

# Enighetens befrämjande och fäderneslandets förkovran: religion och politik under frihetstiden

*Patrik Winton*

INFÖRANDET AV 1719 ÅRS REGERINGSFORM innebar att ett nytt politiskt system etablerades i Sverige. Tillsammans med nästföljande års revidering av grundlagen, Ulrika Eleonoras och Fredrik I:s konungaförsäkringar samt riksdagsordningens antagande 1723 lades grunden till en politisk ordning där riksdagen tog kontrollen över rikets finans-, försvars- och utrikespolitik och där kungamakten fick en begränsad politisk roll. En av grundbultarna i denna ordning var – precis som det hade varit sedan början av 1600-talet – religionen och då specifikt den lutherskt ortodoxa läran. I både 1719 och 1720 års regeringsform stadgade den första paragrafen att enighet i religionen var den främsta grundvalen till rikets upprätthållande och goda sammanhållning samt att religionen skulle hållas ren och försvaras mot alla sorters kätterier och annat våld.<sup>1</sup> För alla delar av statsapparaten och det politiska systemet var detta centrala mål att verka för i den dagliga verksamheten. Religionen och det politiska styrelseskicket var på så sätt tätt sammanbundna i en enhet som skulle vårdas och försvaras från irrläror. På samma sätt som man inte fick klandra den existerande författningen fick man inte kritisera den lutherska ortodoxin.<sup>2</sup>

Religionens starka ställning och betydelse för den politiska ordningen innebar att den grupp i samhället som hade till uppgift att förklara och sprida kunskap om det religiösa budskapet bland invånarna hade en framträdande rang med egna privilegier och representation vid riksdagen. Prästernas främsta företrädare – biskopar, domprostar och professorer – hade stort inflytande i samhället och i politiken och måste på så sätt betraktas som en del av 1700-talets politiska elit. Deras formella position inom kyrkan förstärktes av personliga och informella band till övriga delar av eliten, vilket innebar att de ledande prästerna hade ett betydande stöd bland andra grupper i samhället.<sup>3</sup> Ett resultat av denna starka ställning blev att prästerna lyckades få gehör för begränsningar av andra trosinriktningars och religiösa idéers möjligheter att få fotfäste i riket. Genom konventikelplakatet från 1726 och religionsstadgan från 1735 befästes den lutherska ortodoxin som officiell ideologi, och enighet, ordning och prästernas predikomonopol fick en än starkare betoning.<sup>4</sup>

Politiken riktades främst mot de pietister som framför allt i Stockholm hade börjat samlat människor kring sig efter det stora nordiska krigets slut. Pietisterna, som i många fall var präster inom kyrkan, använde en emotionell predikostil där den individuella frälsningen och det personliga ansvaret betonades. Därmed kom man i konflikt med den etablerade teologin och dess främsta företrädare. Som Peter Ericsson har framhållit var kyrkan starkt förknippad med kriget och de legitimeringsförsök som gjordes från landets predikstolar. Därför kan man se pietismen som en protesterörelse mot kyrkans ledande män och den politik de hade företrätt.<sup>5</sup> Rörelsen fick dock svårt att få något verkligt inflytande i riket på grund av de politiska åtgärderna som infördes. Den lutherska ortodoxin försvarades således av både präster och andra grupper i samhället.

Dessa enighetssträvanden är i ett komparativt perspektiv tämligen unika. I varken Holland, Preussen eller Storbritannien bedrevs nämligen någon liknande politik. Där accepterades snarare pluralismen inom religionens område och i en del fall uppmuntrades den även från statligt håll.<sup>6</sup> I exempelvis Preussen, som växte fram som en tolerant stat i religiöst hänseende, fann judar och hugenotter en fristad och den konservativa pietismen fick en ledande roll inom statsförvaltning, kyrka och utbildning.<sup>7</sup> Frågan man därför ställer sig är varför just den svenska staten och den svenska politiska eliten var så mån om att upprätthålla den ortodoxa läran, medan man i till exempel Storbritannien inte gjorde det. Vad var det som gjorde att ortodoxin fick så stor betydelse för just den svenska politiska ordningen? Eller är frågan möjligen felställd? Det kanske fanns en de facto större pluralism inom den lutherska ortodoxin än vad som har hävdats och måhända fanns det – förvisso i mindre utsträckning än i exempelvis Preussen – en liknande utveckling i Sverige som i övriga delar av det protestantiska Europa vid den här tiden. Ortodoxin under 1760-talet kanske inte såg likadan ut som den gjorde på 1720-talet. Genom att analysera ett antal ledande prästers ageranden och yttranden kring dessa spörsmål syftar den här artikeln till att undersöka dessa frågor närmare.

### *Ortodoxins världsbild*

Om man börjar med de senare av ovan ställda frågor, eller närmare bestämt hur man skall förstå den lutherska ortodoxin under frihetstiden måste man först klargöra vad som egentligen avses med denna term. Carola Nordbäck har i sin avhandling framhållit fyra centrala aspekter av den ortodoxa världsbilden under 1720-talet, nämligen traditionalism, patriarkalism, korporativism och uniformitet.<sup>8</sup> Detta innebar bland annat att man betonade syndafallet, det vill säga att människornas felsteg och lust till det onda hade gjort dem hemfallna åt Guds straff. Genom erkännande av synden och lovad bättring kunde människan dock genom Guds nåd nå frälsning, eftersom Jesus hade offrat

sig på korset för mänsklighetens skull.<sup>9</sup> En annan viktig komponent i den ortodoxa trosuppfattningen var betonandet av enighet i både religionen och samhället i stort. Församling, kyrka och rike var en enhet som inte fick rubbas eller ifrågasättas. En konsekvens av detta organiska synsätt blev att varken det världsliga styrelsesättet eller prästernas predikomopol fick kritiseras. Inte heller fanns det något större utrymme för en religiös individualitet eller ett lekmannainflytande i kyrkan.<sup>10</sup>

### *Politiska och religiösa tvister under äldre frihetstid*

De ortodoxa uppfattningarna om behovet av ordning och reda, vilka för övrigt uppvisade stora likheter med de ekonomiska och naturvetenskapliga idéerna vid 1700-talets mitt, var centrala komponenter i den rådande allmänna samhällsuppfattningen.<sup>11</sup> Därmed måste de normer och värderingar som var förknippade med idéerna ha delats av en stor majoritet av i alla fall den lärda befolkningen. Rädslan för oordning och splittring samt för att den etablerade kyrkan skulle tappa i inflytande gjorde också att många ledande präster uttryckte hård kritik mot i synnerhet pietisterna. Två exempel bland många kritiker under 1720- och 1730-talet var ärkebiskopen Johannes Steuchius och pastor primarus i Stockholm Eric Alstrin. Både i brev till varandra och i deras ageranden i domkapitel och vid riksdagen fördömde de rörelsen och krävde att olika företrädare skulle utvisas ur riket. Steuchius kallade till exempel Johann Conrad Dippels idéer för »diefwulska påfund» och Eric Molin beskrevs som en förförisk och farlig människa.<sup>12</sup>

Det ledande prästerskapet var emellertid inte helt enigt när det gällde dessa fördömanden och de hårda åtgärderna. Det fanns nämligen präster som på olika sätt hade kontakt med pietister och som delvis uttryckte sympati för dem. Två exempel från 1700-talets första hälft kan här anföras som belägg för att sammanhållningen inom kyrkans ledning ingalunda var självklar i frågan. Den första personen är Herman Schröder, som började sin kyrkliga karriär som kunglig hovpredikant hos Karl XII för att sedan bli prost i Stockholm innan han slutligen utnämndes till biskop i Kalmar.<sup>13</sup> Han var på många sätt en typisk representant för frihetstidens kyrkliga elit. Hans kyrkliga karriär och politiska aktiviteter uppvisade till exempel stora likheter med flera av hans samtida biskopskollegors.<sup>14</sup> Han var dock tydligt inspirerad av pietismen och försvarade den också i Stockholms domkapitel när olika personer och skrifter diskuterades. Schröder korresponderade även med pietistiska företrädare i Halle, dock utan att kalla sig själv för pietist. Enligt Pleijel var han emellertid trogen den konservativa pietismen livet ut.<sup>15</sup>

Trots detta blev Schröder utnämnd till biskop och åtnjöt även ett starkt förtroende hos ledande präster som var starka motståndare till pietismen.<sup>16</sup> Förtroendet ledde

bland annat till att han kunde umgås med ortodoxa kollegor som domprosten Andreas Rhyzelius i Linköping och att han fick i uppdrag att tala med och predika för den protesterande dalallmogen i Stockholm 1743.<sup>17</sup> Dessutom blev hans båda söner biskopar, vilket visar att hans trosuppfattningar inte hindrade den kyrkliga karriären eller den sociala reproduktionen.<sup>18</sup>

Ett annat exempel är Jesper Svedberg, som vid frihetstidens början var biskop i Skara sedan många år. När han som biskop deltog vid riksdagen i Stockholm 1723 hörde han mycket tal om »pietisteri» och hur denna rörelse skulle ta över i riket. För att ta reda på vad det egentligen handlade om beslöt han sig för att acceptera en måltidsinbjudan från en person som ansågs som en »besynnerlig pietist». Vid måltiden och den efterföljande andakten träffade Svedberg en mängd personer som han menade uppförde sig på ett mycket »vackert» och »gudeligt» sätt. Han berömde därför det hela, med undantag för den kritik som framfördes mot ogudaktiga präster. Denna kritik tillrättavisade han med hänvisning till att också ogudaktiga präster hade religiös kraft i sin ämbetsutövning även om de som individer var syndiga. I sin självbiografi skrev han att det var en synd att »förtala» och »fördöma» de pietistiska sammankomsterna samtidigt som man inte kritiserade det fylleri som förekom vid krogarna och vinkällarna i Stockholm.<sup>19</sup> Svedberg jämförde följaktligen de sociala rum som var så viktiga för den politiska mobiliseringen under frihetstiden med de pietistiska konventiklarna och fann att de senare var betydligt mer gudaktiga och uppbyggliga än de vanligt förekommande trakteringarna.

Schröders och Svedbergs fall antyder att gränsen mellan ortodoxi och pietism var flytande och att man kunde röra sig över den. Man kunde således ta till sig en del av det pietistiska budskapet utan att för den delen uppfatta sig själv som pietist. I synnerhet gällde detta de idéer som kretsade kring den innerliga personliga gudsrelationen och som inte identifierades som separatistiska. Denna tolerans var säkerligen beroende av vem man var och vilken samhällsställning man hade. Schröder och Svedberg var ledande präster med goda kontakter vid hovet och i huvudstaden, vilket gav dem ett större manöverutrymme än vad till exempel en kaplan eller en bonde hade. De var inte heller separatistiska som Eric Molin. De här presenterade fallen antyder sålunda att det existerade en större tolerans och öppenhet bland ledande präster än vad olika förordningar och stadgar uttryckte.

Exemplen visar även att det inte går att utgå från några på förhand uppställda kriterier när innebörden av ortodoxin skall tolkas och urskiljas från den konservativa pietismen. Vissa idéer och praktiker som uppfattades som pietistiska kunde nämligen accepteras av de ortodoxa, medan andra fördömdes. Detta förhållande gör det samtidigt svårt att på ett individuellt plan identifiera bestämda religiösa praktiker som specifika för den lutherskt ortodoxa läran. För att komma runt dessa problem gäller det att se till

hur aktörerna uttryckte sig och agerade i olika religiösa och världsliga sammanhang för att därmed upptäcka de gränser som existerade.

En annan fråga som ställde förhållandet mellan enighet och tolerans på sin spets var den om de reformertas och medlemmar av den engelska kyrkans rättigheter i riket. Detta ämne diskuterades flitigt under den tidiga frihetstiden. Särskild vikt hade frågan om huruvida dessa grupper skulle ges tillstånd att offentligt få utöva sin religion i Sverige. Vid riksdagen 1740–41 väckte överstelöjtnanten Sten Coyet ett förslag om att man skulle ge nämnda grupper »en skiälig religionsfrihet uti vissa städer uti riksens provincier» så att de »ther måtte få bo och bygga». Förslaget var framför allt näringspolitiskt till sin karaktär, eftersom Coyet hänvisade till den nytta som i synnerhet de reformerta kunde bidra med när det gällde manufakturernas tillväxt i landet. Dessutom innebar krigsoraligheterna i Europa att man kunde hoppas på att de skulle ta tillfället i akt att flytta till Sverige för att undgå kriget. Förutom den svenska säkerheten skulle även det fria regeringssättet och andra »naturliga förmåner» uppmuntra en flytt.<sup>20</sup> För Coyet var således ekonomiska överväganden och rikets uppodling viktigare än bevarandet av en religiös enighet i riket.

Coyets förslag fick stöd hos adeln och borgarna, medan bönderna var osäkra. Hos prästerna fanns det dock ett kompakt och enigt motstånd mot förslaget. Man menade nämligen att det tydligt stred mot rikets grundlagar samt de fullmakter som varje riksdagsman hade fått från sina kommittenter. Därtill fanns det utrymme i de rådande religionsstadgarna för Kungl. Maj:t att ge reformerta nödvändig frihet om de flyttade till Sverige.<sup>21</sup> Det var alltså inte gruppernas bosättning i riket som var problemet. Framst var det rättigheten för dem att fritt och offentligen få utöva sin religion och att få bygga kyrkor i landet som väckte motstånd mot förslaget. Enligt prästerna skulle en sådan rättighet hota enigheten och ordningen i riket och på så sätt indirekt omkullkasta de eventuella ekonomiska vinster som kunde åstadkommas med förslaget. En av de präster som var med om beslutet var biskopen i Kalmar Herman Schröder, vilket tydliggör att oavsett vilka uppfattningar och lojaliteter man hade i andra religiösa frågor var enighet i prästeståndet viktig i denna fråga. I Schröders fall tycks det som om ordningshotet uppfattades som större i denna fråga än beträffande de pietistiska sammankomsterna i Stockholm och annorstädes.

Trots prästernas motstånd vid riksdagen, och deras uppvaktning av Kungl. Maj:t i ärendet, infördes viss religionsfrihet för reformerta och för medlemmar av den engelska kyrkan. Adeln och borgarna hade nämligen till slut fått med sig bönderna på förslaget, vilket innebar att tre stånd stod mot ett i frågan.<sup>22</sup> Beslutet är intressant, eftersom det är ett exempel på att den övriga politiska eliten kunde gå emot prästerna i en för dem central fråga. Prästernas upprepade försök under senare riksdagar att avskaffa religionsfriheten för de reformerta misslyckades. Tydligt uppfattade de andra stånden att

frågan var av sådan vikt att de kunde bortse från prästeståndets protester. Den var tydligen också viktigare än att upprätthålla den religiösa enigheten i riket. Detta skulle kunna ses som förändrade maktförhållanden vid riksdagen och att den konfessionella enhetsstaten började uppluckras. Tidigare under frihetstiden hade besluten följt prästerskapets linje i viktiga religiösa frågor, exempelvis vid konventikelplakatets införande 1726, men under 1740-talet tycks ståndets inflytande ha minskat.

Tidigare forskning har velat förklara denna förändring med att Arvid Horn avgick som kanslipresident och att hattarna, som var mer merkantilistiskt och utilistiskt präglade, hade tagit över makten. Eftersom majoriteten av prästeståndet skall ha varit anhängare till Horn förlorade de följdenligt inflytande då deras ledare avgick.<sup>23</sup> Problemet med denna tolkning är att man då antar att prästerna var ett riksdagsstånd som närmast alltid uppvisade ett enhetligt agerande och att man endast hade en beskyddare bland adelsmännen i rikets ledning. Faktum är att det existerade en tydlig splittring bland prästerna, vilket bland annat visade sig när riksdagen beslutade om krigsförklaringen mot Ryssland 1741. Enighet var med andra ord inte något som alltid uppvisades. Dessutom hade även de nya makthavarna band till prästerna och sökte deras stöd i olika frågor.<sup>24</sup>

När frågan om de reformertas religionsfrihet beslutades är det dock tydligt att dessa band och lojaliteter inte fungerade i den meningen att flera präster inte fick med sig adelsmännen på sin linje trots relativt goda personliga relationer till flera av dem. Andra hänsyn, som exempelvis rikets uppodling, var viktigare för riksråden och deras adliga och borgerliga allierade. En tolkning av detta agerande är att de individer som förordade förslaget främst uppfattade de reformerta som en specifik korporation som staten gav ett korporativt privilegium. Det var således knappast fråga om någon individuell samvetsfrihet utan främst en rättighet som tilldelades en specifik grupp människor. På så sätt fick beslutet inte några farliga konsekvenser för den politiska ordningen i riket. Att nämnda synsätt var dominerande bekräftas av att flera förslag om ytterligare vidgad religionsfrihet, som lades fram vid riksdagarna under 1740-talet, samtliga avslogs.<sup>25</sup>

Samtidigt är det intressant att notera att trots att man hade haft en uppslitande strid om krigsbeslutet och andra centrala avgöranden tidigare under riksdagen så var prästeståndet enigt i en viktig religionsfråga. Man lät således inte konflikter om andra spörsmål påverka detta område. Samstämmigheten visar på samma gång att man svårigen kan förklara prästernas ageranden med ett partiperspektiv. Det var snarare det korporativa intresset och den korporativa gemenskapen som styrde enskilda ledamöters politiska handlingar när religiösa spörsmål skulle avgöras.<sup>26</sup>

Utfallet av diskussionerna om de reformertas rättigheter vid riksdagen 1740–41 innebar emellertid inte slutet för diskussionerna om förhållandena mellan enigheten i

religionen, prästernas korporativa intressen, rikets uppodling och frihetstidens politiska praktik. Som vi skall se var detta en kontinuerlig debatt under både 1740- och 1750-talet.

### *Religionen och de politiska striderna under 1740- och 1750-talen*

En stor ideologisk utmaning mot den ortodoxa uppfattningen att samhället skulle präglas av ordning, fridsamhet och jämvikt var de politiska strider som dominerade vid frihetstidens riksdagar. Eftersom prästerna deltog aktivt i de politiska deliberationerna utvecklade sig riksmötena till tillfällen då prästerna var tvungna att ta ställning till förhållandet mellan praktik och teori avseende det politiska agerandet. Att detta ställningstagande skapade en tydlig osäkerhet kan ses i flera av de predikningar som hölls vid riksdagarna under perioden. På många sätt var det svårare för prästerna att hantera splittring inom prästeståndet än att till exempel bemöta pietister eller reformerta. De senare kunde man på olika sätt utesluta ur det politiska sammanhanget, men när det gällde intern splittring inom prästeståndet handlade det oftast om personer som hade liknande uppfattningar i religiösa frågor.

Att förhållandena skapade ambivalens kan tydligt ses i Eric Alstrins riksdagspredikan från år 1742. I sin predikan, som han höll efter det att han hade blivit utnämnd biskop i Växjö, betonade han att de församlade riksdagsledamöterna skulle arbeta för »sämja och enighet emellan oss sjelfwa» och göra slut på det som har kunnat orsaka missnöje och oenighet.<sup>27</sup> När man avgjorde olika mål skulle man besluta på ett rättvist sätt, vilket innebär att »egennyttighet, afwund, illwilja, och then skadelige partie-anden» skulle landsförvisas. Gud hatade nämligen enighetsförstörare och skulle förgöra folk som gillade att strida. Därtill skulle ledamöterna tala sanning med varandra, eftersom detta var någonting gott och av Gud äskat. När sanning sades och det dömdes på ett rättvist sätt främjades fred, enighet och samdräktighet bland rikets invånare.<sup>28</sup>

Samtidigt som splittring på detta klara sätt kritiserades framhöll Alstrin att ingen skulle tänka något ont i sitt hjärta mot sin nästa. Detta innefattade bland annat att ingen skulle försmäda och förfölja personer på grund av olika uppfattningar i riksdagsärendena, eftersom en hjärtlig »wälmening för thet allmänna» kunde finnas hos var och en trots skiljaktiga uppfattningar i olika frågor.<sup>29</sup> Man fick således inte med hot om repressalier kräva enighet, utan man skulle med respekt för varandras åsikter diskutera de aktuella frågorna och komma fram till det bästa beslutet för riket. Kopplat till denna uppfattning var även sanningskravet, det vill säga att ledamöterna skulle framföra sina tankar utan att ljuga eller på andra sätt skapa oreda. Häri låg en motsättning, eftersom aktörernas skiljaktiga åsikter och intressen i praktiken resulterade i en oenighet. Enligt Alstrin var denna oenighet dock inte skadlig så länge alla deltagande individer visade respekt för varandra och hade rikets

bästa för ögonen. Detta antyder att det fanns en acceptabel och en oacceptabel oenighet där den ena formen av splittring präglades av tolerans och saktmod, medan den andra präglades av hat och fanatism. Det var i synnerhet denna senare form som var mycket skadlig och som skulle avskaffas. Samma distinktion mellan olika typer av oenighet känns igen från diskussionen om pietismen, där personer som Herman Schröder kunde accepteras medan individer som Eric Molin, som definierades som fanatiska separatister, skulle utvisas ur riket.

Kritiken mot splittringen återfinns i den predikan som biskopen i Linköping Andreas Rhyzelius höll vid riksdagen 1746–47. I sin predikan menade Rhyzelius att det var alla invånarens skyldighet att med »hog, lust och flit» hjälpa sitt land att bli fritt från sina synder så att landet därigenom uppnådde välmåga och styrka. Sådana ansträngningar var inte enbart en skyldighet utan också en heders- och glädjesak för varje uppriktig invånare. Enligt Rhyzelius betydde detta att befolkningen skulle ta sig an landets problem med enhälliga rådslag. Alla befann sig nämligen i samma båt med samma syfte och mål, det vill säga att bota och utveckla landet. Om det däremot existerade oenighet i båten så att vissa ville till öster och andra till väster skulle det leda till att sjukdomarna förvärrades och att landet till slut nådde »en total undergång». Rhyzelius menade därför att det var viktigt att det fanns en inbördes hjälpsamhet och en broderlig samhällighet där man visade respekt för varandra och arbetade mot det gemensamma målet, som var landets utveckling och frälsning.<sup>30</sup>

Även år 1751 framhölls liknande uppfattningar av biskopen i Åbo Johan Browallius. Han pläderade för att invånarnas hjärtan skulle brinna av en rättskaffens nit och kärlek för både konung och fädernesland. Det var viktigt att kärleken var byggd på sanning och vishet och inte på smicker och förtal, eftersom det senare i praktiken var bedrägeri och fiendskap mot riket. Personer som drevs av sanning och uppriktighet däremot tänkte både på närvarande och på tillkommande tider samt »hafwer all möda ospard och går i sit upsåt, rådslag och göromål ingen ting förbi» som kunde tjäna till rikets utveckling och frälsning. Detta innebar också en skyldighet att främja allas välfärd. En blind och egennyttig kärlek resulterade tvärtom i att folk gaddade ihop sig och agerade på ett orätt och syndfullt sätt.<sup>31</sup> Följaktligen var det angeläget, enligt Browallius, att invånarna var redliga och nyttiga medlemmar i samhället och handlade utan egoism och oenighet.

En liknande diskussion som hos Alstrin, Browallius och Rhyzelius, kan ses om man studerar biskopen i Skara Engelbert Halenius' riksdagspredikan från år 1755. I denna predikan poängterade Halenius att varje kristen medborgares skyldighet var att söka och eftersträva »frid och förbättring». Detta kunde inte ske utan att älska sin nästa varigenom frid med denne söktes och förbättring befordrades. Det innebar även att man hjälpte en person med problem, eftersom man inte visste när man själv kunde råka ut för en liknande situation. Som kristen medborgare skulle man därför förstå och förlåta samt hålla borta bitter-



het, grymhet och ondska. Ett sådant förhållningssätt ledde, enligt Halenius, till Guds välsignelse och frid.<sup>32</sup> Att inte främja friden i religionen och alla borgerliga handlingar var köttsliga gärningar. Biskopen menade sålunda att »owänskap, kif, nit, wrede, trätör, twedrägt, partie, afwund» med mera var skadliga tillstånd som förstörde friden på grund av dess häftighet och hämndgirighet.<sup>33</sup>

Här ser man tydligt att det var just den kraftiga sinnesrörelsen som uppfattades som mest skadlig för enigheten och samhällslugnet. Därför skulle alla fridsstörare – som Halenius definierade som personer vilka hotade andra och med »wrede och hastighet» ville påtvinga dem sina åsikter – uteslutas ur den politiska gemenskapen. Samtidigt erkände Halenius att det kunde uppkomma tillfällen då kristliga medborgare kunde bli oense om medlen till samhällets förbättring. En sådan oenighet kunde orsakas av olika kunskapsnivåer eller erfarenhet. Detta skulle dock inte få störa friden, eftersom man inte fick förakta, döma eller hata medborgare som »efter samwetet lika ärlige, samt med Gud, vår nådige Öfwerhet, och Fäderneslandet lika wälmenande» hade skiljaktiga åsikter i olika politiska ting.<sup>34</sup> Precis som Alstrin framhöll således Halenius att det fanns två typer av oenighet: en där man argsint och hämndgirigt förföljde sin motståndare och en annan där man med kontinuerlig respekt lyssnade på och med sin opponent diskuterade vad som var bäst för riket. Den första typen var fridsstörande och skulle därmed fördömas, medan den andra var ett interaktionssätt som var fullt acceptabelt i den politiska verklighet som rådde i Sverige under frihetstiden. Denna senare form av oenighet var den enda form av oenighet som man kunde förklara och legitimera inom ramen för den existerande ortodoxa lutherska trosläran. Andra politiska praktiker, där konflikterna mellan aktörerna blev hårdare och högljudare och där man hade helt andra uppfattningar om de politiska målen, kritiserades och de deltagande individerna definierades som fridsstörare.

Denna genomgång av predikningar från 1740- och 1750-talet visar att det existerade en stor enighet bland det ledande prästerskapet om synen på enighet och splittring i riket och vid riksdagen. Alla predikande biskopar var på så sätt anhängare till och företrädare för den rådande politiska ordningen och uppfattningarna om dess religiösa natur. De menade nämligen att ordningen ytterst syftade till invånarnas frälsning och fäderneslandets förkovran och tillväxt.

Konsekvensen av detta blev att alla ledande präster var starka anhängare till frihetstidens författning och de principer som förespråkades där. Rhyzelius betonade till exempel att varje inbyggares skyldighet var att sköta sitt, »thet hwarjom åligger uti hans stånd, kallelse och embete». På så sätt betonade han rikets enighet och korporativistiska natur. I detta system hade riksdagen till uppgift att kurerat landets sjukdomar, något som riket »behöfwer och äskar» av och genom rikets ständer.<sup>35</sup> Även Johan Browallius betonade ständernas centrala betydelse för rikets stabilitet och förbättring samt vikten av att samhällets »delar och lemmar» höll ihop. Han var en av författningens mest entusiastiska anhängare, vilket bland

annat betydde att han försvarade den mot hovets försök att stärka sitt inflytande under 1750-talet. Han menade att den lagstiftande makten var den största och viktigaste och att den inte kunde »fara wilse», eftersom makten kom naturligen från »samhällets ledamöter». Därför kunde inte makten skiljas från dem eller deras fullmäktige utan frihetens förlust. Den lagskipande makten, som tillkom kungen, rådet och ämbetsmännen, var ansvarig inför ständerna och därmed inte en särskild del av rikskroppen. Någon maktindelning var det således inte fråga om. Inte heller behövde regeringssättet förändras eller justeras.<sup>36</sup>

Samma synsätt på författningen som Browallius hade kan även iakttagas i Engelbert Halenius' riksdagspredikan från 1755, där han menade att riksdagsledamöterna skulle sträva efter att förbättra samhället utan att för den skull ändra »uti sjelfwa grunden och hufwudställningen». Det var inte förbättring att med »flathet eftergifwa något, uti Christna samhällets antagna grundlagar och erkjenda grundsanningar». I stället var det nödvändigt att ha en »wiss och fast grund» som var fastställd på »Guds och allmänhetens wägnar» varifrån man kunde rätta smärre och tillfälliga brister och fel i samhället.<sup>37</sup>

Den politiska ordningen skulle således inte rubbas och var inte heller något som de ledande prästerna stred om. Frågan är då vad man egentligen stred om under frihetstiden. Om det inte var om grundvalarna i religionen och samhället vad låg då bakom de hårda och utdragna konflikterna? Ett enkelt svar är att det inte var de övergripande målen eller utgångspunkterna som orsakade stridigheter utan främst vilka medel som skulle användas och vem som skulle ansvara för och få del av statens resurser. Detta förhållande influerades av att den politiska praktiken strukturerades av de sociala nätverk som biskoparna var del av och som innebar att politik i mångt och mycket handlade om att etablera och upprätthålla de sociala relationerna, samt att delta i de utbyten som skedde inom nätverkens ramar. Därmed fick de sociala relationerna en överordnad roll i relation till det politiska innehållet.<sup>38</sup>

Dessa förhållanden påverkade den religiöst inspirerade syn som existerade på det politiska handlandet, nämligen att det förväntades att alla aktörer hade rikets stabilitet och förbättring som ledstjärna och att man var överens om de grundläggande principer som styrde den politiska ordningen.<sup>39</sup> Inom dessa fundamentala ramar kunde man sedan ha olika uppfattningar om hur man mer specifikt skulle gå till väga för att nå rikets och invånarnas frälsning och en positiv materiell utveckling. En sådan oenighet eller, om man så vill, tolerans var acceptabel inom det rådande ortodoxa synsättet.

Följaktligen var de flesta ledande präster överens om att till exempel krigsmakten med dess flotta och fästningar var något nödvändigt, att det var positivt att riksbanken lånade ut pengar, att kyrkans ledande positioner skulle tillsättas med individer som var erfarna och lärda, och att handel och manufaktur skulle stärkas. Däremot kunde de till följd av olika personliga lojaliteter strida om hur stor krigsmakten skulle vara eller var olika försvarsanläggningar skulle placeras, vem som fick låna av banken och till vilka villkor, vem som var

mest lämplig och hade störst förtroende bland rikets prästerskap, och hur stödet till handelsmännen och manufakturisterna egentligen skulle utformas. Exemplet klargör att de normer och värderingar som innefattades i den politiska kulturen hade tydliga kopplingar till den ortodoxa idévärlden.

Ett fenomen som var särskilt omtalat under perioden, eftersom det på många sätt grep in i flera olika politiska frågor, var rikets uppodling och förbättring. I princip alla aktörer förordade detta mål, men frågorna kring vilka åtgärder som mest gynnade tillväxt och förkovran i landet var omdebatterade. På flera sätt kan man se dessa diskussioner som en svensk variant av upplysning. Jakob Christensson menar till exempel att idéerna om förnuft, dygd, nytta och medborgaranda som präglade många av debatterna var attityder och förhållningssätt som måste ses som upplysning.<sup>40</sup> Hilding Pleijel menar också att det under mitten av 1700-talet växte fram ortodoxa idéer som betonade att människan skulle använda sitt medfödda förnuft för att få kunskap om Gud och världens gudomliga beskaffenhet.<sup>41</sup> Ett viktigt sätt att få kunskap och upplysning om denna värld och samtidigt gynna rikets uppodling var enligt många att studera naturalhistoria. Naturalhistoriens och den upplysta ortodoxins kanske främsta anhängare under frihetstiden var Johan Browallius. Han menade att »Guds ändamål utaf de skapade tings natur och dannelselse kan utletas, upptäckas och bewisas» genom nyfikenhet och noggranna empiriska undersökningar av naturen runt omkring.<sup>42</sup>

Ingen kunde således vara utan naturalhistorien, eftersom kunskap i detta ämne bidrog till en bättre förståelse av skapelsen och dess syfte. Det gjorde också människorna bättre lämpade att fullborda sina sysslor och kunde därigenom bidra till rikets »wälfärd och förkovring» på ett mer förtjänstfullt sätt. Dessutom menade Browallius att det politiska systemet innebar att varje yngling skulle förbereda sig på att bli vald till riksdagen. Detta betydde att det gällde att ha kunskap om rikets hushållning och om de fördelar och brister som existerade. Alla dessa omständigheter talade, enligt Browallius, för att naturalhistorien skulle bli ett centralt ämne vid landets skolor samt att såväl »högre och rikare» som »lägre och fattigare» skulle låta sina barn få undervisning i ämnet.<sup>43</sup>

Kraven på mer naturalhistoria och andra praktiska ämnen i skolorna innebar samtidigt att äldre klassiska ämnen som latin och grekiska riskerade att få ett mindre utrymme. Entusiasmen för hushållning och ekonomisk nytta gjorde att krav på skolreformer restes. I den riktningen gick också den så kallade uppfostringskommissionen som på 1750-talet föreslog mer undervisning på svenska och att latinet skulle begränsas.<sup>44</sup> Implicit betydde detta ett angrepp på kyrkan och många av de ledande präster vars identitet var förknippad med lärdom i latin, grekiska och historia. Kritiken om otidsenligheten i skolväsendet kan på så sätt tolkas som en svensk version av den kyrkokritik som existerade i andra delar av Europa vid mitten av 1700-talet. I Sverige kunde den inte ta formen av explicit kritik mot religionen eller prästerskapet, eftersom den förra var så hårt kopplad till den politiska ord-

ningen, utan den fick ta omvägen via latinet. Johan Browallius var medveten om detta förhållande och att han därför kunde få kritik för sin uppfattning om naturalhistorien. Han såg sig därmed tvungen att försvara sin position genom att betona att även prästerna behövde kunskap om naturens beskaffenhet och den sanning som ådagalades där.<sup>45</sup> Browallius försökte således argumentera för att kunskaper om naturalhistorien var ett komplement och inte en ersättning för latin och andra språkkunskaper.

Många ledande präster uppfattade, trots dessa legitimeringsförsök, kritiken och försvarade latinets roll i samhället och i undervisningen. En av dem var Andreas Rhyzelius, som i kontakter med sina biskopskollegor försökte mobilisera stöd för att uppfostringskommissionens förslag skulle avslås och att latinet skulle försvaras. Han menade att fäderneslandets heder och välstånd inte skulle främjas av en minskning av latinets roll i samhället. I stället skulle förslaget leda till okunnighet, förakt och skada. Latinet var ett kansli- och hovspråk som lästes och aktades över hela Europa, vilket innebar att det var nyttigt för rikets ungdom att läsa latin och andra klassiska språk.<sup>46</sup> Även Johan Ihre, broder till Rhyzelius' hustru, instämde i denna åsikt. Han menade att iver för naturalhistoria och det utilistiska hotade att orsaka elände och barbari.<sup>47</sup> Den rätta vägen att åstadkomma utveckling och uppodling i riket var inte att satsa på naturvetenskaperna, utan på en klassisk humanistisk bildning. Enligt Ihre och Rhyzelius var latinet på så sätt nyttigare och mer hedervärdt än till exempel fysik och kemi.

Mycket på grund av motståndet från flera präster genomfördes inte uppfostringskommissionens förslag. Det skedde dock en ökning av utilistiska och naturalhistoriska ämnen både vid skolorna och vid universiteten i riket under 1700-talet.<sup>48</sup> Drömmar om uppodling och nytta gjorde således att det genomfördes förändringar i undervisningen, men även inom till exempel rikets näringar skedde det nyordningar. Kring detta existerade det ingen konsensus, utan man stred om hur politiken skulle utformas vid varje riksdag under 1740- och 1750-talen. Striderna skulle komma att intensifieras under 1760-talet, vilka jag nu skall undersöka närmare.

### *Religionen och den politiska radikalismen*

Som flera forskare tidigare har påpekat skärptes de politiska striderna under frihetstidens sista år. Konflikterna handlade mycket om ståndsprivilegier samt de ekonomiska problem som präglade riket efter det dyrbara pommerska kriget (1757–1762).<sup>49</sup> Mycket av den kritik som framfördes yttrades av personer och grupper som tidigare inte hade haft någon framträdande position i det politiska livet. Starkt bidragande till denna process var framväxten av en allt mer offentlig diskussion av politiska ting där argumenten och det politiska innehållet fick en betydligt mer framträdande roll än tidigare.

Därmed öppnades möjligheter för nya grupper av aktörer, som inte hade samma sociala band till den etablerade politiska eliten i riket. Bland dessa aktörer fanns ett antal kyrkoherdar och kaplaner som deltog i de offentliga diskussionerna på ett aktivt sätt.<sup>50</sup>

En fråga som sällan har ställts när det gäller dessa individer är hur viktig religionen och då framför allt religiösa argument var för de förändringskrav som ställdes i den offentliga debatten under perioden. En annan fråga, som är kopplad till den förra, är om innehållet i den lutherska ortodoxin förändrades under 1760-talet i ljuset av de hårda politiska striderna, eller om det religiösa innehållet snarare präglades av kontinuitet.

För att besvara dessa frågor kommer jag att här studera ett antal politiska texter författade av en av de mest aktiva kyrkoherdarna under perioden, nämligen Johan Bolmstedt från Västra och Östra Vram i Lunds stift. Bolmstedt var vid frihetstidens slut en politisk veteran med tanke på att han hade varit med vid riksdagarna 1751–52, 1760–62, 1765–66, 1769–70 och 1771–72 samt i synnerhet vid de fyra sista spelat en viktig roll som pådrivare för politisk förändring.<sup>51</sup> Han engagerade sig särskilt i frågor rörande frihetstidens styrelseskick och vad som borde göras för att komma tillrätta med de problem som existerade vad gällde lagarnas verkställighet. Han var en varm anhängare till regeringsformen och poängterade, liksom hans politiska allierade hade gjort sedan början av 1760-talet, folksuveränitetstanken.<sup>52</sup> Han menade att grundlagen baserades på huvudprincipen att *salus populi* var *suprema lex*, det vill säga att folkets välfärd och intressen var det övergripande syftet med lagen och den politiska ordningen. Bolmstedt använde sig sålunda ofta av begreppet »swenska folket» eller »hela swenska nationen» när han i slutet av 1760-talet skulle hänvisa till en överordnad politisk auktoritet i samhället.<sup>53</sup>

Denna inkluderande syn på rikets invånare och deras politiska kompetens visar att Bolmstedt hade tillägnat sig och var en del av det nya jämlika förhållningssätt som präglade de politiska diskussionerna under slutet av frihetstiden. Detta innebar bland annat att han hade varit drivande för kraven att alla ledamöter i prästeståndet skulle ha samma politiska rättigheter oavsett position i den kyrkliga hierarkin.<sup>54</sup> Han hyllade även den »oskattbara skrif- och tryckfriheten» som folket hade ansett som en »essentiell tillhörighet af sin borgeliga frihet», vilket visar att han var en anhängare till de livliga offentliga politiska diskussioner som fördes vid denna tid. Bolmstedt använde därtill hänvisningarna till folket som ett ideologiskt vapen för att driva på för politisk förändring. Han menade att folkflertalet ofta klagade på att politiska beslut antingen inte alls verkställdes eller genomfördes på »mindre öwälduga» sätt.<sup>55</sup> Enligt Bolmstedt var problemet ofta att korrupta och självsväldiga ämbetsmän inte avsattes och att personer inom framför allt allmogen som framförde kritik mot felet inom statsapparaten kunde bli illa behandlade och förföljda. Han menade även att Sven Hofman, som varit ledare för ett

uppror i Västergötland 1766, hade sagt sanningen om »ämbetsmäns lastbara förhållande». För att komma tillrätta med dessa problem gällde det att avsätta ämbetsmännen så att folket fick den rättvisa som de hade »fullt skäl [att] kräfw».56

Trots dessa krav på förändringar inom statsapparaten var Bolmstedt samtidigt anhängare till äldre uppfattningar när det gällde synen på grundlagen och den ortodoxa ordningen i religionen. Han menade nämligen att man inte skulle ändra själva författningen och då framför allt inte den lagstiftande maktens inflytande i det politiska systemet. På så sätt var han kritisk mot dem som vid riksdagen 1769–70 arbetade för att stärka kungamaktens inflytande. Därmed gick han på den linje som till exempel Johan Browallius och Engelbert Halenius hade artikulerat under 1750-talet om att det politiska systemet skulle bevaras utan några förändringar och att ständerna var ensamt maktägande. Politiska förändringar och förbättringar skulle således genomföras inom ramen för den existerande konstitutionella ordningen. Medborgarnas rättmätiga krav på säkerhet och frihet medgav inga rubbningar i det politiska systemet.

När det gällde synen på religionen uppvisade Bolmstedt en liknande bevarande uppfattning. Han kritiserade hårt de skrifter som hade publicerats mot »vår dyra Salighets-Lära» och mot prästeståndet, som hade till uppgift »at värda och bibehålla Läran i sin renhet och enhet». Dessutom förfäktades ett uppenbart »fritänkeri» och en »gudlöshet» som »Swenska församlingen» och »Swenska folket» var tvunget att skyddas ifrån. Ett sätt att åstadkomma detta på var att utse en justitiekansler som hade en »oskrymtad gudsfruktan», »en grundelig kundskap i vår dyra religion» och en insikt i lagen samt nit och omsorg om rikets rätt.57

Troligtvis syftade Bolmstedt framför allt på Olof Kexéls skrift från 1768 kallad *Prästmannas öde i Sverige*. I denna pamflett kritiserades prästernas moral och praktik då de beskrevs som egoistiska och onda. Därutöver hade prästerna kränkt alla ärliga medborgares rätt och hotat deras välfärd. Enligt Kexél hade sålunda alla grupper i samhället kritik att framföra mot prästerskapet som korporation. Pamfletten var ett frontalangrepp på prästerna som grupp och ledde till åtal för brott mot tryckfrihetsförordningen. Utfallet av denna rättsprocess blev att Kexél bötfälldes för att ha framfört stötande och obefogade påståenden om prästerna, dock utan att grundantagandena i pamfletten blev kritiserade av domstolen.58

Johan Bolmstedts förhållningssätt visar att även om han var pådrivande för förändringar inom flera samhällsområden och var en stark anhängare till en offentlig debatt, kunde han inte tänka sig att förändra enigheten i religionen eller prästernas roll i samhället. Han försvarade således prästernas korporativa intressen och det ståndssamhälle som de var en del av. Det existerade därmed en kontinuitet under frihetstiden när det gällde hur man såg på den politiska ordningen och dess starka kopplingar till den ortodoxa läran. Religionen användes främst för att argumentera för att bevara det etablera-

de, det vill säga prästernas predikomonopol och statsskicket samt målen att gynna rikets och invånarnas frälsning och välstånd. Samtidigt fanns det emellertid även en möjlighet att använda detta perspektiv för att betona de brister och fel som man menade existerade i samhället och som drabbade medborgarna och upprörde allmänheten. På samma sätt som under 1750-talet definierade man sålunda främst de politiska åtgärderna som förbättringar av det existerade systemet och inte som några genomgripande och revolutionerade förändringar som skulle omkullkasta den rådande ordningen. De gamla målen bestod följaktligen samtidigt som man under 1760-talet kunde tänka sig nya sätt att utveckla riket. Medborgartanken tillsammans med kritiken mot korruptionen innebar en omdefinition av metoderna att nå de högt prisade målen. En viktig åtgärd var att inkludera fler i den politiska processen. Politik skulle inte längre enbart vara någonting för en exklusiv elit utan alla medborgare i riket skulle delta.

#### *Den svenska ortodoxin i ett europeiskt perspektiv*

Genomgången av de religiösa och samhällliga uppfattningar som präglade de ledande prästerna i Sverige under frihetstiden visar att enigheten både i den lutherska religionen och i det politiska systemet var av central betydelse. Enigheten var dock inte absolut, utan det fanns ett utrymme för oenighet och tolerans mot oliktankande så länge som individerna i fråga accepterade de grundläggande principer som styrde kyrkan, politiken och samhället. Det gällde också att individerna inte visade fanatism eller skapade alltför stor sinnesrörelse hos den övriga befolkningen. Det var främst den politiska praktiken och ambitionerna att uppodla riket som bidrog till en större acceptans för diskussion och divergerande åsikter än under det karolinska enväldet, men trots detta förhållande måste man ändå karakterisera det svenska riket som betydligt mindre tolerant gentemot andra trosinriktningar än till exempel Holland, Preussen och Storbritannien. Det är därför viktigt att återvända till den fråga som ställdes i inledningen av denna artikel, nämligen varför den lutherska ortodoxin var så mycket viktigare för den politiska ordningen i Sverige än i andra delar av det protestantiska Europa.

Två centrala komponenter i besvarandet av detta spørsmål är dels den politiska elitens sammansättning och intressen, dels invånarnas kulturella homogenitet/heterogenitet. I Preussen var kungahusets medlemmar exempelvis kalvinistier och bekände sig därmed, och till skillnad från i Sverige, till en annan trosinriktning än den till övervägande delen lutherska befolkningen. Kungafamiljen skilde sig också i religiöst hänseende från den lokala elit, bestående av en jordägande adel, som dominerade i Brandenburg och som även den var luthersk. Denna elit, som hade nära kopplingar till det lutherska prästerskapet, var samtidigt starkt representerad i Brandenburgs loka-

la ständerförsamlingar, som begränsade den preussiska kungamaktens inflytande i riket. Som ett led i ambitionen att minska ständerförsamlingarnas politiska position blev det därför opportunt för den preussiska kungamakten att alliera sig med och stödja pietister som var motståndare till det lutherska ortodoxa prästerskap som hade sitt stöd i ständerförsamlingarna. Till följd av det kungliga stödet ökade pietisterna sitt inflytande över statsförvaltningen, skolor, universitet och prästerskapet. På samma gång främjade kungamakten andra religiösa gruppers bosättning i Preussen för att gynna befolkningstillväxt och ekonomisk uppodling.<sup>59</sup>

Genom att öka den religiösa mångfalden och stödja en reformrörelse hade således den preussiska kungamakten under 1700-talet minskat det politiska inflytandet för framför allt de lokala adliga godsägarna. I Sverige däremot hade statsmakten integrerat både adeln och kyrkan i staten under 1500- och 1600-talen och hade därmed tidigt blivit av med konkurrenter om makten. Därför blev det möjligt att predika och framhålla enigheten och sammanhållningen som en central aspekt av det politiska och samhällsliga systemet under 1600- och 1700-talen.<sup>60</sup>

I Holland såg utvecklingen annorlunda ut. Innan republikens reella självständighet hade uppnåtts i slutet av 1500-talet hade den tyskromerske kejsaren Karl V och hans son Filip II aktivt försökt förhindra religiöst separatistiska tendenser i Nederländerna. Denna politik hade bland annat inneburit avrättningar av tusentals protestantiska religiösa ledare och att olika religiösa rörelser gått under jorden. I samband med revolten mot det habsburgska styret fick kraven på tolerans gentemot religiöst oliktänkande en viktig roll, vilket också manifesterades i det fördrag som beredde marken för republiken. I detta fördrag garanterades att alla religiösa grupper – katoliker, kalvinister, lutheraner, menoniter och judar – fick utöva sin religion utan hot om förföljelse från statens sida. Samvetsfriheten var således en hörnsten i den politiska ordningen och den politiska kulturen i den nederländska republiken. Även om denna frihet inte innebar jämlikhet mellan de olika trosinriktningarna och deras utövare, eller i relationen till statsmakterna, existerade det en relativt stabil religiös fred i landet. Enligt Wayne te Brake var konflikterna inom de olika religiösa trosinriktningarna större och allvarigare än striderna mellan olika trosinriktningar.<sup>61</sup>

Den pluralistiska religiösa karaktären åtföljdes även av en decentraliserad politisk praktik och en offentlig diskussion om centrala politiska och religiösa spörsmål. Republikens styresmän var därmed tvungna att anpassa sig till den verklighet som rådde och kunde inte kräva politisk centralisering eller enighet i religionen.<sup>62</sup> En liknande utveckling skedde i Storbritannien där den religiösa pluralismen successivt ökade under 1700-talet. Följden blev att toleransen utvidgades från i synnerhet 1700-talets mitt och att olika protestantiska trosinriktningar accepterades i större utsträckning. Nationsbegreppet blev samtidigt inte lika hårt kopplat till den anglikanska trosinriktningen utan i princip alla protestantiska invånare kunde innefattas i begreppet.<sup>63</sup>



I Sverige däremot hade reformationen organiserats från statsmaktens sida, vilket innebar att hela befolkningen hade gått över till den evangeliska läran utan att splittras i olika trosinriktningar. Ett sådant förfarande hade gynnat den svenska statsmakten, eftersom den därmed kunde poängtera befolkningens gemensamma intressen och religiösa enighet samt nödvändigheten av att stödja rikets ledning som strävade efter att behålla lugnet i samhället.

Avslutningsvis visar detta att den svenska staten och den svenska politiska eliten var tätt sammanbunden med de lutherskt ortodoxa uppfattningarna om enighet i religionen och i samhället. Det var en fundamental hörnsten i maktens legitimering och på så sätt en central komponent i den svenska politiska kulturen. Även om den konfessionella staten försvagades runt om i Europa under 1700-talet så hade den en fortsatt stark ställning i Sverige. Detta visade sig inte minst under 1760-talet då flera lojaliteter och intressen omdefinierades medan de centrala politiska normerna och värderingarna bestod. Det är därmed inte så konstigt att Gustav III använde just enighetsdiskursen för att rättfärdiga sin kupp och den nya regeringsformen 1772.<sup>64</sup> Många ur den politiska eliten accepterade också detta budskap och den nya politiska situationen utan att protestera. Biskopen i Strängnäs Jacob Serenius, som hade varit djupt involverad i de politiska striderna sedan 1730-talet, begärde exempelvis företräde hos kungen och lyckönskade honom till den nya regeringsformen dagen efter kuppens genomförande.<sup>65</sup> Han var trött på de politiska konflikterna och hoppades på lugn i riket. Dessa endräktsdrömmar grumlades dock relativt snart av nya strider och politiska realiteter. Drömmen om enighet och sämja i samhället fortsatte emellertid att näras av olika politiska aktörer långt efter 1700-talets slut, vilket visar att visionen om endräkt på många sätt har utgjort ett dominerande inslag i den svenska politiska kulturen under lång tid.

1 Regeringsformen 1719 och regeringsformen 1720 i *Frihetstidens grundlagar och konstitutionella stadgar*, utgivna av Riksarkivet genom Axel Brusewitz, Stockholm 1916.

2 Pasi Ihalainen, *Protestant Nations Redefined. Changing Perceptions of National Identity in the Rhetoric of the English, Dutch and Swedish Public Churches, 1685–1772*, Leiden 2005, s. 224–231; Karin Sennefelt, »Frihetstidens politiska kultur» i Jakob Christensson (red.), *Signums svenska kulturhistoria. Frihetstiden*, Lund 2006, s. 20ff.

3 Björn Ryman, *Eric Benzelius d.y. En frihetstida politiker*, Stockholm 1978, s. 123–150; Patrik Winton, *Frihetstidens politiska praktik. Nätverk och offentlighet 1746–1766*, Uppsala 2006, s. 61ff., 118–135.

4 Carola Nordbäck, *Samvetets röst. Om mötet mellan luthersk ortodoxi och konservativ pietism i 1720-talets Sverige*, Umeå 2004, s. 53ff.

5 Peter Ericsson, *Stora nordiska kriget förklarar. Karl XII och det ideologiska tilltalet*, Uppsala 2002, s. 80–132 och Peter Ericssons recension av Carola Nordbäck's avhandling i *Karolinska Förbundets Årsbok* 2003, s. 130. Se även James Van Horn Melton, »Pietism, Politics, and the Public Sphere in Germany» i James E. Bradley & Dale K. Van Kley (red.), *Religion and Politics in Enlightenment Europe*, Notre Dame 2001, s. 294ff., för ett liknande resonemang.

6 Linda Colley, *Britons. Forging the Nation 1707–1837*, New Haven 1992, s. 18f.; Frank O’Gorman, *The Long Eighteenth Century. British Political and Social History 1688–1832*, London 1997, s. 169f.; Melton 2001, s. 302–327; Wayne te Brake, »Religious Identities and the Boundaries of Citizenship in the Dutch Republic» i Bradley & Van Kley (red.), 2001, s. 264–271.

7 Richard Gawthrop, *Pietism and the Making of Eighteenth-Century Prussia*, Cambridge 1993, s. 2, 215–246; Melton, 2001, s. 302–313.

8 Nordbäck 2004, s. 58–76.

9 Ericsson 2002, s. 83–91; Nordbäck 2004, s. 60ff.

10 Nordbäck 2004, s. 63–78.

11 Martin Melkersson, *Staten, ordningen och friheten. En studie av den styrande elitens syn på statens roll mellan stormakts-tiden och 1800-talet*, Uppsala 1997, s. 152–158; Leif Runefelt, *Dygden som välståndets grund. Dygd, nytta och egen-nytt i frihetstidens ekonomiska tänkande*, Stockholm 2005, s. 153–166.

12 Se till exempel Johannes Steuchius till Eric Alstrin, 16/4 och 13/5 1737, Bergianska avskriftssamlingen vol. 11, Kungliga Vetenskapsakademien (KVA). Se även Hilding Pleijel, *Karolinsk kyrkofromhet, pietism och herrnhutism, 1680–1772*, Svenska kyrkans historia 5, Stockholm 1935, s. 348f.

13 Gunnar Hellström, *Stockholms stads herdaminne, från reformationen intill tillkomsten av Stockholms stift*, Stockholm 1951, s. 261f.

14 Se till exempel Tobias Wirén, *Ideologins apparatur. Reproduktionsperspektiv på kyrka och skola i 1600- och 1700-talens Sverige*, Umeå 2006, s. 231–243.

15 Pleijel 1935, s. 274ff.

16 Se till exempel Johannes Steuchius till Eric Alstrin, 23/1 1741, Bergianska avskriftssamlingen vol. 11, KVA.

17 När det gäller kontakten med Rhyzelius, se till exempel Andreas Rhyzelius till Magnus Aurivillius, 19/3 1738 och 23/4 1739, Knösiska samlingen vol. 3, Skara stifts- och landsbibliotek. Angående Schröders aktiviteter i Stockholm 1743, se Karin Sennefelt, *Den politiska sjukan. Dalupproret 1743 och frihetstida politisk kultur*, Hedemora 2001, s. 185ff.

18 Hellström 1951, s. 261f.

19 *Jesper Swedbergs Levernesbeskrivning*, i urval och inledning av Inge Jonsson, Stockholm 1960, s. 265ff.

20 Sten Coyets memorial från 12/8 1741, tryckt i *Prästeståndets riksdagsprotokoll 1740–1741*, Stockholm

- 1994, s. 498f.
- 21 Prästståndets riksdagsprotokoll 1740–1741, 1994, s. 407.
- 22 Pleijel 1935, s. 415f.; Nils Staf, *Religionsdebatten under förra hälften av 1700-talet*, Uppsala 1969, s. 221ff.; Nordbäck 2004, s. 55f.
- 23 Pleijel 1935, s. 409–416; Nordbäck 2004, s. 56.
- 24 Ryman 1978, s. 150–171; Winton 2006, s. 118–135.
- 25 Staf 1969, s. 231ff.
- 26 Därmed anknöt prästerna till en gammal praktik som existerade under 1600-talet, se Cecilia Ihse, *Präst, stånd och stat. Kung och kyrka i förhandling 1642–1686*, Stockholm 2005, s. 105–114.
- 27 Eric Alstrin, *En kort predikan [...] hållen i Slotts-kyrkan in för Hans Kongl. Maj:t och riksens höglofl. ständer wid början af riks-dagen then 25 augusti 1742*, Stockholm 1742, s. 13ff.
- 28 Alstrin 1742, s. 6f., 11f.
- 29 Alstrin 1742, s. 13ff.
- 30 Andreas Rhyzelius, *Ett syndasiukt lands christeliga helbregdande, in för Hans Kongl. Maj:t och kärnan af riksens höglofl. ständer, under warande allmän riksdag, på kongl. buset i Stockholm [...] år 1746*, Stockholm 1747, s. 15f.
- 31 Johan Browallius, *En christens försigtighet til undwikande af den allmänna wedermödan wid yttersta domen och werldens ända; uti en enfaldig predikan öfwer ewangelium på andra söndagen i adventet, [...] förestäld uppå kongl. hofwet år 1751*, Stockholm 1751, s. 9ff.
- 32 Engelbert Halenius, *En christen medborgares skyldighet, at fara efter frid och förbättring [...] Under Hans Kongl. Maj:ts och samtelige riksens höglofl. ständers närwaro wid riksdagens början d. 21 Oct. 1755*, Stockholm 1755, s. 26, 28f.
- 33 Halenius 1755, s. 14f.
- 34 Halenius 1755, s. 32ff.
- 35 Rhyzelius 1747, s. 16f., 21.
- 36 Mindre sekreta deputationens betänkande om irriga begrepp rörande regeringsformen från januari 1752 författad av Johan Browallius, tryckt i Carl Gustaf Malmström, *Sveriges politiska historia från konung Karl XII:s död till statsvälförningen 1772*, 4, Stockholm 1899, s. 453–461.
- 37 Halenius 1755, s. 21ff.
- 38 Winton 2006, s. 118–135.
- 39 För ett liknande resonemang, se Jonas Nordin, *Ett fattigt men fritt folk. Nationell och politisk självbild i Sverige från sen stormaktstid till slutet av frihetstiden*, Eslöv 2000, s. 350–384.
- 40 Jakob Christensson, *Lyckoriket. Studier i svensk upplysning*, Stockholm 1996, s. 21ff.
- 41 Pleijel 1935, s. 522–533.
- 42 Johan Browallius, *Känningar af Guds försyn wid nyttiga vetenskapers främjande i et tal hållit för Kongl. Svenska Vetenskaps Academiens af doct. Johan Browallius, då han lade af sit därstädes förde præsidium, den 23 maj 1747*, Stockholm 1747, s. 6f., 9ff.
- 43 Johan Browallius, *Tankar öfwer historiae naturalis nytta wid ungdomens upfostring och underwisning; ingifne hos landsböfvingen i Fahlun och biskopen i Wësterås; samt efter befallning, på trycket utgifne*, Stockholm 1737, s. 3f., 7ff., 20.
- 44 Se t.ex. Sten Lindroth, *Svensk lärdomshistoria. Frihetstiden*, Stockholm 1978, s. 25f., 67ff.
- 45 Browallius 1737, s. 15f.
- 46 Andreas Rhyzelius till Daniel Juslenius I4/2 1751, Knösiska samlingen vol. 3, Skara stifts- och landsbibliotek.
- 47 Lindroth 1978, s. 583f.
- 48 Lindroth 1978, s. 27, 71.

- 49 Se till exempel Melkersson 1997, s. 159–173; Nordin 2000, s. 386–418; Maria Cavallin, *I kungens och folkets tjänst. Synen på den svenske ämbetsmannen 1750–1780*, Göteborg 2003, s. 163–184; Peter Hallberg, *Ages of Liberty. Social Upheaval, History Writing, and the New Public Sphere in Sweden, 1740–1792*, Stockholm 2003, s. 172–202; Ihalainen 2005, s. 161ff.
- 50 Winton 2006, s. 213–225, 268–274.
- 51 Severin Cawallin, *Lunds stifts herdaminne*, 5, Lund 1858, s. 113.
- 52 Se till exempel Ihalainens analys av Serenius' riksdagspredikan 1765; Ihalainen 2005, s. 163.
- 53 Johan Bolmstedt, *Ödmjukt Memorial*, Stockholm 1770, s. I, 3f.
- 54 Winton 2006, s. 250ff.
- 55 Bolmstedt 1770, s. 2, 4.
- 56 Johan Bolmstedt, *Probstens och riksdags-fullmäktigens ifrån Lunds stift, Joan Bolmstedts ingifne memorial [...] angående rikens ständers så wid denna, som wid 1765 års riksdag tagne beslut om felaktige och sielfswäldige ämbetsmäns skyndesamma befordran til laga answar*, Stockholm 1771, s. If. För en undersökning av liknande argument, se Cavallin 2003, s. 119–148.
- 57 Bolmstedt 1770, s. 4.
- 58 För en analys av Kexéls skrift, se Hallberg 2003, s. 212ff.
- 59 Gawthrop 1993, s. 215–246; Melton 2001, s. 303ff.
- 60 Se Ericsson 2002, s. 74ff. och där anförd litteratur.
- 61 te Brake 2001, s. 257, 264–271.
- 62 Ihalainen 2005, s. 49f.
- 63 Colley 1992, s. 18f.; O’Gorman 1997, s. 169f.; Ihalainen 2005, s. 203–209.
- 64 Mikael Alm, *Kungsord i elfte timmen. Språk och självbild i det gustavianska enväldets legitimitetskamp 1772–1809*, Stockholm 2002, s. 90–97.
- 65 Självbiografiska anteckningar av biskop Serenius, Säbylund.