska och fostrande syfte. Vi har också noterat betoningen på regelbunden bikt och kommunion. Vidare har vi konstaterat tidstypiska fromhetsdrag präglade av syndamedveten pessimism och botstämning men också av varm kristocentrism.

Bland de konfessionella katolska särdragen har vi kunnat konstatera en tydlig katolsk identitet och viss polemik men också omsorg för dem som inte lever i gemenskap med den romersk-katolska kyrkan. Vidare har vi noterat bönbokens sakramentsfromhet med betoningen på bikten och mässans offermotiv. Bland böner som rör helgelsen och livet efter detta har vi sett exempel på typiskt katolsk gods som de sju dödssynderna, övandet i dygder och goda gärningar, betoningen av de tre själskrafterna och bönen för de döda. Vi har också kontrasterat dessa fromhetsdrag mot samtida luthersk teologi.

Vidare har vi också noterat vad som kan ses som typiska jesuitiska drag i bönbokens böner och andakter. Här har vi återigen konstaterat en betoning på bikt och kommunion och särskilt strävan efter andlig fullkomning, exempelvis genom självrannsakan. I detta avsnitt har vi jämfört dessa drag med jesuitisk litteratur och praxis.

Slutligen har vi berört frågan om avsaknaden av de för katolska bönböcker så typiska bönerna till Maria, helgonen och skyddsängeln. Som möjlig förklaring föreslogs att Servius räknar med en levande maria-, helgon och änglafromhet hos folket, och att syftet med bönboken snarare i första hand är att betona en fördjupad relation mellan människan och Gud.

²⁵⁸ Hagberg 2017, 114f och 108f. Canisius markerar att det är skillnad på vördnaden inför helgonen och den tillbedjan som endast tillkommer Gud. Han skriver också att helgonen inte har någon makt att hjälpa människorna utan att bönen till dem endast är en bön om förbön och att de skall förenas med människorna i tillbedjan och ärandet av Gud.

6. Sammanfattning och slutsatser

I detta avslutande kapitel sammanfattar jag uppsatsen och presenterar de slutsatser som framkommit av undersökningen. Kapitlets första del utgörs av en allmän sammanfattning av de fem föregående kapitlen. I kapitlets andra del presenteras uppsatsens slutsatser med utgångspunkt i problemformuleringen och forskningsfrågan. I anslutning till varje delfråga anknyter jag till tidigare forskning och ger förslag till vidare forskning.

6.1 Sammanfattning

Syftet med denna uppsats har varit att presentera och analysera en unik katolsk bönbok från det sena svenska reformationsskedet som hittills inte genomgått något djupgående studium. Jag har med min undersökning strävat efter att ge en så heltäckande presentation av Andreas Servius' *Någre Christilige och Catholische böner* som möjligt.

I uppsatsens första kapitel presenterades undersökningens problemformulering och forskningsfråga. Problemformuleringen presenterades där som tredelad och motiverades delvis av Servius' egna ord om skälen till utgivandet av hans bönbok. Den första delfrågan motiverades utifrån rubrikens utsaga om att bokens böner är "sammandragne och förswenskade", vilket ledde till frågan om vilka förlagor författaren har använt till sin bönbok. I bokens rubrik framkommer också att dessa böner är "Christilige och Catholische", det vill säga präglade av en viss konfessionell identitet. Detta ledde till den andra delfrågan om hur denna identitet tar sig uttryck i bönbokens innehåll. Den tredje delfrågan handlade om bönbokens syfte och funktion i den enskilde bedjarens liv och i det större historiska sammanhanget. Utifrån detta formulerades forskningsfrågan som följer:

Från vilka förlagor hämtade författaren bönerna, vilka tidstypiska fromhetsdrag och konfessionella särdrag kan man urskilja och vad säger det om bönbokens syfte och funktion?

I uppsatsens andra kapitel presenterade jag det *historiska sammanhang* i vilken bönboken författades och utgavs. Jag drog där upp linjerna för den *kyrkopolitiska situationen* under kungarna Johan III och Sigismund, som präglades av en ännu icke avgjord strid mellan det katolska och lutherska lägret. Vidare återgav jag den närmast förmedlingsteologiska inställning som företrädades av Johan III och att hans regeringstid hade präglats av relativ tolerans mot den katolska tron och dess institutioner. Denna kyrkopolitiska tolerans och kungens försonings-

strävanden gav utrymme åt en *katolsk missionsverksamhet* i landet, vilket i kombination med kung Sigismunds väntade trontillträde gav hopp i det katolska lägret om en förestående restauration av den katolska kyrkan i Sverige. I kapitlets tredje del tecknade jag slutligen en *kort biografi* över Andreas Servius och beskrev hans koppling till jesuitorden.

I det tredje kapitlet presenterades bönboken med utgångspunkt i bönbokens titel och en *fysisk beskrivning* av det enda kända bevarade exemplaret. Här berörs också bokens *tillkomst-historia* och några *biografiska notiser* över bönbokexemplarets ägarinna Ingeborg Gylta. Den första delen av kapitlet avslutas med en sammanfattning av Servius' förord. I kapitlets andra del presenterade jag bönbokens *innehållsliga struktur*, varvid de olika bönerna och andakterna sorterades in i tolv avdelningar efter bönerns olika genrer och ämnen. Därefter presenterades en *översikt* enligt de tolv avdelningarna med en kortfattad kommentar till var och en av bönbokens böner och andakter.

I det fjärde kapitlet sattes bönboken in i ett större *kontinentaleuropeiskt andaktslitterärt sammanhang*. Med utgångspunkt i den senmedeltida bakgrunden beskrev jag samtidigt protestantiska och romersk-katolska bönbokslitteratur. Här presenterades *sambandet* mellan den förreformatoriska andaktslitteraturen och reformationstidens såväl protestantiska som romersk-katolska andaktslitteratur. Jag lyfter här särskilt fram den *kontinuitet* som finns mellan de för- och efterreformatoriska bönböckerna vad gäller exempelvis bönegenrer och rubriker. Jag visade här också på de samtida bönbokförfattarnas praxis att *låna material* från varandra oavsett konfessionella gränser. Här presenterades också vanliga teman och tidstypiska fromhetsdrag som delvis är gemensamma för den samtida katolska respektive protestantiska andaktslitteraturen. I kapitlets andra del presenterades de samtida bönböcker som jag genom jämförande källkritiska studier har kunnat identifiera som troliga *huvudsakliga förlagor* till Servius' bönbok. I denna avdelning presenterades också några jämförelseexempel där läsaren själv kan notera överensstämmelserna mellan förlagorna och böner hämtade ur Servius' bönbok. I samband med varje jämförelseexempel kommenterades och analyserades de skillnader som finns mellan originalen och Servius' översättningar.

I det femte och mest omfattande kapitlet analyserades och diskuterades bönbokens *praktiska funktion* för den enskilde bedjaren och i det större historiska sammanhanget. Utgångspunkten för analysen och diskussionen var här bönbokens eventuella tänkta respektive reella *brukare*. Därefter diskuterades bönbokens *funktion i den bedjandes vardag* med återknytning till bönbokens innehållsliga struktur. Utifrån strukturen och innehållet diskuterades också de *ideal* Servius förespråkar med sin bönbok, hur den "ideale bedjaren" förväntas gestalta sig. I kapitlets andra del presenterades och analyserades bönbokens

tidstypiska och *konfessionsöverskridande fromhetsdrag*. Efter denna del följde kapitlets tredje del med fokus på bönbokens *konfessionellt katolska särdrag*. Här analyserades och diskuterades bokens katolska identitet utifrån dess innehåll samt den polemik mot ”kättare” och ”splittrare” som återkommer i ett antal av bokens böner. Vidare behandlades också i denna del bönbokens sakramentsfromhet med dess fokus på bikten och eukaristin, liksom sådant som hör till helgelsen och livet efter detta: synden, dygderna, själskrafterna och bönen för de döda. Dessa konfessionellt katolska särdrag jämfördes med samtida och medeltida katolska dogmatiska kommentarer och kontrasterades mot de samtida lutherska reformatörernas uppfattningar om dessa särdrag. I denna del analyserades och diskuterades vidare sådant i bönbokens innehåll som kan urskiljas som typiska *jesuitiska drag*. Jag lyfte här fram bönbokens fokus på andlig *fullkomning* och *regelbunden bikt och kommunion*. I ett sista avsnitt i denna del diskuterade jag *frånvaron av böner till Maria, helgonen och skyddsängeln*, det vill säga exempel på sådant som kan förväntas finnas med i en katolsk bönbok men som inte finns med i Servius’ bönbok.

6.2 Slutsatser

Som framgått i det första kapitlets metodredovisning har jag för att besvara den första delfrågan använt mig av främst digitaliserat material från bibliotek på kontinenten. Här har särskilt bibliotekssöktjänsten KVK – Karlsruher Virtueller Katalog varit till stor hjälp då man via denna kan söka digitaliserat textmaterial från samtliga bibliotek från främst tyskspråkigt område. En problematik som jag berörde i metodavsnittet var här dels det något motsägelsefulla i att det digitaliserade materialet är väldigt stort samtidigt som det också är begränsat av att ”allt” material ännu inte har digitaliserats. Det sistnämnda innebar dock en praktisk nödvändig avgränsning av undersökningen även om det också betyder att man riskerar att missa viktiga källor. Jag behövde också av tidsskäl begränsa mitt eget sökande efter kronologiska avgränsningar i två steg, först en sökning på material från år 1500 till och med 1593 och sedan en betoning på jesuitiska bönböcker och de böcker som särskilt behandlas i Althaus’ undersökning från år 1927, vilket placerade tyngdpunkten några decennier in på 1500-talet.

Utifrån dessa efterforskningar i det digitaliserade materialet och utifrån Althaus’ studie kunde jag hitta ett antal bön- och andaktsböcker som jag fann vara troliga förlagor till Servius’ bönbok. Dessa redovisades sedan i andra delen av kapitel 4. Här har jag via jämförelseexempel visat på att innehållet i Servius’ bönbok till två tredjedelar sannolikt bygger på tre huvudsakliga källor: Petrus Canisius’ *Kurtze Erclärung der fürnemsten Stuck des wahr-*

en Catholischen Glaubens. Auch rechte vnd Catholische Form zu betten (Bettbuch vnd Cathechismus); Petrus Michaelis Brillmachers Serta honoris; och Simon Verepæus' Precationum piarum Enchiridion.

Jag konstaterade också i kapitel 4 att förlagorna till 38 av 118 böner fortfarande är okända och att detta därför är en uppgift att lösa för vidare forskning. Det är möjligt att en fortsatt sökning i det tillgängliga digitaliserade materialet skulle kunna erbjuda en lösning på denna uppgift.

Den andra delfrågan gällde vilka tidstypiska fromhetsdrag och konfessionella särdrag som man kan urskilja utifrån bönbokens text. Denna delfråga behandlades främst i det femte kapitlet. Som framgått i metodavsnittet i kapitel 1 har jag här arbetat med jämförelser och kontrasteringar mellan vad som framgår av bönbokens texter och dogmatiskt material och litteratur som behandlar tidsperiodens fromhetsuttryck. Jag använde mig dels av samtida och äldre texter som exempelvis Canisius' katekes, lutherska bekännelseskriterier och jesuitiska skrifter för att argumentera för konfessionella särdrag i Servius' bönbok. För att urskilja de tidstypiska fromhetsdragen användes främst Estborns avhandling från år 1929 som utgångspunkt för definitionerna. Utifrån detta kunde jag behandla den för den praktiska teologin så viktiga relationen mellan teori och praktik, det vill säga tro/dogmatik och bön.

Jag kunde med detta arbetsätt dra följande slutsatser: att bönboken präglas av tidstypisk pessimism, botstämning och kristocentrism; att bönboken har en tydlig katolsk identitet och präglas av en omsorg för dem som inte lever i gemenskap med den romersk-katolska kyrkan; att det finns en betoning på bikten och mässans offermotiv; att bönboken innehåller typisk katolskt gods som de sju dödssynderna; att det finns en betoning på dygder och goda gärningar, själskrafterna och bönen för de döda; att bönboken har typiska jesuitiska drag när det kommer till betoningen på regelbunden bikt och kommunion samt den personliga strävan efter andlig fullkomning.

För vidare forskning skulle man kunna fördjupa sig i det i bönboken som skulle kunna betraktas som typiska jesuitiska drag. Jag kan också konstatera att frågan om avsaknaden av böner till Maria, helgonen och skyddsängeln fortfarande kan betraktas som obesvarad. Denna fråga kräver ytterligare forskning för att kunna besvaras. I slutet av kapitel 5 föreslår jag dock att avsaknaden av sådana böner kan bero på att Servius' utgår ifrån att denna typ av fromhet redan har en djup förankring i det folkliga fromhetslivet. Jag pekade också på att dessa fromhetsuttryck försvaras i Canisius' katekes, vilken också delades ut tillsammans med Servius' bönbok i den katolska bokmissionen med centrum i Vadstena. En fråga som dock

skulle kunna ställas inom ramen för en fördjupad forskning är om Servius i detta avseende kan ha varit påverkad av reformkatolska eller reformatoriska idéer. För att besvara detta skulle man exempelvis kunna undersöka de akademiska miljöer på kontinenten som Servius rörde sig i.

Den tredje delfrågan är den avgörande frågan om vad bönbokens förlagor, fromhetsdrag och konfessionella särdrag säger om bönbokens syfte och funktion i den enskilde bedjandes liv och i det större historiska sammanhanget.

När Servius sammanställer och låter trycka sin samling av ”Christilige och Catholische böner” har kung Johan III nyligen avlidit. Några år innan dess hade kungens intresse för en försoning mellan den svenska kyrkoprovinen och moderkyrkan på kontinenten falnat betänkligt. Den mer protestantiskt sinnade hertig Karl ses troligen av Servius och hans i Sverige verksamma ämbetsbröder som ett potentiellt hot mot det re-katoliceringsarbete som från romersk-katolskt håll påbörjats i landet under Johan III:s regeringstid. Men tronen kommer ärvas av Sigismund som är katolik och som i egenskap av polsk kung har erfarenhet av statligt understödd katolsk evangelisation och kyrklig restauration. Det är sannolikt att anta att Servius och hans jesuitiska prästkollegor i Sverige och hos systrarna i Vadstena, har stora förhoppningar och förväntningar på den nye kungen. Samtidigt har den nya tron fått fotfäste bland de högre stånden, prästerskapet och åtminstone delar av borgerligheten – och samma år som Servius’ bönbok går i tryck samlas det kyrkomöte i Uppsala som skulle bli ödesdigert för all romersk-katolsk kyrklig verksamhet i landet.

Som vi sett sammanställer och utger Servius sin bönbok med den uttalade intentionen att han vill ge sina landsmän ett redskap för ett ordnat böneliv. Detta bör också betraktas som bönbokens huvudsakliga syfte. Men var detta det enda syftet? Sigfrid Estborn skriver, i en fotnot i sin undersökning om reformationstidens svenska andaktslitteratur, om de samtida katolska bönböckernas ”polemiska syfte” och hävdar där att Servius’ bönbok gavs ut just i ett sådant syfte.²⁵⁹ Som vi sett ovan (5.3.1) förekommer förvisso polemiska drag i bönboken, men det handlar mest om förböner i omsorg för dem som betraktas som ”villfarande” och avskilda från den romersk-katolsk kyrkan. Vi kan också notera att dessa böner utgör en väldigt liten del i helheten för att kunna anses prägla hela bönboken och därmed utgöra dess huvudsakliga syfte. Estborns påstående kan därmed anses starkt överdrivet.

När Servius ger ut sin bönbok sker det snarare med ett annat syfte. Med den rådande politiska situationen och det kommande tronskiftet i åtanke samt också de långt framskridna

²⁵⁹ Se sidan 85, not 210.

planerna från högsta ort i Vatikanen (se 2.2), sammanställer Servius sin bönbok med övertygelsen om att Sverige snart träder in i ett nytt kyrkopolitiskt läge där en katolsk restauration är inom räckhåll. I detta läge vill Servius erbjuda sitt ”lands blodh” en samling kristliga och katolska böner för ett ordnat böneliv. Men han nöjer sig inte med det. Utöver detta vill han också att denna bönbok skall fungera i ett kommande nytt läge där den romersk-katolska kyrkan är återetablerad i landet och katolsk tro och praxis åter har blivit det normala.

I ett sådant läge är det av största vikt att en nytutgiven romersk-katolsk bönbok innehåller böner för det sakramentalt präglade vardagslivet, där mässan och bikten – enligt katolsk ordning – är en vardaglig angelägenhet för var man, och inte bara för en begränsad krets vid kung Sigismunds hov eller vid Vadstena kloster. En god katolik skall regelbundet och väl förberedd – i enlighet med de jesuitiska idealen – bikta sig och gå i mässan under andakt och med vördnad inför den heliga handlingen; mässoffret. Den mässandakt som Servius infogat i sin bönbok ger brukaren ett redskap för aktivt deltagande i den latinska mässan enligt det romerska missalets ordning. Bönerna är tydligt anpassade till att bes enskilt under en gudstjänst firad på latin. I ett nytt läge där mässans firande enligt romersk rit blivit den normala ordningen, kan Servius’ bönbok ha en *didaktisk* eller *fostrande* funktion, genom att exempelvis appellera till lekmannens grundläggande tro på och vördnad inför Kristi reella närvaro i altarets sakrament – en tro som både en katolskt sinnad och lutherskt påverkad lekman förväntas omfatta – kunde man leda den bedjande i ”rätt” riktning med hjälp av börens formuleringar. Bönbokens formuleringar fördjupar så dess brukare i en katolsk tro och praxis.

Denna fostrande funktion sker också på andra punkter i bönboken: den erbjuder former för ett rikt böneliv; den erbjuder kristna ideal för den bedjande att eftersträva, den uppmuntrar till regelbunden bikt; den uppmanar till samvetsrannsakan och botfärdighet; den uppmuntrar förbönen för medmänniskan, levande såväl som döda, överheten och kyrkan; och den fördjupar kärleken till Kristus och uppmanar till meditation över hans liv, lidande och död. Sammantaget uppmuntrar och erbjuder bönboken ett redskap för den enskilde kristne till att sträva efter andlig fullkomning i förening med Gud.

För fortsatt och fördjupad forskning utifrån slutsatserna i denna avslutande del, föreslår jag att man skulle kunna placera bönbokens funktion i ett större europeiskt sammanhang. Här skulle det exempelvis vara intressant att undersöka hur bönböcker har använts i re-katoliceringsprocessen i de områden där en katolsk restauration faktiskt lyckades: exempelvis i delar av dagens Tyskland, Österrike och övriga före detta habsburgska områden i centrala och östra Europa.

7. Käll- och litteraturförteckning

Bönböcker

Brillmacher, Petrus Michaelis. 1567. *Serta honoris et exultationis ad Catholicorum devotionem exornandam et exhilarandam*. Köln: Arnoldus Quentelius. Urspr. utg. 1561.

<http://data.onb.ac.at/ABO/%2BZ224649808>. (Hämtad 2018-01-01).

Canisius, Petrus. 1590. *Bettbuch vnd Cathechismus. Nach rechter Catholischer form vnd weyß zu betten*. Dillingen: Johann Meyer. Urspr. utg. 1563.

http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb11290322_00001.html

(Hämtad 2018-02-01).

Füger zu Hirschberg und Scheidenstein, Georg. 1592. *Geistliche Ristkammer das ist Newes Christliches Catholisch Bettbuch*. Ynßprugg: Joh. Paur.

http://digital.onb.ac.at/OnbViewer/viewer.faces?doc=ABO_%2BZ157072403 (Hämtad 2018-01-09).

Nausea, Friedrich. 1545. *Christliche betbüchlein auff der aller durchleuchtigsten und großmächtigsten Fürstin unnd Frawen Anna Königin und Ertzhertzogin zu Österreich, begore nach vermögen heyliger schrift gemacht*. Wien: Singriener.

<http://daten.digitale-sammlungen.de/~db/0002/bsb00020766/images/index.html?seite=00001&l=de> (Hämtad 2018-01-09).

Schwayger, Johannes. 1663. *Drey Bücher des H. Augustini Bischoffs vnd Kirchenlehrers Meditationes, Soliloquia, vnd Manuale zu Latein genant: Darinnen Christliche Catholische vnd andächtige Gebett vnd Gottselige Betrachtungen begriffen*. Köln: Friessem. Urspr. utg. 1571.

<http://reader.digitale-sammlungen.de/resolve/display/bsb11287939.html> (Hämtad 2018-01-10).

Servius, Andreas. 1593. *Någre Christilige och Catholische böner, sammandragne och förswenskade, aff M. Andrea Seruio Gymnasij Nissensis pro tempore Philosophiæ professore. Och medh thensz Högwerdige Förstes och Herres, H. Andreae med Gudz nådh Biscops till Breszlaw, Böhmes trones Förbundz Förstes, Rom: Kay: May: Råd, och Öffuerstes Landzhöffding i Schlesien, förlågningh*. Neisse: Andreas Reinheckel.

<https://litteraturbanken.se/forfattare/ServiusA/titlar/ChristiligeCatholische> (Hämtad 2018-01-09).

Verepaeus, Simon. 1580. *Precationum piarum Enchiridion. Ex Sanctorum Patrum et illustrium tum veterum tum recentium authorum scriptis et precationum libellis, diligenti cura, studio et labore, concinnatum*. Dillingen: Johann Mayer. Urspr. utg. 1567.

<http://reader.digitale-sammlungen.de/resolve/display/bsb11082168.html> (Hämtad 2018-01-03)

Övriga källor och anförd litteratur

Althaus, Paul. 1927. *Forschungen zur evangelischen Gebetsliteratur*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung.

Anderö, Henrik och Elisabeth Thorsell. 2014. *Läsebok för släktforskare: lär dig tyda och läsa gammal handstil*. Västerås: Ica Bokförlag.

Andrén, Åke (red.). 1999. *Sveriges kyrkohistoria 3: Reformationstid*. Stockholm: Verbum.

Andrén, Åke. 2004. "Sind die Andachtsbilder mit der Reformation verschwunden?", i Kaspersen, Søren. *Images of Cult and Devotion*. Köpenhamn: Museum Tusulanum Press.

Batka, L'ubomír. 2014. "Luther's Teaching on Sin and Evil." I *The Oxford Handbook of Lutheran Theology*, red. L'ubomír Batka, Irene Dingel & Robert Kolb. Oxford: Oxford University Press.

Bexell, Oloph. 2001. "Kyrkovetenskap som forskningsdisciplin." I *Kyrkovetenskap som forskningsdisciplin: Ämneskonferens i Vitterhetsakademien, 12–13 november 1998*, red. Sven-Åke Selander. Stockholm: Almqvist & Wiksell.

Braw, Christian. 1999. *Mystikens arv hos Martin Luther*. Skellefteå: Artos.

Brodd, Sven-Erik och Alf Härdelin. 1996. *Maria i Sverige under tusen år: del II. Föredrag vid symposiet i Vadstena 6–10 oktober 1994*. Skellefteå: Artos.

Carlquist, Jan och Jonas Carlquist. 1997. *Nådig Fru Kristinas andaktsbok: möte med en bannlyst kvinnas fromhetsliv*. Örebro: Libris.

Cnatingius, Hans. 1969. *Vadstena klostrets sista tid*. Uppsala: Annales Academiae Regiae scientiarum Upsaliensis, 13.

Collijn, Isak. 1933. *Sveriges bibliografi intill år 1600*. Band 3, 1583–1599. Uppsala: Svenska litteratursällskapet.

Cælius, Michael. 1550. *Ein danck, Beicht vnd Betbüchlein, Für Kinder vnd einfeltige Christen, Mit schönen Christlichen Gebeten, auff alle Sonntag vnd fürnemlichste Fest, vor vnd nach der Predig zu sprechen: Sambt dem Calender mit fleyß zugericht*. Nürnberg: Hans Daubmann.
http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10997638_00002.html
(Hämtad 2018-01-15).

Duffy, Eamon. 2005. *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England 1400–1580*. New Haven/London: Yale University Press. Urspr. utg. 1992.

Elton, Geoffrey. R. 1967. *The Practice of History*. London: Sydney U.P.

Estborn, Sigfrid. 1929. *Evangeliska svenska bönböcker under reformationstidevarvet: med en inledande översikt över medeltidens och över reformationstidens evangeliska tyska bönelitteratur*. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag.

Fastiggi, Robert och José Pereira. 2006. *The Mystical Theology of the Catholic Reformation: An Overview of Baroque Spirituality*. Lanham: University Press of America.

Garstein, Oskar. 1963. *Rome and the counter-reformation in Scandinavia: until the establishment of the S. congregatio de propaganda fide in 1622*. Vol. 1, (1539-1583). Oslo: Universitetsforlaget.

Garstein, Oskar. 1980. *Rome and the counter-reformation in Scandinavia: until the establishment of the S. congregatio de propaganda fide in 1622*. Vol. 2, (1583-1622). Oslo: Universitetsforlaget.

Gillingstam, Hans (red.). 2007. "Gylta." I *Äldre svenska frälseläkter*, II (1), 34–42. Stockholm: Riddarhusdirektionen. Urspr. utg. 2001.

Habermann, Johann (Johannes Avenarius). 2009. *Christliche Gebett, für alle Not vnd Stände der gantzen Christenheit: kritisch herausgegeben, kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Johann Anselm Steiger*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog. Urspr. utg. 1567

Hagberg, Johnny (red.). 2008. *Horæ de Domina: Vår frus tider: Studier, transkription, översättning och faksimil av inkunabeln från Vadstena klostertryckeri 1495*. Skara: Skara stiftshistoriska sällskap.

Hagberg, Johnny (red.). 2017. *Petrus Canisius – Katolikernas lilla katekes*. Skara: Skara stiftshistoriska sällskap.

Hansson, Stina. 1982. *"Afsatt på swensko": 1600-talets tryckta översättningslitteratur*. Litteraturvetenskapliga institutionen vid Göteborgs universitet 5. Göteborg: Rundqvists boktryckeri.

<http://litteraturbanken.se/forfattare/HanssonS/titlar/AfsattPaSwensko/info> (Hämtad 2018-01-15).

Hardt, Tom G.A. 1971. *Venerabilis & adorabilis Eucharistia: En studie i den lutherska nattvardsläran under 1500-talet*. Acta univ. Ups., Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia, 9. Stockholm: Almqvist & Wiksell.

Hedström, Ingela. 2017. "Tradition, variation, kontemplation: Bönböcker från svensk medeltid." I *Doften av rykande veckor: reformationen ur folkets perspektiv*, red. Fredrik Heiding och Magnus Nyman, 137–167. Skellefteå: Artos & Norma bokförlag.

Heiding, Fredrik och Magnus Nyman (red.). 2017. *Doften av rykande veckor: reformationen ur folkets perspektiv*. Skellefteå: Artos & Norma bokförlag.

Heiding, Fredrik. 2017a. "Nordiska studenter i jesuiternas klassrum." I *Doften av rykande veckor: reformationen ur folkets perspektiv*, red. Fredrik Heiding och Magnus Nyman, 275–305. Skellefteå: Artos & Norma bokförlag.

Heiding, Fredrik. 2017b. Inledningskapitlet. I *Petrus Canisius – Katolikernas lilla katekes*, red. Johnny Hagberg, 9–13. Skara: Skara stiftshistoriska sällskap.

Heiding, Fredrik. 2017c. "Vem var Petrus Canisius?" I *Petrus Canisius – Katolikernas lilla katekes*, red. Johnny Hagberg, 161–172. Skara: Skara stiftshistoriska sällskap.

Helander, Sven, Sven-Erik Pernler, Anders Piltz & Bengt Stolt. 2006. *Mässa i medeltida socken*. Skellefteå: Artos. Urspr. utg. 1993.

Herjulfsson, Ritva. 2017. "Arje Maje grase – om kvardröjande Maria-tro i svenskt bondesamhälle." I *Doften av rykande veckor: reformationen ur folkets perspektiv*, red. Fredrik Heiding och Magnus Nyman, 369–388. Skellefteå: Artos & Norma bokförlag.

Herring, George. 2006. *An Introduction to the History of Christianity: From the Early Church to the Enlightenment*. London/New York: Continuum International Publishing Group.

Häggglund, Bengt och Sjöberg, Cajsa. 2010. *Matthias Hafnerreffer. Compendium doctrinae coelestis: Utgiven med översättning, inledning och kommentar. Mit einem deutschen Vorwort*. Skara: Skara stiftshistoriska sällskap.

Ignatius av Loyola. 2005. *Andliga övningar och tio brev*. Översättning från den spanska originaltexten och kommentar av Fredrik Heiding S.J. Skellefteå: Artos.

Iserloh, Erwin. 1955. "Brillmacher, Peter Michael." *Neue Deutsche Biographie*, bd. 2, 613-614. Berlin: Duncker & Humblot.
<https://www.deutsche-biographie.de/pnd10030981X.html#ndbcontent>. (Hämtad 2017-12-29).

Jorissen, Hans. 1998. "Messopfer." *Lexikon für Theologie und Kirche*, bd. 7, 178-179. Freiburg: Herder.

Katolska kyrkans katekes: Catechismus Ecclesiae Catholicae. Svenska. 2010. Vejbystrand: Catholica. Urspr. utg. 1997.

Kegel, Philipp. 1593. *Zwölf geistliche Andachten*. Leipzig: Philip Kegel.
http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10264004_00005.html
(Hämtad 2018-01-29).

Kieckhefer, Richard. 1987. "Major Currents in Late Medieval Devotion." I *Christian Spirituality II: High Middle Ages and Reformation*, red. Jill Raitt, 75-108. New York: Crossroad.

Koch, Traugott. 2001. *Johann Habermanns "Betbüchlein" im Zusammenhang seiner Theologie: Eine Studie zur Gebetsliteratur und zur Theologie des Luthertums im 16. Jahrhundert*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Larsson Heidenblad, David. 2012. *Vårt eget fel: moralisk kausalitet som tankefigur från 00-talets klimatlarm till förmodernas syndastraffsföreställningar*. Höör: Agering.

Laurentius Petri. 1993. "Om några frågor som rör vår Herres Jesu Kristi nattvard." I Laurentius Petri. *Om sakrament och ämbete: med inledning av och anmärkningar av Tom G.A. Hardt*. Uppsala: Pro Veritate. Urspr. utg. 1562.

Lienhard, Marc. 1987. "Luther and the Beginnings of the Reformation." I *Christian Spirituality II: High Middle Ages and Reformation*, red. Jill Raitt, 268-299. New York: Crossroad.

Lindblom, Andreas. 1973. *Vadstena klostrets öden: till 600-årsminnet av Birgittas död*. Finspång: Finspångs bokhandel.

Lindquist, David. 1939. *Studier i den svenska andaktslitteraturen under stormaktstidevarvet: med särskild hänsyn till bön-, tröste- och nattvardsböcker*. Uppsala: Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag.

Lindquist, David. 1950. "Tysk och engelsk linje i svensk andaktslitteratur." *Forum theologicum. Årsbok för Härnösands stifts teologiska sällskap*, VII. Härnösand: Härnösands stifts teologiska sällskap.

Lipiński, Cezary. 2014. "Silesia – issues of language and ethnicity in the long 16th century." I *Cuius regio? Ideological and Territorial Cohesion of the Historical Region of Silesia (c. 1000-2000) vol. 2. The Strengthening of Silesian Regionalism (1526-1740)*, red. Lucyna Harc och Gabriela Waś. Wrocław: Publishing House eBooki.com.pl.
http://www.repozytorium.uni.wroc.pl/Content/78843/06_Cezary_Lipinski_Silesia_issues_of_language_and_ethnicity.pdf. (Hämtad 2017-12-29).

Martz, Louis L. 1971. *The poetry of Meditation: A Study in English Religious Literature of the Seventeenth Century*. New Haven: Yale University Press. Urspr. utg. 1962.

Neuwelaerts, M.A. 1974. "Ver(r)epaeus." *Nationaal Biografisch Woordenboek*, bd. 6, 961-964. Brussel : Paleis der Academiën

Norborg, Lars-Arne. 1995. "Schlesien." *Nationalencyklopedin*, bd 16, 304. Höganäs: Bra böcker.

O'Malley, John W. 2012. *De första Jesuiterna*. Översättning: Per Beskow. Skellefteå: Artos.

O'Neil, A.C. 1912. "Sin." *The Catholic Encyclopedia*, bd. 14. New York: Robert Appleton Company.

<http://www.newadvent.org/cathen/14004b.htm> (Hämtad 2018-01-21)

Pahlmblad, Christer. 1998. *Mässa på svenska: Den reformatoriska mässan i Sverige mot den senmedeltida bakgrunden*. Bibliotheca Theologiae Practicae. Lund: Arcus förlag.

Schrott, Alois. 1937. "Das Gebetbuch in der Zeit der katholischen Reformation." *Zeitschrift für katholische Theologie* 61 (1): 1-28.

Schultz, Frieder. 1994. "Die Hausgebete Martin Luthers." I *Kommentar zu Luthers Katechismen*, band 5: *Beichte, Haustafel, Traubüchlein, Taufbüchlein*, red. Albrecht Peters. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Selander, Sven-Åke. 2001. "Kyrko- och samfundsvetenskap i Lund." I *Kyrkovetenskap som forskningsdisciplin: Ämneskonferens i Vitterhetsakademien, 12–13 november 1998*, red. Sven-Åke Selander. Stockholm: Almqvist & Wiksell.

Svenska akademiens ordbok (SAOB).

<http://www.saob.se>

Svenska kyrkans bekännelseskriterier. 2000. Utgiven av Samfundet Pro Fide et Christianismo. Stockholm: Verbum. Urspr. utg. 1957.

Then Swenska Kyrkeordningen. 1571. Stockholm: Amund Laurentzson.

http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10164277_00005.html

(Hämtad 2018-01-15).

Thurston, Herbert. 1911. "Prayerbooks." *The Catholic Encyclopedia*, bd. 12. New York: Robert Appleton Company.

<http://www.newadvent.org/cathen/12350a.htm>. (Hämtad 2017-12-13).

Tosh, John. 2007. *Historisk teori och metod*. Lund: Studentlitteratur. Urspr. utg. 1992.

"Upphovsrätt." 1996. *Nationalencyklopedin*, bd. 19, 27–73. Höganäs: Bra Böcker.

Vadstenadiariet: Latinsk text med översättning och kommentar. Utgiven genom Claes Gejrot. Kungl. Samfundet för utgivande av handskrifter rörande Sveriges historia. Handlingar, del 19. Stockholm: Gotab, 1996.

Vahlqvist, Fredrik. 2008. "Sveriges äldsta tryckta bönbok – en unik inkunabel från Vadstena klostertryckeri", I *Horæ de Domina: Vår frus tider: Studier, transkription, översättning och faksimil av inkunabeln från Vadstena klostertryckeri 1495*, red. Johnny Hagberg, 39–62. Skara: Skara stiftshistoriska sällskap.

Waldén, Bertil (et al.). 1945. "Djurklou." *Svenskt biografiskt lexikon*, bd. 11, 301. Stockholm: Svenskt biografiskt lexikon.

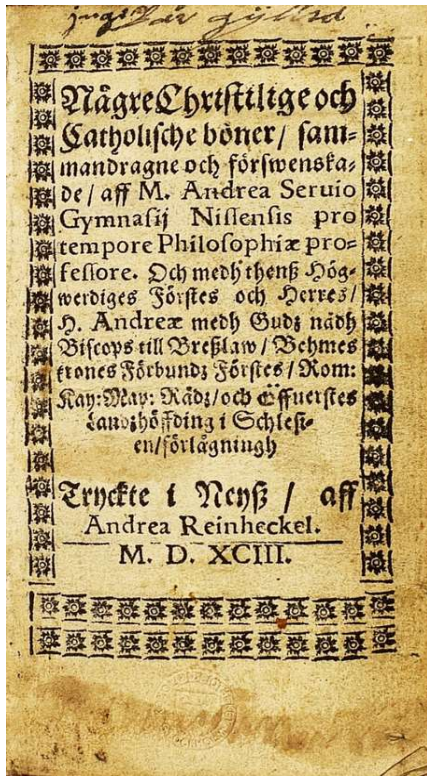
Wengert, Timothy J. 2009. *The Pastoral Luther: Essays on Martin Luther's Practical Theology*. Grand Rapids: Eerdmans.

Zachrisson, Terese. 2017. *Mellan fromhet och vidskepelse: Materialitet och religiositet i det efterreformatiska Sverige*. Diss. Göteborgs universitet.

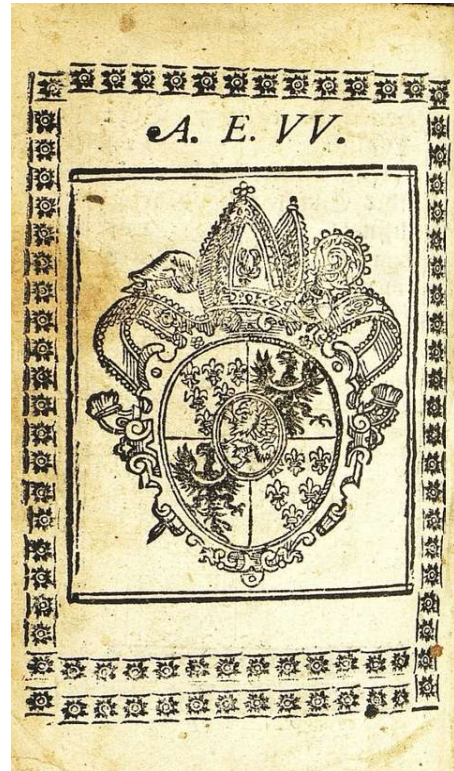
https://gupea.ub.gu.se/bitstream/2077/52612/1/gupea_2077_52612_1.pdf (Hämtad 2018-01-10).

Ödman, Per-Johan. 2007. *Tolkning, förståelse, vetande: Hermeneutik i teori och praktik*. Stockholm: Nordstedts akademiska förlag. Urspr. utg. 1979.

Bilaga



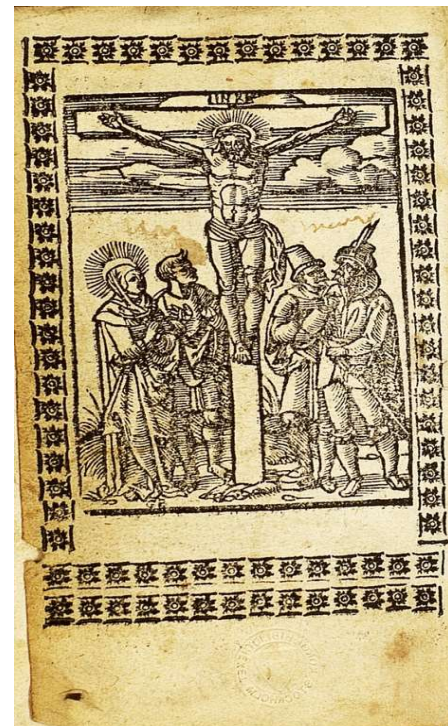
Figur 1: Titelbladet med Ingeborg Gyltas namnteckning (övre kanten).



Figur 2: Ärkebiskopen av Breslau Andreas von Jerins vapensköld.



Figur 3: Exempel på sida med kustod (nedre hörnet t.h.)



Figur 4: Korsfästelsescen.