

Sjuttonhundratal

2006
2007

- JONAS NORDIN: *Inledning* | 3
PATRIK WINTON: *Enighetens befrämjande och fäderneslandets förkovran: religion och politik under frihetstiden* | 5
PASI IHALAINEN: *Svenska kyrkan och det moderniserande nationella tänkandet 1789–1810* | 25
ARNE BUGGE AMUNDSEN: *Paucitas, simplicitas, gravitas: individ, samvittighet og orden i dansk-norsk ritualdebatt i første del av 1700-tallet* | 49
MICHAEL BREGNSBO: *Kirkegangen og kirkekampen: udfordringerne til kirke og gejstlighed i de sidste årtier af 1700-tallet og den danske præstestands håndtering af dem* | 66
CAROLA NORDBÄCK: *Längtan efter vissbet: en studie av trossynen inom den lutherska ortodoxins föreställningsvärld* | 85
TOMAS MANSIKKA: *Vetenskap och upplysning inom den tidiga pietismen: några ledmotiv till adeptskapets historia* | 110
ANN ÖHRBERG: *En hjärtats pedagogik: synen på barnet, lära och lärande inom svensk herrnbutism* | 128
KRISTER ÖSTLUND: *Några nedslag i disputationsväsendet under 1700-talet – exemplet Johan Ibre* | 151
- RECENSIONER: GILLES BANCAREL, *Raynal ou le devoir de vérité*. 168; MARGARETA BJÖRKMÄN, *Catharina Ablgren. Ett skrivande fruntimmer i 1700-talets Sverige*. 171; JAKOB CHRISTENSSON (RED.), *Signums svenska kulturhistoria. Frihetstiden*. 172; LARS LJUNGSTRÖM, *Georg Haupt. Gustav III:s hovschatullmakare*. 174; ANNE BEATE MAURSETH, *Opplysningens sjonglør. Denis Diderot 1713–1784*. 175

SÄLLSKAPETS EGNA ANGELÄGENHETER	178
VERKSAMHETSBERÄTTELSE	178
STYRELSENS SAMMANSÄTTNING	178
MEDLEMSMARIKEL	179
ANVISNINGAR FÖR FÖRFATTARE	181
MEDVERKANDE I DENNA ÅRGÅNG	182

Sjuttonhundratal

Utgiven av *Sällskapet för 1700-talsstudier*
med medel från *Riksbankens Jubileumsfond*

Redaktör: Jonas Nordin
Redaktionskommitté: Margareta Björkman,
Jakob Christensson, Hans Helander, Bo Lindberg

Copyright: Sjuttonhundratal och författarna
Grafisk form: Dick Claésson
Tryck: GTC Print AB, Luleå
ISSN 1652-4772

Inledning

Jonas Nordin

Inom forskningen är Europas 1700-tal allmänt känt som en brytnings- eller övergångstid. Många samhällsfenomen började då få en skepnad som gör dem igenkännbara för nutidsmänniskan. Seklet fascinerar i retrospektiv genom att bära prägeln av gamla tankevärldar samtidigt som den nya tidens inbrott förväntas. Detta förhållande utgör både en lockelse och en fara för forskaren. Vi söker gärna rötterna till vår nutid i 1700-talet, men samtidigt är det lätt att överbetona de framåtblickande tendenserna. Fastän vi kan finna spåren av moderna fenomen i seklets sociala utjämnings-tendenser, i vetenskapliga framsteg, i en radikaliserad politisk debatt, i en allt mer sekulariserad världsbild, så är det också lätt att överbetona den samtida betydelsen av alla dessa strömningar. Trots allt härskade ännu *l'ancien régime* på de flesta områden.

Till de faktorer som brukar få karakterisera Upplysningen räknas allmänt framväxten av ett modernt vetenskapligt förhållningssätt och en tilltagande sekularisering, det senare dels i form av en avmystifierad världsbild, dels i form av kritik mot den världsliga kyrkan. För alla som studerat perioden är det samtidigt uppenbart att världsbilden ännu inte förändrats på djupet och hos de bredare lagren. Religionen genomsyrrade både samhällstänkande och privatmoral, den utmanades samtidigt av folkliga föreställningar om en magisk och besjälad värld och den rationalistiska vetenskapen var långtifrån hegemonisk. Utifrån moderna föreställningar kan detta te sig motsägelsefullt, men 1700-talsmänniskan var inte annorlunda än dagens: meningsbrytningar fanns då som nu mellan grupper och individer och liksom i dag kunde den enskilde finna ordning och sammanhang i tankesystem som inte behövde vara logiskt fullt konsistenta.

Under temat *tro och vetande* vill årets utgåva av *Sjuttonhundratalet* få dessa frågor belysta ur olika aspekter. Som bidragen visar kunde tro och vetande ibland stå som motpoler medan begreppen andra gånger var varandras förutsättningar. Uppsatserna lämnar exempel från en rad områden och berör frågor om religion och politik, om religiösa ritualer och förhållandet mellan kyrka och stat, om konfrontationen mellan luthersk-ortodoxa trosföreställningar och pietism, om 1700-talets disputationsväsende och en hel del annat.

Ambitionen med *Sjuttonbundratat* är att vara ett betydelsefullt forum för tvärvetenskapligt utbyte av kvalificerad forskning om 1700-talet. När många discipliner med skilda akademiska kulturer skall samsas under ett tak är det angeläget med sakkunnig kontroll. För kvaliteten på bidragen borgar inte minst de lektörer som i tysthet gör ett viktigt arbete genom att anonymt granska bidragen. Normalt genomgår uppsatserna inspektion av två lektörer, varav åtminstone den ena skall vara verksam i ett annat land än författaren. Redaktören vill härmed uttrycka sin tacksamhet för deras nedlagda mödor!

Årets utgåva av *Sjuttonbundratat* har en tydlig nordisk dimension, vilket är mycket glädjande. Sällskapet för 1700-talsstudier har systerföreningar i samtliga nordiska länder och för närvarande förs diskussioner om ett fördjupat samarbete kring en gemensam årsskrift. Om eller när denna kan lanseras är ännu inte klart, men föreliggande volym utgör ett starkt argument för värdet av en sådan vidgad samverkan.

Jonas Nordin

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.¹ 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.²

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.³ 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.⁴

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 proteströrelse mot kyrkans ledande män och den politik de hade företrätt.⁵ 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 uppmuntrade den även från statligt håll.⁶ 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.⁷ 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.⁸ 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.⁹ 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.¹⁰

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.¹¹ 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 primarius 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.¹²

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.¹³ 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.¹⁴ 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.¹⁵

Trots detta blev Schröder utnämnd till biskop och åtnjöt även ett starkt förtroende hos ledande präster som var starka motståndare till pietismen.¹⁶ 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 1743.¹⁷ Dessutom blev hans båda söner biskopar, vilket visar att hans trosuppfattningar inte hindrade den kyrkliga karriären eller den sociala reproduktionen.¹⁸

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.¹⁹ 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 rikens 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.²⁰ 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.²¹ 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.²² 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.²³ 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.²⁴

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.²⁵

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.²⁶

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.²⁷ 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.²⁸

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.²⁹ 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.³⁰

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.³¹ 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.³² 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.³³

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.³⁴ 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.³⁵ 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.³⁶

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.³⁷

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.³⁸

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.³⁹ 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. Exempelen 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.⁴⁰ 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.⁴¹ 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.⁴²

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.⁴³

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.⁴⁴ 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.⁴⁵ 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.⁴⁶ 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.⁴⁷ 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.⁴⁸ 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).⁴⁹ 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.⁵⁰

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.⁵¹ 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.⁵² 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.⁵³

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.⁵⁴ 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 owälduga» sätt.⁵⁵ 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 vårda 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 spörsmål 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 lutheranska 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 lutheransk. 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.⁵⁹

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 samhällseliga systemet under 1600- och 1700-talen.⁶⁰

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.⁶¹

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.⁶² 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.⁶³

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 1772.⁶⁴ 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.⁶⁵ 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 stormaktstiden och 1800-talet*, Uppsala 1997, s. 152–158; Leif Runefelt, *Dygden som välståndets grund. Dygd, nytta och egennytta 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. hofswet 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 Academien 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.

Svenska kyrkan och det moderniserande nationella tänkandet 1789–1810

Pasi
Ihalainen

I nationalismforskning av idag uppfattas den traditionella religionen och de moderna nationella identiteterna inte längre som kategoriska antiteser och varandra uteslutande fenomen. Exempelvis Anthony D. Smith har nyligen påstått att den moderna nationalismen i slutet av 1700-talet och början av 1800-talet formades på den traditionella religionens grund. Han menar också att nationalismens religionsliknande egenskaper – såsom känslan för en helig gemenskap – visar en kontinuitet mellan de tidigmoderna och de moderna nationella identiteterna samt hjälper till att förstå nationalismens fortsatta kraft i den moderna världen. Den viktigaste skillnaden mellan den traditionella religionen och modern nationalism är enligt Smith att nationalismen uppfattar den nationella gemenskapen i sig själv – och inte längre en övervärldslig Gud – som objekt för gemenskapens tillbedjan.¹ Man behöver dock inte se denna förändring som enkelspårig sekularisering. Kanske handlar det om en förändring i tillbedjans riktning och i det heligas innehåll. Handlar det inte egentligen om en sammanjämkning av religionen och nationalismen?

Även inom mera empirisk begreppshistorisk forskning håller man på att omvärdera begreppet sekularisering och ifrågasätta den simplifierande dikotomin mellan traditionell religion och modernitet. Man efterlyser empiriska, kontextualiserade och genuint komparativa undersökningar om det nationalistiska språkets utveckling i olika europeiska länder under 1700- och 1800-talet.² I denna uppsats frågar jag om nationalismen som ny »religion» verkligen var ett uteslutande alternativ till den traditionella religionen i det svenska (och finska) fallet, eller om det svenska prästerskapet som en viktig del av den intellektuella eliten faktiskt under 1700-talets sista och 1800-talets första decennium kunde förvandlas till undervisare av en ny form av nationellt tänkande. Min hypotes är att i det nordiska fallet, liksom i flertalet protestantiska länder, kunde den etablerade kyrkan på många sätt medverka till och även stödja en förändringsprocess mot ett praktiskt godkännande av modernitet. I mina tidigare undersökningar, som behandlat perioden 1685–1772, har jag föreslagit att viktiga begreppsmässiga förändringar pågick också då, så att den allmänna religionen anpassade sig till nationalismens tidevarv.

Denna förändring från tidigmoderna religiösa föreställningar till nationella ideologier och identiteter kan analyseras genom sådana primärkällor i vilka en religiös diskurs och ett skapande av nationella identiteter pågick samtidigt. Dyliga texter är de politiska predikningar som hölls i officiella sammanhang. Genom sådant material kan man undersöka hur prästerskapet, i samverkan med de världsliga politiska eliterna, deltog i en process som förvandlade den nationella gemenskapen till ett heligt föremål för tillbedjan och kult. Man kan studera hur prästerskapets språkbruk också återspeglade en demokratisering som tillät nationen att inta en aktivare roll i formandet av det egna ödet. Om en sådan förändring kan beläggas kan man på ett mera övertygande sätt anta att idén om nationen som folkets heliga gemenskap hade blivit en del av den allmänna religionen under 1700-talet.³

I det följande fokuserar jag på hur prästerna använde begreppen Israel, fädernesland, fosterland, nation, undersåte och medborgare för att beskriva den nationella gemenskapen och hur de på det sättet definierade och omdefinierade dessa begrepp. Andra hänvisningar till den nationella gemenskapen har också beaktats, i synnerhet om språkbruket berörde det potentiellt innovativa begreppet tolerans eller också frihetsterminologin, vetenskaperna och ekonomin. Källorna består av riksdagspredikningar och andra tryckta predikningar hållna vid nationella sammanhang såsom Gustav III:s segrar i ryska kriget, hans mord, jubileumsfesten 1793 för Uppsala möte samt kungafamiljens bemärkelsedagar under kristiden 1789–1810.⁴ Det är mest fråga om predikningar av biskopar på makronivån men för jämförelses skull har några tryckta predikningar från landsbygden också inkluderats. Kompletterande arkivmaterial består av anmärkningar om predikningarna i prästerskapets riksdagsprotokoll samt brevväxling mellan biskoparna och kungen. Tal hållna vid Uppsalafesten inklusive regentens tal har lästs som en serie relaterade dokument som definierar fäderneslandets tillstånd i samtiden.

Analys av anglikanska, reformerta, lutherska och katolska politiska predikningar i Storbritannien, Nederländerna, Preussen, Sverige och Frankrike under perioden 1685–1815 visar hur prästerskapet inom dessa statskyrkor i växande grad beskrev de nationella gemenskaperna med nya, i allt mindre grad teologiska, ibland rent profana termer. Visst fortsatte prästerna att försvara traditionella kristna värden, men samtidigt blev deras predikningar inspirerade av upplysningsströmningar, vilket underlättade deras försök att göra den varsamt omdefinierade traditionella religionen och de förändrande uppfattningarna om den nationella gemenskapen kompatibla.⁵ Sammanfattningsvis kan man säga att det i de västeuropeiska politiska predikningarna blev allt vanligare att använda icke-teologiska argument tillsammans med eller i stället för rent bibliska referenser när man skildrade den nationella gemenskapen. En mera dynamisk bild av nationen växte fram. De versioner av nationellt tänkande som förekom i olika länder varierade dock på ett spännande sätt. Idén om nationen kunde innefatta argument för folk-

suveräniteten i det revolutionära Frankrike, i dess allierade Bataviska republiken och slutligen också i Sverige. I alla länder framställdes fosterländska aktiviteter som heliga plikter, men sakraliseringen av uppoffringar för fäderneslandet var tydligast i Preussen. Denna uppsats undersöker alltså det politiska budskap som den svenska kyrkan erbjöd undersåtarna under perioden 1789–1810. Uppsatsen ansluter sig till den paradigmförändring som har pågått i brittisk och nederländsk 1700-talsforskning i över två decennier och som ifrågasätter förenklade tolkningar om 1700-talet som sekulariseringens och den synonymt förstådda moderniseringens århundrade. Denna omtolkning skall förhoppningsvis leda till en mera balanserad analys av både de kontinuiteter och de förändringar som fanns sida vid sida på 1700-talet. Speciellt intresserad borde man vara av den förändring som skedde inom en skenbar kontinuitet, såsom var fallet i Sverige.

Den israelitiska modellen för nation och monarki återkallas och överges

Inom svensk forskning har frågan om prästerskapets roll i konstruerandet av nationell identitet diskuterats i synnerhet av Nils Ekedahl. Enligt hans uppfattning fortsatte den lutherska kyrkan att erbjuda en kärna för den svenska statliga ideologin åtminstone till början av 1760-talet. Det gammaltestamentliga Israel var den viktigaste modellen både för den svenska kyrkan och för den svenska nationella gemenskapen. Enligt Ekedahl skedde det dock ett slags nyfördelning mellan begreppen »Guds barn» och »Svea barn». Detta kan ses i Abraham Petterssons predikningar i början av 1760-talet och torde reflektera en sekularisering i den allmänna debatten samt en ökning av religiös individualism och en tillbakagång för den kollektiva bibliska tolkningen av nationen.⁶ Som den följande analysen kommer att påvisa fortlevde den religiösa konstruktionen av den nationella gemenskapen ända till slutet av 1700-talet, vilket sätter frågetecken kring en sådan enkel tolkning av nationaltänkandets sekularisering i Sverige. Under den auktoritära gustavianska regimen var kyrkan en i hög grad lojal samarbetspartner till monarkin. Kontinuiteten dominerade de svenska klerikala konstruktionerna av den nationella gemenskapen så att den traditionella israelitiska prototypen av nationen fortsatte att användas ända till finska krigets dagar 1808–09. Det förblev omöjligt att skilja den religiösa och den politiska gemenskapen eller kristenheten och kärleken till fäderneslandet från varandra i predikningarna.

Denna sammanblandning av den religiösa och den politiska gemenskapen exemplifieras av flera predikningar hållna vid rikets offentliga evenemang. Riksdagen 1789 till exempel öppnades med hovpredikanten Olof Wallquists predikan som underströk gudsfuktans betydelse för rikets välfärd och avslutades med Åbobiskopen och naturvetaren Jacob Gadolins tal till Gud i namn av »Ditt Svenska Sion, wi Dine tjenare,

Konung och Ständer» där den svenska politiska eliten och hela det svenska folket definierades som Herrans folk.⁷ Det torde inte vara någon överraskning att situationen för »Svea barn» eller »det Svenska Israel» efter kungamordet 1792 tolkades enligt den traditionella israelitiska modellen. För Bengt Jacob Ignatius, som predikade i Åbo domkyrka efter kungens död, var svenskarna då »Faderlöse Swea barn» och »Swea syndiga Inbyggare» vars »syndiga Fosterland» bara kunde jämföras med »det Israelitiska Samhället».⁸ Det var säkert inte bara i den östra rikshalvan som man ännu framhöll den nationella gemenskapens kollektiva synd i den gamla israelitiska analogins anda.

År 1793 ledde 200-årsminnet av Uppsala möte 1593 till flera traditionella beskrivningar av det lutherska Sverige. Enligt hertig Karl och förmyndarregeringens proposition till prästeståndet var den nationella högtidens avsikt att återkalla »alla den Högstes wälgärningar emot Swea Land», emot »vårt kära Fädernesland».⁹ Svenska kyrkans roll i främjandet av fäderneslandets välfärd betonades med initiativ som vidtogs för att förstärka »Gudsfruktan» och »kärlek för Fädernesland» genom kyrkan.¹⁰ Jubileumsfesten slutades med Borgåbiskopen Zacharias Cygnaeus' predikan i vilken han definierade sin publik som »vårt Svenska Israël» och inte tvekade att ersätta »Israel» med »Svea Folk» i de bibliska texter han citerade. Begreppen »Svea barn», »vårt Svenska Zion» och fäderneslandet förekom i hans skildring som synonymer. Analogin mellan den politisk-religiösa svenska gemenskapen och det bibliska Israel ledde till den tidigmoderna slutsatsen att »[u]nder inbördes önsknings slut vi vår sammanvaro med lika sinnelag, som Israëls barn fordom sitt allmänna möte vid Tempelts högtideliga invigning i Konung Salomos tid».¹¹ Samma slags begreppsmässiga kontinuitet uttrycktes i predikningar hållna på den regionala och lokala nivån där »alla Swerges Undersåtare, och hela den Svenska Församlingen» identifierades med »vårt Svenska Sion» och »Du Svenska Israel», vars kollektiva synder betonades.¹²

År 1800 däremot användes det kollektiva begreppet »det svenska Israel» inte ens av traditionalisten Petrus Munck, som annars betonade nödvändigheten av folkets gudsfruktan. Detta kan vara ett uttryck för den nationella gemenskapens pågående omdefiniering. I sin kröningspredikan år 1800 talade Jacob Axel Lindblom hellre om försynens roll i folkets öden. Han beskrev hur Guden hade »förenat folken genom Samfundsförbindelser» och jämförde svenskar med »Juda och Benjamins redeliga barn» på ett allegoriskt och optimistiskt sätt, utan hänvisning till kollektiva synder.¹³

Det var först under finska kriget 1808–09 som tydligare omdefinieringar av den nationella gemenskapen blev möjliga. Efter att på våren 1809 ha rått riksdagen att underordna sig Guds vilja vad gällde de konstitutionella förändringarna, gjorde Carl von Rosenstein redan på sommaren en skillnad mellan politik och religion genom att konstatera att frågan om regeringsform inte hörde till religionens sfär. Kristendomens politiska betydelse var att den »antager en för Staten nyttig rigtning; [så att] allt samman-

stämmer till ett mål, allmänt wäl». Tack vare religionen danades »barn och ungdom [...] till Statens nytta». ¹⁴ Denna betoning av staten och dess nytta representerar i sin öppenhet ett nytt sätt att förstå religionens roll i den politiska gemenskapen. I denna omformulering står staten för både monarkin och fäderneslandet, och även religionen ses som underordnad den sekulära statens målsättningar.

Samtidigt fortsatte man att återkalla Israelanalogin på de retoriskt viktigaste ställena i riksdagspredikningarna. Ordensbiskopen Gustaf Murray underlättade övergången till ett nydefinierat nationsbegrepp genom att sluta riksdagspredikan med orden: »Lofwad ware Herren, Israels Gud, Swea Gud, som besökt och förlöstat sitt folk!» ¹⁵ Sådan skenbar kontinuitet i retoriken var viktig för att begreppsmässiga omdefinieringar skulle kunna äga rum. När samma biskop öppnade en extraordinarie riksdag tre månader senare inledde han inte längre predikan med ett vanligt citat ur Bibeln, utan i stället med en dikt som talade om »ditt folk» och »Swea folk» men också om »war och ett folk» som brukade be till Gud i nöden. Metaforen »det svenska Israel» som en parallell till en modellnation höll på att förlora sin relevans när Murray förkunnade: »Men lemnom Israel! Tänk om på oss sjelfwe!» ¹⁶ En sådan talakt omdefinierade den nationella gemenskapens grundkaraktär på ett fundamentalt sätt.

Hur gick det då med monarkins och religionens relation under denna omdefinieringsprocess? Även om Gustav III hade jämfört sig med de stora krigarkonungarna som den lutherska trons och fäderneslandets försvarare och restituerat några teokratiska tankesätt till den kungliga propagandan omkring år 1772, hade idén om en evangelisk monarki börjat förlora sin relevans under hans regeringstid. ¹⁷ Under kriget 1788–90, då alla propagandistiska resurser behövdes, fick man ändå höra om en gudagiven hjältekonung som liksom Gustav II Adolf och Karl XII var villig att uppoffra sig för svenskarnas säkerhet och välfärd, men denna krigspropaganda underströk också mera sekulära värden än religionens försvar eller folkets synder. ¹⁸ I samband med förenings- och säkerhetsaktens införande vid riksdagen använde Thure Weidman en gammaldags teokratisk definition av monarkin och ledde ständerna i bön: »uppfyll Din Smorda, wår älskade Konung med wishet att regera det Folk, hwars timeliga lycka Du satt uti förening med hans Sällhet och Wälgång!» ¹⁹ Efter kungamordet talade ärkebiskopen om Gustav III som en kung som hade räddat sitt folk. Traditionalistiska präster på landsbygden tog upp gamla aspekter av den evangeliska monarkin genom att predika om den avlidna kungens vilja att styra ett folk som fruktar Gud, om hans försök att förmå folket till förbättring samt om hans djupa personliga religiositet. I Åbo konstaterade Ignatius att Guden hade sänt riket den patriotiske kungen för att rädda rikskroppen från en hotande undergång. ²⁰

Jubileet över Uppsala möte blev en manifestation av traditionell rojalism. Man beskrev Gustav Vasa som »Fäderneslandets Befriare» vars efterföljare också borde tack-

as för folkets självständighet och frihet. På den lokala nivån tog man även upp idén om kungen som en religiös ledare, en apostel för den rätta tron.²¹ Allt detta bör naturligtvis tolkas i sin kontext som en del av teokratisk retorik som också i övrigt blev kännetecknande för Gustav IV Adolfs regeringstid.²² Officiellt sågs den gustavianska nationella gemenskapen fortfarande som en bedjande gemenskap med en religiöst legitimerad monarki. Kungens teokratiska bundsförvant Petrus Munck beskrev till exempel den unga kungen som en idealisk evangelisk härskare som den Allsmäktige hade givit svenska folket. Han hade offentligt demonstrerat sin personliga religiositet till ständerna, han saknade sina undersåtars brister i tron och kunde jämföras med alla de mest berömda kungarna i Gamla testamentet. Han var enligt Munck en kristen kung för och med vilken hela folket borde be.²³ Den reformvänlige biskop Lindblom följde samma teokratiska linje även om han också gav kungen råd om hur en kristen härskare borde älska sitt fosterland och styra folket mot upplysning, dygd och lycksalighet.²⁴

Det var först monarkins kris under finska kriget som möjliggjorde en klar sekularisering i den bild av kungen och fäderneslandet som framfördes av statskyrkan. Efter att en konstitutionell monarki hade upprättats började man betona härskarens uppoffringar för fäderneslandet utan att legitimera hans position med traditionella teokratiska argument. Den nye kungen Karl XIII beskrevs som »ett älskadt Fosterlands enda jordiska tillflykt» och »Swea Rikes Föreståndare».²⁵ Monarkens nya position betydde att han var en furste »hvilken werldens Styresman, genom vårt eget wal, satt till en Konung öfver oss». Den gudomliga viljan verkade nu genom folket. I en sekulariserande monarki där folksuveränitetsprincipen hade blivit erkänd bekräftade Gud »det förbund [kungen] med ett fritt folk ingått».²⁶ Därtill var Guds stöd till monarkin villkorligt: Han skulle välsigna kungen endast om härskaren verkligen arbetade för folkets väl.²⁷ När det sedan blev uppenbart att kungahuset också skulle bytas var folkets aktiva politiska roll ytterligare framhävd så att man förklarade att kallandet av Jean Baptiste Bernadotte till tronen var folkets vilja. Bernadottes ställning kunde inte längre legitimeras med den evangeliska monarkins tankesätt, utan han beskrevs med sin tids nya termer, som människosläktets upplysta vän som hade gjort stora ting för »et främmande Fosterland». Folksuveränitetsprincipen gjorde det möjligt för biskopen att kungöra att folket hade tagit sitt öde i sina händer: »Swea Folk, af Dig beror det, att åter kunna blifwa lyckligt!»²⁸ Det här återspeglar en viktig omdefiniering och förtröstan till folkets potential inom den svenska lutherska politiska teologin. Fatalismens tid höll på att upphöra.

Den fosterlandsälskande medborgaren omdefinieras

Kriget 1788–90 och franska revolutionen, som gjorde det politiska klimatet osäkert i hela Europa, hade än en gång gjort de politiska predikningarna till ett praktiskt medium för rojalistisk propaganda. Som vanligt stödde prästerna monarkin genom att på monarkens vägnar definiera den ideala undersåten – eller medborgaren, som man ofta redan sade. I februari 1789, just innan Gustav III avlät en proposition om förenings- och säkerhetsakten, predikade kungens språkrör biskop Olof Wallquist till ständerna om deras oförmåga att främja det allmänna bästa. Han uppfordrade dem till »inbördes frid i et christeligt borgerligt samfund».²⁹ Wallqvist rapporterade under våren till kungen om förhandlingarna vid riksdagen och rådde honom att slutföra ständermötet när problem dök upp. Enligt Wallqvist behöll »Folket» och »Nationen» ännu »den Göthiska Esprit», vilket i princip var bra, men oroväckande var att »den fria Philosophien» också studerades så flitigt av ledamöterna. Denna rapportering vittnar om den nyckelroll som prästerna och deras politiska predikningar kunde ha i det gustavianska politiska systemet.³⁰

I krigspredikan över Gustav III:s seger vid Valkeala år 1790 beskrev hovpredikanten Olof Eneroth sin publik som »Thronens Stöd och Folkets Vänner» och som »för Konung och Fosterland nitiska Medborgare». Intressant nog talade Eneroth redan om kärleken för fäderneslandet som en kraftfull känsla som var självständig från religionen, men som kunde få religiösa uttryck. Detta tankesätt hade en klassisk bakgrund men nu uppkom det också i en svensk predikan där den teologiska tolkningen om kärleken till fäderneslandet hade dominerat:

Och Du, alla lyckliga Borgerliga Samhällens rätta lif, rörelse-kraft och skyddande Ande! Du manna-modets ädlaste driffjäder! Du brinnande kärlek till Fäderneslandet! Huru skulle icke Du blanda glädjens rätta toner i dessa Segerfestens yppersta Samljud, och utropa: *Gudi vare tack, som oss segren gifwit hafver.*³¹

Det fanns religiösa element kvar i de politiska predikningarna, men trots detta ser man hur kärleken till fäderneslandet höll på att omvandlas till ett mera sekulärt fenomen som även hovpredikanten öppet kunde förhållas till. Kriget 1788–90 och revolutionstiden orsakade också andra omdefinieringar i det svenska lutherska språket så att nationen fick spela en något mer dynamisk roll än konventionellt. Enligt Eneroth var det i krigföringen fråga om »Nationens krigsära» och »Folkens krigsberöm» och inte bara om kungen som krigarhjärte, även om monarken själv säkert förstod kungens och nationens ära som samma sak. Den rojalistiska propagandan försökte nedtysta oppositionens kritik mot Gustav III genom att betona monarkens och medborgarnas samarbete för fäderneslandets självständighet, framgångar och välfärd. Segrarna hade nämligen uppnåtts »med Landsmäns och Medborgares blod, men ett blod, som runnit under Konungens

ögon, till Hans försvar, på Årans fält, för fosterlandets sjelfständighet och välgång». ³² I denna formulering begreps kärleken till fosterlandet i högst sekulära termer och medborgarnas roll i gemenskapen tillstods, vilket kan återspegla inte bara kungens hotade ställning utan också den allmänuropeiska omdefinieringen av nationsbegreppet.

När kriget var över och kungens maktposition föreföll säkrad återkom de gammallutherska tankesätten. I denna uppfattning av nationen dominerade Guden och kungen, medan den goda undersåten föreblev passiv, hörsam till lagen och färdig till att uppoffra sig för det allmänna bästa. Enligt riksdagspredikanten biskop Thure Weidman hade Gud skapat både den monarkiska ordningen och fosterlandskärleken så att Han »knyter och befästar de heliga förbindelser, som uti et Borgerligt Samhälle förena Konung och Undersåtare, som förena alla Medborgare inbördes». ³³ Undersåtens roll som understödjare av det allmänna bästa verkade så helt opolitisk att även riksdagsledamöterna bara deltog i »rådläggning uti Fäderneslandets angelägenheter». ³⁴ De var också skyldiga att sammanverka till befästandet av en »helig» känsla av gemenskap, en formulering som illustrerar den pågående sanktioneringen av nationalkänslan och inte bara ett förtvivlat försök att försvara den auktoritära monarken som var hotad av konspirationer:

Men låtom ock detta wara et nytt band på oss at i Fridens sköte med wisdom, endrägt och förtroende, under förtröstan på Herran, gå Konungen til mötes at styrka och befrämja gemensamt Wäl. Större fiende af wisliga företag finnes icke, än twedrägt och oenighet. Mätte det heliga band, som förenar Medborgare inbördes, wid detta Riksmöte blifwa befästadt! ³⁵

Bara ett par månader senare skulle ärkebiskopen Uno von Troil predika vid den mördade konungens begravning, en predikan i vilken han önskade att tragedin skulle skapa ett nytt slags fruktan och lojalitet mot överheten samt öka kärleken till fäderneslandet, enigheten och den gemensamma tillförsikten inom nationen. ³⁶

Kungamorden hemma och i Frankrike, liksom revolutionens häftiga attacker mot religionen i Frankrike, medverkade till en period av konservativ definiering av fäderneslandet i Sverige. I slutet av 1792 hade en kort period av tryckfrihet möjliggjort uttryck för republikanska idéer såsom folksuveräniteten och jämlikheten, men den officiella begreppsvärlden innehöll inga sådana innovationer. ³⁷ Man legitimerade den auktoritära monarkin genom att understryka svenskarnas särskilda lycka i att kunna leva i en luthersk gemenskap och de faror som den franska revolutionen åstadkom i detta ideala system. Regenten själv betonade i mars 1793 svenskarnas förmåga att försvara fosterjordens självständighet under en tid »der Gudlösheten lika som med fria tömmar, ses släpa andra Länders förstörelse och undergång i sina spår». ³⁸ Revolutionen i det gamla allierade landet Frankrike visade vad det svenska fosterlandet absolut borde undvika:

Den Alsmägtige lærer icke förgäfwes i dessa dagar hafwa gifwit werlden en den mäst förskräckande eftersyn, af Europas första Thron och äldsta Konunga-Krona, i stoftet splittrade och nedtrampade; måtte den då öppna allas ögon, at snart se fasan af det hotande brådjud, hwaruti Gudlöshetens raseri förr eller senare störta. Må i dessa förwillande tider, wårt älskade Fosterland åtminstone bibehålla sit lugn och uråldriga inwärtens skick!³⁹

Dessa var regentens ord till prästerskapet under jubelfesten över Uppsala möte. Festen ledde till ett beslut som syftade till att kronan och kyrkan tillsammans skulle kämpa mot de yttre hoten och det som ansågs vara en försvagad lydnad mot överheten, sviktande fosterlandskärlek och bristande enighet. Lösningen var att stärka gudsfruktan och kärleken till fäderneslandet i Sverige. Åtgärderna var inte särskilt originella, men visar kyrkans fortsatta nyckelroll i statens politiska undervisning och återspeglar en stigande ekonomisk och rentav etnisk nationalism i Sverige. Nationalekonomin och dygderna skulle försvaras så att lyxen bland nationens lägre klasser skulle begränsas och minoritetskulturer elimineras så att de hedniska samerna (»dessa Polen angränsande Nationer») skulle integreras mera effektivt med den lutherska svenska enhetsstaten.⁴⁰ Den finska minoriteten torde redan ha varit så väl integrerad i de föregivna gemensamma värdena att den inte ansågs som någon risk för nationens enhet i denna kontext.⁴¹

Den svenska kyrkans beredvillighet att delta i detta nationsbygge kan ses i predikningar hållna under festveckan i Uppsala. Professorn i teologi Johan Lostbom till exempel krävde religionsliknande och ovillkorlig fäderneslandskärlek när han ansåg sådana medborgare som inte kände kärlek för fäderneslandet som samhällets fiender. Bibeln lärde ju om medborgarna i Guds rike att »[d]en som icke samlar, han förskingrar».⁴² Zacharias Cygnaeus såg, liksom många av sina samtida, deltagandet i krig som ett bevis på medborgarnas kärlek till fäderneslandet. Medborgarnas roll togs alltså upp, men endast med en hänvisning till deras plikt att delta i fäderneslandets militära försvar.⁴³

Samma hot mot det svenska fäderneslandet uppkom också runt år 1800. Traditionalisten Munck såg det då som medborgarnas viktigaste plikt att be för monarken, visa gudsfruktan och undvika »onda wägar, falsk förtröstan, listiga anläggningar, hämndgiriga afsikter, okärliga uträkningar, yra utswäfningar, förwillande sinliga nöjen».⁴⁴ Det är uppenbart att detta inte enbart var uppfattat som en religiös, utan också som en politisk skyldighet. Ett uraktlåtande skulle leda till sådana gudomliga katastrofer som andra europeiska länder redan hade genomlidit: »krig, hunger, twedrägt, bitterhet, förfär, wåld, förtryck, röfweri, mord och blodsutgjutande». Enligt Munck var nu riksdagen i en nyckelposition för att undvika de fel som de andra länderna hade gjort och att förstärka gudsfruktan, enighet och lojalitet bland folket och därmed det allmänna bästa och självständigheten. Modighet och tapperhet var inte längre nyckelord här:

Genom enighet och kloka rådslag kan alt af et Gudfruktigt, rättsinnigt och försiktigt folk öfwerwinnas. Swea folk är känt för et sin Konung älskande, och om Rikets wälgång altid ömt folk. Nu wet jag, at detta Riksmöte blir i framtidens tideböcker teknat för sådana beslut, som stadga Rikets sjelfständighet, bewara dess gränсор och bibehålla dess wälmåga, styrka och anseende.⁴⁵

Liksom många gånger tidigare stämde riksdagspredikan fullständigt med kungens tal från tronen som år 1800 fokuserade på kristlighet och undersåtlighet som identiska egenskaper och ogillade revolutionen som fanatism, olaglighet och gudlöshet. I alla former av rojalistisk propaganda presenterades Gustav IV Adolfs regering med dess vilja att förstärka trygghet som det enda alternativet till revolutionens kaos.⁴⁶ Även den teologiskt mer flexible Lindblom följde samma linje och uppmuntrade folket att visa sin kärlek mot fäderneslandet genom att stödja kungens arbete för det allmänna bästa. Revolutionens demokratiska regeringsförsök måste besvaras med ett stärkande av den svenska lutherska monarkin:

Wi lefve i en tid, som i häfderna allrämest utmärker sig af Folkslagens rörelser i afseende på Regeringar. Ju mera wi förwånas wid dessa uppträder, ju mer wår uppmärksamhet är fästad på utgången af dessa skiften, [...] desto mera måste wi ock känna behofwet för Samhällen, af det wisa och waksamma beskydd, som under en christlig öfwerhet säkrast winnas.⁴⁷

I själva verket var det svenskarnas skyldighet att visa för de andra förvirrade folken hur en gudfruktig monarki åstadkom »en willig Samfundsanda» hos sina undersåtar:

Ställom då en werld, som på en annan wäg äflas att uppfinna trygghet och bestånd, ställom henne för ögonen de tänksätt, hwaraf ett Folk ledes, som fruktar Herran, [...] och gifwom henne efterdömen af de dygder, som råda i Undersåtares bröst, hwilka Gud wälsignat med en Christlig Konung.⁴⁸

I en tid då de politiska gemenskaperna var hotade av det som Lindblom kallade laglöshet och inbördes misstroende borde svenskarna visa traditionell luthersk fosterlandskärlek:

Lifwadt af den rätta Samfundsandan, af denna warma och werksamma känsla för Fäderneslandet, som en laglig frihet endast kan wäcka, om öfvertygelsen om Regentens nit för Folkets wäl skall underhålla, söker det Stadens bästa, och ser därwid icke på sitt eget, utan ock en annans bästa [...]. Är Fäderneslandet i behof, gör han williga offer. Enskilda fördelar hafwa hos honom intet afseende, då det gäller den allmänna wälfärden.⁴⁹

Den arbetsamma och anspråkslösa lutherska medborgaren litade fullständigt på överhettens goda vilja och var färdig att uppoffra sig för den politiska gemenskapens kollektiva bästa. Det enda potentiellt progressiva elementet i Lindbloms skildring av idealt medborgarskap var hänvisningen till det gamla nyckelbegreppet frihet: endast den gustavianska lagliga friheten gjorde fosterlandskärleken möjlig.

Det var först 1809 års författningsändring som tvingade de svenska politiska predikningarnas ideologiska innehåll att moderniseras. När prästeståndets reformsinnade talman Carl von Rosenstein – systerson till upplysningstänkaren Nils von Rosenstein, neolog och beundrare av Montesquieu och det engelska politiska systemet – predikade inför riksdagen år 1809 ville han se en »warm känsla för Fosterlandet» och »den medborgerliga anda, som lyfter själen till högre krafter».50 Ett nytt element lånat från det revolutionära nationsbyggandet var en framhävnin g av utbildningens roll i medborgerlighetens stärkande. I Rosensteins version av den lutherska nationalismen var det statskyrkans uppgift att undervisa landets invånare om deras skyldigheter för den nationella gemenskapen. Den kristna religionens grundvärden och dygder skulle befästa samhällsordningen och försäkra statens och det allmänna bästas framgång.51 Rosenstein hörde tydligt till de protestantiska präster som kunde kombinera den traditionella religionen och en praktisk modernitet vars ledande ideologi nationalismen hade blivit.

Följande år fortsatte Murray att konstruera samma typ av luthersk nationalism anpassad till den nya författningens krav. Först ledde han ständerna till en bön om att Gud måtte väcka »en liflig Fäderneslandskänsla» hos alla så att de skulle fatta beslut som befäste Guds välsignelse över landet. Bedjandet och fosterlandskärleken var fortfarande sammanhängande: »Ägen I Fosterland – bedjen Gud. Bedjen!»52 Det viktigaste traditionella argumentet hos Murray var påståendet att endast en sann kristen kunde vara en idealisk medborgare. Det var Jesu undervisning om kärleken till nästan från vilken kärleken till fäderneslandet i sista hand kunde härledas: »Hwad wi gøre för våra Bröder, hwad wi gøre för vårt Fosterland, gøre wi för oss sjelfwe, gøre wi för våra barn.»53 Bibeln undervisade alltså patriotism.

Murray baserade sin skildring av fäderneslandskänslan på den gamla riksdagspredikningstraditionen: religionens roll som upprätthållare av sederna i samhället skulle bevaras. Ändå omdefinierade han fäderneslandskänslans innehåll för att anpassa det till den nya konstitutionen. Frihetens och rättigheternas språk hade nu blivit viktigt också för prästerskapet. Enligt Murray var det »den Borgerliga Friheten» som svenskarna avnjöt som gjorde dem förpliktade att främja fäderneslandets sak. Den sanna lutherska fosterlandskänslan definierade Murray genom att kombinera tidigmoderna gemenskapskonstruktioner med ett nytt slags bekräftande av medborgarnas rättigheter. Det hade funnits en uppfattning om svenskar som medbröder inom 1700-talets klerikala nationsbildning och denna kunde nu kombineras med den franska revolutionens ideal av broderskap så att resultatet blev begreppet »Samhälls-bröder». Murrays ideala medborgare var både laglydig och medveten om sina och andra medborgares rättigheter:

I hwarje Medlem af Samhället ser han en Broder, hwars rättigheter äro honom lika heliga, som hans egna [...] han är laglydig Undersåte; Han är fridsam i Samhället; Han är oförtruten i sitt kall; Han vågar sig

icke utom sin bestämda verkningsskrets; Men han spar och ingen möda, han försummar intet tillfälle, att till Medbröders upplysning och förbättring verka så långt han förmår.⁵⁴

Murrays definition återspeglar ett mera sekulariserat nationstänkande i det avseendet att Gud och Jesu lära kunde vara nationalkänslans grund, men inte längre spelade en nyckelroll som objekt för de gemenskaps känslor som medborgarna antogs känna. Formuleringen visar på ett konkret sätt hur den nationella gemenskapens grundvärden blev förstådda som heliga och hur försvaret och byggandet av den gemensamma nationella gemenskapen blev helig utan direkt hänvisning till Gud i samma kontext. Den moderna nationalismens stigande värden är synliga också i hur Murray inkluderade folksoveränitetsprincipen i en riksdagspredikan och beskrev hur »Nationens röst» nu kunde höras från tronen mera oförhindrad än någonsin.⁵⁵ Formuleringen var fortfarande baserad på den traditionella kollektiva ståndrepresentationens idé snarare än på en idé om nationen som uppbyggd av aktiva enskilda medborgare. Ändå erkände Murray nationen som en aktiv politisk agent som var oavhängig av monarken och därigenom representerade en graduell övergång till ett modernare begrepp av nationalrepresentation.⁵⁶ Idén att monarken och nationen var skilda enheter var helt annorlunda än den tidigare gustavianska synen.

Beaktansvärda är också Murrays upprepade hänvisningar till ett socialt medvetande inom nationen och till utbildningens roll i nationsbygget. Sådana idéer skulle erbjuda ytterligare grundstenar för nationalismen i dess nordisk-lutherska form. Den sociala dimensionen är särskilt synbar i Murrays ordenspredikan från april 1810 där han uppmanade riddarna, såsom »upphöjde öfver edra likar», att »från nöd och elände rädda lidande Medborgare» och, såsom apostlarna hade lärt, »sprida upplysning, dygd och sällhet» bland folket. Enligt Murray borde »fruktan för Gud, [...] kärlek för Fosterland, [...] och ömhet om Medbröder» vara utgångspunkter för all handling av en sann patriot som kämpade för »Konung, Fosterbygd och behöfvande Bröder». ⁵⁷ Visst var detta traditionellt patriarkalt snarare än jämlikhetens språk, och Serafimerordens specifika humanitära uppdrag förklarar mycket av ordvalet, men det pekar ändå mot den sociala medvetenhetens betydelse i den svenska statliga ideologin.

Den tidiga lutherska nationalismens skapare trodde likaså på utbildning och samhällets fortsatta utveckling i den protestantiska upplysningens anda. Den allt starkare nationalismens röst kunde höras i Murrays uppmaning till ständernas representanter att främja patriotismens och uppoffringarnas anda på samhällets alla nivåer:

så söken ock att väcka, att stadga, att upplifwa samma känsla för Fosterlandet hos hemmawarande Bröder! Inplanten hos dem enighet och samdrägt [...] och beredwillighet till de uppoffringar, som Fosterlandets säkerhet och försvar nu äskar!⁵⁸

Denna aktivering av hela den svenska politiska eliten för att sprida nationaltänkandet skall jämföras med den uppifrån organiserade nationalistiska uppfostran som det år 1811 grundade Götiska förbundet skulle bedriva i den urgamla lutherska bondefrihetens namn.⁵⁹ Murray med sina kollegor hörde tydligen till den nationalistiska elit som propagerade en omformulerad nationell ideologi bland de lägre samhällsklasserna. Inom den nordiska modellen av nationalism skulle de kyrkliga och de profana eliterna också i framtiden samarbeta snarare än utmana varandra. Enligt denne ordensbiskop var nationalismen den kraft som behövdes i 1810-talets Europa: »af den fosterlands känsla, som utmärker alla våra företag, beror den aktning, wi ännu kunna äga hos Grannar, det anseende, wi kunna wänta oss bland Europens öfriga Nationer.»⁶⁰

Praktisk modernitet inom en kontinuitet: tolerans, frihetsterminologi, vetenskaper och ekonomi

Kontinuitet och långsam förändring förefaller alltså ha dominerat det lutherska nationsbygget i Sverige. Emellertid framträdde det också nya drag i den kyrkliga politiska utbildningen som pekar på en allmänprotestantisk potential till praktisk sammanjämkning av läran och moderniteten. I de svenska politiska predikningarna växte en mera öppen syn på främmande nationer och religioner fram, en varsam tillämpning av den moderna frihetsterminologin, en mera positiv uppfattning av möjligheter för ekonomisk och vetenskaplig utveckling, och en mera framtidsorienterad och optimistisk attityd till människan.

Medan den svenska lutherska världsbilden under de första tre fjärdedelarna av 1700-talet hade varit minst sagt inåtriktad, blev attityden mot främmande nationer och religioner något mera tolerant under den gustavianska tiden också hos prästerna. Biskoparna kunde knappast offentligt kritisera den religionsfrihetslagstiftning som Gustav III hade genomfört under 1780-talet. Kungen själv presenterade ju gärna sig själv som samvetsfrihetens upplyste advokat.⁶¹ Också senare på 1790-talet var ärkebiskopen von Troil tvungen att upprepa tidens paroll om den religiösa intoleransens oförlåtlighet och om kristen broderlig kärlek i samband med sin strävan att bibehålla den lutherska trons ideologiska monopol i landet.⁶²

När Alexander Malm år 1792 predikade i Göteborg, som på grund av stadens handelsintressen uppvisade en tolerant inställning mot utlänningar, tyckte han att »Samhällets wäl» krävde religionsfrihet för de medlemmar av »främmande folkslag» som stannade i Sverige så att »ingen för den tro, i hwilken han upfödd är, hatas och förföljas».⁶³ Om någon religionsfrihet för svenskar var det dock inte fråga: enligt Malm beskyddade den upplysta monarken samtidigt den lutherska kyrkan mot »kättersk wilfarelse och sjelfswäldig tankeyra».⁶⁴ Inte ens den gamla antikatolicismen hade blivit

släckt. Medan den franska revolutionens angrepp på den katolska kyrkan redan hade börjat rubba antikatomiska fiendebilder lite grann i Storbritannien, fortsatte den svenska överheten och kyrkan att svartmåla katolicismen som en religiös, politisk och ekonomisk tyranni och att definiera »den svenska församlingen» som dess motsats, någonting som fortsatte ända in på 1900-talet.⁶⁵ De främmande protestanterna verkade däremot inte längre så suspekta som tidigare under seklet, möjligtvis för att de svenska prästerna inte längre var så rädda för den prussiska strävan att samordna lutherdomen och kalvinismen. År 1793 identifierade Johan Lostbom Sverige med »hela Lutherska Europa», och kyrkoherden Jöns Fryxell såg religionen i Danmark, Norge och en stor del av Tyskland som identisk med den svenska.⁶⁶ Den internationella lutherdomen hade alltså återupptäckts, vilket minskade tron på en unik svensk tro. På det viset minskade också religionens roll i sättet att definiera nationens unicitet.⁶⁷

Frihetsbegreppet kunde också erbjuda en möjlighet för en omdefiniering av den nationella gemenskapen. Även om friheten hade varit ett viktigt begrepp för många frihetstida profana politiker, hade ordet använts sparsamt i riksdagspredikningarna och med tyngdpunkten – enligt regeringsformen – på den »lagbundna friheten». Efter 1772 hade Gustav III sett sig som frihetens garant, men samtidigt omdefinierat begreppet med attribut som äkta, bestående och lagbunden så att han själv skulle representera friheten, vilket åstadkom en konstant oenighet om begreppets betydelse inom den svenska eliten.⁶⁸ År 1789 försökte prästerskapet i riksdagens predikotexter stödja den kritiserade kungen genom att tacka honom för allt vad han gjort för friheten, men år 1792 då kungen hade svårigheter med att kontrollera riksdagsdebatten använde varken kungen eller prästerna begreppet.⁶⁹ Efter kungamordet påminde någon enstaka predikan om Gustav III:s åtgärder för att rädda friheten som »suckade under mångväldets nycker», men den nya kungen skulle inte själv använda begreppet. År 1800 talade biskop Lindblom i kröningspredikan fortfarande om »en laglig frihet» som stödde kärlek för fäderneslandet.⁷⁰

Efter finska kriget och författningsförändringen 1809 skulle sättet att nyttja begreppet frihet förändras. År 1809 följde Carl von Rosenstein den nya regeringsformen och talade i den traditionella »lagbundna frihetens» anda och om »frihet och självständighet». ⁷¹ Som vi redan sett använde Gustaf Murray år 1810 redan ett mera »republikanskt» språk baserat på folksuveräniteten då han underströk »den Borgerliga friheten» som ett av de främsta skälen för svenskarna att älska sitt fädernesland. Denna frihet innehöll rätten för »Nationens» medlemmar att fritt yttra sina åsikter vid riksdagarna. Den gamla viljan att reglera friheten kvarstod ändå: »Den som lifwas af Fosterlands-känsla, han älskar Friheten; men han wet, att den Frihet, som icke är lagbunden, är et sjelfswäld, som bereder så förtryckarens, som den förtrycktas oundwikeliga ofärd.» ⁷² Friheten i dess revolutionära form hade varit »en inbillad frihet, som i

sjelfwa werket war det tyngsta förtryck».73 I enlighet med den svenska lutherska kollektivistiska traditionen kom den kollektiva friheten i främsta rummet och först därefter den individuella: »Äger Fosterlandet ingen Sjelfständighet, hwad Sjelfständighet, hwad Frihet äger wäl den enskildte Medborgaren?»74 Vi kan säga att den frihetstida uppfattningen om friheten hade återställts och utvecklats i det att man kombinerade den med moderata folksuveränitetsidéer.

Slutligen måste man fråga i vilken mån upplysningstänkandet påverkade de svenska politiska predikningarna under den sengustavianska tiden. Även om de lärda prästerna ansåg att de levde i en upplyst tid och Gabriel Rosén som ett undantagsfall kunde omtala upplysta idéer redan år 1762, förblev den egentliga upplysningsfilosofin främmande för de flesta svenska prästerna.75 För att hitta upplysta idéer måste man fokusera på två relativt sällan diskuterade, men ideologiskt viktiga teman: vetenskap och ekonomi. Dessa två områden hängde ihop genom sin relation till en gradvis ökande tro på framsteg som har ansetts som en viktig egenskap i den svenska upplysningen. Tron på vetenskapen inom den lutherska ortodoxin kan ha varit det som möjliggjorde en sammanjämkning av luthersk kontinuitet och en moderat form av praktisk modernitet.76

De vetenskapliga aktiviteterna hade varit viktiga för den klerikala sociabiliteten redan under frihetstiden, och förbindelserna mellan det ledande prästerskapet och vetenskapslivet förblev givetvis intensiva i ett samhälle där prästerskapet utgjorde det lärda ståndets kärna. För vetenskapligt aktiva biskopar såsom Jacob Gadolin var det naturligt att i sina predikningar tala till ständerna om vetenskapliga rön. Detta gällde i synnerhet under tiden kring år 1789 då kritiken mot kungens envælde kanske kunde ha tystats genom en fokusering på de positiva fenomen som fanns i riket. Gadolin kombinerade den gammallutherska fysikoteologiska traditionen med newtonianism och drog slutsatsen att människans förmåga att förstå både teologi och naturens lagar var given av Gud.77

Att tala om vetenskapen var vedertaget i rojalistisk propaganda i alla västeuropeiska länder, i synnerhet efter monarkens död, men på 1790-talet hade denna strategi redan blivit problematisk.78 Mordet på kungen, den franska revolutionens radikala fas samt regentens och den unge kungens fördomar mot upplysningssidéerna gjorde att de klerikala diskussionerna om vetenskap kunde ha omvandlats till antiupplysta kommentarer om vetenskapens faror. Detta skedde dock inte.

År 1793 talade professorn i filosofi Daniel Boëthius vid jubileumsfesten i Uppsala om de vetenskapliga framgångarna under det gångna seklet och deras inflytande på människornas beteende och tänkande. Boëthius ansåg fortfarande att användandet av förnuftet och vetenskapliga framsteg inte behövde hota religionen så länge som religionens grundprinciper inte ifrågasattes i vetenskapens namn. Vad som var oroväckande enligt Boëthius var att så många använde namnet upplysning för att attackera religionen. Enligt Boëthius var det nu vetenskapens uppgift att läka de sår som »den halfwa och inbillade

upplysningen, som så ofta misbrukat Philosophiens aktningvärda namn» hade förorsakat så att vetenskaperna skulle kunna fortsätta att utvecklas på ett sätt som stödde religionen: »Vetenskaperna lofva [...] i sin obehindrade framgång, icke annat än Religionens helgd och hopp om dess framtida bestånd.»⁷⁹ Även om revolutionen hade konkretiserat spänningarna mellan vetenskapen och religionen, fortsatte Boëthius att tro på de vetenskapliga framgångarnas och den traditionella religionens ömsesidiga stöd.

Inte ens i revolutionstidens omständigheter ifrågasattes vetenskapens goda aspekter i Sverige, vilket bidrog till omformuleringen av den lutherska ortodoxin i enlighet med den nya tidens krav. Det kontinuerliga nyttotänkandet möjliggjorde förändringar inom kontinuiteten och en gradvis övergång till modernitet. Därför var det möjligt för Lindblom att använda naturvetenskapliga förnuftsargument sida vid sida med teologin när han legitimerade det monarkistiska systemet vid Gustav IV Adolfs kröning. Något nytt i jämförelse med tidigare politiska predikningar – och en reflektion av den franska revolutionens uppfattning om nationen som någonting som skall skapas genom undervisning – var Lindbloms åsikt att den unga generationen skulle undervisas och dess förmågor utvecklas så att den kunde erbjuda största möjliga nytta för hela gemenskapen. Lindblom var övertygad att vetenskapernas fortsatta framgång skulle göra människan mer och mer perfekt.⁸⁰

Diskussioner om ekonomin kunde ha erbjudit ytterligare en möjlighet att skapa förutsättningar för en övergång till modernitet, men dess roll i de svenska politiska predikningarna förblev ganska marginell. Det svenska prästerskapet associerade monarkin med ekonomiska framgångar på ett sätt som liknar den franska absolutistiska monarkins ekonomiska propaganda. Den avlidne monarken tackades och den nye monarken råddes att utveckla ekonomin i landet till nytta för folket. Lindblom, som en anhängare av neologin, ser dock ut att ha varit färdig att ge sitt stöd till den ekonomiska utvecklingen i riket. Den vision om en nationell gemenskap som han erbjöd år 1800 var redan baserad på tron på en ständig ekonomisk utveckling för vilket ett flitigt folk borde tackas. Denna utveckling skulle skapa ett mera angenämt liv för fäderneslandets såväl samtida som kommande generationer.⁸¹ Under finska kriget skulle denna ekonomiska optimism förvandlas till beklagan om elände, men dess existens under revolutionstiden är en av förklaringarna till den lutherska ortodoxins förmåga att följa med när moderniseringen började på allvar.

Finska kriget som vattendelare

Realpolitiskt hade Sveriges storhet kommit till ett slut med stora nordiska kriget, men statens officiella självbild förändrades knappast på ett motsvarande sätt. Sveriges stor-

het och sällsynta karaktär fortsatte att vara temat för de politiska predikningarna ända till finska kriget 1808–09, som slutligen gjorde det nödvändigt att ge upp de äldre revanschistiska attityderna och erkänna att Sverige också var ett relativt litet land i den europeiska kontexten.⁸²

Detta var säkert ännu inte fallet under Gustav III:s ryska krig i slutet av 1780-talet, då krigspropagandan fortsatte att baseras på tanken om Sverige som ett stort och mäktigt rike som var respekterat överallt i Europa. Rikets speciella styrka sades bestå av medborgarnas urgamla kärlek till fäderneslandet och dess kungar.⁸³ När kungen hade mördats bröstadde sig ärkebiskopen von Troil över den svenska krigshären som hade visat Europa hur svenskarna »trotsat alla folkslag, med fördubblat mannamod, med fördubblad trohet».⁸⁴ År 1793 såg Zacharias Cygnaeus svenskarna som ett stort och mäktigt folk.⁸⁵ År 1800 kom också tron på den svenska etnicitetens urgamla rötter upp i biskop Jacob Axel Lindbloms argument att fäderneslandskärleken inte bara utgick från det kristna broderskapsbegreppet, utan också från det faktum att svenskarna var »afkomlingar af det urgamla redeliga Nordens Folk», vilket man upprepade gånger redan hade påpekat i profana diskussioner.⁸⁶ Nationalismens götiska variant tycks alltså ha varit uppåtgående den också.

Efter krisen 1808–09 var det inte längre så lätt att hålla fast vid den gamla tolkningen om en mäktig svensk stormakt. Den enda riksdagspredikan som öppet erkände förlusten av Finland var hållen av Murray som talade om hur »Riket blev styckadt». Det här visar att det inte hade varit fråga om avträdelsen av ett endast perifert territorium.⁸⁷ Prästerna fokuserade hellre på det positiva som fanns kvar, det vill säga på den frihet som den förändrade regeringsformen medförde.⁸⁸ Carl von Rosenstein till exempel talade om hur viktigt det var att bygga lagbunden frihet och befästa »detta urgamla Rikes lugn».⁸⁹ Vid Karl XIII:s kröning fokuserade han på den nationella gemenskapens urgamla etniska rötter samt på dess sekulära dygder såsom laglighet, enighet och frihet. Gudsfruktan dominerade inte ensam scenen, vilket hade varit det konventionella. Också på det här viset blev den svenska statens officiella ideologi sekulariserad även inom den traditionella lutherska diskursen:

Låt os, som fordom våre fäder, utmärkte af redlighet och mannamod, trygge under Lagarna, starke genom enighet, lemna frihet och sjelfständighet, mannawett och dygd, Gudsfruktan och wälsignelse, till arf åt våra efterkommande slægter!⁹⁰

Enligt Gustaf Murray hade kriget förorsakat en stor kris, men än fanns det fädernesland kvar: »Swea Folk, erkänn din lycka: Ännu äger Du Fädernesland.» Murray formulerade också ett program för den nationella gemenskapens återbyggande utan Finland: »lugnet och endrågten småningom skall bota de lidna skador och en dag åt

Fosterlandet i styrka och sällhet återgifwa, hwad detsamma förlorat i område.»⁹¹ 1700-talets bredare fosterlandsbegrepp kom småningom att omdefinieras så att det endast betecknade det nuvarande Sverige.⁹² Det moderna Sverige höll på att födas, men även denna födelse tog sin tid. Peter Petersson Ekelund beskrev den svenska fosterlandskärleken med dessa fatalistiska och helt och hållet lutherska ord ännu år 1810: »På krigets blodfärgade fält, kallad af äran och Fosterlands-känslan, går den Christelige Hjelten sitt sista öde till mötes, med samma hoppfulla frimodighet, som hyddans son, i lugnets fridfulla boning.»⁹³

Den ovanstående analysen av svenska gustavianska politiska predikningar belyser en bredare utveckling inom den svenska statens officiella ideologi. Givetvis är det fråga om formuleringar från de högre skikten av prästerskapet. Men samtidigt är det fråga om det effektivaste ideologiska språkrör som 1700-talsstaten kände och som kunde utnyttjas för att definiera den nationella gemenskapens gemensamma värden. Den omdefiniering som skedde inom denna genre i revolutionstidens Sverige har med sekularisering att göra såvida att det handlar om ett ersättande av gammallutherska politiska tankesätt med ett politiskt språk som hade icke-teologiskt och rentav sekulärt ursprung. Vad som skall karakteriseras som sekularisering i predikningarna är emellertid alltid något relativt. Även inom den politiska diskursen som helhet kan man knappast någonsin nå en fullständig sekularisering i den meningen att de nationella identiteterna och religionen inte längre skulle ha någonting med varandra att göra. Det är särskilt viktigt att undersöka samverkan mellan religion och politik i de nordiska nationella identiteterna för att ingen klar konfrontation mellan den nationella och den konfessionella identiteten uppstod under forskningsperioden och knappast senare heller.

Analysen visar hur den moderna nationalismen – som enligt Smith uppfattar den nationella gemenskapen som ett aktivt subjekt och som ett objekt för gemenskapens religionsliknande tillbedjan – i viss mån kunde formas också inom den traditionella lutherska diskursen. Under revolutionstiden blev den nationella gemenskapen förstådd som aktiv och helig på ett helt nytt sätt i Sverige liksom i de flesta västeuropeiska länderna.⁹⁴ Den bibliska Israelmodellen användes i Sverige ända till början av 1800-talet, men dock inte i så hög grad och med så stort allvar som tidigare under 1700-talet. Samtidigt modifierades den officiella uppfattningen om nationen så att den bättre skulle motsvara den nya tidens tankesätt. Särskiljandet mellan politik och religion blev något klarare även om kyrkans roll som medborgarnas uppfostrare på intet sätt ifrågasattes. En viss bekännelsestrohet skulle överleva inom de konfessionellt homogena politiska kulturerna i Sverige och Finland, och kyrkans roll i uppbyggandet av nationalstaten skulle vara fortsatt viktig. Den evangeliska monarkin, tillfälligt återställd under Gustav IV Adolf, blev sekulariserad på det viset att monarken inte längre skildrades som försvarare av den sanna tron, utan som garant för medborgarnas trygghet och välfärd.

Fäderneslandskärleken definierades på ett mera sekulärt sätt så att folket, medborgarna och nationen förstods som aktiva subjekt inom den nationella gemenskapen, i synnerhet vad angår nationalkänslans stärkande och projektet att bygga upp nationen efter finska kriget. De främmande nationerna uppfattades som mindre hotande än på 1700-talet. Tron på framsteg kvarstod också under den gustavianska regimen och franska revolutionen så att man vid sekelskiftet redan hade en relativt positiv förståelse av nationen som vetenskapligt, ekonomiskt och politiskt utvecklande. Samtidigt blev den gamla föreställningen om Sveriges särart och storhet gradvis omstrukturerad för en småstatsidentitet. Det nationella självmedvetandet skulle fortleva med stolthet i Sverige, men utan 1700-talets revanschfantasier mot Ryssland.

För många svenska historiker har fosterlandets historia efter 1809 innefattat endast det egentliga Sverige.⁹⁵ Man bör dock minnas att det också fanns ett annat Sverige efter 1809. Det autonoma Finland skulle komma att bevara många element från den svenska lutherska traditionen i konstruerandet av en nationell gemenskap. Samtidigt påverkades det också av andra lutherska versioner av nationell självförståelse, mest den prussiska, och slutligen skulle det följa sin egen väg. Omdefinieringarna av fosterlandet, nationen, folket och medborgarna skedde i Sverige efter att Finland hade separerats från riket, vilket var en av orsakerna till att den traditionella gustavianska uppfattningen om den politiska gemenskapen bevarades i Finland längre än i det egentliga Sverige. I det långsamt moderniserande Finland betraktades den svenska tidens arv och de gustavianska lagarna som en garant mot en rysk utveckling. 1900-talets kriser, såsom inbördeskriget 1918 och vinterkriget 1939–40, konsoliderade ännu en gång några element från den traditionella gustavianska uppfattningen om den nationella gemenskapen. Det finska medborgarbegreppet, som det formulerades under 1800-talet, skulle fortsätta att betona undersåtarnas passiva och ickepolitiska subjektivitet, snarare än medborgarnas privilegier, rättigheter och politiska aktivitet. Den politiska kulturen skulle förbli kollektivistisk och luthersk i än högre grad än i Sverige, någonting som kan bryta fram även i 2000-talets politiska debatter om nationell identitet i Finland.⁹⁶

1 Anthony D. Smith, *Chosen Peoples. Sacred Sources of National Identity*, Oxford 2003, s. vii–vii, 3–6, 10. Jag vill tacka Petri Karonen, Marko Lamberg, Joachim Mickwitz, Jouko Nurmiainen, Ville Sarkamo, Karin Sennefelt, Henrika Tandefelt, Nils-Erik Vilstrand, Patrik Winton, Charlotta Wolff och två anonyma lektörer för deras hjälpsamma kommentarer till tidigare versioner av denna uppsats.

2 Jörn Leonhard, *Nation und Bellizismus. Kriegsdeutung und Nationsbestimmung in Europa und den Vereinigten Staaten 1750–1914*, Habilitationsschrift, Ruprecht Karls Universität Heidelberg 2004; Pasi Ihalainen, *Protestant Nations Redefined. Changing Perceptions of National Identity in the Rhetoric of the English, Dutch and Swedish Public Churches, 1685–1772*, Leiden & Boston 2005a.

3 Jfr Smith 2003, s. 17f.

4 Om begreppshistoriska metoder, se Pasi Ihalainen, »Between historical semantics and pragmatics: Reconstructing past political thought through conceptual history», *Journal of Historical Pragmatics* 7:1, 2006, s. 115–143. Om selektionen av de analyserade begreppen och predikningarna samt för predikningarnas kontext, se Ihalainen 2005a, s. 19–23, 71–84. De analyserade texterna utgavs åren 1789–90, 1792–93, 1797, 1800, 1809–10. Alla titlar som har hittats har tagits med. Tyvärr finns det få tryckta politiska predikningar från senare delen av 1810-talet.

5 Ihalainen 2005a; Pasi Ihalainen, »The Enlightenment sermon», i Joris van Eijnatten (red.), *Preacher, Sermon and Audience in the Long Eighteenth Century. From Bossuet to Schleiermacher (1680–1815)*, Leiden & Boston 2007 (kommande).

6 Nils Ekedahl, *Det svenska Israel. Myt och retorik i Haquin Spegels predikokost*. Uppsala 1999; Nils Ekedahl, »'Guds och Swea barn'. Religion och nationell identitet i 1700-talets Sverige», i Åsa Karlsson & Bo Lindberg (red.), *Nationalism och nationell identitet i 1700-talets Sverige*, Uppsala 2002, s. 49–69; jfr Ihalainen 2005a, 161–173.

7 Olof Wallquist, *Inbördes frid i et christeligt borgerligt samfund, förestäld i predikan, wid allmänna riksdagens begynnelse, S:t Nicolai kyrka, den 2 februarii 1789*, Stockholm 1789, s. 7; Jacob Gadolin, *Predikan om en rättskaffens förtröstan på Gud, hållen wid riksdagens slut den 28 april 1789*, Stockholm 1789. Alla de citerade prästernas biografier har klarlagts med hjälp av *Svenskt biografiskt lexikon*, Stockholm 1918–.

8 Bengt Jacob Ignatius, *Swea folks klagan och tröst, wid en allmän olycka, en smärtande förlust, konung Gustaf den III:s död, förestälde i aftonsångs-predikan på Swea rikets allmänna klagodag den 6 junii 1792. i Åbo dom-kyrka, Åbo 1792*, s. 6, 9, 17; Uno von Troil, *Lik-predikan, [...] då [...] konung Gustaf den III [...] den 14 maji 1792, uti Riddareholms kyrkan i Stockholm, jordfästes*, Stockholm 1792, förord och s. 12, 22; Alexander Malm, *Swea barns billiga klagan wid en stor konungs ödsliga graf, [...] på klagodagen d. 6 junii 1792, öfwer den stormächtigste konungen Gustaf III:s högst beklagliga fränfalle*, Göteborg 1792, s. 17, 22.

9 Kongl. Maj:ts Nädiga Proposition Til riksens församlade presterskap wid jubel-festen i Upsala År 1793, Stockholm 1793. 10 Upsala mötes beslut år 1793, Stockholm 1793.

11 Zacharias Cygnaeus, *Det stora glädje ämnet för Guds församling i Svea Land: [...] uti en christelig prädikan vid jubel-festen i Upsala dom-kyrka den 8 martii*, Uppsala 1793, s. 267, 287f., 297, 308.

12 Anders Hylander, *Grunden till swenska Sions närwarande glädje: natten är framfaren, och dagen är kommen, förestäld uti högmäszo-predikan på jubeldagen den 8 mars 1793, i Lunds domkyrka, Lund 1793*, s. 4, 7; Jöns Fryxell, *Högmäszo-pre-*

- dikan på jubel-dagen den 8 martii 1793, af prosten [...] Jöns Fryxell hållen i Högsätters kyrka, Karlstad 1800, s. 3, 27.
- 13 Petrus Munck, *En christelig predikan, [...] hållen uti Kongl. Maj:ts och riksens ständers närvaro wid riksdagens öppnande i Norrköping den 15 mars 1800*, Norrköping 1800, s. 10, 13f.; Jacob Axel Lindblom, *Predikan wid deras kongl. majestäters konung Gustaf IV Adolphs och drottning Fredrica Dorothea Wilhelminas böga kröning, i Norrköping den 3 april 1800*, Linköping 1800, s. 5, 9, 24.
- 14 Carl von Rosenstein, *Predikan, hållen wid riksdagens början i Stockholm, den 9 maj 1809*, Stockholm 1809a, s. 3; Protokollföreläsaren förklarade dock att Rosenstein i sin predikan hade »föreställt Ett Samhälle, der Guds Lag är skrifven i Folkets hjertan»; Prästeståndets riksdagsprotokoll 9/5 1809, R 717, Riksarkivet (RA), pag. 82; Carl von Rosenstein, *Predikan wid deras majestäters konung Carl XIII:s och drottning Hedvig Elisabeth Charlottas kröning i Stockholm d. 29 junii 1809*, Stockholm 1809b, s. 4, 9. För de begreppsmässiga förändringarnas kontext, se Anders Sundin, *1809. Statskuppens och regeringsformens tillkomst som tolkningsprocess*, Uppsala 2006.
- 15 Gustaf Murray, *Predikan, hållen wid riksdagens slut i Stockholm, den 2 maj 1810*, Stockholm 1810b, s. 4–5.
- 16 Gustaf Murray, *Predikan, hållen wid Riksdagens början i Örebro, den 30 Julii 1810*, Örebro 1810c, s. 3, 6.
- 17 Mikael Alm, *Kungsord i elfte timmen. Språk och självbild i det gustavianska enväldets legitimitetskamp 1772–1809*, Stockholm 2002, s. 108, 124, 165; Ihalainen 2005a, kapitel 6.3.
- 18 Olof Eneroth, *Tal vid tacksägelsen för segren vid Walkiala, hållet uti drottningens och det kongliga busets närvaro i S:t Nicolai kyrka i Stockholm, den 9 maji 1790*, Stockholm 1790, s. 9.
- 19 Thure Weidman, *Den ordning i hwilken Gud gifwer lycka och sällhet uti vårt företagande. Förestäld i predikan, wid allmänna riksdagens början, i Gefle stads kyrka, den 27 januarii 1792*, Stockholm 1792, s. 18; jfr Alm 2002, s. 99f., om kungens öppningstal. Riksdagen slutades den 24/2 med Jacob Lindbloms predikan över »samfundsplikterna»; Prästeståndets riksdagsprotokoll 1792, R 714, RA, pag. 396.
- 20 von Troil 1792, s. 23; Petrus Munck, *En christelig predikan på den allmänna klagodagen, öfwer [...] Gustaf III:s [...] dödsfall. Hållen den 6 junii 1792 i Lunds domkyrka*, Stockholm 1792, s. 18f.; Ignatius 1792, s. 13, 17. Om biskop Wallquists skildring av kungens död, se Toivo Nygård, *Kustaa III. Vallanomaava mutta alamaisilleen armollinen kuningas*, Helsingfors 2005, s. 273.
- 21 Cygnaeus 1793, s. 267; Daniel Boëthius, *Tal vid jubel-festen i Upsala, i Hans Kongl. Maj:ts och Hans Kongl. Höghets bertogens af Södermanland böga öfvervaro, hållet på stora gust. lärosalen, den 7 martii år 1793*, Uppsala 1793, s. 406; Uno von Troil, *Tal, wid [...] Gustaf IV Adolphs [...] böga förmålnings-act med [...] Fredrica Dorothea Wilhelmina af Baden, den 31 october 1797, hållet, i kongl. : slotts-capellet*, Stockholm 1797, s. 5; Fryxell 1793, s. 4.
- 22 Alm 2002, s. 320, 341.
- 23 Munck 1800, s. 4–6, 13; Riksdagen slutades den 15/6 1800 med Zacharias Cygnaeus' predikan om den kristnas (fatalistiska) förtröstan i försynen; Prästeståndets riksdagsprotokoll 1800, R 716, RA, pag. 346.
- 24 Lindblom 1800, motto och s. 5f., 12f., 15, 23, 33, 37.
- 25 Rosenstein 1809a, s. 11.
- 26 Ibid., s. 3. Se Patrik Hall om ett nytt nationsbegrepp, baserat på nationell och icke-dynastisk suveränitet men fortfarande organiskt och korporativt, som skapades vid den här tiden och som kunde blandas med den medborgerligt-republikanska nationsidén: dens., *Den svenskaste historien. Nationalism i Sverige under sex sekler*, Stockholm 2000, s. 125–127.

- 27 Rosenstein 1809a, s. 8, 10.
- 28 Murray 1810b, s. 3f., 15f.
- 29 Wallquist 1789, s. 11, 16; jfr Alm 2002, s. 98f., om monarkens kritik mot adeln. Akten själv talar om undersåtar, inte om medborgare. Jfr förenings- och säkerhetsakten med regeringsformen 1772, båda tryckta i Emil Hildebrand (utg.), *Sveriges regeringsformer 1634–1809 samt konungaförsäkringar 1611–1800*, Stockholm 1891.
- 30 Wallquist till Gustav III 18/3, 31/3 och 24/4 1789, Gustavianska samlingen, F 507, Uppsala universitetsbibliotek (UUB), pag. 58, 60, 63.
- 31 Eneroth 1790, s. 4f.
- 32 Ibid., 8f., 12.
- 33 Weidman 1792, s. 7, 17; jfr Alm 2002, s. 99f. 1809 års RF tryckt i Hildebrand (utg.), 1891. RF 1772 hade redan kallats en »helig grundlag» i förordet; s.st., s.120.
- 34 Weidman 1792, s. 18.
- 35 Ibid., s. 19; för kontext, se Alm 2002, s. 100.
- 36 von Troil 1792, s. 36.
- 37 Alm 2002, s. 246.
- 38 Hertig Karl, *Hans Kongl. Höghets Hertigens af Södermanland tal, til riksens församlade presterskap wid jubel-festens öppnande i Upsala den 4 martii 1793*, Stockholm 1793.
- 39 Ibid.
- 40 *Upsala Mötes Beslut*, 1793.
- 41 Jfr Jonas Nordins tolkning om skillnader mellan Sverige och Finland i dens., »I broderlig samdräkt? Förhållandet Sverige-Finland under 1700-talet och Anthony D Smiths ethnie-begrepp», *Scandia* 64, 1998, 195–223.
- 42 Johan Lostbom, *En christelig prädikan vid jubel-festens slut, [...]. Hällen i Upsala dom-kyrka den 10 mart. 1793*, Uppsala 1793, s. 254–255.
- 43 Cygnaeus 1793, s. 262, 265.
- 44 Munck 1800, s. 5, 10–12.
- 45 Ibid., s. 13f.
- 46 Alm 2002, s. 320f., 334, 349, 354f.
- 47 Lindblom 1800, s. 6, 24.
- 48 Ibid., s. 24f.
- 49 Ibid., s. 26, 30 (citaten).
- 50 Rosenstein 1809a, s. 7, 10; om medborgerligheten i riksdagsdebatterna, se Sundin 2006, s. 242.
- 51 Rosenstein 1809b, s. 9, 11; om upplysning och dygd i riksdagsdebatterna, se Sundin 2006, s. 248.
- 52 Murray 1810b, s. 5; Murray 1810c, s. 14. Enligt protokollföraren ledde predikan »Åhörars upmärksamhet på de olyckor vad Fosterland nu lidit, och den hjälp och rådningsvärk Fosterland endast af Gud kan vänta»; Prästeståndets riksdagsprotokoll 30/7 1810, R 721, RA.
- 53 Murray 1810b, s. 12f.

- 54 Ibid., s. 6, 9f. Se regeringsformens företal om rättigheter i Hildebrand (utg.), 1891, s. 150f.
- 55 Murray 1810b, s. 16; om nationen i riksdagsdebatterna, se Sundin 2006, s. 242.
- 56 Den kollektiva formuleringen »hela Nationens allmänna röst» hade förekommit också i den gustavian-ska retoriken. Åren 1788–89 hade både kungen och hans opposition påstått att de representerade »natio-nens röst». Nytt i 1810 års riksdagsordning var att medlemmarna i princip uppfattades som representan-ter för hela det svenska folket; Erik Lönnroth, »Sweden», Otto Dann & John Dindwiddy (red.), *Nationalism in the Age of the French Revolution*, London 1988, s. 107; Alm 2002, s. 101; Jussi Kurunmäki, *Representation, Nation and Time. The Political Rhetoric of the 1866 Parliamentary Reform in Sweden*, Jyväskylä 2000.
- 57 Gustaf Murray, *Predikan på Seraphimer-Ordensdag 1810*, i *Kongl. Slots-Kyrkan*, Stockholm 1810a, s. 4, 7, 10.
- 58 Murray 1810b, s. 17f.
- 59 Kurunmäki 2000, s. 128; Åke Sandström, »Den svenska identiteten och synen på Finland 1808–1860», i Tapani Suominen (red.), *Sverige i fred. Statsmannakonst eller opportunistisk? En antologi om 1812 års politik*, Stockholm 2002, s. 197.
- 60 Murray 1810c, s. 13.
- 61 Alm 2002, s. 109, 144.
- 62 Kopia av ärkebiskop Uno von Troils brev till hertig Karl, [1796], F 646b, UUB, pag. 165–168.
- 63 Malm 1792, s. 18.
- 64 Ibid.
- 65 Hertig Karl 1793; Cygnaeus 1793, s. 260; Fryxell 1793, s. 14–18.
- 66 Lostbom 1793, s. 258; Fryxell 1793, s. 6f.
- 67 Jfr Ihalainen 2005a, s. 298.
- 68 Alm 2002, s. 130–134, 138f., 147.
- 69 Wallquist 1789, s. 16; jfr förenings- och säkerhetsakten om »ett fritt folk» i Hildebrand (utg.), 1891, s. 146; Alm 2002, s. 151, 184f.
- 70 Malm 1792, s. 19; Alm 2002, s. 331f.; Lindblom 1800, s. 30; jfr. Alm 2002, s. 353f., som anser att kungen själv inte kombinerade begreppen laglighet och frihet den där tiden.
- 71 Rosenstein 1809a, s. 3; Rosenstein 1809b, s. 12; RF 1809.
- 72 Murray 1810b, s. 6, 9, 16.
- 73 Murray 1810c, s. 7.
- 74 Murray 1810b, s. 12.
- 75 Ihalainen 2005a, s. 486–489; Fryxell 1793, s. 8, 10; jfr Lönnroth 1988, s. 105, om präster som upp-lysningens advokater.
- 76 Se Marie-Christine Skuncke, »Was there a Swedish Enlightenment?», i Svavar Sigmundsson (red.), *Norden och Europa 1700–1830. Synvinklar på ömsesidigt kulturellt inflytande*, Reykjavik 2003, s. 36; dens., »Jean-Jacques Rousseau in Swedish Eyes around 1760», i Richard Butterwick (red.), *Peripheries of Enlightenment*, Oxford 2007.
- 77 Gadolin 1789.
- 78 von Troil 1792, s. 21; Alm 2002, s. 113f.

- 79 Boëthius 1793, s. 408–411.
- 80 Lindblom 1800, s. 10–12, 22.
- 81 von Troil 1792, s. 21; jfr Alm 2002, s. 112f.; Lindblom 1800, s. 21, 40.
- 82 Matti Klinge, »Ne quid nimis – Ingenting i övermått», i Sverige i fred, s. 121f.; Martin Hårdstedt, *Finska kriget 1808–1809*, Stockholm 2006, s. 344.
- 83 Wallquist 1789, s. 7, 16; Eneroth 1790, s. 9, 13.
- 84 von Troil 1792, s. 21f.
- 85 Cygnaeus 1793, s. 302.
- 86 Lindblom 1800, s. 33.
- 87 Murray 1810c, s. 7.
- 88 Sandström 2002, s. 196f.
- 89 Rosenstein 1809a, s. 3, 11.
- 90 Rosenstein 1809b, s. 8, 11f.
- 91 Murray 1810b, s. 3, 15f.
- 92 Jfr Jonas Nordin, *Ett fattigt men fritt folk. Nationell och politisk självbild i Sverige från sen stormaktstid till slutet av frihetstiden*, Stockholm 2000, s. 280f.
- 93 P. P. Ekelund, *En Christelig Predikan, Hällen uti Örebro Kyrka, På Konungens Höga Födelse-Dag, den 7:de October 1810, och På Begäran, Till Trycket lämnad*, Örebro 1810, s. 11.
- 94 Ihalainen 2007.
- 95 Se Hall 2000, s. 124.
- 96 Se Torkel Jansson, »Två stater, en kultur», Sverige i fred, s. 165–166; Henrik Stenius, »Kansalainen», i Matti Hyvärinen m.fl. (red.), *Käsitteet liikkeessä. Suomen poliittisen kulttuurin käsitehistoria*, Tammerfors 2003, s. 309, 358f.; Pasi Ihalainen, »Lutheran national community in 18th century Sweden and 21st century Finland», *Redescriptions. Yearbook of Political Thought and Conceptual History* 9, 2005b, s. 80–112.

Paucitas, simplicitas, gravitas:
individ, samvittighet og
orden i dansk-norsk ritualdebatt
i første del av 1700-tallet

Arne Bugge
Amundsen

Det har av flere forskere blitt påpekt at spørsmålet om hvordan man skulle forstå, fortolke og bruke de kirkelige ritualene sto i sentrum for de praktiske, filosofiske og politiske diskusjonene i reformasjonstidens Europa.¹ Det er heller ingen ny innsikt at den lutherske delen av den protestantiske kirke tradisjonen helt siden 1500-tallet kom til å bære med seg en indre spenning om hvordan kirkeritualene skulle forstås.² Allerede på reformasjonstiden ble de fleste av de romersk-katolske sakramentene fjernet, og det hadde i seg selv store konsekvenser for ritualforståelsen: En opprørsk kirke kunne uten videre bare fjerne ritualer med en lang og tung tradisjon og ideologi bak seg. I tillegg reduserte man omfanget av eller tolket på nytt en rekke andre kirkelige ritualer. Selve gudstjenesten eller messen gjennomgikk store endringer, det samme gjaldt ritualer knyttet til ulike livsfaser.³ For eksempel ble innledelsen av barselkvinner beholdt, men med ny funksjon,⁴ mens begravelsesritualet ble redusert til et absolutt minimum.⁵ Alt dette skjedde for at man ikke ved ritualenes hjelp skulle gi støtte til religiøse forestillinger som den nye, lutherske kirken var imot.

Lutherske ritualdistinksjoner

Disse omfattende endringene på de kirkelige ritualenes område viste hvordan man i den lutherske tradisjonen på den ene siden ikke ville bryte fullstendig med den gamle kirken, men på den andre siden heller ikke ville gi inntrykk av at det ikke hadde skjedd forandringer eller reformasjon. I realiteten oppsto det to viktige skiller i den lutherske tenkningen på dette området.

Det ene var skillet mellom nødvendige og unødvendige ritualer. De nødvendige ritualene var de som uttrykkelig var nevnt i Den hellige skrift og i Jesu og apostlenes ord. I praksis dreide det seg om dåp og skriftemål kombinert med nattverd. Disse ritualene ble det også stilt ufravikelige formelle krav til. Dåpen skulle for eksempel skje med rent vann og påkallelse av treenigheten, skriftemålet skulle bestå av individuell bekjen-

nelse og tilsigelse av syndenes forlatelse, mens nattverden skulle bestå av innvielse av brød og vin. Alle andre ritualer var noe som mennesker kunne vurdere hensiktsmessigheten i. Kriteriet for å bedømme hensiktsmessighet var hvorvidt ritualet befordret fromhet, guds frykt og sann kristen kunnskap. Det var derfor mødres innledelse ble beholdt, mens sakramentet med den siste olje eller alle sakramentaliene ble fjernet.

Det andre skillet var mellom det »døde» ritualer og det »levende» ritualer. Dette var en distinksjon som handlet om den rette bruk av ethvert ritual. Det »døde» ritualer var et ritual som ikke ble brukt på rett måte, og i motsetning til det levende ritualer skapte falske forhåpninger hos dem som brukte det om at den guddommelige nåden ble overført til menneskene uansett hvordan de individuelt stilte seg til det som skjedde. Innenfor de mest ytterliggående protestantiske tradisjoner ble det hevdet at *alle* ritualer var »døde» fordi de i sin form hindret den frie tilbedelse av Gud, men de fleste ville nok mene at alle ritualer *kunne* være »døde». Skillet mellom »levende» og »døde» ritualer dreide seg dermed på mange måter om grensen mellom bruk og misbruk av den kristne kirkens ritualer.

Debatten var i den dansk-norske kirken ikke avsluttet med 1500-tallets ritualrevisjoner. I forlengelsen av den filippistiske dominansen blant de ledende dansk-norske teologene på slutten av 1500-tallet ble for eksempel deler av det lutherske dåpsritualet kritisert. Nærmere bestemt ønsket man å fjerne de såkalte eksorsismene ved dåpen, som flere oppfattet som både unødvendige og »døde» i den forstand at de nærmest befordret overdreven tillit til hva dåpen gjorde og stilte seg i veien for sann fromhet og troskunnskap. Konfesjonelle trender overtok dominansen i den dansk-norske kirken tidlig på 1600-tallet, men kong Christian IV engasjerte seg personlig i saken, og fra 1606 ble faktisk eksorsismene fjernet ved dåp av barn i den dansk-norske kongefamilien.⁶

Eneveldets ritualpolitikk

I tiden etter innføringen av det eneveldige monarkiet i 1660 begynte en storstilt samordning og revisjon av blant annet de kirkelige ritualene. Dette arbeidet ble slutført med Kirkeritualet fra 1685 og Alterboken fra 1688. En ledende skikkelse i ritualarbeidet var biskopen over Sjellands stift, Hans Bagger. I et langt forord til Alterboken gjorde han rede for det offisielle synet på de kirkelige ritualenes status i den konfesjonelle lutherske kirken i Danmark-Norge.

Det er flere motiver som dominerer i biskop Baggeres forord. Han skjelnert på vanlig luthersk måte mellom de nødvendige og de unødvendige kirkelige ritualene: Det var forskjell »imellem de Bud, som Christus og hans Disciple paabød af alle at efterkommes altid, og imellem de Ceremonialske Ordninger, som ikkun til sin visse Tid og Sted

vare anordnede». Likevel kan det ikke herske full ritualfrihet til samme tid og sted, for det skal være orden i gudstjenesten: »Det som en god Politie er for en velskikket Republik, det samme er en god Skik og Orden for Guds Kirke.» Men samtidig skulle man ikke gjøre meget ut av kirkeritualene; her måtte man bevege seg mellom ytterpunktene.⁷

Et annet spørsmål var imidlertid om ritualene skulle kunne debatteres i offentligheten. I 1680-årenes ritualbøker ga ikke noe rom for tvil om at de ritualene som den eneveldige kongen innførte både var uttrykk for den lovgivende rett Kongen hadde i den lutherske kirken og at de berodde på kloke avgjørelser fra Herrens salvede konge.⁸ Dermed ville en åpen kritikk av dem være farlig nær kritikk av den gjeldende samfunnsorden og av den guddommelige viljen. En kritikk av eller en endring i kirkeskikkene eller ritualene burde i lys av en slik tenkning kun artikuleres på oppfordring fra Kongen selv.

Virkeligheten ble gjennom 1700-tallet en litt annen. Det er ikke vanskelig å se en gjennomgående linje i de dansk-norske kongenes kirkelige ritualpolitikk. Med jevn mellomrom tok de initiativ til revisjoner og endringer av kirkeritualene. I praksis kom det lite ut av det, men viljen til forandring var i perioder til stede. Samtidig er det tydelig at mange av – om ikke alle – disse kongelige initiativene kom som følge av økende kritikk nedenfra, og da spesielt fra kretser som hadde kongens eller sentrale hoffkretser positive oppmerksomhet.

»Syvstjernen» og ritualkritikken

Et godt eksempel på dette er den situasjonen som oppsto rundt en gruppe radikale pietistiske prester i Romsdalen i Norge, den såkalte «Syvstjernen». Det var betegnelsen på syv endringsivrige prester som gjennom flere år markerte seg sterkt lokalt og nasjonalt tidlig på 1700-tallet. Den mest markerte av dem var Thomas von Westen, sogneprest i Veøy i Romsdalen og senere kjent som misjonær blant samene i Nord-Norge. Et viktig element i deres prosjekt var å presse den eksisterende kirkeretten, særlig når det gjaldt botsstraffer og skriftemål, for slik å tvinge de ubotferdige i deres menigheter til å endre sin religiøse adferd og sine religiøse holdninger. En sentral strategi for disse prestene var å bruke ritualene, for eksempel begravelse og likpreken eller skriftemål og nattverd, til å sette de fromme idealene under sterkt press. En del av denne strategien var å bruke en godt betalt likpreken til å kritisere avdøde som etter prestenes mening var død i en ubotferdig tilstand, eller å latterliggjøre alle de levende ubotferdige som forsøkte å tilegne seg den guddommelige nåde ved hjelp av sakramentritualene. For prestene i «Syvstjernen» var de som brukte ritualer som skriftemål og nattverd uten å ha den rette innstilling

»Sakrament-tyver»: De stjal den guddommelige nåden. Disse prestene la også vekt på å innskjerpe at det var viktig med rett, konsentrert og andektig adferd under gjennomføringen av kirkens ritualer. Derfor kritiserte de samtidens gudstjenester for å være preget av for mye fyll, uro og bråk fra menighetenes side.⁹

»Syvstjernens» prester varierte på sin måte den lutherske skjelningen mellom levende og døde ritualer. Samtidig var dette et tidlig, pietistisk forsøk på bruke nye fromhetsidealer til å kritisere det dansk-norske eneveldets kirkelige ritualpraksis. Én ting var at disse prestene i sin lokale geistlige praksis forsøkte å ta i bruk de virkemidler av pastoral og kirkerettslig art som faktisk fantes. En annen ting var at de ved flere anledninger skrev felles brev til Kongen med bønn om at det ble vurdert om ikke ritualpraksis burde endres, blant annet slik at det ikke var en automatisk forbindelse mellom det private skriftemålet og nattverden.

Hovedproblemet var selvsagt i et pietistisk perspektiv at det private skriftemålet i realiteten var offentlig i den forstand at »alle» benyttet seg av det ved noen få anledninger i løpet av kirkeåret, og det store oppbudet av skriftemåls- og nattverdsøkende mennesker ved disse anledningene gjorde at det ikke kunne foregå noen »virkelig» prøving av erkjennelse, anger og bot hos den enkelte. Dermed ble skriftemåls- og nattverdsritualene i praksis »døde» samtidig som – og det var kanskje like viktig – de eksisterende ritualforskriftene la hindringer i veien for dem som ønsket å gjøre ritualene »levende» ved sin oppriktige og fromme bruk av dem.

At »Syvstjernens» prester kunne henvende seg ganske direkte til Kongen i disse spørsmålene begrunnet de med at deres samvittighet bød dem å henvende seg til den legitime maktens fremste utøver på jorden. Den mulige frykt for derved å gjøre seg skyldige i »insubordinasjon» ble åpenbart kompensert ved at disse prestene var vel kjent med at pietistiske sympatier var begynt å gjøre seg gjeldende i kong Fredrik IV's hoff og endog hos kongen selv.¹⁰ Noen påtale for den skarpe kritikken de i realiteten hadde fremført mot den gjengse bruk av kirkerettens og kirkeritualenes bestemmelser, fikk de da heller ikke. Snarere var nok »Syvstjernens» mangeårige virksomhet og diskusjoner et av premissene for at kongen i 1720 henvendte seg til rikets biskoper, og ba dem komme med forslag til forandringer av Alterboken fra 1688. Revisjonsarbeidet kom i gang, men alt materiale gikk tapt ved Københavns brann 1728.¹¹

Christian VI og 1730-årenes kirkepolitikk

»Syvstjernen» var bare første pulje i en økende pietistisk og etter hvert herrnhutisk inspirert ritualekritikk og ritualediskusjon i Danmark-Norge i første halvdel av 1700-tallet. Fredrik IV hadde vært positiv til pietismen eller i det minste til en mer botspreget

forståelse av den kristne troens egenart. Kongehusets religiøse preferanser ble helt eksplisitte ved Christian VI's tronbestigelse i 1730. I årene frem til sin død i 1746 gjennomførte denne kongen selv og med mye personlig energi og tankevirksomhet ikke minst en rekke religiøse eksperimenter i statens tjeneste. Målet for disse eksperimentene var å finne frem til strukturer og strategier som både fremmet den individuelle, internaliserte fromheten og som kollektivt aktiverte denne fromheten til beste for staten, moralen og undersåttene. Personlig var Christian en moderat pietist, men han var hele tiden på leting etter idealer og personer som han kunne lære av, samarbeide med eller få råd fra på det religiøse området. Kongens ønske om å finne frem til nye måter å integre religionen i politikken på er så vidt jeg kan forstå det innerste roteringspunktet i den mye omtalte dansk-norske »statspietismen».

Samtidig var Christian VI's religiøse og politiske prosjekt ikke uten problemer av så vel indre som ytre art. Danmark-Norge, København og det oldenborgske hoffet ble ganske raskt etter 1730 mål for en serie med fremstøt fra mer eller mindre seriøse fromme veiledere og mennesker som ønsket å skape politisk og kulturelt rom for sine religiøse preferanser. Ikke minst viktig ble det at herrnhutismens fremste ideolog og eksponent, Nicolaus Graf von Zinzendorf, gjennom flere år hadde ganske fri adgang til Christian VI som åndelig rådgiver og inspirator. All den uro herrnhutismen og annen radikal pietisme i alle dens avskygninger klarte å skape i løpet av få år, gjorde at kongen etter hvert brøt forbindelsen med den fromme greven.¹² Det betød imidlertid ikke at kongens religiøse statsprosjekt forble uten utfordringer. En av hovedutfordringene var å finne frem til ordninger som forente de krav til internaliserte religiøse idealer som pietismen som bevegelse kretset rundt og de krav til enhet, lydighet og disiplin som en kristen, eneveldig stat måtte stille for overhodet å kunne fungere.

Ett av de temaer som da meldte seg, var nettopp utformingen og bruken av de kirkelige ritualene. På ulike måter og langs forskjellige perspektiver ble det lutherske skillet mellom »døde» og »levende» ritualer igjen aktualisert. »Systjernen» hadde reist dette på ganske radikalt vis, men i 1730-årene ble dette løftet frem som en viktig del av den offentlige debatten. Debatten var offentlig i to henseender.

For det første var den offentlig i den forstand at den utfordret statens sensursystemer. En rekke skrifter som diskuterte »ritualsspørsmålet» ble trykt eller sirkulerte privat, og på den måten forsøkte ulike interessegrupper å få støtte for sine perspektiver uten å dømmes som »insubordinate». Igjen ble handlingsrommet definert av at det oldenborgske hoffet og i siste instans kong Christian VI selv hadde betydelig sympati for den pietistiske spissingen av »død/levende»-problematikken i forhold til kirkeritualene.

For det andre var denne debatten offentlig i den forstand at de ulike aktørene på ulike måter ønsket å »skape politikk» – de ønsket å bidra til endring av det bestående.

For noen ble denne politiske offentligheten utfordret av »samvittigheten», for andre gikk veien om å definere posisjoner som kunne forene endrings- og ordensperspektivene.

»Den ømme samvittigheten»

Hvor nytt var så dette? Det var ikke noe nytt at ritualer og ritualspørsmål også var den dansk-norsk stats sak, for det hadde de vært siden reformasjonstiden på 1500-tallet. Statens krav om at undersåttene i økende grad skulle internalisere ritualene og derved intensivere fromheten var mer direkte en arv fra den mystiske og botsorienterte lutherske tradisjonen som helt fra begynnelsen av 1600-tallet hadde hatt stort gjennomslag ikke minst i den dansk-norske politiske og kulturelle eliten. Det dilemmaet som den strenge tenkningen om den lutherske kirketukten skapte, hadde blitt introdusert allerede med Christian IV's mange botsforordninger fra 1620-årene av. Disse kirkerettslige bestemmelsene forutsatte at den kollektive botgjøringen lot seg gjennomføre, og at den ville gi gode resultater for rikene. I praksis og over tid ble imidlertid de kirkelige botsinstituttene reservert til »åpenbare synder» hos de få, mens de manges onde gjerninger fikk eksistere upåtalet.

Som en skygge hadde dessuten en annen kulturell strategi fulgt dette statlige prosjektet – nemlig at man for å markere protest, uenighet eller ønsker om enda sterkere rituelle endringer holdt seg borte fra den lutherske kirkens ritualer. Spesielt gjaldt dette skriftemål og nattverd. Holdt man seg borte fra disse i luthersk forstand nødvendige ritualene over lengre tid, var det formelt sett i strid med kirkeretten, og man kunne dømmes for det. Å gripe til en slik strategi var samtidig ofte en åpen men passiv demonstrasjon av uenighet eller samvittighetskvaler i forhold til innholdet i eller bruksmåten for de lutherske kirkeritualene. Også dette er det mulig å følge som et kulturelt fenomen gjennom store deler av 1600-tallet.¹³

De diskusjoner og dilemmaer som ulike grupper av pietistisk eller herrnhutisk inspirerte aktører gjorde synlige i Danmark-Norge i de første tiårene av 1700-tallet, kan med andre ord forstås som variasjoner over lutherske eller protestantiske grunntemaer.¹⁴ Det nye i denne perioden kan imidlertid sies å være graden av offentlighet rundt disse diskusjonene, og ny var nok også den relative liberalitet som staten viste overfor debattantene og aktørene. Igjen er det slik at begge disse forhold i siste instans har sammenheng med holdninger hos datidens eneveldige konger. Spesielt tydelig er dette i Christian VI's tilfelle. Han var en monark som i betydelig grad var i favør av »den ømme samvittigheten» samtidig som han selv aktivt prøvde ut ulike strategier for å finne balansen mellom religiøs individualitet og kollektive krav.¹⁵

Prestens samvittighet som konfliktråde

Et punkt som i 1730-årene meldte seg med fornyet styrke var spørsmålet om prestenes samvittighet. Den prest som mente at det gikk et klart skille mellom død og levende bruk av kirkens ritualer, og som ikke ved hjelp av den gjeldende kirketuktslovgivningen opplevde at han var i stand til å skjelne mellom dem som verdig og dem som uverdigg mottok for eksempel absolusjon og nattverd – kunne han med god samvittighet utøve sitt embete som statens ritualforvalter?

En konkret sak som satte dette dilemmaet på spissen, handlet om sogneprest Ole Hersleb i Vartov hospitalskirke i København.¹⁶ Ole Hersleb var pietist, og på linje med »Syvstjernens» prester noen tiår tidligere forsøkte han først ved hjelp av kirketukt og en restriktiv tolkning av sin forvaltning av den kirkelige nøklemakten å hindre slike som i hans øyne var åpenbart ubotferdige menighetslemmer adgang til skriftestolen og nattverdbordet. Dette lyktes imidlertid bare måtelig ifølge Hersleb selv, og hans siste utvei ble da å vise til sin egen religiøse samvittighet. Han var av den oppfatning at han ikke med god samvittighet som botferdig, troende geistlig kunne være med på å dele ut den guddommelige nåden til ubotferdige uansett. Dette sto ved lag selv om han ved lov og makt ble pålagt å handle annerledes. Ole Herslebs sak kulminerte sommeren 1733. I juni dette året skrev han til Kongen og ba om å bli fritatt for å forrette skriftemålsritualet. I brevet anmodet han også om at selve ritualet ble endret, slik at det ikke utfordret hans og likesinnede presters samvittighet. Herslebs og andres mål var å få gjort absolusjonsformelen kondisjonal, altså at den ble gjort betinget av at den mottagende virkelig angret sine synder.¹⁷

Saken utviklet seg raskt og dramatisk under Christian VI's store Norges-reise samme år. Rundt kongen befant det seg under reisen rådgivere som til slutt klarte å overtale ham til å kreve Herslebs avgang som geistlig embetsmann. Midlet til dette ble Sjellands-biskopen Christen Worm, som ble pålagt å kreve full lydighet av Hersleb overfor de lovbefalte kirkelige ritualene. Staten tålte ikke en slik åpenbar ulydighet. Hersleb foregrep en avskjedigelse ved selv å levere Worm sin avskjedssøknad i slutten av juli 1733.¹⁸

Ole Hersleb var ingen sentral skikkelse. Snarere var han etter all sannsynlighet en forholdsvis enkel, men nidkjær pietistisk prest. Det som gjorde saken interessant var mest de andre personer som den involverte. Ole Herslebs bror var nemlig Peder Hersleb, som siden 1730 hadde vært biskop over Akershus stift, og dermed innehadde den fremste av de norske bispestillingene. Peder Hersleb hadde også ord på seg for å være pietistisk orientert, og han hadde hatt ganske god tilgang til de innerste hoffsirkelene i sin tid som hoffpredikant under Frederik IV.¹⁹ Christian VI hadde personlig valgt Peder Hersleb til å rydde opp i Akershus stift etter den omdiskuterte biskopen Bartholomeus

Deichman. At Ole Herslebs skjebne ble beseglet av Kongen under Christiania-delen av Norges-reisen i 1733 kunne dermed komme til å gjøre situasjonen ytterst pinlig for den høyt betrodde Peder Hersleb. Christian VI ga imidlertid beskjed om at brorens skjebne skulle fortelles Peder Hersleb på en så diskret måte som mulig.²⁰

Diskresjonen fra Kongens side var nå én ting, en annen var at den dempede maktbruken nok også hadde sammenheng med at Christian VI var usikker på hva han skulle mene i slike saker. I Ole Herslebs tilfelle hadde han latt seg overbevise om at det var riktig å løse prestens samvittighetsproblem ved å fjerne embetsmannen. Men det ble ikke kongens siste ord i slike saker. Allerede høsten 1733 snudde han, og innvilget flere pietistiske prester som sto hoffet nærmere enn det Ole Hersleb hadde gjort, å gjøre det Vartov-presten var blitt nektet. Kongen støttet de prestene som av samvittighetsgrunner ikke ville dele ut absolusjonen til ubotferdige. Saker som dette kunne løses slik tilfellet var med presten Enevold Ewald ved oppfostringsanstalten Waisenhuset i København. Her ble det i tillegg til Ewald nemlig ansatt en kapellan i embetet som utførte de rituelle handlinger som hovedpresten ikke hadde samvittighet til å delta i.²¹

Den store skriftemålstriden 1733–1734

Hersleb-saken var ikke slutt med dette. I august 1733, bare et par uker etter at brorens sak var avgjort, skrev Peder Hersleb til sin kollega Eiler Hagerup i Trondhjems stift. Bakgrunnen for henvendelsen er noe uklar, men brevet berørte i hvert fall biskopens refleksjoner rundt brorens tankegang og handlemåte. Biskop Peder Hersleb ga overfor Hagerup uttrykk for at han i sak delte Ole Herslebs oppfatninger, men at han ikke var enig i de konkrete vurderinger og handlinger som broren hadde foretatt.

Om skriftestolen skrev Peder Hersleb at den var en »pinebænk for en redelig præsts samvittighed, at den er et ludibrium for kloge verdensbørn, at den er en pur ceremoni for oplyste Guds børn, at den er en styrke for synd og et kastel for Satans rige hos vankundige og skødesløse».²² Mens Hersleb stilte spørsmål ved om skriftemålsritualet faktisk fungerte eller virket etter sin hensikt dersom det ble brukt som et »dødt» ritual uten personlig engasjement hos den mottagende, inntok Eiler Hagerup i svaret til sin kollega den motsatte posisjonen. For ham var den avløsning av individuell synd som skjedde i og med skriftemålsritualet en absolutt formel som uavhengig av den mottagendes følelser meddelte det som avløsningsordene utsa, nemlig guddommelig tilgivelse.²³

Denne teologiske meningsutvekslingen ble ganske raskt flyttet ut i det offentlige rommet. Hagerup hadde selv aktivt latt andre få kjennskap til biskop Herslebs synspunkter, antagelig i et dårlig skjult forsøk på å diskreditere ham. På toppen av det hele sirkulerte det et dokument som antagelig var et rent falsum, nemlig et brev som forega

å være Peder Herslebs skarpe og bebreidende svarbrev til sin kollega i Trondhjem. I løpet av årene 1733–1734 ble brevene – også det falske – spredt i en stor mengde avskrifter, referater og trykte innlegg.²⁴ Debatten raste, ryktene gikk og det hele endte vel i grunnen bare med en kombinasjon av sakdebatt og personlige intriger. Likevel – det skjedde så offentlig som det nesten var mulig. Alle som var opptatt av kirkelige spørsmål i 1730-årenes Danmark-Norge, har kunnet følge med i det som skjedde, og engasjementet var åpenbart stort på begge sider.²⁵

Det sier nok sitt om den kirkepolitiske situasjonen at Peder Hersleb ikke ble hindret i sin videre karriere av denne affæren. Kanskje nettopp på grunn av sine synspunkter fikk han i 1735 kongelig ordre om å komme med et sammenhengende forslag til revisjon av de kirkelige ritualene, for øvrig sammen med sin motdebattant Eiler Hagerup og fem danske biskoper.²⁶ I 1737 ble han av Christian VI utnevnt til biskop over Sjellands stift, rikenes fremste kirkelige posisjon. Samme år tiltrådte Hersleb det nyopprettede Generalkirkeinspeksjonskollegiet, som blant annet hadde fått tildelt ansvar for kontroll med og revisjon av de kirkelige ritualene. Om ikke Majesteten offentlig hadde skiftet vær og vind mellom de biskoppelige motparter, var det likevel tydelig at det var Peder Hersleb og synspunkter av hans type som hadde størst gjennomslag i 1730-årenes kongelige ritualpolitikk. Det kan derfor være av verdi å se litt nærmere på Herslebs tenkning rundt de kirkelige ritualene, deres status og funksjon i samtidens kultur og samfunnsliv.

Peder Herslebs ritualforslag 1735

Hvordan tenkte Peder Hersleb om ritualene, deres status, verdi og virkemåte? I brevet til Eiler Hagerup hadde han uttalt seg i en presset situasjon og på grunnlag av en konkret sak som dreide seg om hans egen bror. I den meget omfattende uttalelsen fra 1735 om kirkeritualene er det en mye mer nyansert Hersleb som uttalte seg. Hans konkrete forslag til endringer var mange, og hele forslaget var egentlig ganske radikalt, sett mot den bakgrunn at de kirkelige ritualene bare var femti år gamle. Enda viktigere er det hvordan Hersleb overhodet artikulerte ritualproblemet som sådant, altså forholdet mellom nødvendige og unødvendige ritualer samt relasjonen mellom »døde» og »levende» ritualer.²⁷

De *nødvendige ritualene* var i Herslebs resonnement de som var påbudt av Jesus, apostlene og i noen grad kirkefedrene. Ingen andre ritualer var nødvendige, men de kunne være brukelige om de fremmet kirkens mål med og krav til gudsyndyrkelsen. Når det så gjaldt muligheten for misbruk av de kirkelige ritualene som den lutherske kirken tross alt hadde, så vurderte Hersleb det slik at det eksisterte en permanent fare for at man

tilla dem for stor vekt, og dermed lurte både seg selv og andre. Denne faren for å overvurdere ritualene betegnet han som »Superstition», og den gikk i to retninger. Folk flest – »Almuen» – kunne komme til å legge for stor betydning i ritualenes ytre form, og da gjerne også vektlegge uvesentlige elementer i denne ytre formen. Det største misbruk, den absolutt »døde» bruk av ritualene var å betrakte dem som et *opus operatum*, altså at et ritual virket bare fordi det ble korrekt utført.

Men også de som forvaltet ritualene, geistligheten, kunne komme til å gjøre seg skyldige i »Superstition» dersom de for hardnakket holdt fast ved alle gamle ritualer og motsatte seg forandring dersom den fremsto som legitim og rimelig. Også prestene hadde sin del i dette: De var preget av »egensiindighed, opiniatrete og Superstition til at holde over alt det gamle, at allt det, som er gammelt, skal være helligt». I tillegg kom at deler av geistligheten var preget av »Pafvelig Hofmod» og makelighet. I sin motstand mot forandringene var det bare påskudd fra prestenes side at de viste til faren for at folk skulle forarges.²⁸

Hva skulle så legges til grunn for alle ritualer, enten de ble endret eller fikk bestå? I forhold til spørsmål som dette var Peder Hersleb meget tydelig i sine formuleringer. Nettopp fordi faren for »Superstition» hele tiden forelå, og det ubotferdige, hovmodige eller udannede menneske lett kunne la seg føre vill av sine sanser eller refleksjoner i møtet med kirkeritualene, var det følgende prinsipp som måtte styre: *paucitas, simplicitas et gravitas* – »Derfor er det alldeles ikke uden grund sagt: ubi multum ceremoniarum, ibi minus fidei [...] alltsaa ere ved alle ritus, næst det maal til opbyggelse, at observere, Paucitas, Simplicitas, Gravitas; jo faaere ritus, joe meere bliiver det Essentielle taget i agt, jo slettere og eenfoldigere ritus, joe meere ligner det Christi sind».²⁹

»Almuens Superstition» og frihetens potensial

Det er særlig overfor »Almuens» ritualbruk og ritualforståelse at Hersleb kommer med de sterkeste uttrykkene og mest kritiske kommentarene overfor »Superstitionen». I sin omtale av dåpsritualene er han for eksempel opptatt av at folk flest brukte begrepet »Christen-Huen» om den lue barnet bar under ritualen. Dette »smager noget av superstition», for man blir jo ikke mer kristen av å ha den på, og barnet bærer denne luen også før dåpen, kommenterte Hersleb fornuftig. Enda mer negativ stilte han seg til eksorsismene ved dåpen, som han også mente ga opphav til »misbrug, vrang fortolckning og superstition». På grunn av dette ritualelementets kompliserte forhistorie i den dansk-norske kirken og ikke minst i det oldenborgske kongehuset, ytret han seg forsiktig men likevel umisforståelig på dette punktet.³⁰ Når det gjaldt både »Christen-Huen» og eksorsismene var det tydelig at Herslebs frykt var å beholde rituelle elementer som

kunne gi bønder og andre udannede mennesker i menighetene foranledning til å tro at dåpsritualet virker som et *opus operatum*, at effekten av det inntraff på grunn av ritualets ytre og til dels spektakulære form og uavhengig av menneskenes fromhet og tro.³¹

Dåpen kunne han selvsagt ikke fjerne; som et nødvendig ritual måtte det bare tilpasses så den ikke ble tolket feil og ble »dødt». Annerledes var det med ritualer som ikke var nødvendige, for eksempel innledelsen av barselkvinner, som jo vitterlig var et kirkelig ritual som de lutherske reformatorene beholdt på 1500-tallet. Dette ritualer er Peder Hersleb helt imot. Rett nok har det sin opprinnelse i Det gamle testamentet, skriver han, så dermed skal det ikke påtvinges kristne kvinner. Når dette ritualer ennå holdes i hevd, må det være fordi prestene har inntekter av det ved at det ble ofret på alteret etter at innledelsen var avsluttet! I dette tilfelle var ikke »Superstition» det største problemet, selv om Hersleb nok med en viss undring konstaterte at mødre før sin kirkegang »av Bønder holdes i den tiid for en hedensk qvinde». Problemet var at måten som dette ritualer mange steder ble praktisert på, ikke gjorde det tilstrekkelig klart at det var et ritual som var unødvendig.³²

For Hersleb ble dermed innledelsen av barselkvinnene et godt eksempel på et kirkeritual som egentlig kunne fjernes, dersom man ikke lenger fant det tjenlig eller nyttig til kristen oppbyggelse. Og skulle det beholdes, burde det gjøres enklere, kortere og overlates til den individuelle frihet hos kvinnene.³³

Faren for »Scandal»

»Almuen» figurerer i Herslebs ritualforslag ikke bare som bærer av »superstition» i møte med kirkeskikkene. Han oppfattet også »Almuen» som en mulig hindring for en omfattende endring av de gjeldende kirkelige ritualene. I hans vurdering var det en vel begrunnet frykt for at det skulle oppstå »Scandal» om kirkeskikkene ble forandret, og han kommenterte dette blant annet i forbindelse med ønsket om å endre utvalget av bibeltekster som skulle leses i den lutherske høymessen. Hersleb var enig i at det ville være viktig å få mer oppbyggelige og bedre utvalgte tekster, men hva ville »Almuen» si? »[G]emeene mand ville kalde det nye Religion, forandring i Troen, farlig lærdom etc.»³⁴ Dette burde likevel etter hans mening ikke skremme noen fra å foreslå endringer. Dessuten hadde han en mistanke om at det var prester som selv var motstandere av forandringene som brukte protestene i menighetene som argument: »Paaberaabes paa gemeene Mands forargelse; dette er, har Jeg før skreevet, er blot en Buse-Mand, falsk selv gjort paaskud, at føre det paa paa gemeene Mand, hvad blot er vor egensindighed; under samme raison kand al Superstition forsvares og stedse vedliigeholdes.»³⁵

Hva var så veien ut av det hele? Hersleb peker på at om det enn skulle være slik at almuen ville reagere kraftig mot forandring i de kirkelige ritualene, så hadde de likevel stor respekt for alt som kom fra Kongen. Det måtte være veien ut av uføret. Om prestene ikke oppildnet sine menigheter, og forkynte at »Religionen staaer i fare», så ville et kongelig påbud om forandringer antagelig la seg gjennomføre uten for store vanskeligheter. Om folk flest protesterer, kommer de nok likevel til å gi seg, særlig om man utgir forandringene for å være fra Kongen selv.³⁶

Kongens ritualpolitikk ble derfor i Herslebs resonnement garanti for at alle rituelle endringer skjedde legitimt, rett og ble gjenstand for den nødvendige respekt hos alle berørte. I praksis innebar det en argumentativ innkapsling av Herslebs eget ritualforslag – fikk det Kongens støtte, ville det ikke være en egenmektig handling å ha fremført det.³⁷

Dette var Peder Herslebs syn i 1735 på de eksisterende ritualene. Noen egentlig vekst i antallet kirkelige ritualer og seremonier er det tydelig at han ikke ønsket seg – det ville jo stride mot prinsippet om *paucitas*. Hele forslaget – som for øvrig ikke førte til noen endringer³⁸ – tok sikte på å forenkle, fjerne så mye som mulig av det som kunne fastholde »superstition», styrke det som fremmet sann fromhet. Når det gjaldt skriftemålet var det ikke så mye som skilte mellom Peder Herslebs oppfatninger og de hans bror Ole hadde fremført to år tidligere. Biskopen ville stille både menighetslemmer og prester fritt i forhold til å absolusjon: De som ikke ville motta syndsforlatelsen fra noe menneske, skulle ikke tvinges til det, og presten skulle heller ikke være tvunget til å gi noen absolusjon som han mente ikke fortjente den.³⁹ Og ikke minst ønsket Hersleb å dempe alt det ved de eksisterende kirkeritualene som kunne forstyrre sansene og den konsentrerte oppmerksomheten rundt forkynnelsen av Guds Ord, for eksempel fjerne lysene fra alteret, avskaffe messesangen, ja, endog forenkle prestedrakten.⁴⁰ Dette var *paucitas, simplicitas et gravitas* i praksis.

Men hvordan ville Hersleb reagere dersom Kongen påbød et nytt ritual? Det ble raskt situasjonen etter at han i november 1735 hadde levert fra seg sin store betenkning om kirkeritualene.

Et nytt kirkeritual 1736

I 1736 ble konfirmasjon av alle unge før de fikk adgang til skriftemål og nattverd innført ved kongelig forordning i hele Danmark-Norge. Det hadde lenge ligget i luften at noe slikt ville komme til å skje. Og det viser seg at Peder Hersleb mer enn å motarbeide innføringen av konfirmasjonen faktisk hadde gjort det stikk motsatte: Allerede i 1734 hadde han på egen hånd innført en konfirmasjonsordning i sitt eget stift i

Norge.⁴¹ Dette var altså et nytt kirkelig ritual som han kunne stille seg bak tross sin kritikk av det bestående. Hvordan begrunnet Hersleb dette?

Da konfirmasjonsforordningen kom i 1736 satte han selvfølgelig sitt embetes autoritet bak implementeringen av den nye ordningen. Allerede fra 1734 hadde han imidlertid og åpenbart møtt mye kritikk og motstand fra presteskapet i Akershus stift i denne saken. I 1737 sendte han derfor ut et trykt hyrdebrev til alle prestene i det vidstrakte stiftet. Samtidig som han her for siste gang anbefalte seg for sine embetsbrødre viet han hyrdebrevet til et prinsipielt forsvar for konfirmasjonen som et nytt kirkeritual i Danmark-Norge.⁴²

I utgangspunkt hadde Peder Hersleb et problem, siden konfirmasjonen var et av de sakramenter som ble avskaffet ved reformasjonen. Men siden den samtidig var »meget ældgammel» og endog eldre enn pavekirken, spilte det ingen rolle at konfirmasjonen etter hvert hadde utviklet seg til et *opus operatum*. Det som nå skjedde, var nemlig at de evangeliske kirkene hadde fornyet dette kirkeritualet og gitt det en god, kristelig fortolkning. Dette var i Danmark-Norge skjedd ved den eneveldige, kristelige konges direkte inngripen.⁴³

Det viktigste i Herslebs resonnement var imidlertid dette: Det nye kirkelige rituallet var en både riktig og nødvendig nyhet, fordi det var midlet til å hindre at nye generasjoner gikk til skriftemål og nattverd som et *opus operatum*. Biskopen mente at man på dette område ikke kunne stole på foreldrene eller andre foresatte for de unge. Både hans og geistlighetens erfaringer, særlig på den norske landsbygden og blant »de gemeneste i Kiøbsteder», tilsa at det ikke lå noen fremtid der. For ofte opplevde prestene at de unge under prøvingen før sin første altergang bare ramset opp Martin Luthers katekismeforklaring som papegøyer!⁴⁴ Det å innføre konfirmasjonen ville dessuten hindre geistligheten i å bli utsatt for utilbørlig press fra myndigheter, offiserer og andre, som forlangte at de unge skulle ha vært til alters før de kunne brukes til annen samfunnsnyttig tjeneste. Det nye rituallet ville stille klarere formelle krav til de unges kunnskaper og forståelse enn det som tidligere hadde vært tilfellet.

Dette siste var selve nøkkelpunktet for Peder Hersleb. Konfirmasjonen handlet om å gi alle unge en »omhyggelig Bereedelse», og deretter offentlig avkreve dem det løfte at de »paa det kraftigste forbinde sig til Bestandighed i den Evangelisk Lærdoms Bekiendelse og en Gudelig Vandels Fremdragelse». Konfirmasjonen ville føre til at den sanne, evangeliske kirken »kand nyde sin Ret, at vide noget om sine Lemmers retsindige Antagelse, Forældre og Børn kand vide deres Pligt, og de Lærere, som vilde gierne være trofaste i deres Embede, kand have Medhold og Forsvar i deres retsindige Omsorg for de Unge Siele».⁴⁵

I Peder Herslebs øyne fremsto det nye kirkelige rituallet, konfirmasjonen, nærmest som et slags superritual. Måten det nye rituallet ble innført på, utfordret ikke den kirkelige orden, samtidig som konfirmasjonen som et fortolkende og forklarende ritual bidro

til de unge, fremtidige ritualbrukernes internalisering av de fromme dydene. Fremfor å bryte med Herslebs eget ritualprinsipp – *paucitas, simplicitas, gravitas* – var konfirmasjonen for Hersleb nærmest å forstå som den optimale oppfyllelsen av dette prinsippet.

Ble konfirmasjonen tatt på alvor som et nytt, fortolkende og internaliseringsfremmende kirkeritual, ville også det dilemmaet som biskopens bror Ole Hersleb hadde stilt så tydelig til skue få år tidligere, bli løst – ikke umiddelbart, men som en fremtidig effekt. Prestene ville møte godt forberedte menighetslemmer i skriftestolen og ved nattverdbordet, og de ville ha gode argumenter overfor slike som ville forsøke å tvinge dem til å delta i noe som de for sin samvittighets skyld måtte avstå fra.

For dilemmaet med døde og levende ritualer, og prestenes og de sanne troendes samvittighetskvaler – hvordan kunne man løse man det? I en statlig kirke, med en konge som suverent overhode, med alle undersåttens rettslige krav om å betjenes med ritualene måtte det et nytt, felles ritual til, et ritual som ble fortolkningen og forløsningen av alle de andre ritualene. Slik ble også konfirmasjonen stående, med den fortolkningen som Peder Hersleb ga den, som et av den dansk-norske statspietismen mest varige og fremtidsrettede tiltak. Det nye kirkeritualet var et institusjonalisert forsøk på å løse det problemet som meldte seg med økende styrke, ble erkjent av Christian VI og artikulert særlig av ulike pietistiske grupper tidlig på 1700-tallet: Hvordan skulle en konfesjonell, enevoldsstyrt stat som ønsket å bruke en intensivert religiøs erkjennelse og aktivitet håndtere balansen mellom det troende individet, den «ømme samvittigheten» og den kollektive orden?

Ritualpolitikk og »statspietisme«

Det denne studien har forsøkt å få frem, er at den dansk-norske ritualdebatten i 1700-tallets første tiår kan vise hvordan de religiøse ritualene og forståelsen av dem ble oppfattet som en viktig arena i et både kirkelig-teologisk og statlig-politisk felt. Ritualdebatten var ikke noe »indre» anliggende for teologer og geistlige, men et anliggende som berørte de eneveldige oldenborgske kongenes strategi for styring og statsutvikling. Til tross for at den enevoldsstyrte, luthersk-konfesjonelle statens ritualpolitikk tilsynelatende var fastlagt i 1680-årene, drøyde det bare et par tiår før debatten om ritualenes virkemåte og utsagnskraft ble et offentlig anliggende. Ritualene skapte i det hele en arena for en debatterende offentlighet med høy temperatur, sterke motsetninger og politiske føringer.

Dette var mulig fordi 1700-tallets ritualdebatter ikke var uttrykk for »insubordinasjon», men fordi de modulerte en serie med grunnleggende, protestantiske og lutherske dilemmaer som også var blitt artikulert i 1680-årenes ritualkonstituerende prosesser:

Hvor langt kan staten gå i å pålegge en ytre orden på kirkeritualenes område, og hvor mye kan staten råde over kirkeritualenes virkekraft? Ingen stilte åpent spørsmålstegn ved den eneveldige monarkens beslutningsrett på dette område, men samtidig lå det en indre tvetydighet i selve den lutherske tenkningen om ritualene: Om ritualene ble »døde» eller ble dominert av de ubotferdige, kunne den guddommelige nåden slå over i en guddommelig vrede.

Selvsagt var »Syvstjernens» prester på ulikt vis preget av den såkalte pietismen, som kan beskrives som en kompleks, protestantisk moteretning i Nord-Europa tidlig på 1700-tallet. Tilsvarende motepregede var også brødrene Ole og Peder Hersleb. Pietismen i alle dens ulike varianter og personlige utfordringer innebar antagelig i første rekke en inspirasjon til å sette de klassiske protestantiske og lutherske dilemmaene under fornyet press: Staten og samfunnet krever orden og lov, mens religionen skaper rom for samvittighet og frihet.⁴⁶

Det statspietistiske Danmark-Norge ble – fordi det i spesiell grad lånte øre til den pietistiske spissingen av disse dilemmaene – »et regime under høytrykk». Gjennom å tenke igjennom spørsmålet om kirkeritualenes virkemåte og »den ømme samvittighets» plass i det offentlige og det private rommet forsøkte særlig Christian VI å finne nye veier til på den ene siden å bevare den bestående kulturelle og politiske orden og på den andre siden å finne strategier for å forbedre det bestående. I et slikt perspektiv var spørsmålet om de kollektive kirkelige ritualenes virkemåte og referansepunkter av stor betydning. Debatten om ritualene gjorde det mulig å reise grunnleggende spørsmål om hvilke elementer i arven fra fortiden som kunne endres og hvilke som måtte bevares. Ritualdebatten åpnet også for en drøftelse av spørsmålet om hva som var de kollektive handlingenes funksjoner og legitimering. Spesielt sentrale aktører som Peder Hersleb spilte en betydelig rolle ved å tilrettelegge for en ritualforståelse som åpnet snarere enn lukket den enevoldstyrte statens ritualpolitikk.

Lest på en slik måte åpner et studium av det tidlige 1700-tallets dansk-norske ritualdebatt for en fornyet diskusjon om hvor moderne eller hvor konservativ denne periodens »statspietisme» kan sies å ha vært. Ritualdebatten viser under enhver omstendighet et regime som var i stand til diskutere seg selv og sine egne premisser.

- 1 En fremstilling som sterkt fremhever dette perspektivet er Edward Muir, *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge 1997.
- 2 Se Arne Bugge Amundsen, »Ritualer, rett og revolusjon. En studie i den danske ritualdebatten omkring 1530», i Arne Bugge Amundsen m.fl. (red.), *Ritualer. Kulturhistoriske studier*, Oslo 2006, s. 45–70.
- 3 Generelt kan vises til Helge Fæhn, *Gudstjenestelivet i Den norske kirke – fra reformasjonen til våre dager*, Oslo 1994.
- 4 Fæhn 1994, s. 117ff.
- 5 Fæhn 1994, s. 147ff. Arne Bugge Amundsen, »Dødens rett og dødens rituale», *Tidsskrift for kirke, religion og samfunn*, 4 (1991), s. 106–118.
- 6 Bjørn Kornerup & Urban Schröder, *Den danske kirkes historie*, 4, København 1959, s. 197ff.
- 7 *Den forordnede Alter-Bog*, Andet Oplag, Christiania 1862, s. III. VII. IX.
- 8 Begge bøkene ble således innledet med ordrett gjengivelse av den kongelige forordning som gjorde dem til normative for alle Kongens undersåtter.
- 9 Arne Bugge Amundsen (red.), *Norges religionshistorie*, Oslo 2005, s. 244–250.
- 10 Amundsen 2005, s. 251.
- 11 Helge Fæhn, *Ritualspørsmålet i Norge 1785–1813*, Oslo 1956, s. 9.
- 12 Se Arne Bugge Amundsen & Henning Laugerud, *Norsk fritenkerhistorie 1500–1850*, Oslo 2001, s. 164–168.
- 13 Amundsen & Laugerud 2001, s. 186ff.
- 14 Samvittighetsproblemet ble også sterkt artikulert i enkelte separatistiske vekkelse i Danmark-Norge tidlig på 1700-tallet; Amundsen & Laugerud 2001, s. 157ff.
- 15 Amundsen & Laugerud 2001, s. 181ff.
- 16 Ole Hersleb ble sogneprest i Vartov 1726, S. V. Wiberg, *Personalhistoriske, statistiske og genealogiske Bidrag til en almindelig dansk Præstehistorie*, 2, Odense 1870, s. 160.
- 17 Johannes Pedersen & Bjørn Kornerup, *Den danske kirkes historie*, 5, København 1951, s. 130ff.
- 18 L. Koch, »Hersleb, Ole», i *Dansk biografisk Lexikon*, 7, København 1893, s. 395. Se også P. G. Lindhardt, *Peder Hersleb*, I. (1689–1737), København 1939, s. 275f. Sakens akter er godt belyst hos H. F. Rørdam, »Vartovpræsten Ole Hersleb. En Alvorsmand fra Pietismens tid», i *Kirkehistoriske Samlinger*, 5, Række V, København 1909–1911, s. 164–201, hvor det fremgår at Hersleb fraskrev seg sitt embete i et brev til Kongen 30. juni, mens han i henhold til kongelig resolusjon av 25. juli ble erklært for endelig avsatt.
- 19 Peder Hersleb var i årene 1725–1730 dansk prest til Christiansborg slottskirke, Wiberg 1870, s. 115f.
- 20 Lindhardt 1939, s. 275f.
- 21 Om Ewalds og andre tilfeller, se Pedersen & Kornerup 1951, s. 132ff.
- 22 Referert etter Lindhardt 1939, s. 277f. Det var ingen hemmelighet at Hersleb hadde synspunkter som dette, for allerede i en embetsskrivelse til Akershus stifts prester fra 1731 hadde han uttrykt seg på lignende vis, Andreas Faye, »Biskop Peder Herslebs Embedsskrivelser til Akershus Stifts Gejstlighed», *Theologisk Tidsskrift for den evangelisk-lutherske Kirke i Norge*, I. Række, 8, Christiania 1865, s. 29f.
- 23 I dansk oversettelse var Hagerups formulering at »[v]i give Afløsning i Christi Sted, og Christus giver Afløsning ved os», slik at en kondisjonal absolusjonsformel var utenkelig, Holger Fr. Rørdam,

»Sammenstødet mellem Biskopperne Ejler Hagerup og Peder Hersleb», i *Kirkehistoriske Samlinger*, 5. Række IV, København 1907–1909, s. 696.

24 Brevvekslingen og sakens hovedpunkter er gjengitt hos Rørdam 1907–1909, s. 690–715.

25 Generelt kan vises til Lindhardt 1939, s. 281f.

26 Fæhn 1994, s. 197.

27 Betenkningen har vært kjent tidligere, men ikke utgitt før i vår egen tid, P. G. Lindhardt (red.), *Kirke-Ritualet og pietismen. Biskop Peder Herslebs betenkning over Danmarks og Norges Kirke-Ritual af 1685*, Århus 1986.

28 Lindhardt 1986, s. 16.

29 Lindhardt 1986, s. 24.

30 Lindhardt 1986, s. 50. 53f.

31 Dette var et vanlig perspektiv på »Almuens» religiositet i denne perioden, og spesielt blant mer eller mindre pietistisk sinnede kommentatorer. Et godt eksempel er Erik Pontoppidans synspunkter, Arne Bugge Amundsen, »Med overtroen gjennom historien. Noen linjer i folkloristisk faghistorie 1730–1930», i Siv Bente Grongstad m.fl. (red.), *Hinsides. Folkloristiske perspektiver på det overnaturlige*, Oslo 1999, s. 14ff.

32 Lindhardt 1986, s. 57–60.

33 Hersleb var ellers ikke alene om dette synet på innledelsen, se Fæhn 1994, s. 254f.

34 Lindhardt 1986, s. 17.

35 Lindhardt 1986, s. 51.

36 Lindhardt 1986, s. 17.

37 Dette er særlig tydelig i kapitlet der Hersleb behandler sine ønsker om revisjon av skriftemålsritualet, der han – i dårlig skjult kritikk av sin ferske fiende Eiler Hagerup – skriver at en »Christen Potentat» både kan og bør endre kirkeskikker når han selv er overbevist om at det er berettiget. Han trenger ikke engang å innhente råd fra geistlige i slike tilfeller; Lindhardt 1986, s. 65f.

38 Lindhardt 1986, s. 8.

39 Lindhardt 1986, særlig s. 85f, cf. s. 8.

40 Lindhardt 1986, s. 21, 142f.

41 Lindhardt 1939, s. 222ff. Allerede i sitt første brev til geistligheten i Akershus stift, datert 13. juli 1731, hadde Hersleb innskjerpet kravene for å få adgang til nattverden, Faye 1865, s. 17. Sin konfirmasjonsordning for stiftet presenterte han i et brev til stiftets geistlighet av 24. desember 1732; Faye 1865, s. 49–51, 57–61.

42 Peder Hersleb, *Epistola Pastoralis, Eller En venlig og velmeent Erindrings- og Opmuntrings-Skrivelse Til det Vel-Ærværdige, Hæderlige og Vel-lærde Præsteskab Udi Aggershuus Biskops-Dømme*, København 1737. Boken ble utsendt etter ordre fra Christian VI, og et lignende skrift ble utsendt av Sjellandsbiskopen Christen Worm, se Pedersen & Kornerup 1951, s. 162. Lindhardt 1939, s. 229ff. Herslebs eget følgebrev til boken er gjengitt hos Faye 1865, s. 122f.

43 Hersleb 1737, s. 5. 33. Hersleb argumenterer for øvrig også her sterkt for Kongens rett og plikt til å gjennomføre ritualendringer når de kan fremme Guds rikes sak i hans land og riker, *ibid.*, s. 57f.

44 Faye 1865, s. 6.

45 Hersleb 1737, s. 35f.

46 Til denne tolkningsmåten, se også Amundsen 2005, s. 264ff.

Kirkegangen og kirkekampen: udfordringerne til kirke og gejstlighed i de sidste årtier af 1700-tallet og den danske præstestands håndtering af dem

Michael
Bregnsbo

Det moderne gennembrud dateres sædvanligvis til sidste tredjedel af 1800-tallet. I Danmark bliver Georg Brandes banebrydende forelæsninger på Københavns Universitet i 1871 ofte set som begyndelsestidspunktet, men generelt forbindes det moderne gennembrud med rørelser som positivisme, darwinisme, scientisme og kulturradikalisme. Disse nye strømninger medvirkede alle til at bringe kirke, teologi og tro i krise, til en alvorlig svækkelse af kirkens greb om samfundet og til sekularisering og ofte ligefrem afkristning. Det ligger imidlertid som en udtalt og selvklar præmis, at før den tid var kirkens og gejstlighedens stilling i samfundet stærk og noget selvfølgelig, ligesom befolkningens tro og troskabs- og tilhørsforhold til kirken var hævet over enhver tvivl.

Vist havde det da et århundrede tidligere været både tankemæssigt og politisk muligt at fremsætte sønderlemmende kritik af tro, kirke og gejstlighed. Det er den franske filosof Voltaire et markant eksempel på, men hans tanker formodes ikke at være nået ud til bredere kredse.

Og i Danmark skulle man ikke forestille sig, at sådanne kirkekritiske synspunkter tilbage i 1700-tallet skulle have kunnet have nogen som helst chance for at slå igennem. I Danmark herskede der nemlig ubegrænset kongelig enevælde.

Den danske enevælde

Enevælden var blevet indført i Danmark i 1660, og det særlige ved den danske enevælde var blandt andet, at den var forfatningsfæstet. Ifølge Kongeloven af 1665 havde den danske konge al lovgivende, udøvende og dømmende magt samlet hos sig. Bortset fra at han ikke måtte ændre på Kongeloven og var forpligtet til at opretholde den evangelisk-lutherske konfession i sine riger og lande var der ingen begrænsninger overhovedet på kongens magtbeføjelser. Selv hvis kongen brød de få begrænsninger, som Kongeloven satte på hans magt, var der ingen som helst jordisk magtinstans, der kunne gribe ind. Kongen stod alene til ansvar over for Gud, ikke over for nogen myndighed eller noget

menneske på jorden.¹ I den danske konges riger og lande fandtes der heller ingen rigsdage, stænderforsamlinger, råd af adelige eller andre organer, der havde nogen som helst ret til at medvirke i statsanliggender, så som at bevilge skatter eller at erklære krig. Også den slags var det kongen, der suverænt kunne bestemme. I praksis var forholdet dog et andet: statsforvaltningen havde efterhånden vokset sig så stor, at intet enkeltmenneske kunne overskue det hele og personligt afgøre alle sager – store som små. Ligeledes havde Danmark gennem 1700-tallet oplevet flere konger, der som personligheder var så svage eller syge, at de reelt slet ikke evnede at udfylde rollen som enevoldsmonark. Men da havde enevælden som politisk system imidlertid fungeret i henved 100 år i Danmark, der var opbygget en forholdsvis effektiv statsadministration med nogenlunde faste rutiner og klare regler, og takket være dygtige og loyale fyrstetjenere fungerede den danske stat alligevel. Vist kom der lejlighedsvis turbulenser som følge af, at statens øverste og suveræne leder ikke magtede at udøve sin enevoldsmagt selv, for eksempel under Christian VII, hvor lægen og statsmanden Johann Friedrich Struensee var blevet styrtet og efterfølgende henrettet i 1772, og i 1784, da den ledende statsmand Ove Høegh-Guldberg var blevet afsat ved et ublodigt kup.²

En af de meget få begrænsninger i kongens magt ifølge Kongeloven var, at han skulle tilhøre den evangelisk-lutherske konfession og generelt opretholde den som den eneste tilladte religion inden for sine riger og lande. Og den danske kirke var en statskirke: Præsterne i de hen ved 2.000 sogne ud over Danmark var alle uddannede teologer fra Københavns Universitet. De fungerede som statsmagtens repræsentanter over for lokalbefolkningen, ikke blot i kirkelige anliggender, og de skulle ofte bekendtgøre nye love og bestemmelser fra prædikestolen i forbindelse med gudstjenesten. Om nødvendigt skulle de ikke bare forklare disse nye love, men tillige forsvare dem. Endvidere var de lokale sognepræster hovedkraften bag det lokale fattig- og skolevæsen, ligesom de var pålagt en stor mængde administrativt arbejde af ikke-kirkeligt indhold for staten, så som indsendelse af indberetninger til centraladministrationen i København, blandt andet skattemandtaller. Landet var inddelt i stifter med en biskop som leder. Biskopperne var udnævnt af kongen.³ Statskirke gejstligheden havde ingen korporation eller lignende, der kunne ytre sig på kirkens vegne eller optræde som talsmand for gejstlige og kirkelige interesser. Ej heller fandtes der nogen som helst former for synoder eller andre repræsentative organer for kirkens menige medlemmer. Enhver undersåt havde pligt til at tilhøre statskirken. Vist fandtes der i Danmark små mindretal af katolikker, reformerte og jøder. Men de havde kun tilladelse til at opholde sig i Danmark i kraft af en tilladelse af kongens nåde, og det var ikke nogen ret, de kunne påberåbe sig. Ofte måtte disse medlemmer af andre trossamfund i Danmark kun bo i udvalgte byer, ligesom det var begrænsninger i erhvervs muligheder i forhold til den øvrige befolknings.

Den evangelisk-lutherske statskirke var således nøje forbundet med, understøttet og beskyttet af den enevældige danske stat, ja kirken var nærmest en del af denne stat. Ifølge sabbatsforordningen af 12. marts 1735 var der tvungen kirkegang med bøder for udeblivelse fra gudstjenesten uden lovlig grund, og bødernes størrelse voksede ligefrem proportionalt med antallet af udeblivelser. I sidste ende kunne gentagende udeblivelse fra gudstjenesten føre til udelukkelse fra nadveren og dermed udstødelse af menigheden. For bøndernes vedkommende kunne bøderne konverteres til ophold i gabestokken. Selv om denne strenge kirketugslovgivning blev gradvist lempet og mildnet op gennem resten af 1700-tallet, gjaldt den i princippet fortsat.⁴

Ikke blot sørgede lovgivningen for, at alle havde pligt til at gå i kirke, men også på anden måde var der sørget for, at troens lære blev opretholdt og sikret. Ifølge den gældende straffelov medførte kritik eller bespottelse af kirkens lære følgende: »Hvem som overbevises at have lastet Gud, eller bespottet hans hellige Navn, Ord og Sacramenter, hannem skal Tungen levendes af hans Mund udskæres, dernæst hans Hoved afslaaes, og tillige med Tungen sættes paa en Stage.»⁵

Man må derfor formode, at tro, kirke og gejstlighed under den danske enevælde var sikrede og havde et stærkt greb om samfund og befolkning, overhovedet at der ikke var mange muligheder for at diskutere, endsige opponere imod statskirkens lærdomme uden at det ville have meget alvorlige konsekvenser for en. Endvidere må man gå ud fra, at kirkens og gejstlighedens greb om lokalbefolkningen var stærkt, idet kirkegang var obligatorisk og udeblivelse strafbart. Statskirkegejstligheden må antages at have haft en stærk position.

I løbet af anden halvdel af 1700-tallet vandt tankerne fra Oplysningen stigende udbredelse i Europa. Oplysning kan defineres med Immanuel Kants ord: »Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangels des Verstandes, sondern der Entschliessung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Muth deines eigenen Verstandes zu bedienen! Ist also der Wahlspruch der Aufklärung.»⁶ Selvstændig tænkning og kritisk efterprøvelse af alt det bestående, herunder selvfølgelig også det politiske system og ideologi samt kirke og tros lære, var således centrale komponenter af Oplysningen.⁷ Endvidere blev den bestående stats- og samfundsorden udfordret, ja rystet i sin grundvold ved Den franske Revolution i 1789 og den efterfølgende politiske og sociale udvikling i Frankrig gennem 1790'erne, hvor blandt andet enevælden og senere sågar monarkiet som institution blev afskaffet.

Der var således udfordringer nok til den danske statskirke og dens gejstlighed foruden til det danske enevældige system. Men den danske enevoldskonge havde som

nævnt en usædvanlig stærk stilling uden repræsentative forsamlinger af nogen art og overhovedet uden nogen som helst begrænsninger i sin magt. Ligeledes havde statskirken og den lutherske lære en overordentlig stærk position inden for den danske stat og i det danske samfund. Derfor må man umiddelbart formode, at de nye tanker fra Oplysningen og Den franske Revolution næppe havde store chancer for at vinde indpas i Danmark, at både stat og kirke havde både vilje og midler til effektivt at bekæmpe dem og sørge for at holde dem ude. Formålet med denne artikel er således at undersøge, hvordan den danske statskirkegejstlighed reagerede på og håndterede de udfordringer mod bestående kirkeordning og mod statskirkens evangelisk-lutherske troslære, der udgik fra Oplysningen i løbet af de sidste par årtier af 1700-tallet samt fra Den franske Revolution.

Kirkegangen

Statskirkens stærke greb om samfundet fremgik blandt andet af, at undersåtterne havde lovbealet pligt til at gå i kirke om søndagen. Men en ting er lovgivning, noget andet er praksis. Da det enevældige styre i 1773 tog initiativ til en ny helligdagslovgivning (et initiativ, der i øvrigt ikke førte til noget) udbad Danske Kancelli (den myndighed i centraladministrationen, der bl.a. forvaltede kirkelige anliggender) sig indberetninger fra landets biskopper om, hvordan det stod til med kirkegangen i deres stifter. Biskopperne på sin side indkaldte indberetninger fra de lokale sognepræster i deres stifter, og på grundlag af disse udarbejdede de så deres egen indberetning til Danske Kancelli i København. Der er bevaret præsteindberetninger om kirkegangen i 1773 fra to danske stifter, nemlig Sjællands Stift og Viborg Stift i Jylland.⁸ Naturligvis må man spørge til dette materiales repræsentativitet, dækningsgrad og dokumentationsværdi. Om dette skriver udgiveren, Jens Holmgaard, at med »en så massiv og næsten énstemmig tilkendegivelse om de herskende forhold, som der her er tale om, er der grund til at tillægge en betydelig dokumentationsværdi».⁹

Hvordan stod det da til med kirkegangen i de to danske stifter? Det var et tilbagevendende tema, at kun få gik i kirke. En stor del af menigheden viste sig kun sjældent i Guds hus. På grundlag af oplysninger om antallet af kirkegængere kan man regne sig frem til, at kirkegangsandelen ved højtider som jul, påske og pinse udgjorde 25–35 procent af den voksne (d.v.s. konfirmerede) befolkning, på almindelige søndage udgjorde den kun cirka 10 procent. Som årsager til disse udeblivelser blev anført, at søndag var den eneste dag om ugen, som bønderne havde til fri rådighed, og at de derfor på denne dag måtte forrette en række gøremål, som der ikke var tid til på ugens andre dage. Ofte blev hoveriarbejdet (d.v.s. bøndernes pligt til at yde arbejde for deres godsejer) udpeget som hovedårsag til, at bønderne ikke havde tid til at gå i kirke. Godsejerne var ifølge

lovgivningen ganske vist tiltænkt en funktion i forbindelse med udøvelse af kirketugten, men de viste sig forsømmelige her – ofte kunne en godsejer finde på at beordre bønderne til at gøre hoveri om søndagen.

Men ikke nok med det. Man kunne tro, at det mindretal, der faktisk mødte op til gudstjenesten, var dem der virkelig viste brændende iver i troen, men sådan var det langtfra. De, der mødte op, kom ofte snarere for at skaffe kontakter om køb eller salg af kreaturer eller simpelthen af tidsfordriv. En præst gav følgende skildring af, hvordan det kunne forme sig under en gudstjeneste:

De forsamler sig uden for kirken som på et torv, hvor den ene opholder den anden med snak og sladder, latter og råben, med fortællinger om et og andet, med at røge tobak og videre. Og endskønt præsten ved sin indgang i kirken beder dem, at de nu vil følge med, bliver hans ord kuns med foragt anhørt, hvilket de og udviser, og de bliver ved deres forsamling og snak stående, indtil de hører, at præsten er gået på prædikestolen, da de i fuld march kommer løbende og trampende med deres jernbeslagne træsko på den stenpiggede gulv, der forårsager sådan bulder og alarm, at en lærer (præst) næppe selv kan høre, hvad han taler, hans tanker mangan gang forvirres, de andre tilhørere deres tanker bliver adspredt, dels af den bulder, dels for at give agt på den og den, der nu kom.¹⁰

Når kirkegængerne så endelig havde indfundet sig, kunne det hænde, at der var flere iblandt dem, der var berusede. Det førte i værste fald til skandaler i kirken, i bedste fald til at de blot faldt i søvn. Og ikke nok med det: som nævnt var det svært at få kirkegængerne til at indfinde sig rettidigt i kirken, men sværere endnu var det at få dem til at blive tiden ud. Næppe var prædikenen til ende, før mange under stor larm styrtede ud af kirken. Det skyldtes især frygten for katekisation, det vil sige overhøring fra præstens side af menighedens medlemmer i kristendomskundskab i fuld offentlighed.¹¹

Ganske vist gjaldt der i princippet lovebestemmelser om tvungen kirkegang og straf med bøde eller gabestok for udeblivelse, men som det ses blev den ikke efterlevet. Der findes ikke tilsvarende dækkende oplysninger¹² om kirkegangsforhold og menighedstilstande senere i århundredet, men generelt blev udeblivelse fra kirkegangen i slutningen af 1700-tallet i stigende grad betragtet som en problem og drøftet i den offentlige debat. I 1797 udkom således en pjece med titlen *Om Aarsagerne til Bondens sieldne Kirkegang*. Den var forfattet af en Substitut Gregersen, et pseudonym for Gyntelberg Abel,¹³ der var sognepræst i Understed og Karup sogne i Nordjylland. Her blev der tegnet et endnu mørkere billede af kirkegangen end i 1773. Ifølge Abel skulle en præst være tilfreds, hvis bare en tyvendedel af menigheden viste sig i Guds hus. Som årsag pegede han på de samme forhold, som blev påpeget i indberetningerne fra 1773 plus et par yderligere. Det var visse præsters »kolde og søvnagtige» måde at prædike på, kirkernes fjerne og ubekvemme beliggenhed samt de slette og vanskeligt passable veje. Også det forhold, at mange præster »snobbete nedad» over for bondebefolkningen bidrog efter Abels opfat-

telse til, at mange bønder udeblev. Ligeledes fik godsejerne tildelt en stor del af skylden. De var et dårligt eksempel for bønderne med hensyn til kirkegang, ligesom de kunne finde på at tilsige bønderne til hoveri i kirketiden. Desuden var godsejerne ofte kirkeejere og var derfor forpligtet til at sørge for kirkens istandsættelse. Men denne forsømmelse forsøgte de groft, lod Abel sine læsere vide, og det havde betydning for det lave fremmøde. Abel berettede om kirker med åbne vinduer, så bladene blæste ind. Med utætte lofter, så regn og sne dryppede ned. Kirker med fugt på væggene, rådne stolestader, ujævne gulve, træk og med messeklæder, der var så pjaltede og rustne, at en præst ikke kunne iføre sig dem uden at blive til latter. Sådanne kirker var ligefrem sundhedsfarlige at komme i, mente Abel. Også han skildrede, hvordan mange kom i kirke for at møde andre mennesker og bedrive snak, sladder eller indgå købskontrakter. Han skrev, at »Kirken mere ligner en Børs end et Gudshus. Den, der har Lyst til at sladre og spøge, kommer til Kirke, men den sædelige bliver hiemme». ¹⁴

Hvordan så præsterne på den udbredte tendens til at forsømme kirkegangen? De gav udtryk for, at de opfattede den omfattende udeblivelse fra gudstjenesterne som udtryk for religiøs ligegyldighed. Enkelte præster – som Abel i Nordjylland – øvede en vis selvkritik på standens vegne og erkendte, at der var brodne kar inden for gejstligheden, der var skyld i befolkningens ligegyldighed over for gudstjeneste og kirkegang. Mange præster gjorde gældende, at godsejerne havde et stort medansvar, først og fremmest ved deres egen forsømmelighed, og fordi de beordrede deres fæstebønder på hove- og arbejdsarbejde i kirketiden eller i ugens løb fordrede så meget hoveri af bønderne, at disse var nødt til at bruge søndagen for at have tid til at passe deres egen gerning. En del præster gjorde sig i indberetninger, i prædikener og i publicistiske sammenhænge til talsmænd for landboreformer, der skulle frigøre fæstebønderne både fra landsbyens dyrkningsfællesskab og fra godsejernes retlige, økonomiske og sociale overhøjhed. ¹⁵ Sådanne reformtanker fra præsteside skyldtes naturligvis ikke i snæver forstand et ønske om at forbedre kirkegangen, men var udtryk for at mange præster også var påvirket af de nye tanker om stat og samfund og derfor ivrede for reformer. Dog kan mange sognepræsters dårlige erfaringer med godsejere have medvirket til at gøre dem stemte for landboreformer. Men ellers gik de løsningsforslag, der blev fremsat fra præsteside, hovedsageligt på skærpede straffe- og kontrolforanstaltninger, for eksempel kraftig forhøjelse af bødetaksterne for udeblivelse og endog aflåsning af kirkedøren under gudstjeneste, således at ingen kunne forlade kirken i utide. En præst foreslog sågar, at præsterne burde få tildelt en underofficer til at bistå dem med at inddrive bøderne for forsømt kirkegang. ¹⁶ Præsterne opfattede generelt den manglende kirkegang fra store dele af befolkningens side som et stort og alvorligt problem, men trods enkelte selverkendelser og skylden på godsejerne demonstrerede de gejstlige ingen andre løsningsstrategier end skærpet straf og kontrol med støtte fra den verdslige øvrigheds side.

Kirkekampen

Præsternes problemer begrænsede sig imidlertid ikke til den manglende kirkegang. Enevældens på papiret så strenge kirketugtslovgivning blev således mere eller mindre negligeret. Noget lignende gælder mulighederne for frit at diskutere teologiske og kirkelige spørgsmål. På papiret var de overordentlig begrænsede, men også her så praksis væsentlig anderledes ud.

På trods af enevælden og dens strenge bestemmelser imod kritik og bespottelse af kirke og troslære herskede der i løbet af 1780'erne og 1790'erne en udbredt yrings- og trykkefrihed i Danmark. I 1790'erne blev det litterære marked i Danmark således oversvømmet med litteratur, der skånseløst kritiserede tro, kirke og gejstlighed. Det skete både i tykke, grundlærde bøger og i populære polemiske pamfletter og tidsskrifter. Publicisterne kunne være universitetsprofessorer så vel som adelsmænd og privatlærde som mere eller mindre »halvstuderede røvere»,¹⁷ og de skrev ud fra supranaturalistiske eller mere eller mindre deistiske, naturalistiske eller rationalistiske positioner.¹⁸ Biblen blev sønderlemmende kritiseret, og alt, hvad der ikke lod sig forene med »fornuftige Begreber om det højeste Væsen», så som arvesynden, opstandelsen, miraklerne, himmelfarten og forsoningen blev blankt afvist.¹⁹ I en populærteologisk pamflet hed det således i 1797: gid vi »engang maae komme saavidt, at vi ansee Naturen for den eeneste Bog, hvorved Gud veileder os, og Fornuften for det eeneste Orakel, hvorved han taler til os». ²⁰ Noget af den hårdeste kritik blev fremsat af teologen og publicisten Otto Horrebow, der udgav det kirkekritiske tidsskrift *Jesus og Fornuften. Et Religionsblad*. Her blev det foreslået at lade julen erstatte af en »Guddommens Fest». ²¹ Ligeledes skulle påsken afløses af en fest for udødeligheden »saaledes som vi ved Fornuften bringes til at erkjende den» i stedet for som nu at være »en Mindefest til Ære for en død og efter Sagnet atter opstanden Jøde». ²² Også emner som treenighedslærens ubibelskhed²³ og Moses' forbrydelser mod retfærd og menneskekærlighed²⁴ blev frit og åbent og nådesløst diskuteret i Horrebows tidsskrift.

Også præstestanden blev udsat for hård kritik. Præsterne blev beskyldt for at for dumme deres menigheder og for at udøve åndelig afpresning. Endvidere blev statskirkenes præster beskrevet som intolerante og uvidende mørkemænd eller som magtsyge og skinhellige hyklere. Der blev ligefrem publiceret et tidsskrift med navnet *Den geistlige Stand bør afskaffes*. Heri gav udgiveren, baron Frederik Christian Wedel Jarlsberg, udtryk for, at Oplysningen efterhånden havde nået et så fremskredent niveau, at man ikke længere behøvede den gejstlige stand. Wedel Jarlsberg ville derfor nedlægge præsteembederne og erstatte dem med en slags fredsdommere. Andre debattører ville også afskaffe præstestillingerne, men i stedet bruge de derved sparede midler til uddannelsesmæssige formål.²⁵

Der var altså i de sidste par årtier af 1700-tallet og i skærpet grad fra 1790'erne i Danmark tale om en situation, hvor statskirken, dens lære og præstestandens *raison d'être* åbent og aggressivt blev draget i tvivl. Og det samtidig med, at den jævne befolkning angiveligt var begyndt at forsømme kirkegangen i et omfang, så det blev opfattet som et alvorligt problem fra præsteside. Kirke, teologi og gejstlighed kom med andre ord i krise. Den lutherske statskirkes gejstlighed kom i defensiven. Præsterne blev usikre i deres præsteroller. Hvordan håndterede de den situation? Hvilke strategier tog de i brug, for at forsvare og retfærdiggøre eksistensberettigelsen af deres profession? I forlængelse af disse spørgsmål skal ses på, hvordan de to fænomener: udeblivelse fra kirkegang og aggressiv kritik af kirke, teologi og præstestand, nærmere skal forstås.

Først skal der ses på de strategier, som præsterne i den situation tog i brug. Der kan her sondres mellem fem forskellige, nemlig:

1. Teologisk og pastoral akkomodation
2. Den pædagogiske strategi
3. Kartoffelpræsterne
4. Gendrivelsesstrategien
5. Det tavse flertal²⁶

(1) *Teologisk og pastoral akkomodation*

En del præster reagerede ved at gøre indrømmelser til deres kritikere og følge dem et stykke hen ad vejen. De bestræbte sig først og fremmest på at fratage kristendommen ethvert skær af mystik. De foretrak således at sige »det højeste væsen» eller »Forsynet» i stedet for Gud, og de foretrak at kalde sig selv for »folkelærere» eller »religionslærere» frem for præster, fordi det sidstnævnte udtryk havde en hedensk klang. De søgte at omdigte salmerne, så de ortodokse aspekter blev nedtonede. I deres prædikener lagde de vægt på at fremhæve de moralske aspekter af Biblen, at bruge Biblen som en eksempelsamling og inspirationskilde til moralsk forbedring så at sige. Deres prædikener fik derfor præg af moraltaler, der teologisk set virkede meget udvandede.²⁷

En af de præster, der gik længst i et forsøg på at »slå en handel af» med kirkens kritikere, var hofpræst og kongelig konfessionarius Christian Bastholm. I pjecen *Korte Tanker til nærmere Eftertanke over Den geistlige Stand* fra 1794 anbefalede han blandt andet, at præsterne på landet i modsætning til præsterne i købstæderne ikke behøvede at have så megen teologisk og filosofisk lærdom, til gengæld burde de uddannes i praktisk landøkonomi samt i naturvidenskab. Endvidere tog Bastholm til orde for, at præsternes embedsdragt skulle afskaffes, fordi denne var en reminiscens af »gammel, elendig, ufornuft-

tig Smag».²⁸ To år senere udsendte han pjecen *Tanker om Vår Tids Fremgangsmaade* for at befordre den religiøse Oplysning. Han gav her udtryk for, at han helt og fuldt kunne slutte op om bestræbelserne på at rense kristendommen for al overtro og alle vrangforestillinger, men, understregede han, dette måtte ske på en lempelig og forsigtig måde, så at man ikke kom i konflikt med menighederne. Ændringerne burde efter Bastholms mening vente, til tiden var moden, men indtil da kunne man i det stille foretage småjusteringer i de bøger, som befolkningen betragtede som hellige. Endvidere erklærede Bastholm i denne pjece, at han var tilhænger af skånselsløs kritisk videnskabelig granskning af Biblen og åben diskussion herom. Det burde imidlertid udelukkende foregå på latin, fordi »den almindelige store Hob» ellers ville kunne forstå diskussionen og gå hen og blive forvirret.²⁹

Bastholm ville med andre ord strække sig meget langt for at komme sine kritikere i møde. Men hans virksomhed førte ikke til nogen forsonlig attitude fra disse kritikeres side. Tværtimod gav hans skrifter den førnævnte kirkekritiker Otto Horrebøw til anledning til at tage til orde imod ham i et skrift med titlen: *Er det en christelig Lærers Pligt at lyve for Almuen?*

Andre præster anbefalede, at den tid, gudstjenesten og ikke mindst prædikenen varede, blev skåret ned i håb om, at den slags ville medvirke til at få folk til ikke at forsømme kirkegangen. Ligeledes pågik der en intens debat om prædikekunst, hvor der blev lagt vægt på, at prædikenerne skulle være mere forståelige og føles mere vedkommende og relevante af menighederne, eller som man nu om stunder ville udtrykke det: mere underholdende.³⁰

(2) Den pædagogiske strategi

Mange præster følte ikke, at forkyndelse af Evangeliet længere var en tilstrækkelig *raison d'être* for præstestanden og søgte derfor andre aktivitetsfelter, hvor de kunne gøre sig nyttige og derved retfærdiggøre eksistensen af deres profession. Et af disse felter var skolevæsenet. Det var for så vidt ikke overraskende, eftersom der i 1790'erne pågik en intens pædagogisk debat, ligesom statsledelsen på den tid var i gang med ambitiøse forarbejder til planer om et landsomfattende almueskolevæsen.³¹ Endvidere havde kirken og gejstligheden indtil da – som tidligere nævnt – udgjort ryggraden i undervisningsvæsenet. Mange præster mente derfor, at det burde være dem, der skulle forestå undervisningen ved det almueskolevæsen, der var i støbeskeen. Statsledelsens planer i disse år gik imidlertid i en anden retning. Den lod oprette særlige uddannelsesinstitutioner, seminarier, for almueskolelærere. Det medførte, at skolelærerprofessionen nu blev en selvstændig profession og ikke bare en ofte ydmyg del af gejstligheden. Dette

var et perspektiv, der virkede stærkt opskræmmende på mange præster, der herved så en risiko for, at deres profession ville blive overflødiggjort.³²

(3) Kartoffelpræsterne

En del præster så muligheden for at retfærdiggøre deres stands eksistensberettigelse ved at virke som agenter for oplysningsbevægelsen landet over. I løbet af 1780'erne og 1790'erne stod landboreformer højt på den politiske dagsorden i Danmark, og flere så en mulighed for, at præsterne kunne virke som foregangsmænd, vejledere og inspiratorer for bondebefolkningen her. Og da præsterne selv var landmænd, idet der hørte omfattende jordtilliggender med til deres præstegårde, hvorfra de fik en stor del af deres indkomster, var ideen ikke uden mening. De såkaldte »kartoffelpræster« kunne angiveligt finde på med udgangspunkt i skriftstedet »Mennesket lever ikke af brød alene« at gøre en prædiken til et landbrugsteknisk instruktionsforedrag i kartoffelavl.³³ Spørgsmålet er imidlertid, hvor almindeligt den slags har været. Der råder ingen tvivl om, at der virkelig var mange præster, der virkede som foregangsmænd på det landbrugsmæssige område eller inden for andre felter for folkeoplysning,³⁴ og ej heller om, at mange prædikener i disse år blev udvandede teologisk set og ofte handlede om moral, herunder også samfundsmoral. Men at det ligefrem skulle være foregået således, at søndagsprædiken blev forvandlet til et landøkonomisk instruktionsforedrag, turde dog være en overdrivelse. Der er tale om en karikatur, der stammer fra den efterfølgende diskussion, der stillede sig kritisk og nærmest uforstående over for Oplysningstiden og ikke havde blik for den situation og de problemer, som præsterne sidst i 1700-tallet befandt sig i.³⁵

(4) Gendrivelsesstrategien

Nogle ganske få præster valgte i stedet for at akkomodere eller retfærdiggøre eksistensen af deres profession på andre måder at gå i brechen mod og gendrive deres kritikere ved aktivt at forsvare kirken og den nedarvede lutherske lære. At det var relativt få præster, der valgte denne strategi, hænger utvivlsomt sammen med den overordentlig hårde tone, der var fremherskende i den offentlige debat. En af de markante kirkekritikere, Malthe Møller, udgav magasinet *Repertorium for Fædrelandets Religionslærere*, og her fik dem, der søgte at gendrive kirkekritikerne, med grovfilen. Deres tidsskrift *Kritik og Antikritik* blev således her karakteriseret som »Dumhedens og Nederdrægtighedens Asyl»³⁶ og det blev forudset, at navnene på udgiverne af dette tidsskrift snart ville blive slået op på »Kirkehistoriens Galge».³⁷

Primus inter pares i den danske statskirke i disse år var Sjællands biskop Nicolai Edinger Balle. Denne indtog en teologisk set moderat konservativ position i debatten, og selv om der som nævnt var hårde lovbestemmelser, der ville kunne tages i brug imod de mange højroastede radikale kirkekritikere, afviste Balle enhver form for brug af tvangsmidler over for kirkens kritikere. Vist skulle de da bekæmpes, fandt Balle, men udelukkende ved argumenter. Alt andet ville efter Balles opfattelse teologisk set være en falliterklæring.³⁸ Balle søgte at bekæmpe kritikerne ved flittig visitatsvirksomhed i sit stift og ved så vidt muligt at holde god skik og orden i kirkens egne rækker.³⁹ Endvidere hold han en række af velbesøgte offentlige bibellæsninger og udgav 1797–1810 tidskriftet *Bibelen forsvare sig selv*. Her gendrev han tålmodigt og grundigt alle sine kritikeres påstande, store som små.⁴⁰ Den radikale oplysningsskribent Niels Ditlev Riegels udgav et modtidskrift kaldet *Orthodoxien nedriver sig selv*. Som et eksempel på, hvilke kræfter Balle og andre, der søgte at gendrive kirkekritikerne, var oppe imod, kan nævnes følgende citat fra dette tidskrift: »Og hvad ville I så stille i stedet», spurgte Balle de kåde kirkestormere. Med Voltaire i munden svarede Riegels: »jeg har befriet eder fra et glubende rovdyr og I spørger mig hvad jeg sætter i stedet for det!»⁴¹ Situationen forekom imidlertid ind imellem Balle at være uholdbar og håbløs, på et tidspunkt følte han sig endog så mistrøstig og pessimistisk, at han i fulde alvor overvejede at opgive sit bispeembede og emigrere. Det blev han dog talt fra.⁴²

Men der er dog ingen tvivl om, at kirkens førstemand virkelig følte sig trængt. I sin visitatsbog nedskrev han en oplevelse, han havde haft under en visitats i Ledøje og Smørum sogne syd for København ved en sammenkomst hos præsten efter gudstjenesten. Balle skriver:

Efter Sædvane var jeg munter og spøgende, vist i al Uskyldighed uden at mene det ringeste ondt, med Philosophie, Kantianisme, Republikanisme og andet saadant [...]. Men See! Præsten blev opbragt, blev vred, blev grov imod mig ved sit eget Bord i Nærværelse af sin Degn, sin Nabo-Præst og flere. Jeg tabte vel ikke min Blidhed. Men gid, jeg dog aldrig glemmer dette Anstød. De stolte Præster have ingen Ærbødighed eller Kierlighed tilovers for deres Biskop. Deres Animosité imod ham bliver tit kiendelig.⁴³

Overhovedet reagerede Balle kun med sagtnodig resignation, når han i kirkens egne rækker mødte præster, der var påvirkede af de nye ideer. Om sine indtryk af præsten Peder Ditlev Faber i Jungshoved på Sydsjælland hed det således i Balles visitatsbog: »Sogne Præsten Hr. Faber prædikede efter Math. 18,2 over Fordom og Overtroe, uden al Grund i Texten. Men han taler vel, skiønt skarp, og røber ellers, at Christendom ikke er hans Sag».⁴⁴ Og denne indstilling fik vel at mærke ingen konsekvenser for pastor Faber!

(5) Det tavse flertal

Spørgsmålet er imidlertid, om man ikke i den heftige kirkelige og teologisk debat i 1790'erne i virkeligheden havde at gøre med to højtråbende mindretal, om ikke der var tale om en debat inden for henholdsvis en snæver radikal, oplyst elite og en nogenlunde ligeså snæver gejstlig elite. At debatten så at sige udtrykte den offentliggjorte mening snarere end den offentlige mening. Meget tyder på, at det store flertal af menigheder har stillet sig indifferent eller måske ligefrem fjendtligt over for de nye radikale og kirkefjendtlige ideer, og tværtimod har holdt fast ved det gammelkendte. Da biskop Balle i 1793 begyndte at holde offentlige bibellæsninger som modtræk mod kirkekritikerne og offentliggjorde disse bibellæsninger, tegnede der sig allerede i begyndelsen mere end 36.000 abonnenter.⁴⁵ Så høje abonnenttal fik de kirkekritiske publikationer slet ikke tilnærmelsesvist. Menighederne på landet reagerede ofte stærkt og negativt, når en rationalistisk præst søgte at indføre ændringer i den traditionelle gudstjenesteform eller at indføre en moderniseret version af salmebogen.⁴⁶ Det store flertal af præster synes at have været mere eller mindre uden føling med de nye ideer, der fremkom i den offentlige debat, men har holdt fast ved det, de havde lært under deres studietid ved Københavns Universitet tidligere i århundredet. Da biskop Balle gennemførte sin fjerde visitatstur gennem sit stift mellem 1799 og 1804 mødte han cirka 250 præster. Af disse karakteriserede han kun 18 som rationalister.⁴⁷ Og det var ellers i den periode, der i gængs dansk kirkehistorie bliver betragtet som den, hvor rationalismen skal have været mest udbredt i Danmark.

Det er rigtigt, at det gennem den sidste tredjedel oftere og oftere blev lamenteret over, at menighederne forsømte kirkegangen. Men det forhold at det sjældent var hele bondebefolkningen, der viste sig i Guds hus om søndagen, behøver ikke at hænge sammen med den radikale kirkekritik, der pågik på samme tid. Denne var et byfænomen, og et ret isoleret fænomen som det synes. Det behøver slet ikke at have haft noget med den radikale kirkekritik at gøre, at landbefolkningen sjældnere og sjældnere kom i kirke, ej heller behøver den sjældne kirkegang at være udtryk for nogen fjendtlig eller kritisk holdning til kirken, selv om mange præster nok har set det på den måde.

Trykkefriheden afskaffes

Den hårde og radikale kirkepolitiske debat fik imidlertid en ende. Den 27. september 1799 udsendte det enevældige styre en forordning, der, som det hed, nærmere skulle »forklare og bestemme Trykkefrihedens Grændser». Selv om formuleringen var mild, var der dog ikke tvivl om, at forordningen indebar en meget kraftig indskrænkning af

trykkefriheden. Årsagen var dels pres udefra, fra Storbritannien og Rusland, der fandt, at det var den rene og skære jacobinisme, der rådede i København, dels pres fra kronprinsregenten Frederik (VI), der stod i spidsen for statens ledelse på vegne af sin mentalt forstyrrede fader, Christian VII. Kronprinsen var personlig mere og mere fortørnet over den voksende »Skrive-Frækhed», som han udtrykte det.⁴⁸

Om de kirkelige forhold hed det i forordningen:

Hvo, som udgiver noget Skrivt, der sigter til at nedbryde Læren om Guds Tilværelse og den menneskelige Siæls Udødelighed, saa og de, der, i trykte Skrifter, laste eller forhaane den christelige Religions Lære, som, ifølge Vore Rigers Constitution og Landets Love, skal fortrinligen beskyttes og haandthæves, bør straffes med Landsforviisning, fra 3 til 10 Aar.⁴⁹

Ganske vist var denne bestemmelse ikke så barbarisk som den i Danske Lov, som tidligere er citeret, til gengæld skulle den modsat Danske Lovs bestemmelse håndhæves strikte. Publicisten Malthe Conrad Bruun, der i 1796 havde udgivet *Aristocraternes Cathechismus*, som var en besk satire over den lutherske statskirkes dogmer og over de autoriserede lærebøger, blev således idømt landsforvisning. Ganske vist var de skrifter, han blev dømt for, skrevet og offentliggjort før 1799-forordningen var indført, men styret i København havde behov for at statuere et eksempel til skræk og advarsel. Derfor blev Bruun i 1799 sammen med en anden satirisk forfatter, Peter Andreas Heiberg, landsforvist.⁵⁰ 1799-forordningen syntes at have virket efter hensigten, den livlige og kritiske offentlige debat om teologi og kirke døde ud kort efter.

Irreligiositet og kirkelig indifferentisme?

Hvordan skal den faldende kirkegang og ikke mindst den aggressive kirkekamp forstås? Var der tale om voksende irreligiositet og kirkelig indifferentisme? Var kirken og gejstlighedens stilling for alvor truet? Der er ingen tvivl om, at den måde, som mange præster reagerede på: ved at forlange skærpelse af straffe- og kontrolbestemmelserne for forsømmelse af kirkegangen, og de strategier, de tyede til for at retfærdiggøre deres stands eksistensberettigelse, afgjort peger i retning af, at de virkelig følte sig usikre og truede. Og den aggressive og heftige tone, som kirkekritikerne betjente sig af i den offentlige debat, tyder ligeledes på dette. Men samtidig skal fænomenerne nok holdes ude fra hinanden. Den faldende kirkegang på landet har næppe den store sammenhæng med den offentlige og kirkekritiske debat. Bondebefolkningens sjældne kirkegang behøver ikke at være udtryk for irreligiositet eller indifferentisme endsige for fjendtlighed mod kirke og gejstlighed som sådan, selv om der var mange præster, der opfattede det på den måde. Muligvis har den uregelmæssige kirkegang været en gammel praksis, som

først er blevet betragtet som et problem, da en ny generation af præster med den opfattelse, at graden af fromhed er ligefrem proportional med frekvensen af kirkebesøg, er kommet til.

Selv om mange præster synes at have været alvorligt opskræmte af den kirkekritiske debat, så var der som påvist kun tale om højtråbende mindretal, mens det store, tavse flertal synes at have været upåvirket, hvis ikke ligefrem negativt indstillet over for kirkekritikerne. Mange af de præster, der søgte at modernisere deres gudstjenester ved at indføre nye salme- og lærebøger eller ændre i de gamle ritualer, blev – som det fremgår af ovennævnte afsnit om det tavse flertal – mødt med massive protester fra deres menigheders side.

En anden mulighed for at tolke den faldende kirkegang og den heftige kirkekritik kunne være at se den som *sekularisering*. Vel at mærke ikke i gængs, dagligdags forstand, men i den betydning, som historikeren Hanne Sanders lægger i begrebet. Hun anskuer sekularisering som privatisering og individualisering af religionen, det vil sige at forholdet til Gud bliver personligt og kommer til at bero på et individuelt valg og engagement i stedet for som tidligere at have været noget, der blev defineret, påbudt og håndhævet af de offentlige myndigheder. En sådan sekulariseringsproces indebar »muligheden for andre måder kulturelt og videnskabeligt at forstå og finde handlingsmuligheder i forhold til samfund og verden. Man kan altså i dette se en begyndende udvikling fra en opfattelse af religion som kultur og viden til en opfattelse som individuel tro». ⁵¹ Set i lyset af denne opfattelse så var den faldende kirkegang og de vide grænser for kritik af den lutherske lære og af statskirkens gejstlighed udtryk for, at gejstligheden mistede sit århundredegamle, statsstøttede åndelige monopol. Men det behøver ikke at betyde afkristning og irreligiøsitet, selv om mange præster givetvis følte det sådan. De første årtier af 1800-tallet oplevede af omfattende religiøse vækkelser blandt almenen i Danmark, ⁵² hvilket ikke tyder på afkristning eller irreligiøsitet, men derimod på sekularisering efter Hanne Sanders definition. De religiøse almuevækkelser havde således den sekulariseringsproces, der er analyseret i denne artikel, som nødvendig forudsætning.

Det virker overraskende, at så radikale og kirkekritiske synspunkter frit kunne ytres under et styre som det danske, der med historikeren Hans Jensens ord var »saa absolut som intet andet Sted i Kristenheden». ⁵³ Men årsagen er måske netop derfor: den magt-havende elite i den danske stat havde ikke selv nogen stærk kirkepolitisk interesse og fandt det derfor ikke opportunt at håndhæve den meget strenge lovgivning om ene-vælde, trykkefrihedsbegrænsning, statskirke og den rette evangelisk-lutherske lære. Og det kunne den slet og ret bare gøre uden at skulle tage hensyn til eller indhente nogens godkendelse. Der var ikke nogen rigsdag eller stænderforsamling, hvor mere eller mindre brede udsnit af forskellige befolkningsgrupper og menighedsmedlemmer var repræsenterede. I afsnittet om det tavse flertal blev der peget på den mulighed, at den heftige kir-

kekritik var noget, der blev udført af et højroestet mindretal, mens det store flertal af medlemmer af den danske statskirke ikke syntes at have delt disse anskuelser. Og at mange statskirkemedlemmer ofte ikke gik i kirke, behøver – som der er argumenteret for – ikke at betyde, at de vendte kirken, gejstligheden og tros læren ryggen. Hvis ud-snit af befolkningen i Danmark derfor havde været repræsenteret i en rigsdag, en stænderforsamling, et parlament, en synode eller lignende, så ville den dér have kunnet forlange indgreb fra de verdslige myndigheders side imod udeblivelse fra gudstjenesten og ikke mindst imod de mange kirke-, præste- og lærerfjendske ytringer og formodentlig i vid udstrækning have kunnet gennemtvinge sådanne indgreb. Men det var den ikke, så det kunne den ikke, i hvert fald ikke så hurtigt og effektivt.

Alligevel kan man sige, at forordningen om begrænsninger i trykkefriheden fra 1799 var et forsinket sådant indgreb. Ikke bare inden for eliten, men tillige i brede middelklassekredse, der ellers i nogen grad var åbne for oplysningsideer og samfundsreformer, var der voksende bekymring og foruroligelse over den aggressive og hæmningsløse tone, som debatten blev ført i. Og de grupper, der delte denne bekymring og foruroligelse var formentlig i høj grad identiske med dele af de grupper, der under andre regimetyper ville have kunnet agere gennem en rigsdag, en stænderforsamling og så videre. Selv om disse folk næppe var tilhængere af den gamle lutherske lære, så syntes de alligevel, at kritikken af kirke og gejstlighed var begyndt at blive for nærgående og til fare for samfundsordenen. Sporene fra udviklingen i samtidens Frankrig skræmte. Det skal ikke forstås således, at 1799-forordningen generelt blev modtaget med glæde og begejstring, men det skal forstås sådan, at mange syntes, at kirkekritikerne var gået for vidt og så meget til yderlighederne, at de så en fare for offentlig orden og moral, og at modstanden og uviljen mod 1799-forordningen derfor ikke blev så kraftig, som man ellers havde kunnet forestille sig.

Men selv om der med trykkefrihedsforordningen af 1799 blev skredet effektivt ind, så at den frie kirkepolitiske debat blev lukket, så var de tanker, der var blevet ytret her, nu en gang blevet tænkt. Det lod sig gøre at fortie dem, men ikke at gøre dem utænkte igen. De foregreb de frontdannelser inden for åndslivet og videnskaben, der tog til med fuld styrke i sidste tredjedel af 1800-tallet (jf. indledningen), og disse på deres side havde den i 1700-tallet påbegyndte sekulariseringsproces som forudsætning.

Forskningsituation

1790'ernes kirkekamp er blevet behandlet både i historisk, litteraturhistorisk og teologisk forskning. Fælles af mange af disse forskere (Edvard Holm, L. Koch, N.M. Petersen, M. Neiiendam og i mindre grad Bjørn Kornerup) har været, at ud fra et kristeligt-konservativt grundsyn har savnet sympati og dybere forståelse for periodens kirkeliv. Forskere med en liberal, grundtvigsk indstilling (Helveg, Rønning, Elle Jensen) har opfattet perioden som en åndelig og kirkelig forfaldstid, som Grundtvig efterfølgende reagerede imod og rettede op på. Denne holdning har heller ikke ført til dybere forståelse for periodens kirkeliv på dets egne betingelser, der er blevet anskuet som et forstadium til Grundtvig og til lægmandsvækkelserne i det 19. århundrede. Med disse holdninger har det for disse forskere ligget lige for at opfatte fænomener som svigtende kirkegang og intensiveret kirkekritik som udtryk for manglende religiositet hvis ikke ligefrem afkristning. Der er dog i de senere år indtruffet et opbrud her. Historikeren Morten Petersen udgav i 2003 en biografi om historikeren, oplysningsmanden og kirkekritikeren Niels Ditlev Riegels, hvori 1790'ernes kirkekritikere bliver anskuet på deres egne præmisser, og hvor kirkekampen er blevet vist sympati og forståelse. Nævnt er Hanne Sanders' sekulariseringsbegreb og dets anvendelse til mere indgående forståelse af 1700-tallets kirke- og religionsliv.

Et andet karakteristisk træk ved kirkehistoriografien for perioden er dens »Frue Plads-synsvinkels«, d.v.s. at den har været koncentreret om den gejstlige elite i København, særlig ved Københavns Universitet, mens tilstandene i sognene ude i landet ikke har været genstand for så megen interesse. Kun af brud- og konfliktsituationer, så som lægmandsvækkelser (Elle Jensen, Thyssen, Hegnsvad), forekommer der studier af lokale menighedstilstande, men ikke af dem i normale situationer. Karakteristisk nok er det nærmeste, man kan komme forskning i menighedstilstandene i al almindelighed (med Elle Jensen som en delvis undtagelse), kildeudgaver som dem af provste- og præsteindberetningerne fra 1773 og af biskop Balles visitatsbøger og indberetninger, som dækker årene 1783–1793 og 1799–1807. Vist er disse kildeudgaver overordentlig værdifulde og informative, ligesom de er forsynede med indledninger fra udgavernes side, men forskning i, om og hvordan kirkekampen og de nye radikale ideer generelt gjorde sig gældende på lokalt plan savnes.

Selv om det således ikke kan hævdes, at 1790'ernes kirkekamp og de overraskende yderligtgående kirkekritiske positioner, der faktisk blev indtaget her, ikke er blevet udforsket, så kan man ikke sige, at dette forbold for alvor er kommet ind i de mange brede, generelle danmarkshistorier. En årsag hertil kunne være, at konflikterne og kampene i 1800-tallets kirkeliv har haft en så fremtrædende plads, at de mere eller mindre har overskygget for studiet udviklingen i kirkelivet inden for de sidste årtier af 1700-tallet.

1 A. D. Jørgensen (udg.), *Kongeloven og dens Forhistorie. Aktstykker*, København 1886 [genoptrykt 1973].

2 Ole Feldbæk, *Den lange fred 1700–1800, Gyldendals og Politikens danmarkshistorie*, 9, København 1990, s. 108–132, 216–242.

3 Georg Hansen, *Præsten paa Landet i Danmark i det 18. Aarhundrede*, uden sted 1947; Erik Nørr, *Præst og administrator. Sognepræstens funktioner i lokalforvaltningen på landet fra 1800–1841*, København 1981; Bjørn Kornerup, »Oplysningstiden 1746–1799«, i Hal Koch & Bjørn Kornerup (red.), *Den danske Kirkes Historie*, 5, København 1951; Michael Bregnsbo, *Gejstlighedens syn på samfund og øvrighed 1775–1800, belyst ved trykte prædikener og taler*, København 1992; Michael Bregnsbo, *Samfundsorden og statsmagt set fra prædikestolen. Danske præsters deltagelse i den offentlige opinionsdannelse vedrørende samfundsordenen og statsmagten 1750–1848, belyst ved trykte prædikener: en politisk-idehistorisk undersøgelse*, København 1997.

- 4 Jens Holmgaard (udg.), *Bonden, kirken og skolen. Provste- og præsteindberetninger fra Viborg stift om helligdagens forsømmelse og vanærelse*, Odense & Viborg 1986, s. 13–15; Anders Pontoppidan Thyssen (red.), *Vækkelsernes frembrud i Danmark i første halvdel af det 19. århundrede*, I, København 1960, s. XX.
- 5 V. A. Secher (udg.), *Kong Christian den Femtes Danske Lov*, København 1911, 6–I–7.
- 6 Immanuel Kant, »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?«, i Norbert Hinske, *Was ist Aufklärung?* Beiträge aus der Berlinischen Monatschrift, Darmstadt 1977 [1784].
- 7 Thomas Munck, *The Enlightenment. A Comparative Social History*, London 2000; Dorinda Outram, *The Enlightenment*, Cambridge 1995; Roy Porter, *The Enlightenment*, London 1990.
- 8 Holmgaard 1986; Jens Holmgaard (red.): *Bonden, kirken og kroen. Provste- og præsteindberetninger fra Sjællands stift om helligdagens forsømmelse og vanærelse*, Odense 1993.
- 9 Holmgaard 1986, s. 16–18.
- 10 Holmgaard 1986, s. 19–29, cit. s. 22.
- 11 Den svenske praksis med husforhør i hjemmet ved præsten kendes ikke i Danmark; jf. Hilding Pleijel, *Hustavlans värld. Kyrkligt folkliv i äldre tiders Sverige*, Stockholm 1970.
- 12 Dog findes Elle Jensens studier, der, selv om de ikke er så omfattende og dækkende som Holmgaards, dog peger i samme retning: F. Elle Jensen, »Jydske Menighedstilstanden i Stavnsbåndstiden«, *Jyske Samlinger*, 5. rk., bd. VIII, Århus 1947–49, s. 223.
- 13 Substitut Gregersen [Abel Gyntelberg], *Om Aarsagerne til Bondens siældne Kirkegang*, Aalborg 1797.
- 14 Citeret og refereret efter P. Christensen, »Aarsagerne til bondens sjældne kirkegang«, *Aalborg Stifts Julebog* 1958, s. 10–21.
- 15 Bregnsbo 1992, s. 88–99; Bregnsbo 1997, s. 167–196, 243–268. I dansk historieskrivning bruges betegnelsen Landboreformerne eller De store Landboreformer om de to sidste årtier af 1700-tallet, hvor sådanne reformer blev gennemført. Traditionelt er disse begivenheder blevet betragtet som en af danmarkshistoriens store stjernestunder og som oplyst enevælde, når den er bedst. I nyere forskning er billedet dog blevet betydelig mere nuanceret, jf. Feldbæk, s. 243–284, 369f.
- 16 Holmgaard 1986, s. 30ff.
- 17 Vilhelm Andersen, *Den danske Litteratur i det 18. Aarhundrede*, København 1934, s. 617–624, 950–964; Knud Banning, »Det teologiske fakultet«, i Svend Ellehøj (red.), *Københavns Universitet 1479–1979*, 5, København 1980, s. 248–325; F.J. Billeskov Jansen, »1700-tallet«, i P. H. Traustedt (red.), *Dansk litteraturhistorie*, 2, København 1976, s. 346–358; F. Elle Jensen, *Rationalismen i Danmark. Et Blad af den danske Kirkes Historie*, København 1926; L. N. Helveg, *Den danske Kirkes Historie efter Reformationen*, København 1883; Edvard Holm, *Danmark-Norges Historie fra Den Store Nordiske Krigs Slutning til Rigernes Adskillelse (1720–1814)*, 6, København 1909, s. 569–601; L. Koch, *Biskop Nicolai Edinger Balle*, København 1876; L. Koch, »Fra Rationalismens Tid«, *Kirkehistoriske Samlinger*, 3. rk., II, 1877–80; Kornerup 1951, 387–468; Michael Neiiendam, *Christian Bastholm. Studier over Oplysningens Teologi og Kirke*, København 1922; Morten Petersen, *Oplysningens gale hund. En biografi om Niels Ditlev Riegels*, København 2003, s. 98–129, 212–224; N. M. Petersen, »Oplysningens Tidsalder 1750–1800«, i *Bidrag til den danske Literaturs Historie*, 5, København 1860, s. 154–218; Frederik Rønning, *Rationalismens Tidsalder*, 1–3, København 1886–99, I: s. 269–296; 2: s.

405–464; 3:1: s. 54–60, 115–131, 326–347; 3:2: 104–115, 158–288.

18 *Deisme*: uortodoks fornuftsreligion karakteriseret ved den opfattelse, at Gud er et højeste fjernt væsen, der engang har skabt verden og indrettet den hensigtsmæssigt, men som ellers ikke griber ind i verdens gang. Guds eksistens antages kun for at begrunde en i øvrigt rationelt gennemskuelig verdensorden. *Naturalisme*: anskuelse som afviser eksistensen af en virkelighed uden for og forskellig fra naturen. *Rationalisme*: en betegnelse for 1700-tallets åndelige strømninger især inden for teologien, hvor man søgte at fortolke de bibelske beretninger og de religiøse dogmer således, at de ikke kom til at stride mod fornuften. *Supranaturalisme*: antagelse af en oversanselig, overnaturlig virkelighed, der kun kan erkendes gennem anelse, tro, vision eller åbenbaring. Se Finn Stefánsson & Asger Sørensen (red.), *Gyldendals Religionleksikon. Religion. Livsanskuelse*. København 1998.

19 Kornerup 1951, s. 444ff.

20 Citeret efter Kornerup 1951, s. 448f.

21 Otto Horrebow, *Jesus og Fornuften. Et Religions-Blad*, København 1799, s. 433.

22 Horrebow 1799, s. 440.

23 Horrebow 1797, s. 97–112.

24 Horrebow 1799, s. 113–156.

25 Kornerup 1951, s. 453f.

26 Michael Bregnsbo, »Præster under pres. Den danske statskirkegejstligheds reaktioner på udfordringen fra Oplysningen i 1790'erne«, *Den jyske Historiker* 105 (2004).

27 Kornerup 1951, s. 439–444, 460–465, 469–475.

28 Citeret efter Kornerup 1951, s. 462, se også Neiiendam 1922, s. 355–361.

29 Christian Bastholm, *Tanker om vor Tids Fremgangsmaade for at befordre den religiøse Oplysning*, København 1796, s. 28–36.

30 Bregnsbo 1997, s. 59ff.

31 Joakim Larsen, *Bidrag til den danske Folkeskoles Historie*, København 1893 [1984]; Ingrid Markussen, *Til Skaberens Ære, Statens Tjeneste og vor Egen Nytte. Pietistiske og kameralistiske idéer bag fremvæksten af en offentlig skole i landdistrikterne i 1700-tallet*, Odense 1995.

32 Joakim Larsen 1893, s. 87f.; Erik Stig Jørgensen, »Striden om en ny profession: tilblivelsen af lærerstandens faglige bevidsthed«, *Uddannelseshistorie* 2001, s. 22–37.

33 Nils Brandt, *Potetprester*, Oslo 1973.

34 N. M. Petersen 1860, s. 159–163; L. Koch 1877–80; L. Koch, *Den danske Kirkes Historie i Aarene 1801–1817*, København 1879–80, s. 127, 187–191; L. Koch, »Præster og menigheder i oplysningstiden 1770–1800«, i *Kirkehistoriske Samlinger*, 5 (3), København 1905–07; Knud Banning, »Gavnelystne præster. Fra oplysningstiden«, i *Et Kirkeskjifte. Studier over brydninger i dansk kirke og menighedsliv i det 19. århundrede*, *Kirkehistoriske Studier*, II (10), København 1960; Helge Nielsen, *Folkebibliotekernes forgængere. Oplysning, almue- og borgerbiblioteker fra 1770'erne til 1834*, København 1960, s. 51–83, 100–125, 145–188, 210–331, 369–389.

35 Bregnsbo 1992, s. 95f.; Bregnsbo 1997, s. 61.

36 Malthe Møller, *Repertorium for Fædrelandets Religionslærere*, årgang nr. I, 1795, s. 156.

- 37 Malthe Møller, årgang nr. I, 1795, s. 171.
- 38 Nicolai Edinger Balle, *Christeligt Religionsblad under Opskrift. Bibelen forsvarer sig selv*, København 1798–1810.
- 39 Christian Larsen (red.), *Biskop Balles visitatsbog 1799–1807*, København 1999, og *Biskop Balles visitatsindberetninger 1783–1793*, København 2002.
- 40 Kornerup, 1951, s. 455–461.
- 41 Citeret efter Morten Petersen, s. 221f. Citaterne inde i citatet af henholdsvis Balle og Riegels stammer også herfra.
- 42 Kornerup 1951, s. 459.
- 43 Christian Larsen 1999, s. 106.
- 44 Christian Larsen 1999, s. 70.
- 45 Kornerup 1951, s. 456f.
- 46 Herluf Hegnsvad, »De stærke jyder«, i Thyssen (red.), I, 1960, s. 179–255; A. Pontoppidan Thyssen, »De religiösa folkrörelserna och samhället ca. 1750–1850. Danmark«, Nordiska historikermötet, I, *Historiallinen Arkisto* 62 (1967), s. 16f.
- 47 Christian Larsen (udg.) 1999, s. 15.
- 48 Harald Jørgensen, *Trykkefribedsprogsmaalet i Danmark 1799–1848. Et Bidrag til Karakteristik af den danske Enevelde i Frederik VI:s og Christian VIII:s Tid*, København 1944 [1978].
- 49 Citeret efter Kornerup 1951, s. 468.
- 50 Feldbæk 1990, s. 323–326.
- 51 Hanne Sanders, »Sekularisering – Et relevant begreb for historisk forskning?«, *Den jyske Historiker* 105 (2004) s. 16.
- 52 Thyssen 1960–77; Thyssen 1967.
- 53 Hans Jensen, *Dansk Jordpolitik*, I, København 1936, s. 13.

Längtan efter visshet: en studie av trossynen inom den lutherska ortodoxins föreställningsvärld

Carola
Nordbäck

Längtan är själens fot. Vår själ nalkas inte mysteriet med mindre än att hon längtar därefter; men en själ som har mättat sig med världens vederkvickelser, kan inte längta efter himmelsk hugsvalan.

Orden ovan återfinns i en andaktsbok från 1606 skriven av den tyske teologen Johann Gerhard.¹ Hans sällsamma metafor bildar utgångspunkten för denna artikel. Den längtan han talar om bar i riktning mot religionens möte med Gud, och de teologiska texter som han skrev formade en fast grund för den lutherska ortodoxi som utvecklades under 1600-talet. Även de svenska teologer som verkade vid 1700-talets början sökte, i Gerhards anda, ontisk och epistemisk visshet i det efterlängtrade gudsmötet. Den sanning som de fann kom dock att ifrågasättas och undermineras under det århundrade som följde. Men vi skall inte följa 1700-talets utveckling här, utan fördjupa oss i det lutherska tänkande som präglade inledningen av seklet. Med utgångspunkt i tidigare forskning, kyrkans bekännelseskriterier och ett antal nedslag i teologisk litteratur från både 1600- och 1700-talet granskar jag hur den religiösa tron beskrevs och uppfattades. Begreppen *tro* och *vetande* står i fokus för analysen och uppsatsens tvärvetenskapliga utgångspunkt är medvetet vald för att skapa infallsvinklar i materialet som normalt inte förekommer inom de enskilda disciplinerna kyrkohistoria och idéhistoria.

Kyrkans uttalade ideologi vid 1700-talets början innebar en strävan efter enighet, konformism och bekännelsestrohet.² De konklusioner som undersökningen resulterar i bygger därför på antagandet att kyrkans grundläggande texter bör kunna användas för generella slutsatser kring ortodoxins kollektiva uppfattning i olika frågor. Givetvis fanns det skilda uppfattningar bland prästerskapet. Icke desto mindre var prästerna bundna till den gällande utformningen av kyrkans tro. Därmed är också den kollektiva utformningen av läran ett centralt undersökningsobjekt och en förutsättning för vidare analyser av enskilda prästers ställningstaganden.

Vid 1700-talets början levde fortfarande filosofin och teologin i en form av symbios. Det fanns ett motsatsförhållande mellan dessa kunskapsvägar – filosofin var förnuftets väg till vetande medan teologin främst utgjorde hjärtats väg till insikt och upp-

lysning.³ Enligt de lutherska teologerna vid seklets början kunde människan inte nå Gud med hjälp av enbart logik och rationellt tänkande. Gud hade i stället, via sitt Ord, öppnat en annan dörr för människan. Den rätta dörren – förnuftet – hade stängts i samband med människans syndafall. Visst stod den på glänt en aning, naturens lag var fortfarande åtkomlig via förnuftet, men den var likafullt oanvändbar på vägen mot frälsning, och bakom dörren lurade djävulen.

Begrepp

De båda begreppen *tro* och *vetande* uppfattas ofta som en dikotomi där *tro* står för föreställningar som har med religion att göra och begreppet *vetande* sammankopplas med vetenskapligt tänkande och kunskapsproduktion. Denna tolkning av begreppen är ett hinder för den historiska analysen eftersom den inrymmer en normativ kunskapssyn som lätt leder till ett osynliggörande av förnuftsanvändandet inom det religiösa området och trosutsagorna i det vetenskapliga tänkandet. Dessutom uppfattades inte begreppen som varandras motsatser inom den lutherska föreställningsvärlden kring sekelskiftet 1700. Den konflikt mellan religiös *tro* och *vetenskap* som återfinns i vår tid hade ännu inte utvecklats och nått sådan styrka att den fått kyrkans kunskapsanspråk att omvandlas och reduceras. Denna kritik innebär givetvis inte att begreppen förkastas i analysen. De utgör kärnan i en fundamental epistemologisk fråga som människan har brottats med alltsedan antiken. Då handlade det om sökandet efter en metod för att kunna skilja *episteme*, den säkra kunskapen och vetandet, från *doxa*, trosutsagorna och åsikterna.⁴ Inom den vetenskapsteoretiska och religionsfilosofiska debatten har begreppsparets dikotoma karaktär ifrågasatts, försvarats och nyanserats, men strävan efter att uppnå *vetande* utgör trots allt grunden och förutsättningen för all vetenskaplig verksamhet, inklusive föreliggande artikel.

Ordet *tro*, eller *trosutsaga*, uppfattas här som ett försanthållande – ett antagande om att ett visst påstående är sant och därmed överensstämmer med verkligheten. Men *tro* indikerar att det är ett försanthållande som inrymmer ett visst mått av ovisshet. Man kan vara övertygad om något utan att man vet om det är sant eller ej. Framtiden kan vi exempelvis endast formulera trosutsagor om.

Vetande uppfattas som försanthållanden med en högre visshetsgrad än trosutsagor. Vissheten baseras på någon typ av yttre bevis, logiska argument eller erfarenhet. Men i grund och botten är både trosutsagor och vetandepåståenden en fråga om försanthållanden. Inom den vetenskapliga kunskapsproduktionen är trosutsagorna oavbrutet sammanlänkade med vetandet. Tolkningar, hypoteser, fakta, empiriska observationer och logiska slutsatser utgör varpen i den vetenskapliga verklighetsbeskrivningen/väven.

Den består av sådana försanthållanden som är godtagna efter logisk-kritisk koherensprövning. Vi förväntar oss samtidigt att det skall finnas en korrespondens mellan det vetenskapliga vetandet och den verklighet som vetandet omfattar.⁵ Samma krav, men outtalade och i vagare form, återkommer även i vardagens produktion av vetande. Den intuitiva logik som återfinns i människans tänkande i form av det praktiska och vardagliga förnuftet förblir dock oftast implicit, medan det vetenskapliga förnuftsbaseade tänkandet är reglerat och bygger på en medveten reflektion.⁶

Definitionen ovan avviker delvis från det sätt varpå vetenskapsteoretiker vanligtvis skiljer mellan tro och vetande. Alltsedan Platons tid har det etablerade sättet att undersöka vad som är sann kunskap, när en människa kan hävda att hon egentligen *vet* något, inneburit att tre krav skall uppfyllas. Påståendet (P) måste vara sant, personen (A) måste tro att P är sant och slutligen bör A kunna ge goda skäl för P. Dessa kriterier gäller endast för propositionell kunskap. Begreppsbildning, klarhet och logik är centrala redskap för denna kunskapsform. All kunskap leder således inte till vetande. Det är endast konceptualiserad kunskap, sådan som kan formuleras i ord, påståenden och satser som vetandet omfattar.⁷

Jag tar inte ställning till det objektiva sanningskriteriet ovan utan studerar det andra och det tredje kravet på vetande.⁸ Det innebär bland annat att jag undersöker enskilda individers anspråk på att vara innehavare av vetande och deras relation till omgivande tankekollektivs vetandenormer. Det innebär också att gränsdragningarna och konflikterna mellan olika vetandeanspråk samt hur man legitimerar sina sanningsanspråk står i fokus. Detta perspektiv leder även till studiet av en särskild typ av försanthållanden – *vanföreställningar*.⁹ Sådana utsagor uppfattas av en eller flera individer som vetande, men definieras av omgivningen som falska försanthållanden eftersom de uppenbart strider mot det etablerade vetandet. Om en person håller fast vid sådana utsagor och påståenden som omgivningen inte kan uppfatta som meningsfulla skapas en kommunikationskollaps mellan individen och dennes omgivning. Detta illustrerar att de grundläggande koherens- och korrespondenskrav som formulerades ovan för den vetenskapliga kunskapsproduktionen också är giltiga på den individuella vardagliga nivån. Ett försanthållande måste vara kompatibelt, möjligt att tolka, inom ramen för den aktuella föreställningsvärlden för att kunna uppfattas som sant eller falskt. Dessutom måste försanthållandet kunna styrkas med trovärdiga argument för att talaren skall kunna övertyga åhöraren om påståendets sanningshalt.¹⁰

De dogmer som exempelvis kristendomen vilar på är, ur ett vetenskapligt perspektiv, snarast att uppfattas som vanföreställningar. De strider mot logikens och naturvetenskapens grundläggande lagar. De är inte empiriskt observerbara och därmed varken möjliga att verifiera eller falsifiera. Men om vi frågar en religiöst troende människa får vi förmodligen svaret att det inte är fråga om trosutsagor, utan om en visshet grundad på egna erfarenheter och sinnesintryck. Detta kan ses som en kollision mellan individens

subjektiva utsagor och vetenskapens intersubjektiva sanningskrav. På ett övergripande kunskapssociologiskt plan skulle man kunna beskriva detta som en kommunikationskollaps mellan olika föreställningsvärldar eller tankekollektiv.

Kollisionen kan förklaras på olika sätt. Man kan exempelvis diskutera i termer av *semantisk* respektive *kunskapsteoretisk* konflikt.¹¹ I det första fallet handlar det om de religiösa utsagornas mening och betydelse. Konflikten uppstår därmed i mötet mellan meningssystem där centrala begrepp har olika innebörder. Det religiösa språkets innehåll kan inte uppfattas inom ramen för det vetenskapliga språkets terminologi och begreppssystem och därmed kan inte heller det vetenskapliga koherenskravet tillgodoses. Den semantiska konflikten innebär i grunden även en ontologisk konflikt, eftersom de utsagor om verkligheten som den troende formulerar inte återfinns inom det vetenskapliga tänkandets grundläggande antaganden om verkligheten.

Den kunskapsteoretiska konflikten innebär å sin sida att de erfarenheter som det religiösa språket försöker kommunicera avvisas inom ramen för det vetenskapliga kunskapssystemets vetande- och sanningskriterier. Här återfinns exempelvis det vetenskapliga korrespondenskravet. Denna konflikt mellan olika vetandanspråk har vuxit i takt med den avteologisering av världsbilden som accelererade i samband med den naturvetenskapliga revolutionen. Så länge naturen, människan, samhällsordningen och hela kosmos uppfattades som yttringar av Guds allmakt och skapelse fanns en korrespondens mellan teologi och empiri. När vetenskapens alternativa tolkningar började vinna mark kan man säga att graden av koherens och korrespondens som den religiöst förankrade världsbilden tidigare hade varit bärare av successivt vittrade ned genom att sanningsvärdet i det äldre kollektiva vetandet urholkades.

Förståelsen av den beskrivna kommunikationskollapsen ovan kan även nyanseras genom en fördjupad diskussion kring begreppet *tro*. Det är vagt och mångtydigt och används för att beskriva såväl den religiösa tron som andra typer av försanthållanden. I exempelvis det engelska språket åtskiljs dessa företeelser genom de båda substantiven *faith* och *belief*.¹²

Mats Furberg har beskrivit olika former av trosbegrepp och menar att det religiösa trosbegreppet skiljer sig från den propositionella kunskapens perspektiv på tro och vetande. Den religiösa trons natur är i stället både propositionell och apropositionell och kan därmed inte helt och fullt uttryckas i ord. Den handlar mer om en form av visshet och förtröstan än om ett strikt försanthållande. En annan viktig skillnad mellan den religiösa tron och vetenskapliga trosutsagor är att gudstron innebär engagemang och etiska ställningstaganden, till skillnad från det intellektuella tänkandets mera opersonliga, sakorienterade och reflekterande trosutsagor. Den religiösa tron är också *intentionalt relationell*. Det innebär enligt Furberg att tron finns oavsett om Gud existerar utanför den troendes föreställningsvärld eller ej.¹³ Den religiösa tron resulterar därmed i ett direkt

vetande – den troende vet att han tror. Detta är något annat än att hävda den religiösa trossatsens sanningsvärde.¹⁴ Ordet *tro* är både ett verb och ett substantiv. Att tro (trosakten) är samtidigt att ha en tro (trosinnehåll).¹⁵ Den paradoxala slutsatsen blir därmed att den kristna människan *vet* (som subjekt i trosakten) att hon *tror* att hon *vet* (eftersom trosinnehållet utgörs av trovisssheten).

Rainer Carls använder termen *kognitiv tro* för att benämna den typ av försanthållande som utgör gudstrons propositionella aspekt.¹⁶ Denna skiljs från *fiduciell tro*, som innebär tillit och förtröstan (av lat. *fiducia*, förtroende, förtröstan). Den tredje aspekten är den *testimoniella tron*, som är tilltro till utsagor där tilltron uppstår på grund av en auktoritets vittnesbörd, exempelvis lärare, föräldrar eller präster.¹⁷ Den fiduciella trosaspekten är en känslomässig attityd medan de kognitiva och testimoniella aspekterna handlar om individens sätt att förhålla sig till utsagor. Den kognitiva tron har erhållits via reflexion medan den testimoniella tron har erhålls via internalisering av auktoritetens påståenden.¹⁸ Denna distinktion innebär dock inte att de två sistnämnda aspekterna är fria från känslomässiga inslag.

Vi ser härmed att trobegreppets mångtydighet och vaghet delvis sammanhänger med att man använder det för att beskriva olika slags tro och inte närmare preciserar vad som åsyftas i det aktuella fallet. Det innebär inte att den religiösa tron är något unikt och väsensskilt från andra former av tänkande och trosutsagor. Kognitiv tro är en kunskapsmässig attityd till en proposition (en utsaga) oavsett om den handlar om Guds existens eller om relationer på aktiemarknaden. Den fiduciella tillitsaspekten återkommer i en rad mänskliga sammanhang och en mycket stor del av vårt kunskapsinnehåll är byggt på testimoniell auktoritestro.¹⁹ Den religiösa tron är en kombination av dessa trosaspekter och den resulterar i en specifik verklighetsuppfattning och självbild. Dessutom menar jag att sammansättningen mellan de olika tros-elementen har varierat över tid och mellan olika personer och grupper, och att begreppen kan användas som analytiska kategorier för att åskådliggöra dessa variationer.

Jag kommer att använda Carls' och Furbergs terminologi i analysen nedan genom att betrakta den religiösa tron som både propositionell och apropositionell samt bestående av en kognitiv, en fiduciell och en testimoniell aspekt. Furbergs betoning på trons handlingsaspekt är så fundamental att jag benämner den för trons *reciproka aspekt* och ställer den jämsides med de tre övriga aspekterna.²⁰ Med denna term avser jag den ömsesidighet som återspeglas i troshandlingarna i syfte att på ett begreppsligt plan skapa uttryck för mina empiriska observationer. Trons handlingsaspekt är nämligen central i det källmaterial som jag studerat. Där betonas ständigt de handlingar som individen utför med utgångspunkt i gudsrelationen – *trons verksamhet*.²¹ Betoningen på ömsesidighet innebär givetvis inte att den asymmetri som präglar den lutherska ortodoxins syn på relationen mellan Gud och människa osynliggörs.

Tro – otro

Det är dags att släppa fokuseringen på den moderna terminologin och i stället gå tillbaka till 1600-talets slut och den teologiska begreppsvärld som var aktuell. Inte oväntat var begreppet tro (*fides*) i centrum för den lutherska läran. Tron allena (*sola fides*) var den fastställda vägen till rättfärdighet och salighet.²² Med ord, gärningar, känslor och intellekt skulle tron manifesteras.²³ Att tro var, ur individens perspektiv, att sätta sin tillit till den lutherska ortodoxins världsförklaring och att se sig själv som en del av detta symboliska universum. Men individen kunde inte uppnå den rätta tron av egen kraft. Den lutherska läran innebar att den tro som krävdes för att erhålla nåd upptändes av Gud. Detta var en effekt av att Ordet nådde individen i form av den kristna förkunnelsen.²⁴

Det var inte begreppet *vetande* som utgjorde motsatsen till *tro* i den lutherska ortodoxins teologi, utan begreppet *otro*.²⁵ De båda termernas betydelse illustrerades via en tolkning av den dikotoma relationen.²⁶ För att få insikt i relationen mellan tro och vetande är det därför nödvändigt att ägna tid åt att undersöka otron.

Philipp Melancton, en av huvudmännen i den lutherska reformationen och Martin Luthers främste medarbetare, menade att »tron är en säkerhet om det som inte syns».²⁷ Otron var i stället att fokusera på det synbara och jordiska. Att *tro* betydde både att hålla fast vid det som människan höll för sant och att lyda frivilligt. Det kan beskrivas som en kombinerad kognitiv akt och viljeakt.²⁸ Den dubbla betydelsen återfinns i andra begrepp som *trobet*, *trogen*, *trofast* och *trolovad*.²⁹ Denna innebörd av begreppet tro återkommer i ett annat centralt begrepp – *gudsfruktan*. Den gudfruktiga människan inordnade sina tankar och handlingar i enlighet med Guds vilja – hon trodde och lydde. Motsatsen, att vara *otroende* och *otrogen*, innebar därmed att inte tro och att svika ett trohetsförhållande – att vara *trolös*.³⁰ Otro gentemot Gud handlade om att människan svek sin Fader och sin Skapare. Samma förståelse av otro kommer till uttryck i ett annat fundamentalt teologiskt begrepp – *synd*. Synd var både olydnad och icke-tro.³¹ Denna begreppsliga cirkel sluts genom att otron enligt den lutherska läran var en central del av människans främsta synd – hennes *arvsynd*. Den innefattade bland annat okunskap om Gud, gudsförakt, avsaknad av gudsfruktan och förtröstan på Gud samt oförmåga att älska Gud.³² Arvsynden riktade människans strävan bort från det andliga livet och människans otro bestod således i en bortvändhet från Gud i form av en strävan mot det materiella och jordiska samt en ovilja och oförmåga att inhämta sann andlig kunskap.³³

På vägen mot tro stötte människan på krafter som motverkade den initierade processen. Det var främst arvsynden som medförde ett intellektuellt handikapp eftersom den förhindrade förnuftet att begripa och hantera de sanningar som fanns förborgade i den religiösa kunskapen. Det fanns även starka inslag av hot och belöning i den luthers-

ka ortodoxins lära, vilka bidrog till att rikta människors strävan mot Gud. De som hade erhållit den rätta tron utlovades salighet, medan de övriga fördömdes.³⁴ »Trones endalycht är thet ewiga lifwet», står det i en teologisk handbok och det beskriver det mål som hägrade för dem som uppnådde den åtrådda gudsrelationen.³⁵

Det var ingen lätt sak att komma till tro. Det fanns en rad ord som beskrev en människas oförmåga eller ovilja att inleda processen. Det var exempelvis ord som *vanthro*, *misstro*, *klentrogenhet* och *misstviwel*.³⁶ Dessa termer beskriver kognitiva tillstånd som ur ett vetenskapligt perspektiv kan tolkas som effekter av den upplevda diskrepansen mellan upplevd verklighet och de förklaringar som den lutherska läran erbjöd. Det var en oförmåga att till fullo ansluta sig till de försanthållanden som dogmerna var uttryck för. Men de var också uttryck för de känslor som kunde uppstå när individer mötte skilda och delvis konkurrerande ontologiska perspektiv. Sådana konkurrerande tolkningar kallades av teologerna för *villfarelser*.³⁷ Kyrkan besatt fortfarande tolkningsföreträdet rörande vad som var sann kunskap och vad som var villfarelser. Det sistnämnda kan därmed liknas vid det vi i dag benämner vanföreställningar. Det fanns en lång rad andra termer som alla beskrev vad kyrkan uppfattade som felaktiga och osanna ontologiska utsagor, exempelvis *falsk mening*, *irrlära*, *bädelse*, *vidskepelse* och *kätteri*. Mot dessa ställdes den *rena läran* – *Guds Ord* – som förmedlades genom Bibeln och sammanfattades i kyrkans *trosbekännelser*.³⁸ Det var också av stor vikt att varje kristen muntligt bekände sin tro. Att uttala en trosbekännelse var att formulera ett trohetslöfte. Orden var förbindande och därmed knöts lydningen och tron samman.³⁹

Förutom tvivlarna, de som inte kunde tro, fanns det sådana som inte ville tro. Det var sådana »sekra menniskior» som egentligen levde i en falsk säkerhet – icke-troende personer som drog spott och spe över de religiösa dogmerna och förkastade Guds löften.⁴⁰ Dessa förnekade således lödigheten i de religiösa försanthållandena. Dessutom fanns de så kallade hedningarna, de som ännu inte hade nåtts av Guds Ord.⁴¹

Vi finner här en epistemisk process där den otrogne syndaren stod på den ena ytterkanten och den pånyttfödde på den motsatta sidan. En känsla av visshet hade uppnåtts av dem båda, men sådant gick inte att använda som epistemisk demarkationslinje eftersom det fanns en falsk och en sann visshet.⁴² Mellan dessa positioner fanns olika tillstånd, alltifrån okunskap och tvekan när processen har inletts, till slutmålet – den omvändes känsla av en visshet bortom alla tvivel. Motpolerna i detta kombinerade epistemiska och ontologiska drama intogs av Satan och Gud.

De båda positionerna kontrasterades ofta med termer som *mörker* och *ljus*, *blindhet* och *seende* för att illustrera förnuftets och medvetandets förvandling i samband med omvändelsen i form av en kognitiv rörelse från otro till tro. *Upplysning*, *pånyttfödelse* och *omvändelse* var sådana begrepp som beskrev aspekter av den inre förvandlingen då den *nya människan* föddes.⁴³ Det första uttrycket för den nya människan manifesterades i sam-

band med dopet. Då inkluderades barnet i Guds frälsningslöfte och erbjöds därmed hans nåd.⁴⁴ Djävulens makt över barnet bröts, och via dopvattnet fick det inleda sin process mot pånyttfödelse. Enligt det lutherska synsättet var vattnet förenat med Ordet och via denna ritual upptogs barnet i den kristna församlingen genom att ett förbund knöts mellan barnet och Gud.⁴⁵

Den viktigaste förutsättningen för att människor skulle kunna inleda sin andliga utvecklingsprocess var att de nåddes av Guds Ord. Det var här som prästerskapet kom in i bilden. De undervisade människorna om »Trona och Sanningenes Kunskap» och menade sig därmed plantera »Jesu Christi Troo» i menighetens hjärtan.⁴⁶ Prästerskapet såg sig själva som församlingens lärare och herdar som åhörarna var skyldiga att lyssna, lära och följa.⁴⁷ Här finner vi den testimoniella trons grundläggande förutsättningar. Men därefter skulle tron fördjupas och övergå i en kognitiv tro. Det var inte tillräckligt att rabbla ord och bekännelser – församlingsmedlemmarna måste också kunna *förstå* och tillämpa kunskapen. Även i detta skede hade prästerskapet ett stort ansvar eftersom det skulle förklara läran och utföra kunskapskontroller i form av katekesförhör.⁴⁸ Detta handlade delvis om att förstå av egen kraft och med det egna förnuftet, men också om att låta den helige Ande upplysa förståndet när detta inte längre räckte till. Förståndet måste omvandlas, förnyas, så att det höll »alla Guds uppenbarade hemligheter för högsta Wijshet» och därmed även »all werldslig Wijshet för Galenskap».⁴⁹ När det gällde den kognitiva tron måste människan således kämpa mot sin natur och sätta sin tilltro till något som fanns bortom det synbara.

Men den kognitiva trons försanthållanden var inte tillräckligt för att en människa skulle kunna räknas som sant kristen. För detta krävdes en fiduciell tro.⁵⁰ Kyrkoherden i Falun Olof Ekman skrev att »nu är icke nog at Trones kunskap är i vårt hierta/ eller at wij samtyckia alt hwad Gud i sitt Ord oss föreskrifwit hafwer/ uthan en sann hier-telig och innerlig Förtröstan moste fullkomna vår Troo».⁵¹ Det krävdes således en för-tröstan och tilltro till det löfte som Gud hade givit människan enligt Bibeln. Den fiduciella tron föddes enligt Ekman ur en längtan i form av en andlig hunger.⁵² Om allt fortlöpte enligt planerna genomgick därefter människan en känslomässig process från hunger till andlig mättnad i form av en inre visshet. Tron uppnåddes när människan insåg att hon kunde förlita sig på att Gud skulle förverkliga sitt löfte till henne eftersom hans trohet mot människan var total. Kärnan i detta var således Guds trofasthet inom det ömsesidiga trohetsförhållande som den fiduciella trosvissheten handlade om.⁵³ När människan hade uppnått en äkta fiduciell tro resulterade det i uppriktiga reciproka troshandlingar och ett omvandlat inre liv. Dessa handlingar var det yttre tecknet på att individen var en sann kristen och därmed hade en levande tro.⁵⁴

Otron handlade om en kombination av oförmåga och ovilja att öppna sig för religionens sanningar. Den var ursprunget till all synd och den kognitiva och emotionella

startpunkten för varje människa i den andliga processen. Otron fanns i *hjärtans grund* och alstrade syndiga begär, tankar och handlingar.⁵⁵ Härav följer att den otrogne saknade en, flera eller samtliga av de fyra aspekterna. Han kunde uppleva en fiduciell tro, men utan de rätta kunskaperna uppfattades han av kyrkan som otrogen eftersom han var bärare av en falsk lära. Han kunde ha ytlig testimoniell tro, men sakna den kognitiva och den fiduciella. Därmed resulterade tron inte i de avsedda reciproka handlingarna. Men det fanns också otrogna som utförde alla de önskade yttre troshandlingarna, men de utförde dem i avsaknad av den fiduciella tron.⁵⁶ Såväl *tro* som *otro* var därmed begrepp som fokuserade den kristna läran, och de definierade relationen mellan intellekt, känsloliv och handlingar i förhållande till denna brännpunkt.

Ordet och den helige Ande

I de teologiska skrifterna nämns två viktiga kunskapskällor för den som ville komma till tro källor – Bibeln och den helige Ande. De kognitiva redskap som människan använde för att uppfatta och nå dessa källor var hjärtat, samvetet och förnuftet. Jag skall i tur och ordning säga något om dessa källor och om vägarna till trons kunskap.

Bibeln uppfattades av den lutherska ortodoxin som Guds uppenbarade Ord.⁵⁷ Att uppenbara något innebar enligt tidens språkbruk att göra det offentligt, att visa det öppet för omgivningen. Prästerskapet var därigenom *Ordsens Tienare*.⁵⁸ De bibliska skrifterna sågs som en form av uppenbarelse som var fixerad i skrift. Den innehöll Sanningen och det var människans plikt att anamma denna utan att förvanska den. *Trons vissbet*, dess sanningshalt, var självklar. Att tro var således att förlita sig på Sanningen.⁵⁹ Denna vissbet om Bibelns auktoritet brukar kallas *skriftprincipen*. Den möjliggjorde den lutherska kyrkans anspråk på att vara i besittning av den absoluta sanningen. Principen var central för den lutherska läran och skriftens auktoritet var själva kärnan i kyrkans självbild och i legitimeringen av dess maktställning.⁶⁰

Den lutherska ortodoxin var inriktad på människans tillägnelse av Guds Ord.⁶¹ Att läsa Bibeln var att inhämta bokstäver, ord och text som enligt kyrkan skiljde sig från alla andra, medan den hade en unik sanningskvalitet och dimension. Ordet hade en speciell kraft att både öppna människors hjärtan och upplysa deras förstånd. Denna kraft var den helige Ande.⁶² Den andliga upplysningen innebar att människans sinne, förstånd och hjärta fylldes av insikt så att hon kunde förstå Ordet ännu djupare. Detta var den främsta kunskapskällan, och det var således från Gud som den upplysande kraften kom.⁶³

Ordet hade samma kraft när det uttalades offentligt av en präst. Att predika innebar att förkunna Ordet.⁶⁴ Skriftprincipen innebar att det uppenbarade Ordet hade en egen självständig kraft och var därmed oberoende av den predikande prästens inre till-

stånd eller moraliska egenskaper. Detta var en central aspekt av kyrkans syn på det prästerliga ämbetet, eftersom rätten att uttyda och förklara Bibeln offentligt var kärnan i det prästerliga ämbetets privilegier.⁶⁵

I bekännandet av tron, *trosbekännelsen*, återkom grundtanken om Ordets betydelse och kraft. De förbindande orden var ett trohetslöfte som knöt människan till Gud. Människan tog till sig Ordet, det omvandlade henne, varefter hon upprepade det via bekännelsen.⁶⁶ Genom att uttala bekännelsen blev människan ett religiöst subjekt i förhållande både till Gud och till omvärlden. Trosbekännelsen var så att säga riktad åt två håll – uppåt och i sidled.⁶⁷ Den troende människan uppenbarade själv Guds Ord genom att formulera det offentligt via sin bekännelse samtidigt som hon formulerade sin egen identifikation som kristen.

Det fanns även förespråkare för en annan väg till andlig kunskap – den omedelbara inre andliga uppenbarelsen och upplysningen.⁶⁸ Denna väg var dock stängd enligt ortodoxin. I stället skulle människan möta Gud via hans skrivna ord.⁶⁹ Gud hade sagt det han ville, en gång för alla. Någon ny kunskap, som reviderade det tidigare sagda, var inte möjlig att erhålla.⁷⁰ Här kommer vi också in på en fråga som återkom under hela ortodoxins tidevarv – relationen mellan skriftens bokstavliga ord och den heliga Andes verkningar.⁷¹ Dessa två aspekter benämndes det *yttre ordet* respektive det *inre ordet*. Det förra uppfattades som skriftens bokstavliga ord medan det senare bestod av Andens verkningar i människan. Enligt den lutherska skriftprincipen sammanföll dessa aspekter.⁷² Resultatet blev att den helige Andes vittnesbörd och verkan knöts till mottagandet av ordet via skriften eller predikan.⁷³ Ytterligare en konsekvens var att kyrkan befäste sitt tolkningsföreträdare rörande Bibeln.

Föreställningen om Ordets inneboende kraft kan tolkas på ett kognitivt och därmed ett epistemiskt plan. Det handlade om att tillägna sig *sanningens kunskap*.⁷⁴ Den hade en inneboende kraft att omvandla människan om åhöraren var villig att låta sig påverkas och ta emot denna nådegåva från Gud.⁷⁵ Guds immanens i Ordet utgjorde förutsättningen för det kognitiva språng som omvändelsen innebar för människan. Denna texttolkning förutsatte att bibelordet uppfattades som upphöjt och oantastligt.⁷⁶ Luther skriver exempelvis att »Guds ord ensamt är så heligt, att det vida öfvergår allt annat, hvad heligt kallas, ja det är den enda helgedom, som vi kristna veta af och hafva».⁷⁷ I denna helgedom uppfattade teologerna att Gud fanns och att man bokstavligt talat kunde möta honom. Inom ramen för denna läsart fanns också föreställningen att Ordet nådde fler sinnen än synen och hörseln. Kommunikationen var inte enbart ett överförande av begrepp via ord utan det skedde något som skulle kunna beskrivas i termer av själslig beröring.

För att finna en väg till ökad förståelse för skriftprincipens samhällliga funktion kan man vända sig till språkvetenskaplig teoribildning, nämligen pragmatikens betoning

på språkets funktion. Jag syftar främst på talaktsteorin, formulerad av John Austin.⁷⁸ Anledningen till detta teorival är att skrifttolkningsprincipen innebar att man uppfattade Bibeln som Guds ord i form av ett samtal – Gud talade till människan. Det var inte ett monologiskt tal utan snarare ett dialogiskt. Via de reciproka troshandlingarna, såsom bönen, trosbekännelsen och gudfruktiga handlingar, gav människan en respons på Guds tilltal.⁷⁹ En sådan föreställning bör kunna analyseras inom ramen för talaktsteorin. I denna teori betraktas varje yttrande som en handling – en talhandling. Det tycks föra oss närmare den syn som man hade på Bibeln vid den undersökta tiden, och därmed borde det leda i riktning mot en ökad förståelse av de kommunikationsformer som kyrkan utnyttjade.

John Austin skiljer mellan tre aspekter av talhandlingen – den *lokuta*, *illokuta* och den *perlokuta* aspekten. Den lokuta aspekten är själva uttalandet, den illokuta aspekten är uttalandets innebörd i form av talarens avsikter, och den perlokuta aspekten är frågan hur uttalandet tas emot och uppfattas av åhöraren, det vill säga uttalandets effekter.⁸⁰ Jag har inga avsikter att uttala mig om de specifika avsikter och motiv som författarna hade i samband med texternas tillkomst. Diskussionen rör här enbart hur Bibeln tolkades och uppfattades av den lutherska ortodoxin vid 1700-talets början. Här passar dock begreppet illokut aspekt mycket bra in eftersom teologerna var inriktade på att utröna Guds avsikter med sitt Ord.

Kyrkans verksamhet uppfattades som en kommunikation mellan två parter – Gud och människan – där prästerna fungerade som språkrör och sändebud.⁸¹ Prästens två viktigaste uppgifter var enligt Luther att undervisa (*docere*) och att förmana (*exhortari*).⁸² Dessutom menade både Luther och Melancton att Bibeln främst bestod av två slags ord (talhandlingar). Det var dels *anvisningar* i form av lagen, dels *löften* i form av evangeliet. Melancton diskuterade även dessa talhandlingars perlokuta effekter. De förra var avsedda att *förskräcka* genom att anklaga, och de senare att lindra genom sitt goda budskap (*evangelia*) och därigenom *trösta*.⁸³

Luthers och Melanctons uppdelning i anvisningar och löften kan liknas vid en sorteringsprincip för en lång rad explicita talakter av olika karaktär som återfinns i Bibeln. Om man går till bibeltexterna återfinns exempelvis sådana illokuta talakter såsom *påståenden*, *fördömanden*, *bot*, *löften*, *önskningar*, *uppmaningar*, *förbud*, *befallningar*, *förutsägelser* och *domslut*. Dessa talhandlingar kan jämföras med den svenska kyrkoordningens föreskrifter från 1571 och anvisningarna i 1686 års kyrkolag. Predikoämbetets uppgifter specificeras enligt följande: *undervisa*, *trösta*, *förmana*, *ge råd och rättelser*, *hota*, *straffa* och *truga* (KO 1571), samt *undervisa*, *trösta*, *förmana*, *varna*, *straffa*, *bugsvala* och *vederkvicka* *åhörarnas samveten* (KL 1686).⁸⁴ Samtliga anvisningsverb kan sägas utgöra både en specificering av de centrala bibliska illokuta talakterna och de önskade perlokuta effekterna av dessa handlingar. Man uppfattade att Gud avsåg att trösta människan och därför uppmanades prästerna att ge tröst. Huruvida människor faktiskt också blev tröstade är en annan

fråga. Men samtliga talakter var avsedda att förändra åhörarnas attityder och därmed även deras handlingar genom att påverka deras affektiva och kognitiva tillstånd.

Dessa bibliska talhandlingar vidarebefordrades via prästerskapets förkunnelse till åhörarna och förstärktes ytterligare genom att kopplas till specifika ritualer, vilka uppfattades som det yttre tecknet på talhandlingens kraft och verkan.⁸⁵ Sådana talhandlingar som av egen kraft uppfattas ingripa i och förändra verkligheten benämns för *performativa talhandlingar*. Dopet och vigseln är sådana institutionella och därmed reglerade performativer. Även löften är en form av performativ talhandling.⁸⁶ Man skulle därmed kunna säga att kärnan i kyrkans verksamhet var att vidarebefordra en performativ talhandling (Guds frälsningslöfte) via ett antal reglerade performativer.

På ett övergripande samhälleligt plan kan man hävda att de talhandlingar som utfördes och vidarebefordrades av prästerskapet hade en ordnande och meningsskapande funktion i samhället. De erbjöd en tolkningsram som gjorde världen begriplig genom att peka ut vad som var mål, mening, sant, falskt, rätt och fel. De föreskrev en maktordning och inom ramen för denna kan man säga att prästerskapets uppgift var att uttröna Bibelns illokuta aspekter och vidarebefordra dem till den övriga befolkningen. Genom att tydliggöra och förstärka talhandlingarna maximerades möjligheterna för att de skulle få avsedd perlokut effekt, det vill säga åhörarna skulle komma till tro och därmed inordna sig och lyda.

För att en talhandling skall få avsedd effekt hos åhöraren krävs att vissa grundläggande sanningsvillkor, *felicitevillkor*, uppfylls.⁸⁷ Om åhöraren misstänker att talaren försöker bedra honom, eller om de underliggande premisserna för att löftet skall kunna hållas inte föreligger, minskar chansen att talhandlingen skall få avsedd effekt. Den perlokuta effekten av en talhandling är således beroende av läsarens eller åhörarens tolkning av den illokuta dimensionen. Kombinationen av skriftprincipen och föreställningen om att Gud fanns i ordet gav en kraftfullare effekt åt de talhandlingar som återfanns i Bibeln. Om det var Gud själv som talade fick orden betydligt större tyngd och både de löften och de hot som formulerades blev påtagligare. Det ökade styrkan hos den illokuta aspekten och därmed var sannolikheten större att talhandlingen skulle få avsedd perlokut effekt.

En annan aspekt av den religiösa föreställningsvärlden som gav ytterligare förstärkning åt den illokuta aspekten var tanken på Guds försyn. Man tänkte sig att Gud bestraffade, vägledde och kommunicerade med människan. Bibelns gammaltestamentliga berättelser var tolkningsredskap för den pågående händelseutvecklingen, och Guds agerande gick att uttröna genom att konsultera Skriften och invänta den helige Andes upplysning. Tanken på Guds oavbrutna ingripande i människornas liv bidrog starkt till att förstärka den illokuta aspekten och därmed även att forma de perlokuta effekterna. Om de hotelser som prästen formulerade även resulterade i konkreta och kännbara

straff i form av gudomliga vedergällningar för åhörarna såsom krig, pest och sjukdomar, var chansen betydligt större att åhörarna skulle ta sig i akt och lyda.⁸⁸

Skriftprincipen kom att ifrågasättas i takt med att fler läsare under 1600-talet uppfattade anomalier, påtalade självmotsägelser och gjorde textkritiska anmärkningar. Även bland teologer formulerades nya sätt att förhålla sig till Bibeln.⁸⁹ Med utgångspunkt i talaktsteorin finner vi här att Bibelns lokuta aspekter plötsligt hamnade i centrum. Efter att tidigare ha uppfattade texten som oantastlig och ofelbar uppstod nu tvivel och den stora frågan blev – vad säger Gud egentligen? Vad betyder orden och vilka ord är hans egna? När uppfattningen om ordens absoluta sanningsvärde och autenticitet började undermineras fick det givetvis även följder för kyrkans tolkning av Guds illokuta talakter. Det är därmed även möjligt att beskriva den begynnande sekulariseringen under 1700-talet med talhandlingsteorin. När skriftprincipen började ifrågasättas på allvar, när de naturvetenskapliga förklaringsmodellerna blev allt mer etablerade och när kunskaperna om andra kulturer och samhällen vidgades, minskade trovärdigheten hos många av de talhandlingar som läsarna fann i Bibeln. Skepsisen inför dessa ökade hos åhörarna och den perlokuta effekten förändrades. Ett kyrkligt-teologiskt svar på denna utveckling var att förändra tolkningen av de illokuta aspekterna och därmed även nyansera skriftprincipen.⁹⁰

Hjärtat – ett kognitivt redskap

Begreppet *hjärta* var vid tiden för reformationen en samlingsbeteckning för människans samtliga själsförmögenheter, vilket innebar att såväl förstånd och omdömesförmåga som känslor var inbegripna. Enligt den latinska terminologin ingick därmed både *intellectus* och *affectus*.⁹¹ Dessutom var hjärtat en del av den *invärtes människan*, det själsliga inre rum där Gud kommunicerade med människan i skepnad av den helige Ande.⁹² Om vi återknyter till de trosaspekter som introducerades i början av artikeln kan man säga att samtliga aspekter av tron återfanns i hjärtat. Men medan den testimoniella och den kognitiva tron var kopplade till *intellectus* var snarare *affectus* basen för den fiduciella tron. Den reciproka trons natur var däremot gränsöverskridande.

Det fanns givetvis rent intellektuella aktiviteter där endast *intellectus* togs i anspråk. En sådan var filosofin. Men Luther menade att det var förödande att låta tron behärskas och utformas av enbart intellektet.⁹³ Mötet mellan Gud och människa gick delvis förbi intellektet och trängde in i människans medvetande via känslorna.⁹⁴ Detta innebar samtidigt att kroppen, sinnena och känslorna uppfattades som förståelsekategorier.⁹⁵ Det kan beskrivas som att centrala delar av människans förmåga att uppfatta, erfara och alstra kunskap utgjordes av förmågor som inte var kopplade till intellektet. Jag

uppfattar också att detta var en effekt av att man försökte erfar något som uppfattades vara osynligt och därmed inte gick att fånga med blotta ögat.

Luther hävdade att trons verklighet främst kunde förstås genom erfarenhet och att kunskapen om tron därmed också var av praktisk natur.⁹⁶ Ur den subjektiva erfarenheten alstrades därefter kunskap om den objektiva verkligheten.⁹⁷ Luthers ståndpunkt innebär att den filosofiska kunskapen främst var propositionell medan troskunskapen till stor del var apropositionell och byggde på intuition och psykologisk evidens. Inom denna religiösa kunskapsform blev därför både människans förståndsmässiga troskunskaper och hennes känsloliv centrala. Ångest, anfåktelser, misströst, förtvivlan och ruelle var sådana känslomässiga tillstånd som räknades som uttryck för trons etablering och kamp i det egna medvetandet/hjärtat. Arvsynden kunde till viss del förstås intellektuellt, men för en djupare förståelse måste den erfaras som en djup syndakänsla. Detsamma gällde nåden och dess effekter för människan.⁹⁸ Detta illustrerar en central aspekt av den lutherska synen på troskunskap – erfarenhetselementet förutsatte ett gen-svar hos människan.⁹⁹

Philipp Melanchthon beskrev i sitt verk *Loci Communes* från 1521 hur centralt känslolivet var för den rätta tron. Den fiduciella tron var det främsta kriteriet för en sann och rättfärdiggörande tro. Det var endast en sådan tro som gick på djupet i människan och som därmed också *renade människans hjärta*.¹⁰⁰ Det sistnämnda innebar att den troendes känsloliv förändrades och därigenom förändrades även individens handlingsmönster.¹⁰¹ Detta illustrerar även den andliga kunskapens uppfordrande karaktär – låt vara att det förändrade förhållningssättet beskrivs som frivilligt och glädjefullt. De reciproka troshandlingarna var likafullt de yttre tecknen på att människan blivit pånyttfödd.

Den principiella konsekvensen av Luthers ställningstagande var att *intellectus* och *affectus* gjordes beroende av varandra.¹⁰² Den kognitiva och den fiduciella tron kunde inte separeras eller byggas var för sig. Detta ställningstagande återfinns även hos företrädare för den svenska ortodoxin, exempelvis biskopen i Skara Jesper Svedberg, som vid 1700-talets början kritiserade den rådande teologins betoning på *hjernetro* i stället för *hjer-tetro*.¹⁰³ Medan den hjärnbaserade tron främst innebar en intellektuell process var den tro som sprang fram ur hjärtat en kombination av känsla, förstånd och handlingar.¹⁰⁴

För att åstadkomma den rätta tron hos människor var det nödvändigt att prästerskapet nådde både åhörarnas intellekt och deras känslor. Birgit Stolt har visat att det är möjligt att analysera denna aspekt av den lutherska läran genom att anlägga ett retoriskt perspektiv på Luthers ställningstagande. Stolt benämner Luthers eget sätt att tala och skriva för *hjärtats retorik* och syftar på hans ambition att förankra gudstron i människans hjärta. Detta kan relateras till den av Luther väl kända retoriska insikten att människans känsloliv är viktigt i samband med olika typer av språklig påverkan.¹⁰⁵

Om vi återkallar de (tal-)handlingar som predikanten hade att utföra enligt KO I571 och KL I686 finner vi att samtliga handlade om att nå hjärtat. Flertalet berörde *affectus*. Vi ser också att dessa snuddade vid två slags känslotillstånd, vilka motsvarade de båda delarna av den lutherska läran – lagen och evangeliet. Termer som *trösta*, *bugsvala* och *vederkvicka åhörarnas samveten*, syftade på den evangeliska aspekten, medan *förmana*, *varna*, *straffa* snarare syftade på den lagiska aspekten. Den förra formen av känslor ledde till förtröstan och tillit – den senare till fruktan. Melanchton och Luther ville urskilja känslan av tillit och låta den utgöra kärnan i trosbegreppet eftersom den fruktan som hotelserna ledde till varken renade några hjärtan eller medförde någon pånyttfödelse.¹⁰⁶ Kort sagt – tilliten och hoppet var en förutsättning för att en människa skulle förändras på djupet.

Förhållandet mellan *intellectus* och *affectus* var komplicerat. Det gällde för övrigt hela den lutherska förnuftsuppfattningen. Att tänka förnuftigt uppfattades av kyrkan som en central mänsklig egenskap. Det var därmed förnuftet som skiljde människan från djuren.¹⁰⁷ Men det skulle användas på rätt sätt och för rätt ändamål. Martin Luther menade att det naturliga förnuftet kunde nyttjas för att strukturera den yttre världen, försöka förstå tingen runt omkring människan och utröna naturens förlopp.¹⁰⁸ Dessa företeelser återfanns, enligt den lutherska regementsläran, inom det världsliga regementet. Men när det kom till det andliga regementet, och det därmed handlade om att tillägna sig djupare kunskap i andliga frågor, var människan lika oförmögen som en »saltstod».¹⁰⁹ Vi möter här ett motsatsförhållande mellan förnuft (*ratio*) och uppenbarelse (*revelatio*) som i sin reformatoriska kontext innebar ett vägskal där lutherdomen och katolicismen gick skilda vägar.¹¹⁰

Kunskaper erhöles enligt Luther både via förnuftet, som naturlig kunskap, och via uppenbarelsen, i form av troskunskap.¹¹¹ Detta kom till uttryck som en konflikt eller spänning mellan teologins och filosofins kunskapsanspråk. En rent förnuftsbasead tolkning av Bibeln innebar automatiskt att läsaren for vilse eftersom både viljan och förnuftet var anfrätta av arvsynden och därmed oförmögna att göra den sanna tolkningen av exempelvis rättfärdighetsläran och vägen till frälsning. Förnuftet var helt enkelt ett oanvändbart redskap i detta sammanhang som människan måste lägga åt sidan för att i stället rikta sin uppmärksamhet mot Ordet.¹¹²

Luther drog slutsatsen att filosofin och den religiösa tron stod för olika former av kunskap. Dessa två perspektiv kompletterade varandra och fungerade väl tillsammans så länge inte filosofin inkräktade på teologins område. Människan kunde inte förstå sig själv enbart med hjälp av förnuftet eftersom det övernaturliga, osynliga och eviga förblev dolt för den rationella fattningsförmågan. Därmed kunde aldrig filosofin vara vägen till kunskap om människans ursprung och slutgiltiga mål.¹¹³ Detta starka självmedvetande hos teologin är också en illustration av den ovan nämnda skriftprincipens betydelse.¹¹⁴

Även om inte de allra djupaste sanningarna kunde nås av förnuftet, kunde det utforska viktiga delar av den kristna tron. Enligt den lutherska läran hade Gud nedlagt lagen i människans hjärta före syndafallet, och trots att hennes förnuft förmörkats hade hon fortfarande förmågan att fatta lagen (naturens lag, *lex naturae*).¹¹⁵ Dessutom kunde människan med hjälp av sitt förnuft på ett provisoriskt sätt följa de bud som gällde den yttre samlevnaden med andra människor.

Kunskapen om lagen gjorde sig påmind via förnuftet och samvetet. Det sistnämnda var en central del av människans känslomässiga utrustning, ett moraliskt instrument som hjälpte henne att avgöra vad som var rätt och fel. Sådana personer som var otrogna och syndare hade inte lika utvecklade samveten som de pånyttfödda. De omvända hade via Ordet upplysts av helig Ande och därigenom fått ökad kännedom om Guds vilja samt en ökad benägenhet och förmåga att följa den.¹¹⁶

När det kom till evangeliets löften ställdes förnuftet inför en omöjlig uppgift. Det kunde inte begreppsliggöra evangeliets budskap eller fullgöra de bud i dekalogen som rörde människans lydnad och kärlek till Gud. Förnuftet kunde därmed aldrig föra en människa fram till den rätta tron.¹¹⁷ Men samtidigt var det en dialektisk relation – förnuftet uttrönte lagen och ledde människan rätt i det yttre levernet. Trots att Gud krävde den yttre förnuftsbaserade rättfärdigheten var den inget värd utan tron. Först efter att den fiduciella tron väckts hos en människa kunde förnuftet upplysas ytterligare och en ny gudsrelation upprättas.¹¹⁸ Ett ömsesidigt påverkansförhållande rådde därmed mellan troskunskap och förnuftskunskap eftersom tron fick återverkningar i förnuftet.¹¹⁹

Med hjälp av sitt naturliga förnuft kunde människan även nå kunskap om Gud, i form av en *naturlig teologi*. Människans gudskunskap var både medfödd och kunde förvärvas.¹²⁰ Den medfödda naturliga teologin innebar främst förnuftets förmåga att tillägna sig tre principer: 1) kunskap om Guds existens; 2) vissa gudomliga egenskaper som exempelvis rättfärdighet och evighet; 3) kännedom om Guds allomfattande vetskap och försyn.¹²¹

Den förvärvade formen av naturlig teologi erhöles via slutledningar baserade på iakttagelser av naturen och människan. I Matthias Hafrenreffers teologiska verk från 1714 står bland annat att det finns två böcker som ger kunskap om Gud. Den ena är Bibeln, men den andra är »Naturens bok».¹²² Den sistnämnda utgjordes av den synliga världen och genom att studera denna var det möjligt att med hjälp av sitt förnuft förvärva ytterligare kunskap om Gud. Här finner vi tanken att det synliga avspeglar det osynliga. Guds allmakt var därmed ständigt närvarande och synbar.¹²³ Detta synsätt förstärkte samtidigt graden av visshet i den religiösa tron och den säkerhet och vetskap som detta medförde beskrivs av Melancton som en »intensivt levande kännedom» om Guds skapelse.¹²⁴

Ortodoxins dogmatiska läroframställningar var ofta objektiverande och graden av intellektualism var hög. En omfattande terminologi och begreppsapparat användes var-

vid filosofiska termer nyttjades oavbrutet.¹²⁵ Detta bidrog till teologins karaktär av teoretiskt och förnuftsbaserat vetande om Gud, frälsningen och de yttersta tingen. Samtidigt illustrerar detta en rörelse bort från Luthers förnuftssyn mot en uppfattning som delvis var en effekt av den filosofiska strömning som brukar kallas *nyaristotelism*. Man bearbetade de teologiska frågorna med vetenskapliga metoder och den lutherska världsbilden kom att präglas av aristoteliska kategorier och begrepp.¹²⁶ Detta illustrerar att förnuftet, och därmed filosofin, användes som ett viktigt redskap i trons tjänst: i det metodiska försvarandet av den kristna läran och i vederläggandet av motståndarnas åsikter. Detsamma gällde i frågan om skrifttolkningens och den kristna undervisningens metoder. Inom ramen för den lutherska föreställningsvärlden var begrepp som *sanning*, *förstånd* och *kunskap* centrala. Kyrkans världsbild hade fortfarande stor legitimitet vid sekelskiftet 1700 och de kristna tolkningarna av människans tillvaro var därmed accepterade av många. Kyrkan gjorde anspråk på att representera ett omfattande kollektivt vetande i form av metafysiska kunskaper baserade på den eviga sanningen som hade uppenbarats i Bibeln.

Samtidigt som de lutherska teologerna kritiserade skeptikerna för att de använde sitt förnuft i ifrågasättandet av de religiösa lärosatserna, tog teologerna själva förnuftet till sin hjälp i försvarandet och spridandet av samma lärosatser.¹²⁷ Den stora skillnaden var att teologerna systematiskt stannade vid Skriftens ord så snart en förnuftsinvändning formulerades. Förnuftet fick därmed alltid böja sig inför den uppenbarade sanningen och skriftprincipens auktoritet.¹²⁸ För att förstå rationaliteten i detta synsätt måste man se att det byggde på föreställningen att skriften var den uppenbarade Sanningen och därmed fick förnuftet ge vika eftersom det var delvis förblindat. Den *övernaturliga* gudskunskapen som var uppenbarad i Bibeln förstods i många fall som *överförnuftig*. Därigenom kunde man också hävda att det ofattbara i Bibeln inte stod i strid med förnuftet, utan stod över det.¹²⁹ Detta sanningsbegrepp hängde samman med lutherskt förnuftsbegrepp och luthersk människosyn. Förnuftet var fjättrat i den yttre verkligheten och vetenskapens och logikens regler var därför ofullkomliga redskap som inte kunde avslöja det osynliga – det överförnuftiga.¹³⁰ Luther, som argumenterade för denna uppfattning, räknade därmed med dubbla vara-strukturer där den synliga nivån var nåbar, men den osynliga var oåtkomlig för förnuftet.¹³¹

Detta sanningsbegrepp innebar att det var fullt möjligt att även på ett intellektuellt och förnuftsbaserat plan anamma den lutherska världsbilden. Den epistemiska demarkationslinjen gick därmed inte mellan tro och vetande, utan mellan uppenbarad eller förnuftsutgrundad sanning och förnuftsbaserad eller oförnuftig lögn/villfarelse.¹³²

Visshet och frid

Ljus och *mörker* var de centrala metaforerna för kunskap respektive okunskap inom den lutherska tankevärlden.¹³³ Användandet av detta bildspråk illustrerar även den bakomliggande kunskapssynen. *Ljusets barn* var de pånyttfödda kristna. Det var sådana som följde det sanna och gudomliga ljuset. De andra – *otros-barnen* – var sådana som lät sig ledsagas av sitt förnuft och därmed vandrade i halvdager.¹³⁴ I samband med den epistemologiska förändringsprocess som ägde rum under 1700-talet levde metaforiken vidare medan den tillhörande kunskapssynen allt mer hamnade i skymundan. Ur ett lutherskt ortodoxt perspektiv kan man beskriva det som en frivilligt vald solförmörkelse där människan vandrade i halvmörker, endast ledd av sitt bristfälliga förnuftsljus. Att epoken har gått till historien som upplysningens era kan ur detta perspektiv ses som ett utslag både av historiens ironi och av metaforernas makt.

Att erfara Ordet var att tillägna sig kunskap på såväl det subjektiva som det objektiva planet. Den omfattade människans hela varelse: hennes självbild, världsbild och värdegrund. Därmed förändrades även hennes handlingsmönster och mål. Detta skedde genom att det som pågick i nuet kopplades till världshistoriens början och slut. Tillsammans med tanken om Guds försyn skänkte det historiskt-eskatologiska perspektivet verkligheten en andlig djupdimension.¹³⁵

Den historiska kunskapen om läran och de centrala dogmerna som kyrkan presenterade skulle uppfattas och tillgodogöras med hjälp av förståndet.¹³⁶ Det påföljande övernaturliga skeendet, själva tillägnandet av tron, kunde dock inte ske med förnuftets hjälp. Det fanns även sanningar som övergick det mänskliga förståndet – himmelska hemligheter som förnuftet reste sig emot – men som likväl var sanna.¹³⁷ Den lutherska läran formulerade därmed en epistemisk konflikt där förnuftet uppfattades som både en förutsättning och en motverkande kraft i den process vari individen kom till tro.

All strävan efter visshet utgår från sökandet efter sanningen. Den lutherska ortodoxin menade att den, via Bibeln, var i besittning av en uppenbarad gudomlig sanning som oavbrutet strömmade ut från Ordet. Skriften uppfattades som en outsinlig epistemologisk kraftkälla som var tillgänglig för varje människa som öppnade sitt hjärta för dess budskap. Den lutherska ortodoxins trosuppfattning innebar därmed att samtidigt både tro och veta.¹³⁸

Enligt kyrkans lära beskrevs också de pånyttföddas andliga visshet som en inre *frid* kombinerad med *frimodighet* i de yttre handlingarna.¹³⁹ I begreppet *frid* finner vi således en det inre lugn som genomträngde och genombröt all oro, ångest och tvivel.¹⁴⁰ För att återknytta till artikelns inledande citat av Johann Gerhard vill jag påstå att vi nu har nått den punkt som hans själs längtan vandrade mot – det var den inre *frid* som infann sig när alla tvivel och kval upplöstes.¹⁴¹ Då stillnade den oro som tidigare präglade både *intel-*

lectus och *affectus*. Det var därmed en hjärtats frid som skänkte en kognitiv visshet, ett lugnt samvete och en stadig förtröstan i såväl tanke som handling.¹⁴² Kort sagt – själen fann ro.¹⁴³

- 1 Johann Gerhard, *Heliga betraktelser. Sacrae meditationes*, Skellefteå 1993, s. 62.
- 2 Carola Nordbäck, *Samvetets röst. Om mötet mellan luthersk ortodoxi och konservativ pietism i 1720-talets Sverige*, Umeå 2004, s. 41–78 och där anförd litteratur.
- 3 Johann Gerhard, *Theological commonplaces. On the nature of theology and scripture*, St. Louis 2006, s. 29f.
- 4 Svante Nordin, *Filosofins historia. Det västerländska förnuftets äventyr från Thales till postmodernismen*, Lund 2003, s. 72f.; Gunnar Aspelin, *Tankens vägar. En översikt av filosofiens utveckling*, I, Lund 1977, s. 92f., 101f.
- 5 Korrespondenskravet för sanning formulerades redan av Aristoteles. Se Gunnar Skirbekk (red.), *Striden om sanningen*, Göteborg 2004, s. 7f.
- 6 För termen *intuitiv logik*, se Hans Rosing (reviderad version I/12 2006) *Att resonera logiskt. Inledning till logikens grundbegrepp och metoder*, (Elektronisk) Åbo akademi, pdf-format. Tillgänglig: <<http://www.abo.fi/fak/hf/filosofi/HRlogik/kapitelI.pdf>> (28/12 2006), s. 2ff.
- 7 Lars-Göran Johansson, *Introduktion till vetenskapsteorin*, Stockholm 2003, s. 26ff.; Mats Rosengren, *Doxologi. En essä om kunskap*, Åstorp 2002, s. 51ff.; Mats Furberg, »Att tro – två tanketraditioner», i Johan Modée (red.), *Tro, vetande, mystik. Svensk religionsfilosofi 1900–1999, En antologi*, Stockholm 2000, s. 158ff.
- 8 Det objektiva sanningskriteriet utgör kanske det mest omdiskuterade problemet inom modern kunskaps-teori. Se Rainer Carls, *Om tro och vetande. Ingemar Hedenius kristendomskritik i ett halvsekelersperspektiv*, Lund 2001, s. 111f., 122ff.
- 9 Lögner och medvetna försök att vilseleda åhöraren faller utanför denna diskussion. Sådana talhandlingar kan inte definieras som försanthållanden/påståenden eftersom talaren själv inte anser att de är sanna. Jfr Mats Dahllöf, *Språklig betydelse. En introduktion till semantik och pragmatik*, Lund 1999, s. 172.
- 10 Jfr Dahllöf 1999, s. 171f.; Ragnar Holte, *Människa, livstolkning, gudstro. Teorier och metoder inom tros- och livs-åskådningsvetenskapen*, Bodafors 1984, s. 80ff.
- 11 Jfr Holte 1984, s. 79ff., 97ff.
- 12 Carls 2001, s. 40. Men själva trosakten utgörs i engelskan av ett enda verb (*believe*), oavsett om det är frågan om *faith* eller *belief*. Jfr Robert Trae (2001) *Faith, belief & religion* (Elektronisk) Davies Group Publishers, (2001) Tillgänglig: Ebrary (30/12 2006), s. 42ff., 55ff.
- 13 Mats Furberg, »Att tro – två tanketraditioner», i Modée (red.), 2000, s. 164ff.
- 14 Harald Eklund, »Om trossatsers logik», i Modée (red.), 2000, s. 220–225. Jfr Eberhard Herrmans, »Gud, verklighet och den religionsfilosofiska debatten om realism och antirealism», s.st., s. 267f; Mats Furberg, *I stället för vetande?*, Stockholm 1994, s. 58f.; Furberg 2000, s. 165.
- 15 Carls 2001, s. 153f.
- 16 Carls 2001, s. 60–64, 72, 79.
- 17 Carls 2001, s. 42–45, 52ff, 59. Jfr Furberg 2000, s. 164ff.
- 18 Jfr Carls 2001, s. 93f.
- 19 Carls 2001, s. 52–59, 120f.
- 20 Furberg 2000, s. 158. Jfr Carls 2001, s. 61f, 70.
- 21 Philipp Melancton, *Loci Communes*, Göteborg 1997, s. 151–156. Jfr Olof Ekman, *Sionöd-z-löffte aff två deelar [...]*, Stockholm 1680, s. 53ff.; Gerhard 2006, s. 31.

- 22 Martin Luther, *Om en kristen människas frihet*, Stockholm 1929, s. 15ff.; Melancton 1997, s. 123–168.
- 23 Ekman 1680, s. 21ff. Jfr *Enfaldig förklaring över doct. Martin Lutheri lilla katekes ställd genom spörsmål och svar av Olau Svebilio*, Piteå 1977, s. 64f.
- 24 *Lutherska kyrkans bekännelseskriterier. Concordia Pia* (härefter kallad LKB), Gottfrid Billing (utg.), Lund 1914, s. 22, 309ff., 320f.; Martin Luther, *Detta löfte gäller alla. Företal till Bibeln*, Skellefteå 1999, s. 72f.; Matthias Hafenreffer, *En liten bok, innehållande ens christens tro och lefverne [...]*, Skara 1714, s. 108f.; Torbjörn Johansson, *Reformationens huvudfrågor och arvet från Augustinus. En studie i Martin Chemnitz' Augustinusreception*, Göteborg 1999, s. 248ff.
- 25 Luther 1999, s. 71f. Jfr Bengt Hägglund, *De homine. Människouppfattningen i äldre luthersk tradition*, Lund 1959, s. 106ff., 303f.
- 26 *Biblia, thet är all then heliga skrift på swensko; efter konung Carl then tolftes befalning*, Faksimilutgåva av Carl XII:s kyrkobibel av år 1703, Stockholm 1978, företalet till Romarbrevet, s. 863f.
- 27 Det är en tolkning av Hebr. II:1. Melancton 1997, s. 134f. Samma ståndpunkt återfinns hos Luther; se Hägglund, *Arvet från reformationen. Teologihistoriska studier*, Göteborg 2002, s. 114f. Det återkommer även i Svebilius' katekes, se *Enfaldig förklaring över doct. Martin Lutheri lilla katekes ställd genom spörsmål och svar av Olau Svebilio*, Piteå 1977, s. 65. Se även Jesper Svedberg, *Catechismi andeliga öfning eller predikningar öfwer Luthers lilla cateches*, Norrköping 1859, s. 106.
- 28 Nicoalus Hunnius, *Anwisning til en rätt christendom [...]*, Stockholm 1727, s. I.
- 29 *Svenska akademiens ordbok*, uppslagsord »otrohet» och »otrogen» (elektronisk). Tillgänglig: <<http://g3.spraakdata.gu.se/saob/>> (4/I 2007). För ett lutherskt exempel, se Luther 1929, s. 22ff. För ett annat exempel, se Svedberg 1859, s. 137ff., 144f.
- 30 *Biblia* 1703, Luthers företal till Romarbrevet, s. 863ff.
- 31 Hafenreffer 1714, s. 70ff.
- 32 *LKB* 1914, s. 21, 52ff.
- 33 *Biblia* 1703, s. 863. Jfr Hägglund 1984, s. 116ff., 205ff.
- 34 Svebilius' katekes 1977, s. 83ff.; Hafenreffer 1714, s. 81; Svedberg 1859, s. 219ff.
- 35 Hafenreffer 1714, s. 116.
- 36 *Svenska akademiens ordbok*, uppslagsord »misstro», »klentrogen», »misstivvel» (elektronisk). Tillgänglig: <<http://g3.spraakdata.gu.se/saob/>> (4/I 2007).
- 37 Jfr Hafenreffer 1714, s. 29f. För ett senare 1700-talsexempel, se Peter Zetterlings predikan *Christelig achtsambet på tidsens farlighet [...]*, Stockholm 1741, s. 4ff.
- 38 *Svenska akademiens ordbok*, uppslagsord »irrlära», »hädelse», »kätter», »falsk» och »mening» (elektronisk). Tillgänglig: <<http://g3.spraakdata.gu.se/saob/>> (4/I 2007). Se även *LKB* 1914, s. 10–17, 401–432; *1686 års kyrkolag*, Stockholm 1936, s. I–II.
- 39 Jfr Martin Luther, *Om den trålbundna viljan*, Stockholm 1964, s. 33.
- 40 Hafenreffer 1714, s. 13, 40.
- 41 Hafenreffer 1714, s. 13f.
- 42 Gerhard 1993, s. 109ff.

- 43 LKB 1914, s. 434–464; Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Stockholm 1984, s. 296; Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund 1988, s. 182.
- 44 LKB 1914, s. 23, 266f., 380ff. Jfr Hägglund 1959, s. 280ff., 293–313.
- 45 Svebilus' katekes 1977, s. 81ff.; LKB 1914, s. 266, 295f., 380–390; *Laurentius Petris kyrkoordning av år 1571*, Stockholm 1932, s. 15, 47ff. Jfr Ekman 1680, s. 1ff.; Hunnius 1727, s. 67ff.; Bengt Hägglund, *Arvet från reformationen. Teologihistoriska studier*, Göteborg 2002, s. 118–123.
- 46 Ekman 1680, s. 405f.
- 47 Febe Crafoord, »Läter all ting äbrlgha och skickeliga tilgå». *Prästerskapet i 1600-talets Sverige*, Stockholm 2002, s. 111–132. Jfr Nordbäck 2004, s. 61ff., 118ff.
- 48 *1686 års kyrkolag* 1936, s. 15f. För ytterligare exempel, se Svedberg 1859, s. 8f.
- 49 Ekman 1680, s. 22. Denna kognitiva tro är således av ett annat slag än den som Rainer Carls diskuterar. Se Carls 2001, s. 52ff. Jag återfinner även en annorlunda relation mellan de olika trosformerna än den som Carls beskriver. Se Carls 2001, s. 51.
- 50 Jfr Melanchton 1997, s. 69ff., 123–168.
- 51 Ekman 1680, s. 31f.
- 52 Jfr Hägglund 1959, s. 262ff., 278.
- 53 Melanchton 1997, s. 127; Ekman 1680, s. 24ff., 51f.; Svedberg 1859, s. 240ff.
- 54 Ekman 1680, s. 53ff.
- 55 *Biblia* 1703, företalet till Romarbrevet, s. 863.
- 56 *Biblia* 1703, företalet till Romarbrevet, s. 863ff.
- 57 När jag i texten syftar på föreställningen om det gudomliga ordet, kommer jag hädanefter att använda stor bokstav för att därigenom kunna skilja mellan vad man uppfattade som Guds »Ord» och det vanliga substantivet »ord».
- 58 Gustaf Adolph Humble, *Novator ataktos, eller, om några nygirigas oordentliga privata conventicler [...]*, Stockholm 1728, s. 36–47, 82–109; Jesper Svedberg, *David och Natban. Huru en Herrans tienare skal predika: belst thenna fabrikliga tiden [...]*, Skara 1713, opag. § 66. Jfr Crafoord, 2002, s. 111ff., 120ff.
- 59 Luther 1964, s. 32ff., 39ff., 103–116; Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Stockholm 1946, s. 259ff.; Arvid Runestams efterskrift i Luther 1929, s. 98ff., 110ff.
- 60 Ingemar Öberg, *Bibelsyn och bibeltolkning hos Martin Luther*, Skellefteå 2002, s. 244ff.; Aulén 1946, s. 256f., 259ff.; Hägglund 1984, s. 281ff.; Radler 1988, s. 179ff.
- 61 Hafenerffer 1714, s. 30–41, 77f. Jfr Luther 1964, s. 56f.
- 62 LKB 1914, s. 322; Hunnius 1727, s. 60ff., 63f.; Svedberg 1713, § 65; Zetterling 1741, s. 78; Hägglund 1959, s. 262ff., 276ff.
- 63 Hafenerffer 1714, s. 114; LKB 1914, s. 448f.
- 64 Yngve Brilioth, *Predikans historia*, Lund, 1962, s. 99f.
- 65 Humble 1728, s. 40–47, 66ff., 80ff.; Hunnius 1727, s. 72ff.
- 66 Luther 1964, s. 32f.

- 67 LKB 1914, s. 363f.; Gerhard 1993, s. 116f.
- 68 Radler 1988, s. 216ff.; Öberg 2002, s. 253ff., 413ff.
- 69 Hafenreffer 1714, s. 38f.
- 70 Humble 1728, s. 274–290; Zetterling 1741, s. 35; Benkt-Erik Benktson, *Du Herrens tjänare. En analys av Abraham Petterssons teologiska typ*, Lund 1968, s. 110f.
- 71 Jfr Hägglund 1984, s. 283f.
- 72 Hägglund 1984, s. 282ff.; Radler 1988, s. 179ff.
- 73 Radler 1988, s. 180. För ett exempel, se Zetterling 1741, s. 65f., 76ff.
- 74 Hafenreffer 1714, företalet och s. 112.
- 75 Hafenreffer 1714, s. 113.
- 76 Jfr Aulén 1946, s. 259ff.
- 77 LKB 1914, s. 321.
- 78 Dahllöf 1999, s. 165ff.; Helge Jordheim, *Läsningens vetenskap. Utkast till en ny filologi*, Gråbo 2003, s. 216ff.
- 79 Jfr Birgit Stolt, *Luther själv. Hjärtats och glädjens teolog*, Skellefteå 2004, s. 169f.
- 80 John Langshaw Austin, *How to do things with words*, London 1962, s. 98–107.
- 81 Svedberg 1713, § 41, 67; Svebilius' katekes, 1977, s. 65; Crafoord 2002, s. 120–132; Hilding Pleijel, *Hustavlans värld. Kyrkligt folkliv i äldre tiders Sverige*, Stockholm 1970, s. 19.
- 82 Stolt 2004, s. 116. Uppmaningen återfinns i Rom 12.
- 83 Melanchton 1997, s. 95, 99, 104–118; Luther 1929, s. 18.
- 84 *Laurentius Petris Kyrkoordning av år 1571*, Stockholm 1932, s. 23ff. Petri hänvisar här till 2 Tim. 4.
- 85 Om sakramenten som yttre tecken, se Melanchton 1997, s. 189–192.
- 86 Austin 1962, s. 4ff.
- 87 Dahllöf 1999, s. 29, 167f., 172f.
- 88 Jfr Hägglund 1984, s. 291f.; David Lindquist, *Studier i den svenska andaktslitteraturen under stormaktstidevarvet. Med särskild hänsyn till bön- tröste- och nattvardsböcker*, Stockholm 1939, s. 285ff. För ett tydligt exempel på detta, se Svedberg 1713, § 6, 25, 38, 39, 78.
- 89 Aulén 1946, s. 261ff.
- 90 För en beskrivning av denne förändring, se exempelvis Hägglund 1984, s. 313–331.
- 91 Stolt, 2004, s. 113f., 122ff. I det moderna språket är metaforen dränerad på sina intellektuella beståndsdelar och utgör en bild för känslolivet. De intellektuella inslagen kopplas i dagens bildspråk i stället till hjärnan. Denna metafor kunde dock uppfattas på olika sätt, se exempelvis Melanchton 1997, s. 29, 31, 58f.
- 92 Jfr Hägglund 1959, s. 304f., 309, 311, 322. Begreppet hjärta (*cor*) kunde användas synonymt med själ (*anima*) och ande (*spiritus*) och betecknade då den inre människan med intellekt, vilja och känsloliv.
- 93 Stolt 2004, s. 113ff., 139ff. Jfr Melanchton 1997, s. 124ff.
- 94 Hägglund 1959, s. 289ff.; Svedberg 1859, s. 136f.
- 95 Stolt 2004, s. 135.
- 96 Hägglund 1959, s. 36f.
- 97 Hägglund 1959, s. 42f.; Öberg 2002, s. 249.

- 98 Hafenreffer, s. 133f. För Luthers syn på detta, se Hägglund 1959, s. 42–54.
- 99 Hägglund påpekar dock att Luther inte menade att människan måste uppvisa ett antal specifika och starka känslomässiga reaktioner för att kunna sägas ha blivit omvänd. På ett principiellt plan gick ju Ordet och den kunskap som det bar på förbi all känsla och erfarenhet och var därmed inte beroende av människans respons. Det räckte med att den troende människan uppfattade evangeliets budskap som avgörande för sin tillvaro och satte sin tillit till detta. Därmed fanns ett personligt tillägnande av ordet. Se Hägglund 1959, s. 42f., 50ff. Jfr Johansson 1999, s. 250ff.; Stolt 2004, s. 134ff.
- 100 Melancton 1997, s. 132. Melancton hänvisar till Apg. 15. Jfr Hägglund 1959, s. 309.
- 101 En liknande bild ges av Martin Luther när han i företalet till Romarbrevet i Karl XII:s bibel från 1703 beskriver den pånyttfödande tron på följande sätt: Se *Biblia* 1703, s. 864. Jfr Luther 1999, s. 73.
- 102 Stolt 2004, s. 119.
- 103 Ingun Montgomery, *Sveriges kyrkohistoria. Enbetskyrkans tid*, Stockholm 2002, s. 169f. Se även Svedberg 1859, s. 109f., 136f.
- 104 Jfr Einar Lilja, *Den svenska katekestraditionen mellan Svebilus och Lindblom. En bibliografisk och kyrkohistorisk studie*, Stockholm 1947, s. 146f.
- 105 Stolt, 2004, s. 125ff. I likhet med Augustinus ifrågasatte Luther det mänskliga förnuftets förmåga att styra viljan och båda utgick från att det centrala i predikarens budskap borde riktas mot åhörarens känsloliv och kopplade detta till retorikens insikter. Se Trond Berg Eriksen, *Förundrans labyrinter. Föreläsningar över filosofins historia*, Stockholm 1997, s. 259, 266ff.
- 106 Melancton 1997, s. 126ff., 135. Se även *LKB*, 1914, s. 362f. Jfr Stolt 2004, s. 117.
- 107 Hägglund 1959, s. 34ff., 67ff.; Hunnius 1727, s. 21. Detta synsätt går tillbaka till antikens människosyn. Det återfinns exempelvis hos Aristoteles. Se Aspelin 1977, s. 122, 127.
- 108 Öberg 2002, s. 246ff.
- 109 Gustaf Törnwall, *Andligt och världslig regemente hos Luther*, Stockholm 1940, s. 33; *LKB* 1914, s. 293, 363f., 448ff.; Hägglund 1959, s. 68ff. Jfr Gunnar Skirbekk, *Filosofins historia*, Göteborg 1995, s. 200ff.
- 110 Skirbekk, 1995, s. 180–198; Berg Eriksen 1997 s. 249ff.
- 111 Hägglund 2002, s. 12–22.
- 112 Öberg 2002, s. 246ff.
- 113 Hägglund 1959, s. 30–54.
- 114 Aulén 1946, s. 256f., 259ff. Jfr Humble 1728, s. 90f.
- 115 *LKB*, 1914, s. 60f.; Melancton 1997, s. 63ff. Jfr Bo Lindberg, *Naturrätten i Uppsala 1655–1720*, Göteborg 1976, s. 38ff.
- 116 Gerhard 1993, s. 125ff.; Hägglund 1959, s. 99ff., 228ff.; Hägglund 1984, s. 284f.
- 117 *LKB* 1914, s. 60f., 363f.; Svedberg 1859, s. 106f.; Svebilus' katekes, 1977, s. 47.
- 118 *LKB* 1914, s. 63f.
- 119 Hägglund 1959, s. 52f., 277f. Jfr Arvid Runestams analys i efterskriften till Luther 1929, s. 100ff.
- 120 Hägglund 1984, s. 284; Aulén 1946, s. 263ff.; Sven Silén, *Den kristna människoupfattningen intill Schleiermacher. En historisk-systematisk studie*, Uppsala 1938, s. 129ff.

- I21 Silén 1938, I29ff.; Gerhard 2006, s. 34f.
- I22 Hafenreffer I714, s. 2f. Hafenreffer levde 1561–1619. Hans verk trycktes första gången i början av 1600-talet och utgjorde lärobok för det svenska prästerskapet långt in på 1700-talet. I714 års text var en förkortad version. Jfr Montgomery 2002, s. 94; Gerhard 2006, s. 34f.
- I23 Jfr Melanchton 1997, s. I36f.
- I24 Melanchton 1997, s. I36.
- I25 Aulén, 1946, s. 250ff., 265ff.
- I26 Hägglund 1984, s. 274ff.; McGrath 1998, s. 169–172. För ett exempel, se Gerhard 2006, s. 27–42.
- I27 Brilioth 1962, s. 106–123, 187–195; Aulén 1946, s. 255–259.
- I28 Hägglund 1984, s. 277. Jfr Gerhard 2006, s. 37ff.
- I29 Hägglund 1984, s. 284; Aulén 1946, s. 263f. Jfr Öberg 2002, s. 250.
- I30 Öberg 2002, s. 250f.
- I31 Öberg 2002, s. 249.
- I32 Gerhard 2006, s. 32f.
- I33 För en diskussion kring upplysningsbegreppets historia, se Tore Frängsmyr, *Sökandet efter upplysningen. Perspektiv på svenskt 1700-tal*, Stockholm 2006, s. 80ff.
- I34 Johan Possieth, *Sabbats-Dagens Afton-Offer*, Stockholm 1720, s. 36ff., 70ff., 84ff., 222ff.; Andreas Rydelius, *Nödiga förnufftz öfningar för all slags studerande ungdom [...]*, I, Linköping 1718, opag.; Gerhard 1993, s. 49f.
- I35 Hägglund 1984, s. 291f., 299.
- I36 Humble 1728, s. 83ff., 90ff.
- I37 Hafenreffer II4, s. 33f.
- I38 För ett exempel, se Zetterling 1741, s. 29.
- I39 Zetterling 1741, s. 29; *Biblia* 1703, företalet till Romarbrevet, s. 864f.
- I40 *Then tyska theologien*, Uppsala 1718, s. 28ff.
- I41 Jfr Gerhard 1993, s. 49f., I23ff.
- I42 Melanchton 1997, s. I27; Gerhard 1993, s. I28.
- I43 Gerhard 1993, s. I21–I25.

Vetenskap och upplysning inom den tidiga pietismen: några ledmotiv till adeptskapets historia

Tomas
Mansikka

Åren närmast efter decennieskiftet 1780 cirkulerade i Stockholm rykten om att staden hölls under kontroll av mystiska adepter. I ett brev daterat den 4 maj 1781 skrev den bekante swedenborgaren och hovalkemisten August Nordenskjöld (1754–1792) till sin bror i Finland att han

har fått spår här på värkel. Adepter, som länge hafva uppehållit sig här i Sverige; men jag har ej ännu kommit i connexion med dem och jag vet ej el. om Herren tillåter det; ty de ställa allt under strängaste tysthet med de aldrastarkaste eder och då blefve aldrig denna saken af mig upptäckt, som likväl torde vara i Herrens ordning.¹

Orsaken till Nordenskjölds aningar står närmast att hämta i en annons inflikad i dagbladen från den 7 mars i vilken ett mystiskt sällskap vid namn Metatron offentligt hade kungjort om sin existens. Annonsen hade av allt att döma väckt en inte så liten uppståndelse och ryktesspridning i staden, som under denna tid var ett betydande centrum för mysticism och hemliga ordensammanslutningar.²

Sällskapet Metatron var på många sätt tidstypiskt i detta klimat och hade kabbala, alkemi och rosenkreutzianism som främsta komponenter. Enligt annonsen skulle sällskapet ha existerat i Sverige och verkat i det dolda i drygt 40 år. Efter att stiftaren, som var svensk, avlidit år 1740 hade till ledare utnämnts en »berömd prästman» som verkat fram till sin död 1759. Såsom Jan Häll har visat, kan man med stor säkerhet identifiera denne prästman med den kände och älskade pietisten Eric Tolstadius (1693–1759). Tolstadius hade i sin tur varit djupt påverkad av alkemisten och läkaren Johann Konrad Dippel (1673–1734), vilket lett till att han mellan åren 1720 och 1740 inkallats till ett sexiotal förhör i olika lärofrågor, dock utan att man lyckades få honom att förkasta de dippelska åsikterna.³

Även om denna historia mycket väl kunde tänkas vara en ordenslegend, visar den mot ett för upplysningstiden anmärkningsvärt förhållande gentemot de äldre vetenskaperna alkemi och kabbala: nämligen att dessa, och framför allt då alkemin, hade förval-

tats fram till upplysningstidevarvet av *pietister*. Häll antar också beträffande sällskapet Metatron, att »det mycket väl kan tänkas att en alkemistiskt orienterad sammanslutning uppstått bland svenska pietister i Dippels kölvatten».4

Kopplingen mellan alkemi och pietism är i sig dock varken ny eller kontroversiell inom forskningen, om än ingen övergripande sammanfattning ännu gjorts på området. Exempelvis Ronald D. Gray kunde redan för ett drygt halvsekel sedan i sin *Goethe the Alchemist* konstatera att på orter där pietismen hade starka fotfästen under 1700-talet det i regel fanns intressen för alkemiska spekulationer.⁵ Beträffande pietism och rosenkorsartraditionen är förhållandet till synes mer intrikat.⁶ I det följande skall jag emellertid försöka visa hur både den alkemiska vetenskapen och rosenkorsartraditionen ofta gick hand i hand och utgjorde ett inte ovanligt inslag i den tidiga pietismen i Sverige och dess östra rikshalva. Detta förhållande stod också klart, skall vi se, för dessa traditioners utövare och försvarare under det gustavianska tidevarvet.

I den religiösa och intellektuella miljö som var rådande kring sekelskiftet 1700 stöter man framför allt på ett motiv som, i en eller annan form, går att följa in i pietismen. Det är tanken om *adepter*, det vill säga personer för vilka naturens mysterier stod mer öppna än för andra. Denna idéns spridning inom den tidiga pietismen hängde samman med att den utgjorde en naturlig och logisk beståndsdel i en vetenskapsfilosofi, eller ett vetenskapsideal, som under loppet av 1700-talet led mot sitt slut. Inom denna var en kännedom om naturens mysterier på samma gång en insikt i skapelsens mysterier: naturforskningen hade en klart uttalad religiös grundval. I vetenskapsidealet var det mindre frågan om att ge en samlad och mekanisk beskrivning av naturförloppen än om att intuitivt skåda och uppleva världen sådan den verkligen är. Kunskapen i fråga kunde skildras både som igenfunnen och som ett inbrytande av en ny era. Insikterna om naturen upplevdes därmed primärt som ett återupprättande av en förlorad kunskap, eller alternativt ett föregripande av ett tillstånd inom en snar framtid av allmän insyn och upplysthet i naturens mysterier.⁷ Skådandet in i tillståndet före syndafallet kongruerade således med den kommande ordningen, den framtida kunskap som skulle vara för handen för mänskligheten i stort i det tusenåriga riket. De som satt inne med denna kunskap var de sanna adepterna. Samtidigt var de, i enlighet med den rosenkreutziska traditionen, obundna av specifika läror och trosstycken och såg sig ofta som ensamma vandrare på jorden.

Den tidiga pietismen: intellektuella kättare

Pietismens historia är, såsom Johannes Wallmann påpekat, från första början de enskilda ledarnas historia.⁸ Den startade som en reformrörelse i staden Frankfurt am Main genom en liten diskussionsgrupp som samlades under ledning av Philipp Jakob Spener

(1635–1705) i dennes ämbetsrum år 1671. Pietismens egentliga programförklaring, *Pia desideria* (Fromma önsknningar), utkom år 1675 som ett förord till en postilla av Johann Arndt (1555–1621).

Med sin reform kan man se att Spener fullföljde tidigare strävanden från 1600-talets början. Kyrkans stora misstag hade legat i att den anammade en aristotelisk, nyskolastisk utformning av den lutherska läran. Detta hade lett till att fromhetslivet hamnat i skymundan för ett betonande av den rena läran, som i sin tur resulterat i att religionen blivit liktydig med intellektualism och formalism. Den negativa utvecklingen hade enligt Spener gått så långt att reformarbetet nu måste påbörjas nerifrån, det vill säga från dem som ännu gick fria från skolastikens fördärvande inflytande. Bildandet av konventikeln eller diskussionsgruppen, känd som *collegium pietatis*, hade sitt upphov i just denna värdjan till enskilda människor som gick fria från skolastisk påverkan.⁹

Pietistiska konventiklar började snart växa fram, först i de större städerna men efterhand som de utsattes för kyrkans förföljelser sökte de härskarens beskydd inom små hertig-, fursten- eller kurfurstendömen. Eftersom en stor del av dessa centrum samtidigt var medelpunkter för pansofiska aktiviteter är en gränsdragning mellan pietister och andra ideologiska grupperingar under denna tid svår att dra.¹⁰ En mer fruktbar utgångspunkt är därför att koncentrera sig på några inflytelserika personer och visa på den bakomliggande intellektuella miljön liksom de intrikata nätverk av kontakter man kan skönja i bakgrunden.

Med sin betoning på den personliga religiositeten är det, som ofta framhållits, berättigt att tala om Johann Arndt som pietismens egentliga fader. Ser man till spridandet av läran om en *praxis pietatis* och betonandet av en innerlig och personligt upplevd religiositet kommer ingen ens i närheten av det inflytande han hade för 1600-talets fromhetsliv. Trots beskyllningar för irrlärighet hade han alltid också beskyddare inom kyrkan, såsom under seklets första hälft i Johann Valentin Andreae (1586–1654), som bland annat tillägnade sin stora utopi *Christianopolis* från 1619 den då åldrige uppbyggelseförfattaren.¹¹ Om Arndts roll inom paracelsismens och rosenkorsrörelsens historia i vår tid har glömts bort, så var detta ännu inte fallet under 1600- och 1700-talen. För det stora flertalet framstod han nämligen som den stora läraren och adepten som ledde fromhetslivet in på sitt rätta spår, fattat i termer av en *theophrastia sancta* eller *religio paracelsica*.¹² Arndts favoritlärjunge på äldre dagar, Melchior Breler (1589–1627), befordrade betecknande nog till trycket en utgåva av Arndts *Fyra böcker om en sann kristendom* som han hade utökat med citat från Paracelsus.¹³

Vid sidan om Arndt och Andreae, av vilka den senares namn är direkt knutet till den tidiga rosenkorsrörelsen, framstår också Johann Amos Comenius' (1592–1670) roll inom den tidiga pietismen som betydande – framför allt genom hans ireniska och ekumeniska intressen liksom hans enhetsfilosofi (pansofi), eller strävan till universella

synteser på olika områden. Gemensamt för dessa tre var en kritisk hållning gentemot hedningen Aristoteles' läror, och därmed också den skolastiska utformningen av den kristna läran i stort. Genom deras inflytande och efterföljare kan man i stället skönja ett befordrande av tyskarnas – eller det tyska språkets – egna naturfilosof, schweizaren Paracelsus (1493–1541), och detta särskilt inom den disciplin som tidigt hade kommit att uppfattas som den lutherska vetenskapen *par excellence* – alkemin.¹⁴ En övergripande orsak till detta, fortfarande ganska lite kända förhållande i det lutherska arvet, var att alkemin under det tidiga 1600-talet hade hört till de äldre vetenskaper som skulle kristnas och tas i bruk i förverkligandet av det lutherska idealsamhället.¹⁵ Från en rent icke-mystisk synpunkt var alkemin helt enkelt en etablerad gren av naturforskningen – en vetenskap som även hade legitimerats av Luther själv.¹⁶

Att Paracelsus' namn sällan nämns i kyrkans kritik mot pietisterna kan förefalla märkligt med tanke på hans inflytande. Förklaringen torde närmast ligga i paracelsismens etablerade ställning inom kemin och medicinen, en påverkan som var allmänt känd även bland prästerskapet.¹⁷ En kritik av Paracelsus skulle ha inneslutit förutom teologiska problem även intränganden i ontologiska och epistemologiska frågor. De teologiska delarna i Paracelsus' skrifter, i den mån dessa var kända, var likaså både till stil och klarhet mindre tillgängliga än vad som var fallet hos till exempel Valentin Weigel (1553–1588). Irrlärlighet kom att bli synonymt just med att vara weigelian, liksom också schwenckfeldare (efter Caspar Schwenckfeld 1490–1561) och böhmist, (Jakob Böhme 1575–1624). Men fastän praktiskt taget ingen under 1600- och 1700-talen benämnde sig som weigelian kom detta epitet – som alltså var en ren invention från kyrkans sida – att bli den mest utbredda.¹⁸ Följaktligen beklagade Johann Gerhard i en dikt, återgiven i *Pia desideria*, både för egen del och för andras att om man blott höll fromhet och visdom som heliga blev man stämplad som rosenkorsare och weigelian.¹⁹

Under det tidiga 1700-talet kom kyrkans officiella syn fram hos Johann Gezelius d.y. (1647–1718), som själv under yngre år hade dragits mot pietismen. Gezelius hade besökt Spener år 1673 i Frankfurt och till och med planerat en svensk översättning av *Pia desideria*, men ändrat sin inställning mot slutet av 1680-talet till följd av tumultet kring radikalpietisten Laurentius Ulstadius. Som biskop i Åbo indelade han i sin kyrkohistoria från 1708 pietisterna i tre klasser: två radikala och en kyrkovänlig. Till de förra hörde å ena sidan de som använde sig av schwenckfeldianska, weigelianska och labadistiska (efter Jean de Labadie 1610–1674) grundsatser, å andra sidan Jakob Böhmes anhängare. Till den kyrkovänliga hörde de som ville efterlikna Johann Arndt »i den sanna gudaktighetens övning». Även bland sistnämnda fann Gezelius flera förkastliga lärostycken, bland annat att de inte höll de symboliska böckerna i tillräcklig vördnad och att de lade för stor vikt vid den personliga pånyttfödelsen. De bedrog sig även med hoppet »om bättre tider och ett Kristi rike, som skall framträda på denna jord här-

ligare än härförinnan». ²⁰ Vi kan komplettera Åbobiskopens syn med domprostens i samma stad Ingemund Bröms, som år 1714 anmärkte att han i pietismen inte kunde se »annat än en uppenbar Fratrum Rosae Crucis Societas, som i många seculis här tills hållit sig hemligen». ²¹ Utifrån prästerskapets utlåtanden förmedlades inte sällan en bild av det svenska riket som invaderat av rosenkorsare, eller, på vissa orter, Valentin Weigels anhängare. Så varnade till exempel Andreas Mennander i marginalen i ett brev (I/IO 1732) till sonen Carl Fredrik i Uppsala för det »nya weigelianska swermerij» han hört om i staden – »wachta dig för sådant», var faderns råd till sonen. ²²

Anmärkningsvärt är att till Sveriges första pietister hörde läkaren, paracelsisten och alkemisten Urban Hiärne (1641–1724). Benämningen »pietist» synes tidigast nämnas i svenskt sammanhang i ett brev från 1690 till Hiärne av hans gode vän, läkaren och mineralogen Erik Odhelius (adlad Odelstierna), som från Dresden omtalade en »mägta wacker prädikan» han hört av Spener. ²³ Hiärne är på många sätt representativ för den intellektuella miljö och religiösa hållning som var rådande decennierna strax före och efter sekelskiftet 1700. Han var internationellt känd som expert på mineralbrunnar (surbrunnar) och bergshantering, och han hade kontakt med ett flertal kända naturforskare, till vilka hörde praktiserande alkemister och pansofer. Till hans nära vänner hörde bland andra läkaren Johann Friedrich Helvetius (1625–1709), författaren till den alkemiska klassikern *Vitulus aureus* (Den gyllene kalven) från 1667. ²⁴ Verkets ryktbarhet grundar sig på att Helvetius i den skildrar hur han kom i kontakt med Elias artisen, den mytomspunna profet som vid ingången till den nya tiden skulle avslöja transmutionskonsten för mänskligheten. ²⁵ Hiärne är samtidigt ett utmärkt exempel på den eklektiska och synkretistiska anda som var rådande i dåtidens naturforskning. Aristoteles och Descartes hade båda en plats i hans naturlära, men endast så långt det gällde de rent påvisbara mekaniska förloppen. Beträffande naturens inre mekanismer var och förblev Paracelsus – den ojämförligt största av alla kemister – den främsta uttolkaren. ²⁶

Pansofer och kabbalister

Det pansofiska idealet är framträdande i den tidiga pietismens historia. Som nämnts är det svårt att dra klara gränser mellan centrum för pietistiska aktiviteter och pansofiska strävanden. Medan Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700–1760) hade som mål att på sitt gods i Herrnhut förverkliga den böhmiska eller moraviska brödrauniteten, byggde August Hermann Francke (1663–1727) sitt reformarbete i Halle på Comenius' uppfostrings- och bildningsideal, grundande skolor, fattighus och ett boktryckeri. Betydelsefullt är att Comenius' pansofiska livsverk *Consultatio catholica* efter hans död överlämnades av anhängarna åt just Francke för publicering. ²⁷

För Francke var den pansofiska traditionen ett släktarv genom hans far som varit jurist hos hertigen av Sachsen-Gotha, vars länder hade fungerat som ett stort centrum för dessa strävanden.²⁸ Detsamma gällde Speners närmaste vän och medgrundaren till *collegium pietatis*-gruppen, Johann Jakob Schütz (1640–1690). Schütz var sonson till en bror av Johann Valentin Andreae och, liksom tidigare sin far, knuten till den kabbalistisk-pansofiska kretsen i Sultzbach under pfaltzgreven Christian August.²⁹ Det var i denna lärda och stimulerande miljö som Schütz inhämtade sin kunskap och lärdom. Till Schützs nära vänner hörde bland andra Franciscus Mercurius van Helmont och Christian Knorr von Rosenroth genom vilka han blev en anhängare av kabbalan. Det var också via Schützs lärjunge Christian Fende som Friedrich Christoph Oetinger (1702–1782), den spekulativa pietismens stora namn, fick impulser att börja studera kabbalan. I Schützs kontaktnät, och framför allt genom den kringresande »forskningszigenaren» van Helmont, skymtar förutom stimulerande intellektuella miljöer, såsom den som underhölls av Anne Conway på hennes gods i Warwickshire, även betydande kulturpersonligheter. Här stöter man på Cambridgeplatonisten Henry More, filosoferna Joseph Glanville, Gottfried Wilhelm von Leibnitz och Isaac Newton, liksom Ezekiel Foxcroft som år 1690 utgav den första engelska översättningen av Andreaes rosenkreutziska allegori *Chymische Hochzeit*.³⁰

I detta lärda klimat kring sekelskiftet 1700 kunde olika synsätt och naturfilosofiska strävanden samsas sida vid sida. Som rörelse var pietismen knappast ideologiskt avgränsbar från redan existerande strävanden, utan vad som närmast förenade var att de moderata, som Spener, ville blåsa nytt liv in i kyrkan. De radikalare, eller radikalpietisterna, utmärktes i sin tur av en närmast likgiltig eller negativ hållning gentemot kyrkan. Dessa framstår i mångt och mycket som samhällskritiker och intellektuella under en tid då samhället upplevdes som hårt åtstramat av en ofördragsam kyrklig myndighet, liksom ett prästerskap som inte uppfattades som föredömligt för ett kristet leverne. Ett viktigt gemensamt drag för de tidiga pietisterna finner man i toleransen och det fria utbytet av åsikter. Till detta hör också ett förespråkande av en individualism som sträckte sig in på det religiösa livets område. Vad som kyrkohistoriskt betecknats som radikalpietism kan ur deras perspektiv ses som just ett omutbart ställningstagande för åsiktsfrihet i religiösa frågor. Det innebar dock inte ett upplösande av gemensamma religiösa grundsatsar. Sann religion hade att göra med gärningar och personlig fromhet, ett utövande och tillämpande av dygder i det egna livet. Lärostycken var, när allt kom omkring, blott lärostycken och åsikter och fick som sådana inte ställas högre än ett rättfärdigt och dygdigt leverne.

Mot denna bakgrund är det förståeligt att de pietistiska nätverken gick utöver de större trossamfundens gränser och inneslöt anhängare av olika bekännelser. Där etablerade även mindre religiösa grupperingar kontakter med varandra. Ett belysande exempel

är förhållandet mellan schwenckfeldarna och pietisterna. De förra formade en tämligen sluten och som sådan utpräglad separatistisk rörelse, i motsats till pietismen också starkt kyrkofientlig. Spener hyste emellertid förståelse för dem emedan han i denna sak såg att det lutherska prästerskapet själv ytterst bar skulden. Zinzendorf gav sedermera skydd åt dem i Herrnhut under perioden 1725–1734, då de var hårt ansatta av myndigheterna. Trots att schwenckfeldarnas lära, liksom exempelvis mennoniternas, var i grunden ganska olik Zinzendorfs hindrade detta inte att de sökte upp varandra och knöt kontakter sinsemellan. Gemensamt för dem alla var, förutom att de förespråkade en individualism och *praxis pietatis*, också att de utan urskillning bekämpades av de kyrkliga myndigheterna.³¹

Som radikalpietismens lärdaste företrädare och centralgestalt inom nätverken framstår Gottfried Arnold (1666–1714), författaren till radikalpietismens bibel *Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historie* 1699–1700. Liksom Spener och de övriga pietisterna var det främst skolastiken som han angrep. Peter C. Erb har framhållit att Arnold i första hand bör ses som en »typisk pietist» med huvuduppgift att leda individer till en ny födelse och mognad i det religiösa livet. Trots hans individualism och intresse för religiös erfarenhet förkastade han inte kyrkan som sådan, utan närde förhoppningar om att åstadkomma en reform inom den. Kristendomens förnyelse innebar emellertid inte enbart den lutherska bekännelsekyrkans förnyelse utan gällde kristenheten i stort.³² Liknande tankar kan man se hos van Helmont, en nära vän till pietisterna i Frankfurt vars strävan gick ut på att skapa enighet mellan de stridande bekännelsekyrkorna med kabbalan som medium. Det samlande motivet bakom hans mångsidiga aktiviteter härörde, enligt Allison Coudert,

from his untiring attempt to find a comprehensive reform of the Christian religion in an age of bitter controversy. The reformed religion which Helmont thought he had discovered was a blend of Christianity and the Jewish Kabbala. He was convinced that his Kabbalized version of Christianity (or Christianized version of the Kabbala) was the solution to the religious problems of his time; and throughout his long life he never changed his mind. Every one of his books is a variation on this theme, that a union of the Kabbala and Christianity would provide a firm foundation for a universal religion, embracing Catholics, Protestants, Jews, and Pagans.³³

Utmärkande för Arnold och radikalpietisterna var följaktligen en opartiskhet eller obundenhet gentemot olika trosläror. Hos den tidiga finske radikalpietisten Peter Schäfer (1662–1729), som besökte Arnold strax före sekelskiftet,³⁴ kulminerade denna obundenhet i en samvetsfrihet och erfarenhet av att höra till korsbröderna, det vill säga rosenkorsarna – att vara en ensam pilgrim fri från alla band. I sin »bekännelse» från 1707 skrev han att samvetsfriheten

har förmått skilja mig från alla människobud och stadgar, ifrån samvetstvång och all fördömmelig och själaskadlig lära uti alla religioner, sekter och söndringar i världen, större som smärre. Den har ock friat mig och löst ifrån deras stjernors kraft, deras bokstafsembete och ifrån deras vildjurs regimente, och har återfört mig till en fullkomlig samvettsfrihet, och bundit mig allena till Guds bud och Christi saliggörande lära och efterföljelse samt beklädt min tro med paradisetts kraft, att lefva uti andans embete och uti Christi kärleks rike ibland korsbröderne, ehvarest de äro strödde i den vida världen.³⁵

I Schäfers kiliastiska förkunnelse om tusenårsrikets nära förestående nya ordning är det intressant att konstatera att de profetior han utgick från, och som i svenska översättningar åtnjöt stor popularitet bland pietisterna, var dem som Comenius utgivit i den mycket populära samlingen *Lux in tenebris* från år 1657. Utifrån dessa framstod Karl XII för Schäfer som det »gula lejonet» som skulle förverkliga det nya riket på jorden.³⁶ Schäfers skildringar av det nya riket bar likaså omisskännliga kemiska eller paracelsistiska drag, där förutom människan även alla växter, metaller och mineraler blev »tingerade» till sina ursprung eller »första paradisetts klarhet och oskyldighet».³⁷

Det paracelsistiska vetenskapsidealet

Den vetenskapliga friheten under denna tid, då inget synsätt ännu rest monopol på förklaringar, gjorde att kabbalistisk och alkemisk forskning vandrade sida vid sida med Aristoteles, Galilei och Descartes. I de förra inriktningarna ingick tanken om adepter som ett naturligt inslag och kom att särskilt förknippas med utövarna av den alkemiska vetenskapen. Paracelsus' inflytande är här framträdande, men också Johann Arndts roll är viktig genom att han populariserade dennes naturfilosofi i *Fyra böcker om en sann kristendom* (1605–1610, översatt till svenska 1647–1648). Den paracelsistiska vetenskapssynen kommer fram i Arndts skildring av naturen som en vacker och levande bok som Gud ställt i människans tjänst. Trots den förbannelse som är nedlagd i henne visar sig naturen vara

ett stort apotek och en stor örtebok, helt underbart och fullkomligt skrifwen. Det är en lefwande bok, icke som man beskrifwer örter i böckerna och afinålar dem som en död skugga, utan i Guds bok äro lefwande bokstäfwer, de der ställas alla människor, stora och små, lärda och olärda, för ögonen.³⁸

Allt i naturen vittnar om att den, trots allt, är inrättad på bästa möjliga sätt. Detta eftersom den »skall påminna oss om den nya jord, som wi vänta [...] der ingen förbannelse skall wara, såsom på denna förgängliga jord, som är underkastad förbannelsen».³⁹ Den nya och bättre jord som han väntade, skulle komma inom en snar framtid. I ett brev till sin vän Christopher Hirsch från 1619 tvivlade han på om han själv skulle få leva så länge

att han hann bevittna denna händelse, men han gratulerade det kommande »Elias artisens århundrade» för detta stora »ljus». Arndt såg det rosenkreutziska brödraskapet direkt förebåda denna händelse, och framför allt då Andreaes samma år utgivna *Chymische Hochzeit* (Kemiska bröllop) som han strax innan hade läst.⁴⁰ Men för att detta Guds verk skulle komma i ljuset gav Arndt uppmaningen att ivrigt utforska naturen. Detta gjordes enklast genom de anlag eller frön som naturen har inpräglat i människan och som – i kraft av att hon är ett »microkosmos» – står under stjärnornas inflytande. Efter att ha hänvisat till Paracelsus och lämnat »omdömet till den christlige läsaren» förklarade Arndt att

uti stjernorna är inbegripen all naturlig wishet, konst och skicklighet, som en menniska på jorden kan uppfinna och utöva. Deraf komma [...] de stora konstnärer och naturliga mästare i allehanda konster och uppfinningar; ty naturen drifwer sådana människors sinne att lägga sig på konsterna med ifrigt eftersinnande och arbete, på det att Guds werk må uppenbaras och komma i ljuset.⁴¹

För Arndt var således det högsta och ädlaste människan kunde befatta sig med att »lägga sig på konsterna», för när hon gjorde det skyndade hon Gudsrikets frambrytande. Att inte låta sina anlag och böjelser komma fram vore att begå synd, för Gud vill att hans verk skall uppenbaras. Vi ser att för Arndt var människans inre förmågor, färdigheter och anlag till sin natur goda. Likaså var själva skapandeprocessen, att ivrigt befatta sig med vetenskaper eller konster, något upphöjt och gott. Arndts människosyn visar sig som positiv och livsbejakande och är till exempel mer befryndad med den så kallade tyska teologin (*Theologia Deutsch*) än med Luthers genomfördärvade människa. I denna mycket inflytelserika lilla skrift från 1400-talet av en anonym författare, som såväl den unge Luther som Arndt befordrade till trycket, framställs människans natur, väsen och förmågor som i sig goda. Det är endast när hon vill tillräkna sig förmågorna och egenskaperna som något »mitt», »jag» och »åt mig» som det onda kommer in. Ondska är själviskhet medan människans natur och anlag är goda i sig.⁴²

En minst lika viktig källa för Arndt var Paracelsus' lära om att vetenskaperna är givna människan ovanifrån och därmed direkt inspirerade av Gud. Vetenskaperna ansågs också på ett speciellt sätt knutna till det historiska skeendet, genom att Paracelsus' och Arndts historiesyn var frälsningshistorisk, kiliastisk. Ju närmare människan stod tusenårsriket, desto mer avslöjade naturen sina mysterier för henne.⁴³ Enligt Paracelsus hade samtliga konster eller vetenskaper ännu inte blivit uppenbarade: »Flera konster är undanhållna oss», skrev han i *Von den natürlichen Dingen*, »eftersom vi inte har vunnit Guds ynnest så att han skulle ha låtit dem öppnas för oss». ⁴⁴ Till de fördolda konsterna hörde färdigheten att göra järn till guld, en kunskap som Gud ännu hemlighöll för mänskligheten men som skulle uppenbaras inom en snar framtid. En lyckad guldtransmutation kunde därmed implicera något mycket mer oerhört än en blott vetenskaplig upptäckt, nämligen att tusenårsriket stod för dörren.

Enligt Paracelsus fanns det emellertid också de som var längre hunna på denna väg, personer för vilka naturens hemligheter redan stod öppna. Dessa var de sanna alkemisterna – adepterna eller *astrales*, som han hade kallat dem.⁴⁵ För dessa stod i öppen dag vad som för mänskligheten i stort skulle bli verklighet först i det nya riket.

Paracelsus' profetia kom att etsas in i det allmänna medvetandet under de två följande seklen framför allt genom två bilder: profeten Elias artisen och Lejonet från midnattslandet.⁴⁶ Om Elias artisen var den store alkemisten som skulle uppenbara transmutationskonsten för folket, så skulle uppdykandet av det gula lejonet markera att porten till tusenårsriket stod på glänt och att naturens alla mysterier började upp-dagas.

Enligt lejonprofetian låg tre skatter förborgade på skilda ställen i Europa. Förutom omätliga rikedomar i form av ädla stenar och metaller fanns i skatterna också Paracelsus' egna skrifter rörande metallförvandlingens och universalmedicinens hemligheter. Enligt profetian skulle rikedomarna en dag upptäckas av tre män samtidigt som ett lejon dök upp från Norden.⁴⁷ Vi ser här tanken att det är Paracelsus' egna skrifter och naturfilosofi som skulle bereda ingången till det nya riket. Detta eftersom hans lära, eller teori, hade sin upprinnelse i naturens ljus och följaktligen var av samma beskaffenhet (*beständighet*) som sin källa.⁴⁸

Vetenskapens adepten

För Urban Hiärne utgjorde tanken om adepten en naturlig ingrediens i hans vetenskapliga och filosofiska orientering. Förutom Paracelsus hade även Johann Arndt varit en »adeptus» för honom, liksom också alkemisten Otto Arnold von Paykull.⁴⁹ Den senares försök att rädda sitt liv genom att erbjuda Karl XII sina tjänster som alkemist, men som trots en lyckad transmutation i fängelset blev avrättad år 1707, fick för Hiärne magistrala dimensioner. Med honom begravdes inte endast »den ädlaste konst i hela rerum natura», utan i Paykull hade möjligen också profetian om det gula lejonet besannats: »Jag hade den förhoppningen at Theophrasti Paracelsi för 170 år sedan skrefne spådom skulle nu ändteligen inträffa». Den alkemiska konsten var inte vilken vetenskap som helst utan en »vetenskap som Gud immediate har under sin hand och med sin alsmegtighets signete beseglat». Vetenskapen kommer aldrig till den, heter det vidare, »som har ett verldsligt sinne, uthan den, som sig om verlden litet eller intet bekymrar, [...] allmenna väsendet inte stort vårda, utan lefva i sin devotion och enfaldighet görandes åth de fattige stora chariter».⁵⁰

I en försvarsskrift förklarade Hiärne att alkemins egentliga mål inte var guldmakeri, »vtan den stora vplysning man winner derigenom, som förståndet till de aldra-

högste ting skärper, och dören till de allraförborgaste och lönligaste Naturens hemligheter öppnar». ⁵¹ Denna tanke gick igen även hos andra utövare av konsten och visar på den särskilda art av kunskap som det var frågan om. Det var insikter som man erhöll på direkt, intuitiv väg, men som krävde en viss mottaglighet eller känslighet av utövaren. Samtidigt hade kunskapen mer karaktären av ett varseblivande, ett skådande av naturens eller världens sanna ordning, än av en »ny» kunskap i modern naturvetenskaplig mening. I egentlig mening kunde naturforskaren därmed inte uppdaga något »nytt» om världen, annat än att han fick djupare insikt i den redan existerande ordningen. Eftersom skapelsen rörde sig mot allt större klarhet, genomskinlighet, var vetandet därför alltid också ett föregripande av tillstånd, eller insikter, som låg i framtiden.

För August Nordenskjöld hade intresset för alkemin i mångt och mycket förmedlats som ett fädernearv genom hans far Carl Fredrik Nordenskjöld (1702–1779) och farbror Magnus Otto Nordenberg (1705–1756). I en handskriven avhandling från omkring 1750 betitlad »Vägen till Urim och Thummin» förklarar Nordenberg hur han år 1735 erhöll »oförmodeligen et ganska Simpelt eller Naturligt begrep, så väl om hela Verldenes Konst-bygnad i gemen, som om Solens, Jordens och Elementernas Ursprung och beskaffenhet i synnerhet». ⁵² Denna hans upptäckt markerade samtidigt inbrytandet av den nya tidseran. ⁵³ Det var en kunskap a priori, »en besynnerlig Nåde-skänck av GUD» som blivit »lyckligen igenfunnen». Det var samtidigt en insikt om hur allting hängde ihop, utifrån vilken även Skriftens alla dunkla passager öppnade sig. ⁵⁴

I det sena 1700-talets stora uppsving för de äldre vetenskaperna alkemi, magi och kabbala, föll det sig naturligt att man kom att blicka tillbaka på det tidigare seklet. Den äldre och mer naturfilosofiskt orienterade pietismen hade närmast gått över i extatiskt-mystiska rörelser som spreds bland hantverkare och det lägre borgerskapet – vanligen betecknades de som »läseri». Såsom Martin Lamm har påpekat existerade dock ingen absolut gräns mellan det aristokratiska intresset för mystik eller ockultism och det folkliga läseriet. Detta gällde i synnerhet där Jakob Böhme lästes, vilket var fallet med strumpvävaren Anders Collin som hade anhängare såväl bland allmogen som i hovkretsar. ⁵⁵

Sett från den då utbredda ordensmysticismens sida, inom vilken alkemisk, kabbalistisk och magisk spekulation intog en framträdande plats, var det naturligt att se pietismen som en viktig länk i vidarebefordrandet av dessa läror. För de mer insatta kunde det nämligen knappast ha undgått att en stor del av de mystiska verk som frimurarna sysselsatte sig med, var utgivna på 1680-talet av Speners och Schützs nära medarbetare, såsom Knorr von Rosenroth och boktryckaren Andreas Luppilus. ⁵⁶ Emanuel Swedenborgs (1688–1772) inflytande på det andliga klimatet var givetvis också stort, och i hans fall rörde ju det sig om ett direkt pietistiskt arv genom fadern och psalmbok-utgivaren Jesper Svedberg (1653–1735).

Ett genomgående tema i denna åttiotalsmysticism var att rosenkorsarna levde och verkade i det dolda. Sannolikt till följd just av den radikalpietistiska vågens särskilt kraftiga yttringar i Finland med Ulstadius, Schäfer och på 1730-talet bröderna Eriksson, kom tanken om mystiska adepter och rosenkorsare att vanligtvis lokaliseras till just den östra rikshalvan. Till exempel Gustav Björnram (1745–1801), som hörde till de mystiker som för en tid verkade med framgång vid Gustav III:s hov, uppgav att han erhållit all sin kunskap av en gammal militär i Finland. Enligt Gustav Adolf Reuterholm (1756–1813), som var Björnrams lärjunge i de mer mystiska ämnena, var den gamle militären av god adelssläkt och en av de få verkliga rosenkorsarna. Denna mystiske man förmedlade bland annat genom Björnram ett brev åt kungen där han gjorde gällande att ett rosenkorskapitel skulle inrättas i huvudstaden.⁵⁷ Reuterholms intresse begränsades emellertid inte enbart till rosenkorsarna, utan till snart sagt allt av mystisk eller magisk karaktär som rörde sig i tiden. En »gammal österbottnisk bonde» som Björnram av en händelse hade kommit i kontakt med i en folkträngsel, visade sig förtrogen med förutom en hel del »märkliga arcana» även konsten att skaffa igen förlorat gods. Detta var enligt Reuterholm något »som alla den nationens folk plägade vara så snälla i». Allt detta var också bevis på »hvilka farliga kunskaper, som finnarne ega i den elaka magien och hvilka de så fritt utöfva».⁵⁸ I den gustavianska atmosfären kan man intressant nog iaktta att det rosenkreutziska idealet samtidigt började förlora något av sin religiösa orientering, såsom den kom fram hos till exempel Schäfer, och mer fick drag av en magikernatur. Baron A. Falkenberg gav år 1782 Reuterholm några råd gällande dennes dyrkan av kvinnoskönheten med orden »en stadig magicus eller Rosencreutzare bör undfly sådant allt och taga sina vissa tider i akt».⁵⁹

Reuterholms intresse för de magiska vetenskaperna hade, liksom för August Nordenskjöld, varit ett släktarv från Finland. Enligt Falkenberg hade fadern Esbjörn Reuterholm (1710–1773) varit en »kuriös herre» som behärskat konster som att »laga om skämde viner, göra arkebusadvatten, gulltinktur, mixtura simplex, pulver antispasmodicus» med mera.⁶⁰ Esbjörn Reuterholm hade även öppet och modigt tagit parti för Erikssönerna i samband med deras landsförvisning år 1734. Hans utlåtande i ett memorial är intressant eftersom det vittnar om att i Åbo på 1730-talet tycks en stor del av de lärda ha stått närmare Erikssönernas teosofiska åskådning än kyrkans lära:

Om hvar ock en af riksens ständers nu församlade ledamöter på sitt samvete ville sina tanckar i religionen fritt utsäja, torde en stor dehl tilläfventyrs hysa de meningar, som äfven så litet funne bifall, som de, hvilka de olyckelige finske officerare blifvit retade att utsäja.⁶¹

Alkemins svanesång kan iakttas under upplysningstidevarvet i det gradvisa separerandet av vetenskapen från dess naturfilosofiska premisser. Hos August Nordenskjöld går den i förbund med Swedenborgs teologiska läror där den sistnämnde blir den yttersta uttol-

karen; som den som stått för pånyttfödelsen i andens rike, medan Eirenaeus Philaethes som representant för den klassiska alkemin visat vägen för pånyttfödelsen i naturens rike.⁶² I Augusts och brodern Carl Fredrik d.y:s uppslagverk *Oneiromantien* från 1783 finner man intressant nog den kanske bästa karakteristiken av den naturfilosofiskt orienterade alkemin – eller den inre upplysthet som följde med denna – inte under rubriken »Alchemie», utan under »Philosoph»:

Philosoph betyder en werldskunnig man, icke den som antager något utan skäl. Han ser in i djupet av naturens gömmor och med en helig wördnad för allmagtens Lagar böjer sin skärpta tanka til samtidens bästa. Han ernår efterwerldens aktning, då han otwungit besörjer människors wäl, och genom sit rymliga förstånds ljus qwäfwet det mörker, som swäljer dagen, ofta i själfwa des gryning: lik[a]så ödmjuk som nyttig, sätter han sig dristigt öfwer små ting, lemnar fördomen på afstånd i des dagfria skrymslor, under det han outtrötteligen strider mot hennes blinda dyrkare. [...] Morgonen hämtar aldrig lättjan i hans hus eller aftonen en sömlös natt. Ledsnaden är ej befryndad med honom; ty sig sjelf och sit slägte känner han och wil än bättre känna. Naturen är et wigtigt mål för hans forskning och Himmelens sällhet swäfwar för hans begär, icke på obegripeligt sätt. [...] Hans anlete utwisar en nöjd men werksam själ, tystlåten, men upriktig; menlös men tänkande: blygsam men oförskräckt. Ingen falskhet kastar konstiga weck på hans panna: ingen mörk gerning dunklar hans ögon: intet skryt: ingen mened, intet osant har orenat hans läppar. Tiden räknar han efter måttet af sina gärningar: han gör dem ej til lekande kastbollar i allmänheten; ty han förwarar dem på sit rätta läge: stundom hemliga för werlden, äro de dock lysande inför Efwighetens syn, inför den Majestätiska Gudamänniska som ser det fördolda...⁶³

Jag har i denna uppsats granskat den alkemiska vetenskapen närmast utifrån dess paracelsistiska utgångspunkter. Enligt Sten Lindroth ger Hiärnes forskning utifrån de paracelsistiska premisserna ett ofrånkomligt primitivt intryck, »en simpel empiri utan varje spår av metodisk reda». Men, fortsätter han, »den utgick emellertid, på ett sätt varom vi nu ha svårt att göra oss en föreställning, från en genomtänkt filosofisk åskådning».⁶⁴ Den bakomliggande naturfilosofin var inte endast en uppsättning antaganden om världen, utan en hel livsfilosofi, en livssyn utlovande en upplysthet, allt invävt i ett fromhetsideal där skapandeprocessen i sig, idkandet av vetenskaperna, ytterst sågs i termer av en återlösning eller ett upphjälpande ur syndatillståndet.

Från och med tidigt 1700-tal började alkemin allmänt begränsas till blott guldmakeri, det vill säga vad som tidigare utgjort endast en sida eller praktisk tillämpning i det hela – *alchemia transmutatoria* eller *chrysopoëia*.⁶⁵ Man kan se också hur andra praktiska tillämpningar fortsatte att leva vidare – en del ända fram till vår tid. Till dessa hör till exempel slagruteriet, *alchemia rutomanica*, vars syfte under 1700-talet huvudsakligen var att spåra upp metaller i naturen. I A. F. Cronstedts uppsats om den mystiska naturkunskigheten nämns bland annat en tysk expert, Nusslein, som åren efter 1727 med sina slagrutor av trä och mässing med stor framgång verkade i Sverige och hjälpte »på spräng några förmögne slägters egendom».⁶⁶

När den filosofiska grundvalen försvann förändrades också den äldre, religiöst uppburna adepten. Han blev, liksom alkemisterna i gemen, en charlatan – eller kanske i bästa fall en magiker. Den koppling mellan alkemi, rosenkreutzianism och pietism som jag har försökt visa på, kunde ses mot den historiska bakgrunden att sistnämnda rörelse som bekant utgjorde en reformriktning inom lutherdomen, liksom också rosenkreutzianismen under det tidiga 1600-talet hade stått i fokus för en reform – kyrkohistoriskt benämnd som en kris i fromhetslivet (*frömmighetskrise*)⁶⁷ – med Arndt, Andreae och Comenius i centrum för strävandena. Och det var till dessa som Spener och hans meningsfränder blickade tillbaka för att, som de själva såg det, bygga vidare på reformarbetet.

I August Nordenskjöld till Adolf Gustav Nordenskiöld 4/5 1781, i A. E. Arppe, *Anteckningar om finska alkemister*, Bidrag till kännedom af Finlands natur och folk 16, Helsingfors 1867, s. 17. Den senaste studien som behandlar alkemin och Nordenskjöld är Carl-Michael Edenborg, *Alkemins skam*, Tollarp 2004. Nordenskjöld verkade som hovalkemist för Gustav III från 1780 till 1787, först i ett laboratorium vid Myntet och det sista året i ett laboratorium inrättat i Nystad. Se Jan Häll, *I Swedenborgs labyrint. Studier i de gustavianska swedenborgarnas liv och tänkande*, Stockholm 1995, s. 117–163. Se även Gösta Bodman, »August Nordenskjöld, en Gustav III:s alkemist», *Lychnos* 1943, s. 189–229; Ronny Ambjörnsson, »'Guds Republique' En utopi från 1789», *Lychnos* 1975–1976, s. 1–57.

2 »Advertissement af Sällskapet Metatron den 7 mars 1781», se Häll 1995, s. 121f. Sturzen-Becker ger följande livfulla skildring utifrån Gustav Adolf Reuterholms sedermera förlorade anteckningar: »I Stockholm hvimlade det omkring 1784 af alla möjliga slags 'magici' och 'necromanter'. Åtskilliga af dessa voro mer eller mindre 'ofarliga' och Reuterholm kan nästan icke afhålla sig från att mokera sig öfver deras allahanda små duodesarbeten. [...] Mera bryderi gjorde honom vid denna tidpunkt ett hemlighetsfullt 'kosmopolitiskt och magiskt' sällskap, som under namn av 'Metatron' existerade i hufvudstaden och påtagligen arbetade i hans métier, men utan att räkna honom bland sina invigde. Detta sista oroade honom; denna förening, stod den öfver honom, stod den måhända hemligen emot honom? Det var frågan, och den störde hans natters lugn. Denna klubb hade länge funnits i Stockholm alldeles okänd, – skrifver Reuterholm 1784 men 'har nu på de sednare åren begynt göra sig mer och mer bekant'. Dess första offentliga début skedde 'med en särdeles märkvärdig annonce i dagbladen', hvarefter den så småningom yppade sig för 'några af de högste frimurare', [...] iakttagande för öftrigt 'än i denna stund den strängaste tystnad och incognito för alla andra'. Hofstallmästaren Munck var en af dess 'kunder'. Honom hade de gifvit 'en hop märkvärdiga papper' äfvensom en 'viss universalmedicin', hvaraf Reuterholm också vid flera tillfällen med 'särdeles nytta' brukat.» O. P. Sturzen-Becker, *Reuterholm efter hans egna memoires*, Stockholm & Köpenhamn 1862, s. 85f. Se också Olle Holmberg, *Leopold och Gustaf III: 1786–1792*, Stockholm 1954, s. 252f.

3 Häll 1995, s. 120–129.

4 Häll 1995, s. 127.

5 Ronald D. Gray, *Goethe the Alchemist*, Cambridge 1952, s. 4.

6 Under senare år har framför allt Christopher McIntosh tagit upp aspekter kring detta; dens., »The Alchemy and the 'Gold- und Rosenkreutz'» i Z. R. W. M. von Martels (red.), *Alchemy Revisited: Proceedings of an International Congress at the University of Groningen, 17–19 April 1989*, Leiden 1990; dens., *The Rose Cross and the Age of Reason: 18th-century Rosicrucianism in Central Europe and Its Relationship to the Enlightenment*, Leiden 1997.

7 Se om detta motiv Peter Harrison, »Original Sin and the Problem of Knowledge in Early Modern Europe», *Journal of the History of Ideas* 63 (2002) s. 239–259.

8 Jag har använt den finska översättningen av Johannes Wallmanns *Der Pietismus* (1990) med tillägg av Esko M. Laine belysande de finska och svenska förhållandena. Johannes Wallmann, *Totinen kääntymys ja maailmanparannus. Pietismi kirkkohistoriallisena ilmiönä*, Helsingfors 1997, s. 16.

9 Wallmann 1997, s. 58f.

10 Wallmann 1997, s. 77f.

- 11 John Warwick Montgomery, *Cross and Crucible. Johann Valentin Andreae (1586–1654) Phoenix of the Theologians*, Haag 1973, s. 43f.
- 12 Carlos Gilly, »'Theophrastia Sancta'. Paracelsianism as a Religion, in conflict with the established Churches», i *Transformation of Paracelsism 1500–1800: Alchemy, Chemistry and Medicine (Glasgow-Symposium 15–19 September 1993)*, Leiden 1998, s. 151–185; Sten Lindroth, *Paracelsismen i Sverige till 1600-talets mitt*, Uppsala, 1943, s. 431–446.
- 13 Wallmann 1997, s. 32.
- 14 Montgomery 1973, s. 13–22.
- 15 Montgomery 1973, s. 56; Frank E. Manuel & Fritzie P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge 1979, s. 297f.
- 16 Stanton J. Linden, »Alchemy and Eschatology in Seventeenth-Century Poetry», *Ambix* 31 (1984) s. 102. Det kan nämnas att Martin Luthers son, Paul Luther, var hovläkare och utgick i sin praktik från iatrokemin, d.v.s. den paracelsistisk-alkemiska läkekonsten; Montgomery 1973, s. 15f.
- 17 I mer aristoteliserad form finner man paracelsismen hos Daniel Sennert och Johannes Sperling. Sennerts inflytande var stort vid Åbo akademi under det sena 1600-talet framför allt genom den första medicinprofessorn Erik Achrelius och hans son Daniel Achrelius; Maija Kallinen, »Daniel Achreliuksen teos Contemplationes mundi libri tres – sen lähdepohja ja tulkintaa», *Minerva*, Oulun yliopiston historian laitoksen julkaisuja, No. 2/1991, Uleåborg 1991, s. 18–20.
- 18 Se här Gilly 1998.
- 19 »Qui studium hoc aevo pietatis gnauiter urget, Et sophies partem tractat utramque sacra. Ille Rosaecrucius vel Weigelianus habetur, Et nota turpis ei scribitur haereseos»; Phillip Jakob Spener, *Pia Desideria*, Helsingfors 1984, s. 38.
- 20 Herman Råberg, *Teologins historia vid Åbo universitet*, I, Skrifter utgivna av Svenska litteratursällskapet i Finland 23, Helsingfors 1893, s. 128–130.
- 21 Cit. efter Emanuel Linderholm, *Sven Rosen och hans insats i frihetstidens radikala pietism*, Uppsala & Stockholm 1911, s. 100.
- 22 Andreas Mennander till Carl Fredrik Mennander I/10 1732, i Kaarlo Österblad (utg.), *Brev från och till C. F. Mennander*, Helsingfors 1940, s. 25.
- 23 Linderholm 1911, s. 88.
- 24 Åke Åkerström, »Urban Hiärnes resa till Tyskland och Holland 1667», *Lychnos* 1937, s. 206.
- 25 Jag har behandlat det här motivet i Tomas Mansikka, »Vetenskap och millenarism: Historien om Elias artisten», i Maria Leppäkari & Tomas Mansikka (red.), *I förgården till tusenårsriket. Religionsvetenskapliga perspektiv på millenarism*, Åbo 1999, s. 57–79. Se också Susanna Åkerman, *Rose Cross over the Baltic. The Spread of Rosicrucianism in Northern Europe*, Leiden 1998, s. 173–176.
- 26 Sten Lindroth, »Urban Hiärne och Laboratorium Chymicum», *Lychnos* 1946–1947, s. 96. Lindroth skriver att »Hiärne var ingalunda ensam om en sådan inställning. Han delade den med de flesta av sina samtida. Sextonhundratalet var den stora brytningsperioden i västerlandets intellektuella utveckling; de gamla lärororna, och framför allt en religiöst inspirerad platonism, levde ännu livskraftigt tillsammans med den nya

filosofin. Man ville icke inse, att seklets stolthet, den moderna philosophia experimentalis, hade diktatoriska krav och omöjligt kunde fördraga andra tänkesätt vid sin sida»; s.st., s. 97.

27 Daniel Murphy, *Comenius: A Critical Reassessment of His Life and Work*, Dublin 1995, s. 43.

28 Wallmann 1997, s. 91.

29 Ortens betydelse för tidens kabbalistiska strävanden har behandlats av Allison Coudert i en mängd artiklar och verk. Se t.ex. Allison Coudert, »A Cambridge Platonist's Kabbalist Nightmare», *Journal of the History of Ideas* 36:4 (1975) s. 633–652.

30 Wallmann 1997, s. 124–129; Betty J. T. Dobbs, *The Foundations of Newton's Alchemy or »The Hunting of the Greene Lyon»*, Cambridge 1975, s. 111f., 115, 120.

31 Horst Weigelt, *The Schwenckfelders in Silesia*, Pennsburg 1985, s. 117f.; Horst Weigelt, »Schwenckfeld and Pietism», i Peter C. Erb (red.), *Schwenckfeld and Early Schwencfeldianism*, Pennsburg 1986, s. 365, 370f.

32 Peter C. Erb, *Pietists, Protestants, and Mysticism. The Use of Late Medieval Spiritual Texts in the Work of Gottfried Arnold (1666–1714)*, New Jersey & London 1989, s. 5.

33 Coudert 1975, s. 635.

34 Arnold var vid tiden för Schäfers halvåriga vistelse hos honom i Quedlinburg år 1699 djupt försjunken i Jakob Böhme och dennes lära om den himmelska Sofia. Genom Arnold blev Schäfer grundligt införstådd i den sofianska mystiken. Arnold publicerade följande år, 1700, hans *Geheimnis der göttlichen Sophia*. Se Esko M. Laine, »Taivaallinen Sofia ja lihallinen Eeva. Seksuaalisuus suomalaisessa radikaalipietismissä ennen iso-avihaa», i Minna Ahola, Marjo-Riitta Antikainen & Päivi Salmesvuori (red.), *Taivaallista seksiä. Kristinusko ja seksuaalisuus*, Helsingfors 2006, s. 202. Om Böhmes inflytande i Finland, se Hans-Olof Kvist, »Der Einfluß Jakob Böhmes in Finnland», i Klaus Fitschen & Reinhart Staats (red.) *Grundbegriffe christlicher Ästhetik* (Beiträge des V. Makarios-Symposiums Preetz 1995), Wiesbaden 1997, s. 119–139.

35 Matthias Akiander, *Historiska upplysningar om Religiösa rörelserna i Finland*, I, Helsingfors 1857, s. 14. Akianders utdrag är från Schäfers »Min Bekännelse i Kyrko-Consistorio 9/10 1707», P. Henriksson Schäfers religiösa skrifter, Riksarkivet (Stockholm).

36 Martti Ruuth, »Kaarlo XII mystillis-separatistisen profetian valossa», i *Ur de religiösa rörelsernas historia i Finland*, I, Finska kyrkohistoriska samfundets handlingar 12:I, Helsingfors 1915, s. 229–253.

37 Akiander 1857, s. 21f.

38 Johan Arndt, *Johan Arndts Fyra Aderika Böcker om En Sann Christendom*, utg. av C. C. Angeldorff, Stockholm 1874, 4:e boken, kap. 3, § 14.

39 Arndt 1874, 4:e boken, kap. 3, § 24.

40 Carlos Gilly, »Johann Arndt und die 'dritte Reformation' im Zeichen des Paracelsus», *Nova Acta Paracelsica*, Neue Folge II, Einsiedeln 1997, s. 65, 75.

41 Arndt 1874, 4:e boken, kap. 4, § 26.

42 *Om det fullkomliga goda: Den tyska teologin*, övers. Hans Reutercrona, Stockholm 1939, passim.

43 Mansikka 1999, s. 61, 70f.

44 Paracelsus, »Von den natürlichen Dingen», i *Sämtliche Werke*, 2, utg. av Karl Sudhoff, München & Berlin 1930, s. 163.

- 45 Walter Pagel, »The Paracelsian Elias Artista and the Alchemical Tradition», *Kreatur und Kosmos. Internationale Beiträge zur Paracelsusforschung, Medizinhistorisches Jahrbuch* 16 (1981) s. 12f.
- 46 Lejonprofetian har utförligt behandlats i Johan Nordström, *De yverbornes ö*, Stockholm 1934, s. 9–51. Om dessa två motiv, se Åkerman 1998.
- 47 Nordström 1934, s. 16f.
- 48 »[...] mein theorik, welche gehet aus dem liecht der nature und kan von der selbigen bestendigkeit wegen nimer verkert werden [...]»; Paracelsus, »Libellus de Tinctura Physicorum», *Sämtliche Werke*, I4, utg. av Karl Sudhoff, München & Berlin 1933, s. 392.
- 49 Sten Lindroth, »Hiärne, Block och Paracelsus», *Lychnos* 1941, s. 195, 219.
- 50 Cit. efter Lindroth 1941, s. 196.
- 51 Lindroth 1941, s. 219.
- 52 Arppe 1867, s. 98; Häll 1995, s. 34.
- 53 Häll 1995, s. 41.
- 54 Häll 1995, s. 37, 42.
- 55 Martin Lamm, *Upplysningstidens romantik*, I, Stockholm 1918, s. 101f.
- 56 Om Schütz och Luppilus, se Wallmann 1997, s. 126. Till äldre magiska och kabbalistiska verk som Luppilus utgav hör bl.a. *Semiphoras und Schenbampboras Salomonis Regis* och *Arbatel de Magia Véterum*, båda år 1686. Den förra utgjorde i Luppilus' utgåva ett huvudverk inom det svenska höggradsfrimureriet »Stricta Observansen»; se Harry Donner, *Frimurarröster ur det förflutna*, Helsingfors 1935, s. 99f.
- 57 Gabriel Rein, »Mystikern Björnram», *Societas Scientiarum Fennica; Commentationes Humanarum Litterarum* 9:I, Helsingfors 1938, s. 4, 6f., 10.
- 58 Sturzen-Becker 1862, s. 87. Om denna mystiska benägenhet hos finnarna, se även [A. F. Cronstedt], »Fortsättning af Bergmästar Cronstedts Brefväxling angående Mystiska Naturkunngheten», *Bergs-Journal* Nr. 2, Stockholm 1787, s. 87f, 93f. Jfr Lamm 1918, s. 96.
- 59 Sturzen-Becker 1862, s. 98.
- 60 Sturzen-Becker 1862, s. 97.
- 61 Cit. efter Linderholm 1911, s. 298.
- 62 Se t.ex. August Nordenskjöld »An Address to the True Members of the New Jerusalem Church», tryckt i Marsha Keith Schuchard, »The Secret Masonic history of Blake's Swedenborg Society», *Blake/An Illustrated Quarterly* 26:2 (1992) s. 48–51.
- 63 [C. F. Nordenskjöld & A. Nordenskjöld], *Oneiromantien eller konsten at tyda drömmar*, 2, Stockholm 1783, s. 92f.
- 64 Lindroth 1947, s. 75.
- 65 Lawrence M. Principe & William R. Newman, »Some Problems with the Historiography of Alchemy» i William R. Newman & Anthony Grafton (red.), *Secrets of Nature. Astrology and Alchemy in Early Modern Europe*, Cambridge, MA, 2006, s. 386.
- 66 Cronstedt 1787, s. 98f.
- 67 Wallmann 1997, s. 20.

En hjärtats pedagogik: synen på barnet, lära och lärande inom svensk herrnhutism

Ann Öhrberg

I mitten av 1700-talet understryker Johan Fredrik Kryger (1707–1777) i en skrift om barnuppfostran hur kontraproduktivt det är att bruka alltför mycket sträng tuktan i uppfostringssammanhang, eller som han formulerar det: »att bruka boskapsmedel emot förnuftiga människors moraliska sjukdomar».¹ Magnus Brynolph Malmstedt (1724–1798), lärare vid Uppsala akademi, förklarar i liknande anda i ett brev till en vän: »De vise och dygdige behöfve ej styras med tvång.»² I en likpredikan tecknar prästen Thore Odhelius (1705–1777) bilden av och äreminnet över en ideal lärare, i detta fall en medlem av läroståndet. Den avlidne var fylld av »medlidande och full af kärlek och ömhet; war ljuflig wid hwar man; hade en stor nåd och gåfwa at lida the onda och med en otrolig saktmodighet sökte winna them, som emotsade; man såg uti Hans åtbörder och wandel et efterdöme af Honom, som war mild och ödmjuk af hjertat».³ Den gode läraren är lik Jesus.

Förutom att dessa tre skribenter i varierande grad var, eller hade varit, utövande pedagoger förenades de också genom sin trosriktning: herrnhutismen. Det är ett väl känt faktum att den pietistiska väckelsen kom att betyda mycket för pedagogiska reformer under 1700-talet, såväl internationellt som i Sverige. Likaså är det känt att man även inom herrnhutismen, vilken som bekant var en evangelisk luthersk väckelserörelse med rötter i pietismen och den så kallade Mähriska brödrarörelsen, kom att intressera sig för utbildningsfrågor. En rad skolor växte över hela världen fram i spåren där den herrnhutiska rörelsen etablerade sig. Men vad som kanske är mindre känt är vilka uttryck detta kom att ta sig i en svensk kontext. Fokus i denna uppsats ligger på de pedagogiska idéer som utvecklades inom svensk herrnhutism från mitten av 1700-talet och framåt.

Här vill jag visa på de inslag i den herrnhutiska pedagogiska diskursen som kan knytas till tidens radikala (upplysnings)strömningar, liksom de inslag däri som pekar framåt mot det som ibland kallas det moderna projektet. Det kan vid en första anblick synas motsägelsefullt att se en religiös väckelse, vars kännetecken dessutom var en betoning av känslans betydelse, som upplysningens vägröjare. I herrnhutiska texter om utbildning, lärande och barnuppfostran grundas resonemangen i religiösa föreställning-

ar och uppfostringens primära fråga var inte hur den yttre människan skulle kunna förverkliga sina livsmål, utan hur den inre människan skulle nå salighet. Utbildningens mål sågs som både kunskapsinhämtning och religiös uppfostran.⁴ Det här skilde nu inte den herrnhutiska pedagogiken från samtida ideal. Tanken på undervisning som en del av kristlig fostran var fortfarande legio vid denna tid, särskilt bland präster.⁵ Och även hos de radikalare skribenter som gav sig in i samtidens utbildningsdebatter finner vi ofta att resonemangen har en religiös klangbotten och att utbildning knappast enbart ses som ett självändamål. Men både hos de herrnhutiska skribenter som diskuterade pedagogiska frågor och i herrnhutisk utbildningspraktik finner man hur religiöst grundade resonemang löper samman med förhållandevis långtgående idéer om reformeringar av utbildningssystemet och kritik av rådande pedagogiska praktiker. Många av dessa föreställningar sammanfaller med tankar som fördes fram av upplysningsföreträdare, såsom rätten att fritt söka kunskap, rätten för alla till en god utbildning, oavsett kön och social ställning, eller vikten av att anpassa undervisningen till barnets utveckling.

Efter en kortare bakgrundsteckning av herrnhutisk utbildning ur ett internationellt perspektiv vänds blicken mot svenska förhållanden och ett antal texter publicerade i Sverige från mitten av 1700-talet till dess slut diskuteras. Dessa texter berör alla herrnhutisk pedagogik, men deras skiftande karaktär bör observeras. Texterna har olika status: av censuren godkänt respektive illegalt tryck, översättningar respektive svenska originaltexter, handskrifter respektive tryckta publikationer. Under 1700-talet blossade med jämna mellanrum debatter om utbildningsväsendet upp. En del av de herrnhutiskt färgade texterna fick genomslag i den svenska utbildningsdebatten, andra lämnade aldrig den herrnhutiska offentligheten. Texterna riktade sig också till olika läsare; ett lärt anslag är till exempel märkbart i ett par av dem. I en del texter ges konkreta förslag när det gäller etablering av skolor och utformning av undervisning, i andra diskuteras frågan om utbildning indirekt. Även litterära texter, likpredikningar och tillfällesdikter, förs in i min diskussion. Trots att de inte har ett primärt pedagogiskt syfte vill jag hävda att de kan diskuteras ur en pedagogisk aspekt. I dessa litterära texter konstrueras nämligen förebilder, prisvärda *exempla*, för hur den goda människan skulle vara. Därmed kan de på ett övergripande plan ses som en del av herrnhutismens pedagogiska projekt.

Skolor och pedagogik inom internationell herrnhutism

Inom tysk pietism, särskilt hos de så kallade Hallepietisterna, hade man från början ett stort intresse för pedagogik. Här kan påminnas om att redan Martin Luther lade stor vikt vid barnens undervisning och fostran som grund för religiös förnyelse; han ansåg

därför bland annat att skolor borde inrättas för både pojkar och flickor.⁶ En annan viktig inspiratör för såväl pietisterna som herrnhutarna var den kände 1600-talspedagogen Johann Amos Comenius. Inte minst på grund av att han var biskop inom den äldre Mähriska brödrarörelsen, Unitas Fratrum, sågs han, och ses fortfarande, som en grundgestalt inom herrnhutismen.

Comenius pedagogiska idéer framstår som framsynta för sin tid. Alla barn bör undervisas i skolor och skolningen bör omfatta »hela människan», menar han. Flickor och pojkar bör i stort sett få samma undervisning fram till tolv års ålder, då pojkarna går vidare till högre undervisning och latinstudier. Centralt hos Comenius är synen på hur kunskap skall förmedlas. Det bör ske genom att barnen undervisas om realiteter, hur saker är beskaffade. Den förhärskande undervisningsmetoden var annars att lära adepterna rabbla regler, formler och glosor utantill. Dessutom skall ordningen i undervisningen överensstämma med den naturliga utvecklingen för barnet och dess sinnen bör aktiveras. Människor lär sig av erfarenheten och genom att själva utforska tingen; inget bör godtas enbart för att det lärts ut av en auktoritet.⁷

Inom herrnhutismen övertogs en hel del av Hallepietismens pedagogiska idéer och praktiker. Förbindelsen var också handfast. Greve Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, herrnhutismens grundare och ledande ideolog, hade själv som barn gått i skola i Halle och där haft August Hermann Francke som lärare. Zinzendorfs intresse för barns fostran är påtaglig och hans pedagogiska insatser kom att uppmärksammas i forskning under 1900-talet.⁸ Det finns dock en del som skiljer honom från inspiratören Francke. Barndomen är en specifik period, som inte kan forceras och barnen skall därmed utvecklas fritt i enlighet med sin utvecklingsfas, menar Zinzendorf; han betonar i linje med detta också lekens och kroppsörelsens betydelse. Denna inställning till barn och barndom har för övrigt renderat honom epitetet »religionens Rousseau». I en skrift från slutet av 1730-talet formulerar han metaforiskt sin inställning att varje barn har en egen personlighet och egenart, de bör därför hanteras lika varsamt som råa ägg, eller som en skatt vilken man bär i ett skört kärll över en smal bro.⁹

I samband med att den första församlingen byggdes upp runt orten Herrnhut i Sachsen från slutet av 1720-talet och framåt startades skolverksamheter av olika slag.¹⁰ Herrnhutismens missionsverksamheter avsatte därtill ganska omedelbart resultat i form av systerförsamlingar runt om i världen. Skolverksamheter kom att bli centrala även för dessa. Av speciellt intresse är den information som finns om internatskolan i den danska herrnhutiska orten Christiansfeld, eftersom den tog emot många barn från Sverige. Den grundades 1774, dryga 15 år efter det att den herrnhutiska församlingen i Sverige konsoliderats och institutionaliserats runt 1760-talet. Skolan ägnas en grundlig genomgång i en uppsats av Thomas Bloch Ravn.¹¹ I skolorna undervisades barn, såväl flickor som pojkar, från olika delar av världen och med skiftande sociala bakgrunder, även om

barn från mellanstånden dominerade under de första åren.¹² Flickornas *curriculum* såg dock delvis annorlunda ut än pojkarnas – dessa läste till exempel latin och mot slutet av 1700-talet försvann historia som ämne för flickorna. Pojkar och flickor undervisades åtskilda och flickorna hade kvinnliga lärare, pojkarna manliga. Det var dessutom stor skillnad i lärarkompetens mellan kvinnliga respektive manliga lärare. De förstnämnda hade ingen egentlig lärarutbildning och fick dessutom lägre löner.¹³

Man använde sig i Christiansfeldsskolan av en individuellt anpassad skolgång. Barn placerades alltså in på den nivå som passade just dem, oavsett ålder, och de kunde därmed läsa avancerade nivåer inom ett ämne, samtidigt som de befann sig på lägre stadier i ett annat. I likhet med brödräfsamlingarnas övriga skolor tillämpades inga kroppsliga bestraffningar inom Christiansfeldsskolan. Detta låg i linje med bland annat Zinzendorfs idéer, men Ravn framhåller att det härvidlag dessutom fanns totala överensstämmelser med de pedagogiska ideal som framfördes av upplysningens förespråkare. Han lyfter också fram markanta skillnader, nämligen den auktoritetstro och andliga disciplinering som rådde. Censur av brev till familjen, restriktioner när det gällde besök med mera är andra – och obehagligare – sidor av de herrnhutiska internatskolorna.¹⁴ Ravn tolkar dessa pedagogiska ideal i ljuset av teorier om det sena 1700-talets civiliseringsprocess, vilka förebådade borgerliga ideal under nästföljande sekel då yttre bestraffningar ersattes med psykologiska tekniker för disciplinering genom internalisering av normer. Men han påpekar också att kravet på underkastelse stämde illa överens med en ny tids krav på individens självständighet.¹⁵

Lyfter man dessutom in en könsaspekt finns annat som pekar fram emot 1800-talets borgerliga ideal, där könens dikotomisering kan ses som en av de konstituerande faktorerna inte minst inom den framväxande borgerliga offentligheten. Visserligen fanns ett för tiden förhållandevis stort svängrum för kvinnor inom den herrnhutiska rörelsen, men samtidigt fanns i samtliga herrnhutiska skolor, liksom över huvud taget inom den herrnhutiska offentligheten, en strikt åtskillnad av könen. Manligt och kvinnligt, män och kvinnor, skulle inte blandas ihop. Till och med på kyrkogårdarna lades män och kvinnor till den sista vilan i separata delar. Det finns intressant nog exempel på att åtskiljandet av könen ledde till att män utförde sysslor som i samtiden annars oftast sköttes av kvinnor. De ogifta systrarna och bröderna levde i separata så kallade chorhus. Städning i männens chorhus sköttes av kvinnor, men omhändertagande av de små gossarna sköttes ibland av männen.¹⁶ Kvinnor predikade, missionerade, togs in i yrkesverksamheter, satt i styrande funktioner etcetera, men exempelvis predikandet fick enbart ske för andra kvinnor, och mot slutet av 1700-talet, då herrnhutismen nådde en etablerad och institutionaliserad fas, minskade kvinnornas inflytande. Eftersom det jordiska äktenskapet sågs i analogi till det himmelska – själens/brudens förening med brudgummen/Jesus – så betonades (även) inom herrnhutismen hustruns underordning.¹⁷

När det gäller Sverige och svenska förhållanden etablerades den herrnhutiska rörelsen runt början av 1740-talet, men eftersom den inte utvecklades och institutionaliserades på samma sätt som i andra länder där regelrätta små samhällen byggdes upp – Tyskland och Danmark har ju nämnts, men även England och USA fick herrnhutiska enklaver – så etablerades herrnhutiska skolor först mot seklets slut. Ett exempel är Sveriges första stora flickskola, Societetsskolan i Göteborg för döttrar, vilken grundades år 1786.¹⁸ Inom svensk herrnhutism fanns dock från början ett påtagligt intresse för pedagogiska frågor. Liksom inom den internationella herrnhutismen ser man här en strävan mot att utveckla en pedagogik som harmonierade med rörelsens ideologi och teologi.¹⁹

Synen på människa och kunskap i herrnhutiska skrifter på svenska

Tre interagerande element, antropologi, epistemologi samt ontologi, har alla betydelse i pedagogiska sammanhang. I det följande koncentreras diskussionen på den herrnhutiska synen på människan (antropologin), barnet i synnerhet, samt den herrnhutiska synen på kunskap (epistemologin) såsom de avspeglas i svenska herrnhutiska skrifter.

En av grundbultarna inom herrnhutismen, liksom inom alla pietistiska väckelser, är de ofta förhållandevis radikala tolkningar som gjordes av Luthers kallelselära och som i sin tur förklarar de egalitära praktiker som utvecklades. Den som hade undfått nåden skulle kunna vittna om sin omvändelse, oavsett kön eller social position, alla skulle också fritt kunna söka kunskapen om Gud. De egalitära idealen avspeglades även, som exemplifierats ovan, i utbildningsfrågor. Det här var dock ingen självklarhet i 1700-talets Sverige. Herrnhutismens tolkning av kallelseläran och dess relativa egalitarianism utmanade den svenska lutherska ortodoxin, vilken som bekant var den påbjudna läran i Sverige. Den lutherskt ortodoxe prästen Eric Beckman skriver till exempel i en polemisk antiherrnhutisk skrift om hur skadlig sammanblandningen av samhällsklasser inom de herrnhutiska skolorna är. Upprört beskriver han hur folk av diverse slag blandas i de herrnhutiska skolorna, både när det gäller lärare och elever: bonddrängar och studenter undervisar alla sorters barn.²⁰

Men trots herrnhutismens egalitära ideal finner vi hur barn sorterades även där; inte i första hand efter social ställning, men däremot på andra sätt. Kön nämndes ovan som en sådan sorteringsmarkör; därutöver finns en intressant vacklan rörande vad som i dag benämns etnisk tillhörighet. Åren 1769–1771 publicerades en översättning i Sverige av den herrnhutiske historiografen David Crantz rapporter från den grönländska missionen. Undervisningen av både barn och vuxna var centralt för projektet. Men det intressanta är också vilken syn på den grönländska befolkningen som förmedlas,

med tanke på herrnhutismen egalitära ideal. I Cranz skrifter anas en ambivalens och ett behov av en sortering mellan ett Vi respektive ett De. Inledningsvis i rapporten benämns urbefolkningen »grönländare» och Cranz berömmar deras behandling av sina barn, men är tveksam till om det goda resultatet, det vill säga att deras barn är stillsamma, beror på grönländarnas natur eller på deras uppfostranssätt:

De älska sina barn ogement mycket. [...] Barnen växa up utan all aga, och blifwa af föräldrarne hwarken slagne, eller med hårda ord bestraffade. Men man tilstå, at en skarp age hos Grönländska barnen dels ej är nödig, emedan de så stilla, som lamm, gå omkring sina föräldrar, och mycket sällan råka på några utswäfningar; dels skulle den wara förgäfwes, emedan en Grönländare, då man ej på et bedjande sätt och genom förnuftiga föreställningar kan göra honom en sak behagelig och annammelig, skulle snarare låta ihjålslå än tvinga sig dertil. Om detta är en werkan af deras egensinniga naturell, eller om det härrörer af en lång wana ifrå [ifrå] deras otwungna upfostring, det wet jag ej at urskilja.²¹

Men en mindre tolerant inställning kan också anas. I företalet till sista delen av historien om Grönland sammanfattar Cranz det hittills uppnådda arbetet; de odöpta grönländarna erhåller här epitetet »Wilda» och en viss irritation anas gentemot de grönländare som inte tillräckligt snabbt anammat den nya läran:

Bröderna hafwa nu redan öfwer 30 år arbetat på dessa Wilda. De hafwa i början följt en annan Läro-metod, men dermed ingen ting uträttat. De hafwa ändteligen lärdt förstå, hwad den förste hedningarnas Apostel, alla Missionärers stora mönster och eftersyn, säger til de kloka Greker: Jag höll mig icke derföre, at jag något wetste ibland Eder, utan JEsum Christum, och honom korbfästan. Och jag war med Eder i swaghet, och med räddhoga, och med mycken bāfwande. Och mit tal och min predikan war icke i konstelig ord efter människors wisdom; utan uti Andans och kraftenes bewisning; at edor tro icke skal stå på människors wisdom, utan på Guds kraft. I Cor. 2:2–5. Denna Method hafwa Bröderna, efter den förmåga, som Gud förlänar, äfwen följt hos de dumma Grönländare, och Gud har dertil gifwit sin wälsignelse [...]. De läro altså äfwen framgent förblifwa wid Apostoliska Läran och Läro-metoden, i den säkra tilförsigt, at Gud än ytterligare skal gifwa dertil sin wälsignelse.²²

Grönländarnas envishet, vilken Cranz nämner i samband med att han diskuterar aga och som då ses med visst överseende, väcker nu irritation. Den undervisningsmetod som tonas ned var, som citatet ovan visar, att vädja alltför mycket till förnuftet. I stället skulle undervisningen och påverkan ske genom ytterligare betoning av den religiösa läran och känslodudskapet, vilket har som mål att ge en strängare styrning med mindre utrymme för individen att reflektera.

En annan viktig utgångspunkt för herrnhutisk pedagogik blev den lutherska inställningen till arvsynden: tanken på människan som av naturen fördärvad. Inte sällan finner man denna tanke uttryckt, till exempel i svenska herrnhutiska sånger eller andliga skrifter, som att människan för att nå frälsning måste göra sig av med »gamle Adam».

Detta fick stor betydelse för hur man såg på barn och barns fostran. I den ovan nämnde Johan Fredrik Krygers skrift om barnuppfostran slås fast: »At alla barn i gemen födas med en i grunden förderfvad natur; det tarvar ej något bevis.»²³ Ambitionen inom herrnhutismen var att skapa ny typ av människa; denna människa var den omvända, frälsta människan. Men det fanns förstås andra typer av människor – alla hade inte nått av det herrnhutiska budskapet. Zinzendorf lyfter, på basis av herrnhutisk teologi och synen på frälsningsprocessen fram tre sorters människor: »'Tote, Erweckte und Bekehrte» (döda, väckta samt omvända/frälsta).²⁴ I sin tur fick detta också betydelse för den herrnhutiska pedagogiken.²⁵ Ravn menar att »menneskesynet blev konkret utformet i opposition til 'die natürlichen Leute', dvs. de almindelige uomvendte mennesker». Dessa »natürlische Leute» skulle civiliseras och en ny människotyp skapas, som var sedlig, flitig, förnöjsam, beskedlig, sparsam och lydig; egenskaper, menar Ravn, som senare kom att bli kännemärken för 1800-talets goda borgerlighet.²⁶

Att människans medfödda fördärv omfattar kroppen fick konsekvenser för herrnhutisk pedagogik. I Krygers ovan nämnda skrift betonas till exempel kroppens betydelse: »Som människan består af tvänne hufvuddelar, nämligen Siäl och Krop, och bägge äro af naturen i grund förderfvade; så är ej svårt til at finna, at upfostran bör nödvändigt sträcka sig til dem bägge.»²⁷ Att uppmärksamma kroppen i uppfostrings-sammanhang var dock inte en nyhet – liknande tankegångar återfinns till exempel även i Johan Lockes kända skrift om uppfostran från slutet av 1600-talet. Men tankarna fick inom herrnhutismen delvis andra förtecken och det uttrycktes för tiden nydanande idéer – inte minst gällande sexualundervisning.²⁸ Mot slutet av 1700-talet utkom i Sverige en översättning av den mycket inflytelserike tyske herrnhutaren August Gottlieb Spangenberg's didaktiska skrift, riktad till barn, om kroppens skötsel: *Något För Barn om Kroppens Skötsel* (1795).²⁹ Det poängteras för de små läsarna att de aldrig får glömma »at I af naturen, såsom andra Menniskjor, ären til Kropp och Själ förderfvade och syndiga».³⁰ Spangenberg räknar därför upp diverse dåliga egenskaper som lätt kan utvecklas hos ett barn om inte både själen och kroppen fostras: »Egensinnighet, Egenwilja, Förtrytsamhet, Kinkighet, Wrede, Egenkärlek, Afwund, Olydnad, Sturskhet, Lättja, Lättsinnighet, Inbundenhet, Förwett, och jag kunde upräkna än flera syndiga wanarter [...]»³¹ I Spangenberg's skrift märks två tendenser när det gäller kroppen. Den första är hur viktigt det är att lära sig kontrollera denna fördärvade kropp, barn bör till exempel inte springa runt och föra oväsen och lek skall ske först efter tillåtelse av föräldrar.³² Den andra är att kroppen trots allt måste vårdas, eftersom den är av Gud given. Kroppen skall tvättas, få tillräcklig och bra föda, röra sig och så vidare. Härvidlag går Spangenberg att placera inom en begynnande modernitetsdiskurs och liksom när det gällde de uppfostringsideal som rådde i Christiansfelds internatskola går det att förbinda tankar som dessa med den framväxande borgerlighetens ideal.

Ett återkommande tema inom herrnhutismen, och ett av trosfundamenten, är att Gud verkade genom Nåden, inte i första hand genom Lagen. Inom herrnhutismen betonades därför ständigt Guds oändliga och tålmodiga kärlek till sina barn. »Fadren kallar oss til dygdens väg icke med oblidkelig stränghet, utan med lockande til ro og sällhet», som den inledningsvis nämnde Magnus Brynolph Malmstedt formulerar det i ett brev till en vän.³³

Faderns och moderns kärlek till barnet nämns också frekvent i herrnhutiska texter av alla slag. I herrnhutiska sångsamlingar – sånger utgjorde utan tvekan den populäraste och mest spridda herrnhutiska textgruppen – återkommer till exempel bilden av Gud som omhändertagande, öm och älskande fader och moder för sina barn. Genom att inkorporera även kvinnligt definierade, ofta moderliga, egenskaper i gudsbilden – såsom närande, ammande, ömt omhändertagande – förstärks inom herrnhutismen tanken på Guds förlåtande kärlek till sina barn. Gud, den Heliga Ande och Kristus kunde explicit beskrivas i termer av mor eller amma.³⁴ Detta fick i sin tur konsekvenser även för hur den världsliga relationen mellan barn och föräldrar skulle se ut. På 1780-talet förklarar Malmstedt:

Et olydigt barn, som sådant, kan och bör inte godt vänta af fadren: men väl som *barn*, äfven då det är olydigt i synnerhet af den fadren som vill och kan gifva et lydigt hjerta. Detta är Guds hjertelag, hans för alla människor hälsosama nåd, predikar du för at draga barnen til *förtroende* och *lydaktighet*; och genom denna din tjänst förbättrar och stadfäster Jesus hos dem både tro och kärlek, goda böjelser och gärningar: icke för det at de vilja, utan på *det* at de må vilja lefva efter hans behag i den ödmjuka dygdens lugn och tiltagande verksamhet [...].³⁵

Den gode föräldern straffar i kärlek. Malmstedt betonar därtill att barnet lyder av kärlek till Gud, det förtroende som skapas är avgörande. Det finns dessutom en glidning i formuleringen som skapar en analogi mellan den andlige respektive den världslige fadern; det gudomliga kärleksfulla och förlåtande faderskapet blir en mall även för det världsliga.

Betoningen av nåden framför lagen förklarar också varför aga sågs som en absolut sista utväg i barnuppfostran, eller att den inte tillämpades över huvud taget i herrnhutisk uppfostran. Barn skulle älskas och därför straffas med kärlek, men de skulle också, som exemplifierades ovan, lyda av kärlek. »De älska sina barn ogement mycket», säger Cranz berömmande om grönländarna. I sin tur medför det att grönländska barn blir lätthanterliga.³⁶ Ovan citeras också hans utsaga om varför aga inte är nödvändig för grönländska barn – dels är de alltså fogliga av naturen, dels kan de inte övertalas genom yttre tvång. Kryger betonar hur en god barnuppfostran skapar människor mot vilka man inte behöver ta till yttre tuktan, det goda barnet skall vara likt Jesus. Förutsättningen är

att man kan handleda barnet till en »ren och upriktig kärlek til Gud, och til lydna emot sine Föräldrar, utan vilkor och förbehåld; så går alt det öfriga af sig sielft».37 I skriften sammanfattar han också inledningsvis nödvändigheten av en god fostran ur samhällsaspekt:

Ingen sysla kunde vara mer brödlös, än den, som Öfverheten måst förordna, til ostyrige och vrånge undersåtares tuktande, eller förgörande; om Barna-Upfostran vore i sitt rätta skick. Ty at bruka boskapsmedel emot förnuftiga människors moraliska sjukdomar; det kan väl med intet annat ursäktas, än med oundvikelig nödvändighet. Om barnen blefve handledde, at ej allenast veta, utan ock känn i hjertat, hvad för et saligt förbund de hafva slutit, uti Döpelsen, med sin Skapare och Återlösare [...] hvad skulle icke Gud då få för glädie, Föräldrar för ögnafågnad, och Öfverheten för lydige och trogna undersåtare?38

Denna goda uppfostran skapar barn som inte bara känner Gud och blir sina föräldrars stolthet, utan också lydiga undersåtar. Därmed blir alltför repressiva åtgärder onödiga i samhället, »Öfverheten» behöver inte bruka »boskapsmedel» mot sina undersåtar. Här träder den herrnhutiska pedagogiska paradoxen i dagen: kärleksfullt bemötande och vädjan till känsla användes som disciplinerande metod. Även denna form av utsaga kan förbindas med de ovan nämnda generella förskjutningar som äger rum under 1700-talet rörande synen på uppfostran där yttre bestraffning tonas ned till förmån för skuldinducering.39

Om den nya människan, som var målet för all herrnhutisk uppfostran, skulle skapas var förstås frågan hur man fick den kunskap som krävdes för denna transformering. Ett bärande inslag, och en återkommande tematik i herrnhutisk litteratur, kretsar kring herrnhutismens uppfattning av erfarenhet – vilket på många sätt framstår som en kungsväg till kunskap. Zinzendorf var väl inläst på tidiga upplysningstänkare, framför allt Bayle och Locke, vilket fick betydelse för hans inställning till erfarenhetens och känslans betydelse i kunskapsprocessen. Inom herrnhutismen utvecklades en speciell syn på kunskap – en empirism – som skulle möjliggöra denna process. Genom tecken, »semeia», som finns i världen och skriften, erhåller människan religiös erfarenhet. (Zinzendorf betraktar dock inte Bibeln som författad/dikterad av Gud, utan skriven av människor.) Denna erfarenhet är emellertid inget som kan bearbetas med hjälp av enbart logiskt tänkande, utan processen måste ske genom känsla: den högsta kunskapen, det vill säga den om Gud, behövde förädlas; den skulle processas genom »hjärtat».40 Herrnhutismen var härvidlag bara en av de religiösa inriktningar som följde Martin Luther i spåren: hjärtat är hos Luther säte för såväl känsla som förnuft.41 Däremot drevs denna tanke på många sätt till sin yttersta konsekvens inom herrnhutismen och det finns klara skillnader mellan herrnhutismens tolkning av detta lutherska koncept respektive luthersk ortodoxi, pietism eller upplysningens rationella strömningar.

Genom herrnhutismens starka betoning av empiriskt förvärvat kunskap i frälsningsprocessen skapas dessutom möjligheter att överbygga klyftorna mellan tro och vetande, känsla och förnuft. Magnus Brynolph Malmstedt kom under sent 1700-tal att i ett antal brev till vänner diskutera filosofen Kant; i breven tar Malmstedt också upp (o)möjligheten att uppställa logiska bevis för Guds existens. »Jag har länge lärt at Guds varelse icke kan bevisas, utan bör tros och erfaras», slår han fast i ett av breven.⁴² I ett annat brev sammanfattas hans ståndpunkt mer utförligt:

Förnuftet som förmögenhet ledsagar icke til ärfarenhet, utan ledsagas af den til kunskap. Utan alt förnuft gifves ingen tro: Man måste fatta begrepp om det man tror, d.ä. tager an som sant: Men utan bevisande, d.ä. af grundsatser härledande förnuft, måste man tro, efter bevis icke kan givas. Den som har Guds varelse känd af ord og erfarenhet, behöfver icke grubbla: och den som saknar undervisning och kännning, grubblar förgäves: Solen måste bortdrifva mörkret.⁴³

Malmstedt formulerar kärnfrågan i en kiastiskt uppställd paradox: kännedom om Gud blir möjlig genom ord *och* erfarenhet, undervisning (kunskap) *och* kännning (förnimmelse). Metaforiskt sammanfattas detta sedan i bilden av solen, som här rymmer både tro och vetande.

En annan svensk som genom sin skriftställning tydliggör denna överbyggnad mellan tro och vetande är Johan Fredrik Kryger. I sin teologiska skrift *Naturlig Theologie* (1744) diskuterar han människans medfödda benägenhet för fördärv, vilket blir en central förutsättning som också knyts till synen på hur kunskap om Gud skapas. Människan har ingen medfödd kunskap om Gud, däremot har hon en »naturlig disposition, at gifwa sanningarna om Gud bifall», och denna färdighet utvecklas genom »egen eftertanka», skriver Kryger.⁴⁴ Denna eftertanka bör dock tillgå på rätt sätt: »allenast sanningen intet rörer förståndet, utan också hjertat».⁴⁵ Vi känner igen den herrnhutiska tanken om hur sann kunskap måste gå via känsla/hjärtat.

Herrnhutiska pedagogiska reformförslag

Kryger kom också att ge konkreta förslag till reformering av utbildningsväsendet och han var troligtvis den herrnhutiske skribent som fick störst inflytande i Sverige. Han var inte bara intresserad av religiösa frågor, utan också politiskt aktiv inom hattpartiet. År 1758 valdes han dessutom in i Vetenskapsakademien. Att han varit aktiv inom den herrnhutiska rörelsen och bland annat står som författare till ett flertal herrnhutiska sånger och en illegalt tryckt polemisk skrift som försvarar herrnhutismen, var det uppenbarligen få som kände till. Men så småningom kom Kryger dock att fjärma sig från herrnhutiska idéer och gick från att ha varit en moderat herrnhutare till att lämna

rörelsen. Vid den tid han skrev de skrifter som här tas upp från mitten av 1700-talet fanns han dock alltså fortfarande med i herrnhutiska sammanhang.⁴⁶

Runt mitten av seklet gav Kryger sig in i den då livliga debatten om uppfostran, dels genom den ovan nämnda anonymt utgivna *Sinceri bref til fru N. N. angående barna-uppfostran* (1753), dels genom sin periodiska publikation *Den wälmenande patriotten*, vilken hade utkommit ett par år tidigare. Den förstnämnda skriften signalerar för övrigt sin modernitet genom att vara tryckt i antikva, vilket även visar att den knappast vände sig till gemene man; fraktur var den vanliga tryckstilen. Bägge uppvisar tydliga spår av herrnhutiskt tankegod. Krygers texter om utbildning har uppmärksamats i tidigare forskning, men där har man inte närmare diskuterat det faktum att han var herrnhutare och vad detta kan ha haft för betydelse för hans inställning till utbildning och uppfostran.⁴⁷

Skriften om barnuppfostran har den för 1700-talet vanliga brevformen och det kan poängteras att mottagaren är en kvinna. Hon är »ett Philosophiskt Fruentimmer», vilket enligt författaren borgar för att hon förstår innehållet, fastän man normalt sett inte bör dryfta allvarliga ting med fruntimmer.⁴⁸ Inne i den 32-sidiga skriften lyfts moderns betydelse för de små barnens uppfostran fram, även om Kryger nogsnamt framhåller att också fadern har ansvar; det rör sig snarare om en gradskillnad än en artskillnad.⁴⁹ Skriften innehåller en hel del handfasta råd inriktade på barnets kropp och hälsa. Barns kroppar bör redan från början härddas med tanke på det bistra nordiska klimatet, och spädbarnen bör ammas av sina egna mödrar. Vid cirka nio månaders ålder, när barnet börjar utveckla sitt »kynne», skall egenviljan stävjas.⁵⁰ När barnet blir större skall även förståndet uppodlas. »Det måste, vid alla tilfällen, handledas, at få riktiga och tydeliga begrep om alt ting, och at sielft forska efter sanningen: Til den ändan bör man ock agta sig, at ej säga, eller göra något, utan at gifva dertil goda och tilräckeliga skäl, lämpade efter barnens större eller mindre begrep.»⁵¹ I Comenius och Zinzendorfs anda, men även utifrån nya vetenskapliga insikter, bör barnet fritt få söka kunskap eller rent av »sanningen». Det finns dock gränser. Vördnad mot överheten och kärleken till det egna landet bör inpräntas, »dock så, at de ej vänjas til at fatta hat emot andra Riken och des Invånare».⁵²

Om detta rörde nyttan (*utile*), så tas även nöjet (*dulce*) upp – en av upplysningens paroller, till nytta med nöje, ekar i Kryger skrift. Mödrarna lär barnen att läsa, men det bör alltid ske så att de finner nöje i sysslan. Barnet skall också ges underhållande läsning, men Kryger menar att barnet i stället för »käringe sagor», eller »oförståndiga berättelser» bör få bekanta sig med historier ur Bibeln eller världsliga exempel ur kyrkohistorien och geografin. För mycket stillasittande kan vara skadligt, därför bör barn få leka: »rörelsen befordrar deras växt och hälsa».⁵³ Även lämpliga leksaker tas upp och här märks Krygers utilistiska inställning: till leksaker skall användas sådant som barnen kan ha nytta av. Därför bör flickor ej ha dockor som kläs i fina kläder (vilket befordrar

fåfånga) utan i stället köks- och husgerådssaker och de skall också lära sig »Örters och Växters kännanden». Den lille pojken leker lämpligen med mekaniska verktyg, har en liten boksamling och skall likt flickan genom lek lära sig om växter.⁵⁴ Flickans ram kan på ett sätt synas trång, men det kan poängteras att hennes verksamhet inte i första hand knyts till reproduktion, utan produktion.

Under 1700-talet skedde i Sverige förändringar inom utbildningsväsendet. Nya tider ställde nya krav, vilket bland annat innebar att individen allt mer hamnade i fokus och att utbildningen skulle styras av nyttan för det allmänna. Tidigare hade det högre undervisningsväsendet varit utformat med i huvudsak latin- eller prästutbildning som mål; nu krävdes till tiden anpassade diversifierade utbildningar för att tillgodose handelsnärings och manufakturerna – och inte minst de nya naturvetenskaperna.⁵⁵ Utilism och framåtsträvande låg följaktligen i tiden, men Krygers utbildningsförslag i *Den wälmenande patriot* är för tiden förhållandevis framsynta och radikala. I pedagogikhistoriska sammanhang har han setts som en pionjär, eftersom hans idéer förebådar realskolan: naturvetenskaper och andra realämnen (som handel, hantverk etcetera) skall föras in i utbildningen.⁵⁶

Kryger framför sitt förslag i form av en liten reseberättelse där han låter de föredömliga kineserna få stå modell: i Kina härskar en »god ordning», som ytterst vilar på ett väl fungerande undervisningssystem.⁵⁷ Även här lyfts moderns betydelse för det lilla barnet fram och Kryger passar på att propagera för att modern själv bör amma sitt barn. Redan från början inpräntar också de kinesiska föräldrarna tre »hufwudreglor», i vilka vi känner igen bärande herrnhutiska ideal:

1.) At inplanta hos Barnen, i deras spädaste ålder, wördnad; kärlek och förtroende, emot det Högsta Wäsende; 2.) En af wördnad och kärlek lydna emot sina Föräldrar; och 3.) At, strax i början, bryta egenwiljan wid alla förekommande minsta tilfällen.⁵⁸

Kryger understryker vidare att kärleken till det Högsta väsendet inte innebär att barnen hyser »trälaklig fruktan» för det. Föräldrarna bör inte heller regera över barnets kropp, men väl över dess »hjärta och böjelser». Aga bör därför användas endast i yttersta nödfall och barnet hellre vänjas, »komma [...] til en wana giöra godt».⁵⁹ När sedan Kryger kommer till kinesernas skolor ger han konkreta och detaljerade redogörelser. Skolorna finansieras av kronan och därmed kan alla barn gå – såväl fattiga som rika. De första tolv åren, under vilka barnen läser samma ämnen, bör föräldrarna skicka sina barn till skolan. Lärarna, både de kvinnliga och manliga, är aktade och har utbildning för sitt yrke. Därtill finns det högre skolor för de äldre barnen där de efter håg och fallenhet kan utveckla teoretiska eller praktiska färdigheter – de senare kallar Kryger »Manufakturskolor». Även flickorna har tre högre inriktningar att välja mellan: en mot

hantverk, en mot läraryrket och en med inriktning på hushållskunskap. Barnen i de lägre åldrarna får alla kunskap i läsning, skrivande, matematik, enkel geometri, och naturalhistoria, samt därtill kunskap om »Rikens beskaffenhet» (vad vi skulle kalla samhällskunskap) med mera. Även övningar som tränar förnuft och minne ingår i undervisningen (här verkar kineserna ha praktiserat något som liknar den klassiska retorikens så kallade progymnasmatövnningar).⁶⁰

Krygers förslag i *Patrioten* är som synes inte enbart baserat på pietistiska och herrnhutiska undervisningsideal, utan innehåller också patriotiskt-utilistiska tankar, vilka knyter an till den nyttoinriktade utbildningsdebatten. Sverige, ansågs det, behövde dels ta vara på begåvade ynglingar, oavsett vilken social bakgrund de kom ifrån – den så kallade snillevalsdebatten – dels behövdes utbildat folk för att främja olika näringar. Målet var däremot inte att skapa möjligheter för individer att förverkliga sig själva och detta gällde än mer flickorna, för vars utbildning det fortfarande sattes snäva gränser. Kryger ger däremot kvinnorna en plats i sin allmänutilistiska vision. I nummer VIII av *Patrioten* som är ett fiktivt samtal mellan män men »ämnat åt våra Fruentimber», pläderar Kryger för bättre utbildning för kvinnor, eftersom det kvinnliga snillet annars »lemnas som en obrukad åker». ⁶¹ De goda kineserna hade, som vi såg, särskilda skolor för flickor – och till och med på högre nivåer yrkesutbildningar. ⁶² Härvidlag kan framhållas att modeller fanns att hämta inom herrnhutiska praktiker, både inom skolväsendet och i övriga verksamheter där kvinnor genom sitt yrkesarbete bidrog till den herrnhutiska gemenskapen.

Två andra herrnhutiska skriftställare, Magnus Brynolph Malmstedt och Anders Carl Rutström (1721–1772) diskuterar i sina skrifter hur lärostandets undervisning borde reformeras. Kritiken gäller prästernas bristande kommunikation med sina församlingsmedlemmar, men eftersom prästerna, eller lärostandet även hade didaktiska plikter, är resonemangen av intresse här. Malmstedt var docent vid Uppsala universitet, i synnerhet i värtalighet, Rutström präst. Bägge kom att förföljas av myndigheterna för sina herrnhutiska åsikter och Rutström tvingades under några år i landflykt. Från exilen i Tyskland skrev han år 1769 bland annat en ljungande anklagelseskraft riktad mot Sveriges präster, vilken på grund av den svenska censuren trycktes i Hamburg. En av skriftens anklagelsepunkter gäller lärostandets brist på lyhördhet: »I Predikningarna får ingen åhörare swara Prästen. I förhören [husförhören] borde de egenteliga få fråga, och Läraren swara; men då bör och Läraren förstå at först öppna deras tungos lost och deri skicka sig wisliga.» Husförhören är som skolförhör, fortsätter Rutström, där innantill lärda kunskaper premieras. Men om församlingens medlemmar tilläts komma med frågor kunde förstas prästens okunnighet avslöjas. ⁶³

Även Malmstedt för i sina efterlämnade manuskript och brev ibland frågan om undervisning och uppfostran på tal, som exemplifieras ovan. I ett brev till en vän kom-

menterar Malmstedt det nya förslag till kyrkohandbok som utkommit år 1792. Resonemangen i brevet glider från en kritik mot det lagiska bokstavstroendet och gudstjänstens stelnade ceremonier över i en mer allmän pedagogisk diskussion. Förslaget innebär en alltför stor styrning från läroståndets sida, skriver Malmstedt. Man bör eftersträva det goda samtalet, inte diktera vad menighet eller elever skall tänka. Varken Jesus eller Paulus gjorde så, Jesus har inte givit oss gudstjänstformulär utan genom sitt exempel visat på det goda »barnsliga» samtalets exempel. Paulus gav råd till sina läsare, inte föreskrifter. Lärarens roll är därför inte att lägga ord om Skriften i sina elevers mun: »Man kunde med sama skäl föreskrifva en allmän Postilla att allestädes läsas, til förekommande af olik föreställning. Då behöfdes til Läroämbetet ej annan Skicklighet än at väl kunna läsa sin bok.»⁶⁴

Den herrnhutiska betoningen av individens egen förmåga att aktivt söka kunskap skapade ett avståndstagande från det auktoritetsbundna läroidealet inom luthersk ortodoxi. Ordet blir till aska i den mun som mekaniskt upprepar de torra lärosatser som dikteras av en auktoritet, menar dessa skribenter. Den sanna och högsta kunskapen måste transformeras i hjärtat och genom dialogen väcks tron till liv. Både hos Malmstedt och Rutström finns dessutom ett ifrågasättande av prästens/lärarens auktoritetsposition. Under svenskt 1700-tal hade prästerna som en av sina främsta uppgifter att fostra sina församlingsmedlemmar, och i sin tur betraktades dessa i förhållande till honom ofta som omyndiga och lättledda barn.⁶⁵ Men om man som Malmstedt och Rutström hävdade att församlingens medlemmar kunde ifrågasätta sina präster, så attackerades ett fundament i den dåtida ortodoxa världsbilden: läroståndets tolkningsmonopol när det gällde trosfrågor.

Litteratur som pedagogiskt verkningssmedel

Eftersom det inte fanns någon fast formerad församling av dansk, tysk eller engelsk typ i Sverige kom herrnhutiska publikationer och texter att få mycket stor betydelse för svensk herrnhutism – med hjälp av brev höll man kontakt, sånger blev centrala inslag i illegala möten, genom läsning av andaktslitteratur eller andra texter kunde enskilda herrnhutare påminnas om den andliga gemenskapen och så vidare. Denna litteratur hade som inledningsvis nämns pedagogiska implikationer; liksom i annan andaktslitteratur kunde människor genom att läsa eller höra den få vägledning i och reflektera över trosfrågor, eller rentav uppnå frälsning. Inom herrnhutismen användes dessutom retoriskt-litterära tekniker för att skapa exempel, vari nya herrnhutiska människor porträtterades till föredömen.⁶⁶ I det följande berörs endast två typer av texter där sådana föredömen skapas: likpredikningar samt tillfällesdikter. Andra i och för sig i sammanhanget relevanta texter lämnas därhän, till exempel sånger, brev, andaktsböcker och självbiografier.

Både likpredikningar och tillfällesdikter hämtar modellen från den retoriska genren *genus demonstrativum*, som används när man skall prisa eller klandra någon eller något. En huvudfunktion inom demonstrativ retorik är att skapa *exempla*, det vill säga föredömliga eller avskräckande exempel. Det fanns under den aktuella perioden fasta ramar för hur demonstrativa texter skulle utformas och inom äldre retorikteori återfinns man kataloger på lämpliga egenskaper/dygder som kunde användas i lovprisande syfte. Dessa *loci a persona* var bundna till föremålets sociala ställning, kön och ålder.⁶⁷

Likpredikningar var under 1700-talet en populär genre. Uppbyggliga predikningar trycktes inte sällan och spreds i förhållandevis stora upplagor och brukades som uppbyggelselitteratur. Till själva predikan hörde en beskrivning av föremålets härstamning, liv, gärningar, dygder och dödssätt, en så kallad *personalia*.⁶⁸ Det är särskilt i denna beskrivning som en herrnhutisk predikant kunde lansera avlidna herrnhutare som föredömliga exempel och därmed passa på att sprida sitt budskap. Till saken hör också att likpredikningar och tillfällesdikter inte alltid granskades lika sorgfälligt av censurerande myndigheter som annan litteratur.⁶⁹ Den likpredikan som skall diskuteras här är skriven av Thore Odhelius, för övrigt en god vän till Kryger och i likhet med denne stod han under den adliga familjen Strömfelts beskydd.⁷⁰ Odhelius likpredikan hölls över den herrnhutiska vännen och kollegan Jonas Hellman den 6 mars 1741 i Maria Magdalena kyrka.

Föremålet för Odhelius predikan hade haft en turbulent karriär som präst och både varit dippelian och radikalpietist innan han mot slutet av sitt stormiga liv fann sig tillrätta i den herrnhutiska rörelsen. Hellman verkar alltså vara långt ifrån ett idealt exempel, men Odhelius styr inte undan från Hellmans själskamper och dragning till mysticismen, eller från hans svåra humör. I predikan betonas att man måste förundras, eftersom Hellman bar sitt lidande med ett tålmod »som med Hans af naturen hetsiga och choleriska temperament icke war öfwerenskommande».⁷¹ I själva verket blir detta poängen. Denna likpredikan är en illustration av syndarens väg till sann väckelse via den rätta nådens ordning. I en central passus, i slutet av predikodelen, uppställs ett herrnhutiskt *exemplum*, ett prov på den nya människan:

Af thenna Grunden, nemligen then stora nåd, kraft, ljus, frid och salighet Han [Hellman] i thenna rättfärdiggörelsens Läro hade funnit, kom och nu, at han [...], med en besynnerlig glädje nyttjade alla tillfällen, at både offentligen och enskylt, både med ord och penna, i sin rätta ordning förkunna thetta dyra Fridens Evangelium om Guds Nåd, JEsu Försoning, och Rättfärdiggörelsen genom Trona i Hans Blod [...]. Han war nu icke mera sjelf-klok, häftig och enträten, utan opartisk, lät säja sig, ödmjuk och fridsam; uti omgånge nu icke mera sig och androm besvärlig, utan ljuflig och uppbyggelig; emot sin felande nästa ej mera i dömande okärlig, utan medlidande och full af kärlek och ömhet; war ljuflig wid hwar man; hade en stor nåd och gåfwa at lida the onda och med en otrolig saktmodighet sökte winna them, som emotsade; man såg uti Hans åtbörder och wandel et efterdöme af Honom, som war mild och ödmjuk af hjertat.⁷²

Hellmans hemvist i lärostandet lyfts fram och Odhelius framhåller att den goda läraren är kärleksfull, mild, saktmodig, lyssnande. Vi kan påminna oss Malmstedts kommentar till kyrkohandboken. Tanken på identifikationen med Kristus är ett bärande element; Hellman blir ett »efterdöme» av »Honom» (Jesus) som var ödmjuk och mild av hjärtat. Tidigare forskning har lyft fram just identifikationen med Kristus som ett av herrnhutismens kännetecken.⁷³ Hellmans dygder är inte heller ståndsrelaterade och ett exempel på hur herrnhutismens Kristusidentifikation gjorde att dygdeidealen inom herrnhutismen kunde korsa sociala gränser.

Även tillfällesdiktning var en populär form av litteratur under 1700-talet. Den gravdikt som här analyseras är skriven av Malmstedt. Ett antal av hans tryckta tillfällesdikter har blivit bevarade; merparten av dem är skrivna till medlemmar i hans herrnhutiska nätverk. I detta fall är dikten skriven över läraren Nils Friberg, som avled i februari 1761, och den kan ses som typisk för Malmstedts tillfällesdiktning.

Den åtta strofer långa dikten över Friberg inleds med en reflektion om hur »grufligt» det skulle vara att dö, om inte Jesus genom sin död brutit dödens makt. I stället har en väg öppnats där den döde kan gå »glad till sälla Brölops borden». Brudmetaforiken, där den avlidna själen är bruden som möter sin brudgum (Jesus), löper sedan genom dikten. »Lycksalig den, som JESum lärdt känna», denne väntar »en säll förlofnings stund», framhålls i fjärde strofen, en tanke som sedan utförligt amplificeras i det följande genom herrnhutiskt färgad metaforik: »Sin själ och kropp i JESu sår nedsänker» (strof 4), »Ach sälla stund, när härlighetens lager/ Bli Brudens prakt wid lifsens sälla strand!» (strof 5). I sjätte strofen målar diktjaget en vision av den himmelska härligheten då »himlens sälla gäster» får åse hur Bruden slutligen möter sin Brudgum. Strofen kröns av två exklamationer som målar diktjagets längtan till det hinsides livet: »Ach härlig glans af skönsta Brölops skrudar! Min längtan öks; ach at jag wore der!» Först därefter i de avslutande två stroferna nämns föremålet vid namn. De egenskaper som framhålls är att Nils Friberg var en »dyr och trogen siäl», som »lefde blott på nåd», därför är han en av dessa saliga som får njuta »ewig frögd uti i din [Jesu] ljufwa famn». Diktens två avslutande rader ger de efterlevande tröst: »Wår Sälla wän i Himmelsk Klarhet finne./ Mot saknad all är denna trösten nog.»⁷⁴

Tillfällesdikter har oftast en allmänt hållen, vanligen kort inledning (*in genere*) varefter en specifik del (*in specie*) kommer där föremålet tas upp. Gravdikterna innehåller dessutom nära nog alltid tre komponenter, en passage som uttrycker bestörtning eller sorg över dödsfallet (*luctus*), en som lovprisar den döde (*laus*) och en som formulerar tröst (*consolatio*).⁷⁵ Malmstedt följer sällan i sin tillfällesdiktning det konventionella mönstret – och här kan påminnas om att han lärare i vältalighet. Han använder oftast den allmänna inledningen i sin tillfällesdiktning (även bröllopsdiktningen) för att föra fram religiösa, herrnhutiskt färgade tankar och ordaval. Guds oändliga kärlek och nåd

lyfts alltid fram. Sorg uttrycks aldrig i hans gravdikter, utan dödsdagen ses som en glädjens dag. Frälsningen beskrivs ofta metaforiskt som nedsänkande i såren och i både begravnings- och bröllopsdikter återkommer bilden av den frälsta själen som glad går sin brudgum (Jesus) till mötes.⁷⁶ I stället för att, som seden bjöd, prisa de dödas världsliga egenskaper eller gärningar intresserar sig Malmstedt enbart för föremålets själsliga egenskaper. Dikten över Friberg kan ses som typisk: det centrala är att han var en frälst själ. Liksom i Malmstedts övriga tillfällesdikter visas de inre människor som undfått nåden upp – dem Zinzendorf benämnde »die Bekehrte» – oavsett föremålets kön eller sociala ställning.⁷⁷

Slutdiskussion

I de texter som analyserats stiger herrnhutarnas nya människa oss till mötes: hon tillåts söka kunskap via erfarenheten, fritt och förutsättningslöst, och därmed blir hon myndig. Ingen behöver styra henne med tvång. Denna nya människa är dessutom inkännande, omhändertagande och lyhörd – hon är en värdig brud, som liknar sin brudgum. De olika skribenter som här presenterats pläderar mot barnaga, hävdar att barn måste behandlas i enlighet med sin ålder, häcklar präster, hävdar att erfarenheten skall ligga till grund för allt kunskapsökande, och de för resonemang med utilistiska och egalitära klangbottnar.

Att hävda samstämmighet med centrala föreställningar inom upplysningen är därför knappast långsökta. Den holländska historikern Wijnand Mijnhardts finner att vad som förenade upplysningsförespråkare över hela Europa var att de trodde på: »the perfectibility of mankind and the 'improvability' of society».⁷⁸ Samma sak kan sägas om merparten av de herrnhutiska pedagogiska texter som belyses här. Jämförelsen mellan herrnhutism och upplysning är heller inte ny. Thomas Bredsdorff lyfter till exempel i sin studie *Den brogede oplysning* (2003), fram släktskapet dem emellan. Han sammanfattar: »Mange, også i oplysningstiden, ville kunne enes med den forstandsbetonede Kant om at oplysning er menneskets udtræden af dets selvpålagte umyndighed. [...] Både Kant og Zinzendorf, og utallige afskygninger mellem yderpoler som de to, ville med lysets hjælp frelse menneskets fra mørkret.»⁷⁹ Men samtidigt bör skillnaden mellan Kant och Zinzendorf observeras. Den förste betonar betydelsen av logiskt grundad kunskap, den andre hävdar att känsla, och framför allt religiöst grundad erfarenhet och tro, är nav i kunskapsprocessen. Tro och vetande måste förenas.⁸⁰

De herrnhutiska texter som diskuteras här rymmer också inom sig all den motsägelsefullhet, eller rentav de mörka sidor, som präglar upplysningen och det som ibland kallas det moderna projektet. Dels framträder ett framsynt reformprojekt, där individen

ges rätt till utbildning och utveckling oavsett vem hon eller han är, dels kan de ses som en del i den civiliseringsprocess som bebådar det moderna och där individens egendisciplinering till en del ersätter en samhällelig yttre kontroll. Inom herrnhutismen anses yttre bestraffningar bli överflödiga när inre disciplin råder; egenviljans tukt är central och lydnad ett honnörsord. Här kan jämföras med liknande iakttagelser om den svenska pietismens pedagogiska projekt som lyfts fram i tidigare forskning.⁸¹

Trots herrnhutismens egalitära ideal, så visar sig dessutom en del av de analyserade texterna handla om hierarkier. Det fanns kategoriseringar för *vilka* som skulle lära, *hur* olika grupper skulle läras och slutligen *vad* de skulle läras – pojkar eller flickor, européer eller utomeuropeiska hedniska »wildar». Cranz resignerar delvis inför de »wilda» grönländarnas envishet, och längre fram i sin Grönlandsrapport citerar han en missionär som utbrister: »Ehuru här ännu är mycken brist i alla mål, så kan man dock intet annat, än wörda och prisa HErran, när man ser olikheten emellan våra barn [här i betydelsen omvända] och de Wildas.»⁸² Det är också välkänt att den typ av kunskap som formerades under tidigmodern tid i form av reseberättelser, forskningsrapporter etcetera, bidrog till att skapa bilden av icke-europén som den Andre.⁸³ Även kön blev en sorteringsmarkör. Flickor inkorporerades i herrnhutarnas reformpedagogiska projekt, men den kunskap som förmedlades hade en gräns, som i sin tur till stora delar sammanföll med de gränser som sattes för kvinnor i samtiden. Uppenbarligen sorterades även människor här på jorden av herrnhutarna, samtidigt som det fanns en frigörelsepotential i tanken på själarnas lika villkor i mötet med Gud. Men distinktionen mellan inre respektive yttre människa, som aktiverades inom herrnhutismen, skapade en diskrepans mellan ideologi och praktik, vilket även avspeglade sig i pedagogiken. Frågan är vilka tanken om den nya människan i slutändan kom att innefatta.

- 1 [Johan Fredrik Kryger], *Sinceri bref til fru N. N. angående barna-uppföstran*, Stockholm 1753, s. 5.
- 2 Brev i avskrift, Magnus Brynolph Malmstedt till Anders Hedrén, u.å, Biografi 27 1/2, Karlstads stifts och läroverks biblioteks handskriftssamling, Folkbrörelsernas arkiv, Karlstad.
- 3 Thore Odhelius, *Bekymrade och ängsliga sjäalars tröst [...] uti en christelig lik-predikan förestälte [...]*, Stockholm u.å. [1741?], s. 59f.
- 4 Thomas Bloch Ravn, »Kostskolorne 1774–1832», i Anders Pontoppidan Thyssen (red.), *Herrnhuter-samfundet i Christiansfeld*, 2, Skrifter udgivne af Historisk samfund for Sønderjylland 59, Åbenrå 1984, s. 513.
- 5 Jfr t.ex. Albin Warne, *Svenska folkskolans historia*, I B: Den svenska folkundervisningen från reformationen till 1809, Stockholm 1940, s. 369f.
- 6 B. Rud. Hall (under medverkan av Albert Wiberg), *Uppföstrans och skolans historia*, Stockholm 1958, s. 35.
- 7 Hall 1958, s. 46f.
- 8 Ernest F. Stoeffler, *German Pietism During the Eighteenth Century*, Studies in the history of religions 24, Leiden 1973, s. 167.
- 9 Hans-Walter von Erbe, »Erziehung und Schulen der Brüdergemeine», *Unitas Fratrum*, Herrnhuter studien herausgegeben von Mari van Buijtenen, Cornelius Dekker & Huib Leeuwenberg, Utrecht 1975; Astrid Norberg, *Uppföstran till underkastelse. En analys av normer för föräldra-barnrelationer i religiös litteratur om barnuppföstran i Sverige 1750–1809*, Lund 1978, s. 110; Arthur J. Freeman, *An Ecumenical Theology of the Heart. The Theology of Count Nicholas Ludwig von Zinzendorf*, Betlehem 1998, s. 279f.
- 10 Erbe 1975.
- 11 Ravn 1984.
- 12 Under de första åren kom 34,1 % av skolans pojkar och 15,5 % av dess flickor från Sverige (nästan inga elever kom från Finland). Mellan åren 1775 och 1810 kom barn från hela världen från de herrnhutiska missionsverksamheterna (Västindien, Ryssland, Grönland etc.). Många var barn till ämbetsmän, präster, officerare, handels- och industrifolk. Bondebarn och hantverksbarnen var få, särskilt under de första åren; Ravn 1984, s. 519.
- 13 Ravn 1984, s. 521, s. 524.
- 14 Ravn 1984, 526f.
- 15 Ravn 1984, s. 537f. Jfr Daniel Lindmark, som i liknande banor diskuterar utvecklingen inom det sena svenska 1700-talets utbildningsväsende: »Det jag uppfattar som det nya i 1700-talets civilisering är människans inre disciplinering. Det handlar inte om en yttre anpassning av beteendet efter förebilder eller undvikande av vissa beteenden av rädsla för påföljderna. Det nya under 1700-talet är utvecklandet av den inifrånstyrda människan, som reglerar sitt beteende utifrån en inre kompass.» Se Lindmark, *Uppföstran, undervisning, upplysning. Linjer i svensk folkundervisning före folkskolan*, Alphabeta varia, Album Religionum Umense 5, Umeå 1995, s. 35.
- 16 Karin Westman Berg, »Systerarna i Brödraförsamlingen», *Kyrkohistorisk Årsskrift* 1955, s. 143, not 3.
- 17 För ytterligare belysning av kvinnans ställning inom herrnhutismen, se t.ex. Otto Uttendorfer, *Zinzendorf und die Frauen. Kirchliche Frauenrechte vor 200 Jahren*, Herrnhut 1919; Westman Berg 1954; Ann Öhrberg, »The Strömfelt Sisters. Gender and power within the Swedish Moravian movement during the eighteenth cen-

- tury», i Daniel Lindmark (red.), *Pietism, Revivalism and Modernity, 1650–1850*, kommande, Cambridge Scholars Press. Zinzendorf skriver t.ex. år 1756 att jämlikhet i religiösa ting skulle råda mellan könen när det gällde liturgi, nåden, förhållandet till brudgummen och sakramenten; se Uttendörfer 1919, s. 44.
- 18 Gunhild Kyle, *Svensk flickskola under 1800-talet*, Kvinnohistoriskt arkiv 9, Göteborg 1972, s. 40ff.
- 19 En grundligare belysning av detta är alltså inte gjord i tidigare forskning. Vad som inte heller uppmärksammas är att det fanns ett påfallande stort inslag av lärare på såväl högre som lägre nivåer, både manliga och kvinnliga, inom svenska herrnhutiska kretsar och släkter.
- 20 Eric Beckman, »Inledning Angående Herrnhutiska Secten», i Ernst Salomon Cyprian, *Förnuftig warning för wifwärelser, som wore alla sätt, at tjena Gud, eller alla religioner lika goda [...]*, Stockholm 1748, s. 205f, not m.
- 21 David Cranz, *Historia om Grönland, deruti landet och deß inbyggare [...]*. Förra delen, om landet, inbyggarna och missionerne, intil år 1740, Stockholm 1769, s. 211f.
- 22 David Cranz, *Fortsättning af historien om Grönland, [...]*, Stockholm 1770, ur »Företal».
- 23 [Kryger] 1753, s. 11.
- 24 Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, 2:a uppl., Lund 1995 [1988], s. 251f.
- 25 Se t.ex. Radler 1995, s. 250f.
- 26 Ravn 1984, s. 523. Denna nya människa är »kendetegnet ved dygder som sædelighed, flid, nøjsomhed, beskedenhed, sparsommelighed og lydighed», s.st.
- 27 [Kryger] 1753, s. 8.
- 28 Colin Podmore, *The Moravian Church in England, 1728–1760*, Oxford 1998, s. 130. Det finns dock inga indikationer om att detta skulle ha praktiserats i Sverige. Förklaringen till denna sexualundervisning var synen på Kristi mänsklighet och därmed påföljande positiv inställning till den mänskliga kroppen – vilket alltså också kom att inbegripa sexualitet.
- 29 Spangenberg kom att bli centralgestalt inom brödrarörelsen under andra hälften av 1700-talet, se t.ex. Stoeffler 1973, s. 165.
- 30 Aug. Gottlieb Spangenberg, *Något för barn om kroppens skötsel*, övers., Stockholm 1795, s. 34f.
- 31 Spangenberg 1795, s. 38f.
- 32 Spangenberg 1795, s. 31.
- 33 Brev i avskrift till en okänd 1797, Biografi 27 1/2, Karlstads stifts och läroverks biblioteks handskriftssamling, Folkbrörelsernas arkiv, Karlstad. Brevet behandlar i huvudsak filosofen Kant, till vars skrifter det finns en mängd kommentarer i Malmstedts brev och manuskript.
- 34 Ann Öhrberg, »'Uti din brudgums blod'. Kön och retorik inom svensk herrnhutism», *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 2003: 3–4.
- 35 Avskrift i Biografi 27 1/2, Karlstads stifts och läroverks biblioteks handskriftssamling, Folkbrörelsernas arkiv, Karlstad. Framhävda ord är understrukna i manuskriptet.
- 36 Cranz 1769, s. 211.
- 37 [Kryger] 1753, s. 22f.
- 38 [Kryger] 1753, s. 5f.
- 39 Jfr med Daniel Lindmark som sammanfattar: »Den pietistiska barnuppfostran gick ut på att döda det

onda hos barnet, att döda egenviljan och ersätta den med guds och föräldrarnas vilja, som barnet frivilligt skulle få att underkasta sig. De styrmekanismer som därvid utnyttjades, framför allt skuldinducering, utvecklade den inifrånstyrda människan, vars liv reglerades av ett känsligt samvete. Därmed faller väckelsekristendomen in i den allmänna övergång från kontroll genom yttre restriktion till internalisering av normer som flera civilisationsteoretiker velat förlägga till 1700-talet». Lindmark 1995, s. 149. Han menar vidare att det inte är någon tillfällighet att en intensiv debatt om barnuppfostran och undervisning förekommer just under 1700-talet. Jfr även Norberg 1978, s. 126f.

40 Gösta Hök, *Zinzendorfs Begriff der Religion*, Uppsala universitets årsskrift 1948:6, Uppsala & Leipzig 1948, s. 104–111; Stoeffler 1973, s. 143ff.; Freeman 1998, s. 38–44; Radler 1992, s. 248ff.

41 Birgit Stolt sammanfattar Luthers uppfattning: »Im Herzen geschieht die Begegnung mit Gott. Herz und Verstand sind unlöslich miteinander verknüpft.» Se Birgit Stolt, *Martin Luthers Rhetorik des Herzens*, Tübingen 2004, s. 50.

42 Brev i avskrift, MBM [Magnus Brynolph Mamstedt] till Bb. 20/1 1797, Biografi 27 1/2, Karlstads stifts och läroverks biblioteks handskriftssamling, Folk Rörelsernas arkiv, Karlstad.

43 Brev i avskrift, »Til en god vän, som välvilligt förklarar Prof. Kants tankar om Bevisen för Guds varelse», Biografi 27 1/2, Karlstads stifts och läroverks biblioteks handskriftssamling, Folk Rörelsernas arkiv, Karlstad.

44 Johan Fredrik Kryger, *Naturlig theologie thet är: then uti förnuftet och naturen grundade Guds kännedom och dyrkan; första delen om Guds warelses nödwändighet*, Stockholm 1744, s. 20f., cit. s. 21.

45 Kryger 1744, s. 7.

46 För en överblick av Krygers herrnhutiska aktiviteter, se Karin Dovring, *Striden kring Sions sånger och närstående sångsamlingar. En idé- och lärdoms historisk studie*, I, Lund 1951, s. 200ff.

47 Se Albin Warne, *Till folkskolans förhistoria i Sverige*, Uppsala & Stockholm 1929, s. 129ff., samt Warne 1940, s. 349ff. Se även Ruth Nilsson, *Kvinnosyn i Sverige från drottning Kristina till Anna Maria Lenngren*, Lund 1973, s. 205f., 260ff.; Tore Frängsmyr, *Svärmaren i vetenskapens hus. Idéhistoriska essäer*, Stockholm 1977, s. 65–76. Dovring har visserligen en fyllig biografisk översikt, där herrnhutismen står i fokus, men hon diskuterar inte Krygers utbildningsidéer, se Dovring, I, 1951, s. 200f.

48 [Kryger] 1753, s. 31.

49 Se t.ex. [Kryger] 1753, s. 29ff.

50 [Kryger] 1753, s. 13ff.

51 [Kryger] 1753, 24f.

52 [Kryger] 1753, s. 26.

53 [Kryger] 1753, 25ff.

54 [Kryger] 1753, s. 29.

55 Se t.ex. Hall 1958, s. 55 ff.

56 Hall 1958, s. 50. När det gäller realskolan fanns också tidiga modeller hos Hallepietisterna, vars första realskola, där man inte förde in latin, utan i stället lärde ut matematik och ekonomi, grundades i Berlin 1747 av en Francke-elev; s.st.

57 [Johan Fredrik Kryger], *Den wälmenande patriot* 1751, s. 17. Användningen av Kina som politisk-utopisk modell förekommer från mitten av 1700-talet och framåt i svensk debatt, Kryger är dock tidig. Tack till prof. Marie-Christine Skuncke som påpekat detta. Skuncke arbetar för närvarande med ett projekt om hur Kinabilder användes i politiska syften under svenskt 1700-tal.

58 [Kryger] 1751, s. 19.

59 [Kryger] 1751, s. 19f.

60 [Kryger] 1751, s. 21ff.

61 [Kryger] 1751, s. 50. (Kryger drar dock gränsen vid kunskaper i de klassiska språken., s.st., s. 55).

62 Detta tidiga förslag till kvinnlig yrkesutbildning verkar ha undgått närmare uppmärksamhet hos dem som ur kvinno- eller genushistorisk aspekt tagit upp de olika, mer eller mindre radikala, förslag om kvinnans utbildning som kom under 1700-talet i Sverige; se Gunnar Qvist, *Kvinnofrågan i Sverige 1809–1846. Studier rörande kvinnans näringsfrihet inom de borgerliga yrkena*, Kvinnohistoriskt arkiv 2, Göteborg 1960, s. 48–69; Agneta Helmius, »Tankar om Flickors Ostadighet. En debatt om kön i Stockholm år 1758», *Nord Nytt* 1993:50; Ann Öhrberg, *Vittra fruntimmer. Författarroll och retorik hos frihetstidens kvinnliga författare*, Skrifter utg. av Avdelningen för litteratursociologi vid litteraturvetenskapliga institutionen i Uppsala 45, Uppsala 2001, s. 243–274. Ruth Nilsson diskuterar visserligen Krygers idéer om kvinnors rätt till utbildning, men kommenterar över huvud taget inte hans förslag härvidlag.

63 Anders Carl Rutström, *Den af Gud högst uplyste och i sanningen intil ändan ståndaktige theologie doctoren herr And. Carl Rutströms apostoliska prädikan för präster i pennan författad under des landsflyktighet, i Hamburg år 1768, u.o. o.å. [1772]*, s. 17.

64 Malmstedt ur »Välmente påminnelser vid kyrkohandboken 1792», Biografi 27 I/2, Karlstads stifts och läroverks biblioteks handskriftssamling, Folkrorelsernas arkiv, Karlstad.

65 Se t.ex. Carola Nordbäck, *Samvetets röst. Om mötet mellan luthersk ortodoxi och konservativ pietism i 1720-talets Sverige*, Skrifter från institutionen för historiska studier 8, Umeå 2004, s. 65.

66 Se även Öhrberg, kommande (se ovan not 17).

67 Rörande den demonstrativa retorikens utformning och användning under svenskt 1700-tal, se t.ex. Öhrberg 2001, s. 100f.

68 För en utförlig diskussion av likpredikans form hänvisas till Stenberg 1998, s. 70ff.

69 Öhrberg 2001, s. 81.

70 Om Odhelius, se Dovring 1951, I, s. 218ff.

71 Odhelius, u.å. [1741?], s. 61.

72 Odhelius, u.å. [1741?], s. 58ff.

73 Kristusidentifikation återfinns såväl i herrnhutiska texter (t.ex. sånger, levnadslopp eller tillfällesdikt) som i herrnhutiska praktiker. Rörande levnadslopp, se Eva Hættner Aurelius, *Inför lagen. Kvinnliga svenska självbiografier från Agneta Horn till Fredrika Bremer*, Litteratur Teater Film, nya serien I3, Lund 1996, s. 259f. Se även Ravn 1984, s. 523. Ravn noterar dock att här fanns en skillnad mellan könen. Pojkarna i Christiansfeldtskolan uppmanades likna Kristus, flickorna skulle däremot lära sig att umgås förtroligt med Frälsaren samt betänka att hans mor varit en jungfru.

- 74 Mag. Br. [Magnus Brynolph] Malmstedt, *Tankar wid collega scholæ i Calmar, wällärde herr Nils Fribergs saliga hädan-färd [...]*, Kalmar u.å. [1761].
- 75 Stina Hansson, *Från Hercules till Swea. Den litterära textens förändringar*, Skrifter utgivna av Litteraturvetenskapliga institutionen vid Göteborgs universitet 39, Göteborg 2000, s. 57.
- 76 För en utförligare diskussion av herrnhutisk metaforik se Ann Öhrberg, »Imagery of God in Moravian songs from eighteenth-century Sweden», i Pernille Harsting, Sari Kivistö & Jon Viklund (red.), *Rhetoric and Literature in Finland and Sweden 1600–1900*, kommande.
- 77 För retoriska analyser av mer konventionellt utformade gravdikter under den aktuella perioden hänvisas till Öhrberg 2001, s. 100–129 och Janne Lindqvist, *Dygdens förvandlingar. Begreppet dygd i tillfallestryck till handelsmän före 1780*, Uppsala 2002, s. 169–254.
- 78 Wijnand Mijndhardt, »The Dutch Enlighthenment: Problems and Definitions», i Marie-Christine Skuncke (red.), *Centre(s) et périphérie(s). Les Lumières de Belfast à Beijing/ Centre(s) and margins. Enlighthenment from Belfast to Beijing*, Paris 2003, s. 183.
- 79 Thomas Bredsdorff, *Den brogede oplysning. Om følelsernes fornuft og fornuftens følelse i 1700-tallets nordiske litteratur*, Köpenhamn 2003, s. 17.
- 80 En annan viktig skillnad mellan herrnhutism och upplysning rörde de först nämndas syn på människan som fördärvad. Jfr Ravn 1984, s. 537.
- 81 Se t.ex. Norberg 1978, passim; Lindmark 1995, exv. s. 35, 149 och passim; Nordbäck 2004, s. 33ff.
- 82 Cranz 1770, s. 131.
- 83 Ett flertal exempel ges i Ania Loomba, *Colonialism/ Postcolonialism*, London & New York 1998, s. 57–69.

Några nedslag i
disputationsväsendet
under 1700-talet
– exemplet Johan Ihre *

*Krister
Östlund*

Under de senaste årtiondena har intresset för forna tiders disputationsväsende och avhandlingslitteratur ökat markant.¹ Detta har bland annat lett till att man nu i stort sett kan tillbakavisa en mycket spridd, men i grunden helt felaktig uppfattning om avhandlingarna från förr, nämligen att de flesta av dem skulle vara undermåliga vetenskapliga produkter. Speciellt under 1700-talet publicerades en lång rad högt kvalificerade texter som verkligen bidrog till att föra vetenskapen framåt, och den vetenskapliga revolutionen avspeglas mycket väl i denna litteratur.² Detta var ju en storhetstid för svensk vetenskap då en rad framstående forskare var verksamma: Carl von Linné, Nils Rosén von Rosenstein, Tobern Bergman, Samuel Klingenskierna, Pehr Wilhelm Wargentin, Anders Celsius, Johan Gottschalk Wallerius, för att bara nämna några. Påståendet, som man ibland kan möta, att den bevarade mängden avhandlingar utgör ett banalt och ointressant material, bygger helt enkelt på en bristande förtrogenhet med genren. Även de avhandlingar som inte uppfyller dagens krav på vetenskaplighet är faktiskt av stort idéhistoriskt intresse som uttryck för de dominerande idéerna och tanke-sätten vid universiteten.³ Materialet är också oerhört omfattande, under 1700-talet presenterades bara vid Uppsala universitet mer än 6 400 avhandlingar.⁴

Syftet med den här uppsatsen är att lyfta fram ett par aspekter av disputationsväsendet som hittills inte har beaktats tillräckligt, själva disputationsakten och avhandlingens yttre formalia, och att göra det med professor Johan Ihre som exempel. Det finns flera skäl till att utgå ifrån honom: han var en av Uppsala universitets mest framstående professorer under 1700-talet, han var verksam som professor Skytteanus under lång tid (från 1738 fram till sitt frånfalle 1780), han var ytterst produktiv – under hans ledning lades 453 avhandlingar fram, och hans arkiv och efterlämnade papper finns bevarade vid Uppsala universitetsbibliotek, Carolina rediviva.⁵

Examensväsendet

I den filosofiska fakulteten var på 1700-talet *magister*, inte *doktor*, den högsta akademiska graden. För att bli utsedd till filosofie magister krävdes i botten en filosofie kandidatexamen (i vilken ingick att studenten vid en *examen rigorosum* skulle förhöras i fakultetens samtliga ämnen och försvara en avhandling *pro exercitio*, »för övnings skull»). Utöver detta skulle studenten lägga fram och försvara en gradualavhandling, *pro gradu*, samt ge två offentliga föreläsningar.⁶

Disputationen

I Uppsala universitets konstitutioner kapitel 18 ges detaljerade instruktioner för disputationernas genomförande. Där stadgas bland annat att disputationer skall hållas på lördagar samt onsdagar, men enbart på lördagar i teologisk fakultet; att preses skall inleda disputationen med några få ord och därefter inbjuda opponenter att lägga fram sin kritik, samt att disputationerna skall gå lugnt till väga, utan förargelseväckande ord, förvrängningar, trätor och gräl. På lördagar skall disputationerna starta klockan sju och inte hålla på längre än till klockan elva, på onsdagar skall de börja klockan åtta men skall inte heller då hålla på längre än till klockan elva, såvida det inte rör sig om ett »utvalt och förträffligt ämne». Vid gradualdisputationer skall de ordinarie opponenter (som var två till antalet) hålla på de första två timmarna, de extraordinarie opponenter och övriga professorer resten av tiden om de så önskar. I de högre fakulteterna, alltså ej i filosofisk fakultet, kunde disputationer även äga rum på eftermiddagarna och då hålla på från klockan två till klockan fem.⁷

Det väldiga material som utgörs av de avhandlingar som lades fram under Johan Ihre ger oss möjlighet att undersöka hur väl vissa av dessa bestämmelser följdes i praktiken, eftersom datum för disputationen för det mesta finns angivet på titelsidan.⁸ Skedde disputationerna verkligen på onsdagar och lördagar, som konstitutionerna föreskrev? I verkligheten såg det annorlunda ut (*tabell 1*).

Uppenbarligen strävade man efter att ha disputationerna på onsdagar och lördagar, i enlighet med konstitutionernas bestämmelser – mer än 60 procent av disputationerna ägde rum då – men samtidigt kan man konstatera att närmare 40 procent försiggick på andra dagar. Orsaken till detta torde vara att onsdagarna och lördagarna inte kan ha räckt till för alla disputationer som man skulle hinna med under ett år.

När på året skedde disputationerna? Föga förvånande kan man konstatera att månaderna mot terminernas slut – maj, juni och december – var populärast, då precis som nu (*tabell 2*).

Tabell 1. Avhandlingar framlagda under Johan Ihrs, fördelade på veckodagar. Absoluta tal och relativ andel

	antal	%
måndag	39	8,6
tisdag	37	8,2
onsdag	135	29,8
torsdag	41	9,0
fredag	37	8,2
lördag	147	32,4
söndag	3	0,6
okänt	14	3,1

Källa: Avhandlingarnas titelsidor jämförda med samtida almanackor.

Tabell 2. Avhandlingar framlagda under Johan Ihrs, fördelade på månader. Absoluta tal och relativ andel

	antal	%
januari	2	–
februari	14	3,1
mars	35	7,7
april	40	8,8
maj	100	22,1
juni	121	26,8
juli	1	–
augusti	1	–
september	3	–
oktober	28	6,2
november	41	9,0
december	67	14,8

Källa: Avhandlingarnas titelsidor.

Vissa månader under Johan Ihrs mest verksamma år var nästan helt fyllda av disputationer. Under 1743 lades 42 avhandlingar fram under hans ledning, varav 16 under juni: den 6, 8, 9, 11 (två stycken!), den 13, 14 (två stycken!), den 15, 16 (två stycken!), den

17, 18, 19, 20 och den 25. Vi ser här att konstitutionernas bestämmelse att disputationer inte fick förekomma på eftermiddagen i filosofisk fakultet inte kan ha följts i praktiken.

Om vi går över till själva disputationsakten så måste vi börja med att säga något om hur de inblandade personerna benämndes. Professorn som ledde akten kallades då, och kallas även i dag, *preses* (*praeses*), vilket betyder 'ledare', 'styresman'; i mer högtidlig och retorisk stil förekom dock även ordet *paranympus*.⁹ Detta ord förekommer både i klassisk grekiska och klassiskt latin i betydelsen 'best man' i samband med bröllop.¹⁰ Ett välfunnet ord, eftersom disputationen sågs som ett evenemang där studenten ingick ett bildligt äktenskap med vetenskapen, symboliserat av ringen som utdelades vid promotionen. Studenten som skulle försvara sin avhandling kallades, och kallas fortfarande, *respondent* (*respondens*), 'svarande', men även här finns en annan benämning som användes i mer retoriska sammanhang, nämligen det grekiska ordet *parastata*.¹¹ Ordet förekommer i klassisk grekiska bland annat i betydelsen 'försvarare'.¹² Opponenten kallades helt enkelt *opponens*.

När man hade samlats till disputation klockan sju eller åtta på morgonen inledes disputationsakten med ett kort anförande¹³ av *preses*, där han förväntades presentera avhandlingen och *respondenten*. Han skulle därefter inbjuda opponenter till opposition. Efter akten tackade *preses* såväl opponenter som *respondenten*, och det hela avslutades med en kort bön. Hela disputationen försiggick normalt enbart på latin. De små tal som professorn skulle hålla som inledning och avslutning av varje disputationsakt, vi kan kalla dem *presestal*, har i princip gått förlorade. De trycktes normalt inte och de har inte lämnat många spår efter sig i historien trots att det måste ha rört sig om tusentals små retoriska aktstycken. I Johan Ihres efterlämnade papper finns utkast, i varierande grad av färdigställande, till inte mindre än 39 sådana inledande tal – tillräckligt många för att vi skall kunna bilda oss en uppfattning om hur det hela lät och gick till.¹⁴ Med tanke på att han under sin karriär skulle komma att hålla 453 sådana tal, och med tanke på att han periodvis skulle hålla sådana tal nästan dagligen, så måste de rimligen med tiden ha blivit tämligen formelartade och rutinmässiga. Man kan också konstatera att vissa formuleringar och framför allt vissa bilder dyker upp gång på gång i det bevarade materialet, om än skickligt varierade.¹⁵ Låt mig ge några exempel på hur det kunde låta (eftersom de bevarade talen ofta är i ofullständigt skick har jag varit tvungen att ta dessa exempel från olika disputationer):

Vid Carl Wilhelm von Stapelmohrs¹⁶ disputation 1771 (*De sanctitate juris domini*, 1771) inledde Johan Ihre akten med följande ord (min översättning från latinet):

Även om denna akademiska talarstol är mig välbekant och sliten av långvarigt användande, så erkänner och medger jag likväl öppet att jag sällan eller aldrig har stigit upp i den med sådan glädje som då jag i dag ledsagar den ädle och bildade ynglingen, Herr Carl Wilhelm von Stapelmohr upp på den lärda världens scen.

Efter att ha tjänat som soldat i de upsaliensiska musernas fältläger med stor framgång och med betydande ökning av sina vetenskapliga strävanden skall han denna dag lämna redovisning för sina framsteg, och innan han hemförlovas önskade han utge denna avhandling för att efterlämna ett slags vänskapsmärke. Det är inte nödvändigt att jag inleder med att säga något för att rekommendera den, ty såväl ämnets storslagenhet som den eleganta stilen och behandlingen skall, hoppas jag, på egen hand vinna ert bifall, varför det inte återstår något annat för mig, som måste vara sparsam med tiden, än att blott ge signal till striden att börja.

Därefter vände han sig till förste opponenten:

Detta gör jag desto hellre som jag med behag och förhoppning föreställer mig det samtal som precis skall företas tillsammans med dig, bäste herre, ty från din beprövade lärdom och inte mindre välbekanta vänskap kan vi båda förvänta oss att få höra sådant som skall vara oss båda till glädje. Därför ber vi dig, att du måtte avslöja för oss, med så hedersamma ord som är tillbörligt, vad du har funnit värt att påpeka angående denna avhandling, och detta skall vara ett bevis på vänskap som vi skall bevara i tacksamt minne.

Ibland presenterade preses i sitt inledningstal även ämnet för disputationen i några korta ordalag, men så var inte fallet här.

Efter akten tackades först huvudopponenten för väl utfört arbete. Vid Andreas Esses¹⁷ disputation 1766 (*De mortuis in Hvitavadium*, 1766) sade Johan Ihre följande till förste opponenten efter själva akten (vi känner inte till förste opponentens namn, men vi kan sluta oss till att han var en av adjunkterna i teologisk fakultet):

I såväl mitt eget som i den lärde respondentens namn riktar jag ett ytterst välförtjänt tack till dig, och vi är båda dig tacksamma för den lärda möda som du har lagt ner på att granska denna avhandling, vördnadsvärde herre, desto mer så som vi med förtjusning vet att du, upptagen av av viktiga åtaganden, gått med på denna uppgift för vår skull och enbart för att lämna ett tydligt bevis på din tillgivenhet.

Vi erkänner denna din välvilja och vi värderar den än högre eftersom den har riktat ytterligare och (mer) förfinat ljus på den här lilla traktaten. Förvisso hade jag inte kunnat förvänta mig något annat än lärdom och grundlighet från din rika och varierande kunskap, som vi beundrar så till den grad hos dig att vi snarare gratulerar den studerande ungdomen som förunnats att lyssna på dina föreläsningar och som, när de lämnar dig, inte kan annat än vara mer lärda än tidigare, precis som vi här i dag kommer att bli. Lev ett lyckligt liv, vördnadsvärde herre, och fortsätt att tjäna den lärda republiken och teologin väl, precis som du nu gör. Vi tillhör dem som alltid skall gynna ditt firade namn och vi skriver gärna under på allmänhetens goda uppfattning om dig.

Slutligen vände sig preses till respondenten, tackade även honom för ett väl utfört arbete och önskade honom en lysande framtid. Vid Henning Hallströms¹⁸ disputation 1773 (*Caussae, cur alias ferveant, alias frigeant litterae*, 1773) sade Johan Ihre följande till respondenten efter akten:

Men när vi nu kan skönja hamnen så anser jag det vara min plikt innan vi tar ner seglen att inte släppa dig härifrån utan lovord, bäste herr Hallström, du som i dag har spelat din roll så skickligt att du nu drar dig tillbaka från denna akademiska övningsplats överhöljd med beröm. Ty på samma sätt som du har kompo-

nerat denna avhandling med stor skicklighet och alldeles på egen hand, så har du med inte mindre skicklighet redogjort för dina påståenden och bemött de tvivel som rests mot dem. Allt detta visar att du har lagt ner din tid på humanistiska studier med utmärkt omsorgsfullhet och gjort sådana framsteg som man bara ser hos få av dina jämnåriga. Vi gratulerar dig därför och inte bara dig utan även din vörnadsvärde fader, en prydnad för prästerskapet i Östergötland, som han är en del av. Han ser inte utan njutning att du nu följer i hans fotspår. Fortsätt att ha ett så lysande exempel framför dina ögon och, precis som du har valt dygden som din livsledsagare, så önskar jag att lyckan alltid skall stå dig bi. Jag för min del skall, så länge jag lever, följa dig med mina lyckönskningar och all välgång som du erfar skall jag betrakta som min egen.

Avslutningsvis uttalade preses en kort bön, ofta innehållande en önskan om att Gud måtte bevara riket och kungafamiljen.

Dessa små tal är i all sin enkelhet och vardaglighet små pärlor. Artighetsfraserna och vänskapsbetygelserna är naturligtvis legio, de hör till genren. Bildspråket är också intressant: att likna den lärda världen vid en scen som respondenten nu leds upp på,¹⁹ att likna disputationssakten, eller hela avhandlingsarbetet, vid en seglats som är på väg att nå sitt slut,²⁰ att likna tiden vid akademien vid en militärtjänstgöring i musernas tjänst²¹ är bilder som kommer igen hela tiden i det bevarade materialet.²² Det är beklagligt att så få av dessa presteal har bevarats till eftervärlden, det skulle vara mycket värdefullt att kunna jämföra Johan Ihres tal med någon annan professors, för att därigenom få en klarare bild av vad som var genrespecifikt och vad som var personligt.

Avhandlingen

Låt mig avsluta med några ord om själva avhandlingen, den tryckta produkten.

Avhandlingarna skiljer sig från dagens på ett viktigt område, nämligen omfånget. De 453 avhandlingar som lades fram under Ihre omfattar 9 940 sidor, vilket ger ett genomsnitt av 22 sidor per avhandling. Det var respondenten som stod för tryckkostnaden. Upplagans storlek är svår att få fram uppgifter om, men den bör ha varit så hög som någonstans mellan 600 och 700 exemplar, eftersom det var stadgat att 394 exemplar skulle fördelas på studentnationerna, 140 exemplar skulle distribueras till den akademiska administrationen och 50 exemplar skulle skickas till övriga svenska universitet.²³

De allra flesta avhandlingarna trycktes av det privata tryckeri i Uppsala som hade avtal med universitetet och kunde kalla sig akademins tryckeri. Av de avhandlingar som lades fram under Ihre trycktes 384 i Uppsala, 58 stycken var tryckta i Stockholm, 9 i Västerås och två i Strängnäs. Varför inte alla trycktes i Uppsala kan vi bara spekulera kring. Kanske hann tryckeriet i Uppsala helt enkelt inte med under vissa perioder, men det kan också ha funnit privata orsaker att vilja trycka någon annanstans.

EXERCITIUM ACADEMICUM,

DE

REBUS PUBLICIS
MIXTIS,

QUOD,

Consensu Amplissimi Ordinis Philosoph.

In illustri ad Salam Svecionum Athenæo,

PRÆSIDE,

VIRO CELEBERRIMO,

Mag. JOHANNES
IHRE,

Eloquent. & Polit. PROF. Reg. & Skytt.

Socjet. Reg. Scient. Membro.

Nec non Facult. Philos. h. t. DECANO Max. Spect.

Publicæ bonorum censuræ submittit

Alumnus TERSERIANUS.

SAMUEL TERSERUS,

DALEKARLUS.

In Audit. Carol. Maj. ad diem ¹⁵ Junii.

ANNI MDCCXLVII.

Horis Antemeridianis consuētis.

~~~~~

UPSALIÆ

Bild 1. Titelsida till avhandlingen *De rebus publicis mixtis*, 1747, Johan Ihre (preses) / Samuel Terserus (respondent).

Q. F. F. Q. S.  
DISSERTATIO GRADUALIS,  
*De*  
**RECENTIORIBUS**  
REGNI SVIOGOTHICI  
**INCREMENTIS,**

187  
QUAM,  
*Consensu Ampliss. Facult. Philosophicæ,*  
*In Regia Academia Upsalienst,*  
Sub PRÆSIDIO,

VIRI AMPLISSIMI ATQUE CELEBERRIMI,  
**MAG. JOHANNIS**  
**I H R E,**

Eloquent. & Polit. PROFESS. Reg. & Skytt.  
Soc. Reg. Scient. Membr.

PUBLICO EXAMINI SUBJICIT

**ERICUS GUSTAVUS LIIDBECK,**  
*DALIA WERMELANDUS.*

In Audit. Carol. Maj. ad diem X. Octob.  
ANNI MDCCLVII.

*Horis, ante meridiem, solitis.*

UPSALE.

Bild 2. Titelsida till avhandlingen *De recentioribus Regni Sviogothici incrementis*, 1747, Johan Ihre (preses) / Samuel Terserus (respondent).

Åsikten om vem som i själva verket skrev avhandlingarna har varierat genom åren. Johan Hinrik Lidén, som 1778 tryckte den ännu använda katalogen över avhandlingarna, *Catalogus disputationum*, påstår i förordet till detta arbete att flertalet avhandlingar också har författats av studenterna, respondenterna, själva. Claes Annerstedt menar i *Uppsala Universitets historia* (som utkom mellan 1877 och 1914) att man kan utgå ifrån att de flesta gradualavhandlingar har författats av studenterna själva.<sup>24</sup> Sten Lindroth gör i *Svensk Lärdomshistoria* åtskillnad mellan 1600- och 1700-talen, och menar att de flesta avhandlingar på 1600-talet skrevs av studenterna själva under det att professorerna under 1700-talet mer och mer kom att ta över författarskapet för egen del.<sup>25</sup> När det gäller just 1700-talet kan vi numera tämligen säkert påstå, precis som Lindroth gör, att professorerna måste anses ha författat en relativt stor andel av avhandlingarna, även om det inte går att säkert avgöra författarskapet i samtliga fall.<sup>26</sup> I fallet Johan Ihre vet vi med säkerhet att flera av de avhandlingar som behandlar det gotiska språket, vilket var Johan Ihres specialintresse, och runornas ålder har författats av honom själv.<sup>27</sup> Å andra sidan skall man nog tolka orden *tuo omnino Marte*, »du har komponerat denna avhandling med stor skicklighet och *alldeles på egen hand*» (min kursivering), i talet till Henning Hallström ovan, som att respondenten själv hade författat sin avhandling och att detta var något som Johan Ihre särskilt ville framhålla.<sup>28</sup>

Utformningen av avhandlingarnas titelsidor är i sig av stort intresse. Om man tittar på ett antal avhandlingar från den här tiden så ser det ut som om titelsidorna var fullständigt enhetliga och likartade, och på sätt och vis var de också det. De var ytterst formaliserade och de var alltid uppbyggda på samma sätt och med följande obligatoriska punkter (jämför mot bild I):

- 1) En invokation av Gud eller Jesus alternativt en önskan om gudomligt bistånd. Detta tog sig oftast uttryck i form av en förkortning (D. D. uttyds *Deo Duce*, 'under Guds ledning').<sup>29</sup>
- 2) En beskrivning av vilken typ av skrift det är frågan om, i det här fallet används en aningen anspråklös formulering: *exercitium*, 'akademisk övning'.
- 3) Själva titeln, oftast inledd av prepositionen *de*, 'om'.
- 4) En bekräftelse att avhandlingen läggs fram med tillstånd av den fakultet som studenten tillhörde (*Consensu Amplissimi Ordinis Philosophici*, 'med medgivande av den ärofulla filosofiska församlingen'), och det var en viktig information – inga avhandlingar fick läggas fram som inte först hade godkänts av fakulteten och dekanus.
- 5) Ett angivande av lärosätet (*in illustri ad Salam Svionum Athenaeo*, 'vid svenskarnas lysande läroanstalt vid Sala'), en omskrivning givetvis för Uppsala universitet (Sala var det gamla namnet på Fyrisån).
- 6) Omnämmande av *praeses*.

- 7) Preses namn och titlar.
- 8) En förklaring att '[respondenten] lägger fram, *submittit*, [avhandlingen] (i all ödmjukhet) för allmän granskning, *censura*, av rättrådiga och goda medborgare'; även denna information var viktig – vem som helst fick inte granska en avhandling.
- 9) Respondentens namn och nationstillhörighet.
- 10) Plats och datum för disputationen.
- 11) Årtalet.
- 12) Tidpunkten för disputationen. Eftersom det var stadgat i konstitutionerna exakt vid vilken tidpunkt disputationen skulle börja behövde man bara skriva 'de vanliga timmarna på förmiddagen' (*Horis antemeridianis consuētis*, eller *horis ante meridiem solitis*, ofta förkortat till H.A.M.C eller H.A.M.S.).
- 13) Tryckorten.

I själva verket finner vi på titelsidorna en nästan oändlig variationsrikedom, där det latinska språkets uttrycksmöjligheter och rikedom på synonymer utnyttjas till det yttersta. Strävan efter ett varierat språkbruk, *variatio sermonis*, ges här ett fritt och frustande utlopp som inte kan annat än väcka en viss beundran. Låt mig ge några exempel på hur man varierade de olika uttryck, som ändå skulle förekomma på titelsidan.

Av den inledande förkortningen, som i stort sett finns på samtliga titelsidor (bara 19 avhandlingar i Ihres material saknar en sådan förkortning) har jag hittills identifierat 52 olika varianter, men nya dyker ständigt upp. Den längsta förkortning jag har stött på hittills är I. N. S. S. T. P. F. & S. S., vilken dock inte är så svår att genomskåda. Den skall uttydas *In Nomine SacroSanctae Triadis Patris Filii et Spiritus Sancti*, det vill säga 'i den heliga treenighetens namn, Faderns, Sonens och den Heliga Andes'.

För ordet 'avhandling' fanns ett stort antal synonymer att tillgå: *dissertatio*, *disputatio*, *meletema*, *schediasma* och *specimen*; för att i all blygsamhet betona att det rörde sig om en övning eller några akademiska försök användes gärna *exercitium*, *rudimentum*, *tentamen* eller *tirocinium*; ibland betonade man att det bara rörde sig om enbart några tankar eller iakttagelser: *cogitationes*, *observationes*, *animadversiones* eller *meditationes*.

Själva fakulteten, som i Ihres fall var den filosofiska, kunde benämnas på ett rikt antal sätt. Vanligast var *facultas philosophica* men här förekom även: *senatus philosophicus*, *ordo philosophicus*, *collegium philosophicum* och *senatus academicus*. Den filosofiska fakulteten var dessutom så gott som alltid *amplissimus* (det vill säga ungefär 'ytterst ärofull').

Uppsala universitet kunde benämnas *Academia Upsaliensis*, *Athenaeum Upsaliense* eller *Lyceum Upsaliense*. Ibland används omskrivningar, exempelvis *Academia, quae Upsaliae floret*, 'akademien, som i Uppsala blomstrar', *ad Salam Suionum Lyceum*, 'lärosätet vid svenskarnas Fyriså',<sup>30</sup> *Musarum ad Salam Athenaeum*, 'Musernas läroanstalt vid Fyrisån'.



I betydelsen 'lägga fram' en avhandling för granskning kunde följande verb användas: *submittere, comittere, sistere, deferre, offerre, subjicere, proponere, exhibere, tradere*.

För att uttrycka 'granskning' användes: *examen, censura, disquisitio, ventilatio* och så vidare.

Om vi med detta i bakhuvudet tittar på en annan titelsida (bild 2) och närläser den utifrån de ovan nämnda punkterna, då kommer vi att finna att den nya titelsidan skiljer sig på nästan samtliga punkter från den förra, trots att den vid en snabb blick ser ut att vara i det närmaste identisk.

Till att börja med finner vi här en annan förkortning. Q. F. F. Q. S som skall uttydas *Quod Felix Faustumque Sit*, 'måtte det utfalla lyckligt och väl'. För avhandling används det mycket vanliga *dissertatio gradualis*. I stället för *ordo philosophicus* i förra exemplet står här *facultas philosophica*, fakulteten är dock fortfarande *amplissimus*. Uppsala universitet benämns *Regia Academia Upsaliensis*, förmodligen den vanligaste benämningen i materialet. Respondenten lägger fram *subjicit* avhandlingen för granskning *examen*.

Exemplen kan lätt mångfaldigas, men jag skall nöja mig med att ha antytt vilken variationsrikedom som står att finna i dessa vid ett första påseende så statiska och enhetliga titelsidor. Det måste ha funnits hundratals olika sätt att sätta samman titelsidan och jag kan inte annat än tro att det var med en viss glimt i ögat som många formulerade dem, och därmed öste ur hela sitt kunnandes register. Låt mig påpeka och poängtera att det *inte* finns någon betydelseskilnad mellan de ovan citerade orden som man använde när man byggde upp sin titelsida. Det fanns alltså ingen betydelsegrundad mening och avsikt med att till exempel välja *ordo* istället för *facultas* för att beteckna fakulteten – det hela var ett spel med likvärdiga synonymer som ingick i hela *variatio sermonis*-konceptet.<sup>31</sup>

Ännu återstår mycket för oss att undersöka vad gäller disputationsväsendet under 1700-talet, och vissa saker förblir kanske förborgade för alltid, men det är ett synnerligen rikt och fruktbart fält att beträda och små pusselbitar från olika håll kan så småningom leda till att vi får en än fullständigare bild av denna så viktiga del av 1700-talets universitetsvärld.

*Appendix. Latinska originaltexter till Johan Ihrs här presenterade preestal*

a) *Inledningstal vid Carl Wilhelm von Stapelmohrs disputation 1771:*

Licet rostra haec Academica satis mihi familiaria sint, usuque trita, ultro tamen confiteor et prae me fero, raro aut nunquam tanta cum voluptate me eadem conscendisse, ac dum hodierno die in publicum eruditi orbis theatrum produco nobilissimum elegantissimumque juvenem, Dom[inum] Car[olus] Wilh[elmus] v[on] S[tapelmohr], qui postquam multo cum fructu et insigni studiorum suorum incremento in castris Musarum Upsaliensium haud pauca stipendia meruit, hodierno die profectuum suorum rationem redditurus, et simul antequam missionem impetret, hospitii aliquam tesseram relicturus, dissertationem praesentem edendam voluit. In illius vero commendationem opus non est, ut aliquid praemittam. Tam materiae ipsius dignitate, quam stili et tractationis elegantia eam satis se ipsam vobis approbatum iri spero, unde mihi, qui temporis parcus esse debeo, nil restat aliud, quam ut tantummodo classicum canam.

Facio id vero eo lubentius, quo jucundius spe praecipio colloquium Tecum instituendum P. D., a cujus testata eruditione et non minus perspecta amicitia illa expectare possumus ambo, quae singulari nobis voluptati sint futura. Quo par est verborum honore, Te itaque rogamus, velis eorum nobis copiam facere, quae circa praesentem dissertationem monenda duxisti, erit hoc amicitiae pignus, quod memori mente sumus conservaturi.

b) *Till förste opponenten efter disputationen vid Andreas Esses disputation 1766:*

Tam meo ipsius quam Doctissimi Domini Respondentis nomine perofficiosas meritissimasque gratias Tibi agimus habemusque ob eruditam illam operam, quam huic dissertationi examinandae impendere voluisti, vir admodum Reverende, et tanto majores, quanto pulcrius novimus, Te gravioribus occupatum negotiis, hanc operam ideo tantum nobis commodasse, ut Tui in utrumque nostrum affectus luculentius pignus ederes. Agnoscimus hanc benignitatem Tuam eamque tanto majoris facimus quanto elegantiores lucem huic tractatiunculae addidit. Et certe aliud quam eruditum et elegans a Tua multa variaque eruditione expectari non potui, quam ita in Te suspicimus, ut multo magis gratulemur studiosae Juventuti, cui a Tuo pendere ore contingit, et a quo, uti nos in praesenti, non nisi doctior recedit. Vive felix, vir admodum Reverende, et, quod facis, de Rep[ublica] Literaria et Sanctioribus Literis bene mereri perge. Nos illi erimus, qui nominis Tui celebrati semper favebimus publicique de Te iudicio ultro subscribemus.

## c) Till respondenten efter disputationen vid Henning Hallströms disputation 1773:

Jam vero dum portum videmus, antequam vela demittamus, meum esse judico, Te hinc illaudatum non dimittere, P[raeclarissime] et O[ptime] D[omine] H[allström], qui partes tuas adeo egregie hodie obiisti, ut laude cumulatissimus ex academica hac palaestra hodie recedas. Nam uti peregre et tuo omnino Marte hanc dissertationem concinnasti, ita non minori dexteritate a Te dictorum rationem reddidisti, et mota adversus eadem dubia disensisti. Haec autem probant Te pulcherrima diligentia tempus Tuum humanioribus litteris impendisse, eosque fecisse progressus, quos in paucis Tuorum aequalium observamus. Gratulamur Tibi eo nomine, et non Tibi tantum, verum etiam A[dm]odum R[everendo] Parenti Tuo, qui ut insigne Cleri Ostrogothici adoptivum decus est, ita non sine summa voluptate Te suis insistentem vestigiis videt. Perge tam luculentum exemplum ante oculos habere, et ut virtutem vitae Tuae ducem elegisti, ita fortunam comitem semper habeas opto. Ego, quoad vixero, faustis Te prosequare ominibus, et quicquid tibi fausti contigerit Tecum commune existimabo.

\* Artikeln återgår på ett föredrag vid sällskapets årsmöte 2006.

I litteraturen på det här området är i dag ganska omfattande, och här kan bara ett litet urval redovisas. Grundläggande studier finns bland annat i Bo Lindberg, »Den lärda kulturen» i *Signums svenska kulturhistoria. Frihetstiden*, Lund 2006, s. 97–141; Erland Sellberg, »Disputationsväsendet under stormaktstiden», i *Idé och lärdom*, Lund 1970, s. 65–83; Jorma Vallinkoski, *Turun akatemian väitöskirjat. Die Dissertationen der alten Universität Turku (Academia Aboënsis) 1642–1828*, Helsingfors 1962–1969. Bo Lindberg har utgått ifrån dissertationsmaterial i många värdefulla studier, exempelvis: *De lärdes modersmål. Latin, humanism och vetenskap i 1700-talets Sverige*, Göteborg 1984; »Henrik Hassel – humanist och utilist», *Lychnos. Lärdomshistoriska samfundets årsbok* 1990, s. 165–218; samt i *Stoicism och stat. Justus Lipsius och den politiska humanismen*, Stockholm 2001. Språkliga studier som utgår ifrån dissertationer finns i Margareta Benner & Emin Tengström, *On the Interpretation of Learned Neo-Latin*, Göteborg 1977; Hans Helander, *Neo-Latin Literature in Sweden in the Period 1620–1720*, Uppsala 2004; Reijo Pitkäranta, *Neulateinische Wörter und Neologismen in den Dissertationen Finnlands des 17. Jahrhunderts: Personenbezeichnungen und Sachabstrakta auf -ia*, Helsingfors 1992. Moderna avhandlingar om dissertationer finner vi till exempel i Urban Örneholm, *Four Eighteenth-century Medical Dissertations under the Presidency of Nils Rosén*. Edited and translated, with an introduction and commentary, Uppsala 2003; Krister Östlund, *Johan Ihre on the Origins and History of the Runes. Three Latin Dissertations from the mid 18th century*. Edited with translation and commentary, Uppsala 2000. Översättningar av enskilda avhandlingar, som dessutom många gånger innehåller värdefulla upplysningar om disputationsväsendet, kan av utrymmesskal inte nämnas här.

2 Sten Lindroth, *Svensk lärdomshistoria*, [1–4], Södertälje 1989, här: *Frihetstiden*, s. 32.

3 Lindroth 1989, *Stormaktstiden*, s. 32.

4 Krister Östlund & Urban Örneholm, »Avhandlingsspråk vid Uppsala universitet 1600–1855», *Lychnos* 2000, s. 180–182.

5 En god biografi över Johan Ihre står att finna i Anders Grape, *Ibreska handskriftssamlingen i Uppsala universitetsbibliotek*, 1–2, Uppsala 1949.

6 Uppgifter om examensväsendet finns *passim* i Claes Annerstedt, *Uppsala universitets historia*, 1–3, Uppsala 1877–1914, exv. 3:2, s. 169, 222–224.

7 [Krister Östlund], »1655 års konstitutioner». Text och översättning av 1655 års konstitutioner för Uppsala universitet, i *Doktorspromotionen fredag 27 maj 2005*. Acta Universitatis Upsaliensis, Skrifter rörande Uppsala universitet. B. Inbjudningar, 145. Uppsala 2005, s. 29–145. Kapitlet om disputationsväsendet finns på s. 102–109.

8 Jag har erhållit siffrorna genom att jämföra det angivna datumet på varje enskild avhandling med samtida almanackor. Denna typ av ganska tidsödande grundforskning leder inte alltid till häpnadsväckande resultat, men har många gånger den fördelen att den kan bekräfta det vi redan, utan belägg, har trott oss veta.

9 Till exempel i talet till respondenten J. A. Lindblom vid dennes disputation 1770 (*Causae impeditae in studiis progressionis II*) då Ihre sade: *Mibi singulari honori semper ducam, Tibi in hisce Musarum solemnibus bis paranympum fuisse*, 'jag skall alltid betrakta det som en speciell ära för mig, att två gånger ha fått vara din »best-man» vid

dessa Musernas högtidligheter’.

10 *Thesaurus Linguae Latinae*, uppslagsordet *paranympbus*, 311, och Liddell & Scott, *A Greek-English Dictionary*, uppslagsordet *παράνυμπος*.

11 Till respondenten Andreas Esse vid dennes disputation 1766 (*De mortuis in hvitavadum*): *Solent quidem Praesides, dum eorum parastatae rem suam bene et egregie peregere ...*, ’Preses brukar nämligen, när deras respondenter har skött sig väl och skickligt ...’

12 *Thesaurus Linguae Latinae*, uppslagsordet *parastata*, 318, 44f., och Liddell & Scott, *A Greek-English Dictionary*, uppslagsordet *παραστάτης*.

13 Konstitutionerna betonar just att talet skall vara kort: *paucis verbis*. Se konstitutionerna, kap. 18.3.3 (s. 104 i [Östlund] 2005).

14 Dessa utkast finns bevarade i Ihre-samlingen på Uppsala universitetsbibliotek, signum UUB, Ihre 168–170. Här finns sammanlagt 39 inledningstal, 9 tal till opponenter, 13 till respondenten, ett till respondentens fader samt fyra exempel på hur den avslutande bönen kunde låta.

15 Här kan ges ett exempel på hur skickligt en sådan fras, som måste vara med i preses inledningstal, har varierats av Johan Ihre. Det gäller preses inbjudan till opponenter att lägga fram sina synpunkter och invändningar. Denna fras kan, i det bevarade materialet, se ut på följande vis:

*Te ... compellantes rogamus, velis ... eorum copiam facere, quae inter perlegendum remoram Tibi injecere*, ’Vi vänder oss till dig och ber att du måtte avslöja det som vid läsningen har ingett dig tvivel’ (A. Esses disputation 1766: *De mortuis in hvitavadum*).

*Te itaque ... compellamus rogantes velis ea quae Te inter perlegendum hanc dissertationem monenda occurrerunt ... communicare*, ’Vi vänder oss till dig och ber att du måtte meddela oss vad du stötte på vid genomläsningen av denna avhandling som är värt att påpeka’ (N. C. Clewbergs disputation 1771: *De harmonia linguae latinae et sviothicae*).

*Tu itaque profer, quae circa praesentem materiem monenda ducis*, ’Framför sålunda, vad du finner värt att påpeka angående detta material’ (H. Hallströms disputation 1773: *Causae cur alias ferveant alias frigeant litterae*).

*Te itaque rogamus, velis eorum nobis copiam facere, quae circa praesentem dissertationem monenda duxisti*, ’Därför ber vi dig, att du måtte avslöja för oss vad du har funnit värt att påpeka angående denna avhandling’ (C. W. von Stapelmohrs disputation 1771: *De sanctitati juris domini*).

16 Carl Wilhelm von Stapelmohr (1752–1776) blev efter disputationen distriktsdomare, men avled blott 24 år gammal.

17 Andreas Esse (1737–1810) blev sedermera kyrkoherde i Vimmerby.

18 Henning Hallström (1749–1816) blev sedermera kyrkoherde i Loftahammar.

19 Se även talet till opponenter vid J. Dubbs disputation 1773 (*De morali hominum natura II*): *In illo autem Theatro versamur ubi Tu toties partes Tuas cum omnium applausu peregisti*, ’Vi vistas nämligen vid den teater, där du så ofta har spelat dina roller med samtligas bifall’. För bilden av världen som en teater, se till exempel Helander 2004, s. 422.

20 Denna bild förekommer ofta i Johan Ihres tal till respondenterna, exv. vid J. Linroths disputation 1755 (*Vetustus catalogus regum SvioGothicorum V*) då han sade: *et sic portum ingressi, vela laeti dimittimus*, ’och så har vi nått

in i hamnen, och förnöjda tar vi ner seglen', samt vid J. Dubbs disputation 1773: *Ad portum lacti jam pervenimus, antequam vero vela nostra penitus demittamus, id mihi compellendus es ...* 'Vi har redan förnöjda nått hamnen, men innan vi helt tar ner seglen, är det min plikt att rikta några ord till dig ...'

21 Exakt samma uttryck, *Musarum castris*, förekommer t.ex. även i talet till opponenter vid samma disputation (Carl Wilhelm von Stapelmohr, 1771).

22 Krister Östlund, »Den akademiska världens teater. Universitetslivet speglat i några 1700-talsprofessorers vältalighet» i Anju Saxena (red.), *Språkets gränser och gränslöshet. Då tankar, tal och traditioner möts. Humanistdagarna vid Uppsala Universitet 2001*, Uppsala 2001, s. 261–266.

23 Annerstedt 1877–1914, 3:1, s. 443; 3:2, s. 202f; Östlund 2000, s. 17.

24 Annerstedt 1877–1914, 3:2, s. 169.

25 Lindroth 1989, Frihetstiden, s. 32. Lindroth menar här att det faktum att avhandlingarna under 1700-talet blev mer vetenskapliga hänger samman just med att professorerna i högre grad än tidigare själva skrev avhandlingarna.

26 Det råder inga tvivel om att till exempel Carl von Linné, Tobern Bergman m.fl. själva skrev en stor del av de avhandlingar som lades fram under deras presidium; Lindroth 1989, Frihetstiden, s. 32. Fallet med latinprofessorn Petrus Ekerman i Uppsala var okänt redan i hans samtid. Han skrev avhandlingar mot ersättning och dog som en rik man; Lindberg 1984. Se även Lindberg 1990, för en utredning av exemplet Henrik Hassel.

27 Till denna kategori torde t.ex. avhandlingarna *Specimen glossarii Ulphilani I–III* (1753), *De lingua Codicis Argentei* (1754), *Analecta Ulphilana I–X* (1767–1769) med flera höra. I Ihre-samlingen vid Uppsala universitetsbibliotek finns utkast och manuskript i hans egen handskrift till ett flertal avhandlingar bevarade (UUB Ihre 66 och III, I–2). Hit hör *De runarum in Svecia antiquitate* (1769) och *De runarum patria et origine* (1770). Även en svit avhandlingar som *Upsalia illustrata I–VIII* (1769–1772) bör ha författats av honom själv, se nedan not 28.

28 Se *Oxford Latin Dictionary*, uppslagsordet *Mars*, 4. Även i talet till respondenten vid C. W. von Stapelmohrs disputation (1771) använder han detta uttryck: *Non solum enim Tuo Marte praesentem dissertationem concinnasti ...* 'Du har inte bara skrivit samman denna avhandling av egen kraft ...' Vi kan alltså utgå ifrån att dessa avhandlingar hade skrivits av respondenterna själva. Johan Ihre beskriver själv i presestalet vid E. Zetterlings disputation *Upsalia Illustrata I* (1769) hur det kunde gå till när en ung student närmade sig en professor för att disputera:

*Quum ante aliquod tempus me conveniret vir Juvenis politissimus Dominus Ericus Zetterling orans, ut sub meo ductu specimen aliquod academicum edere ipsi liceret, ego vero bisce ejus desiderijs deesse nollem, ostendit mihi schediasma academicum, quod elaboraverat de Magna Graecia. ... [texten är här korrupt] ... auctor Zetterlingio nostro fui, ut mihi operam suam daret, edere paranti Additamenta nonnulla ... Schefferi ad Upsaliam ejus.* 'Då för en tid sedan den bildade ynglingen Herr Erik Zetterling sökte upp mig och bad att han skulle få möjlighet att ge ut ett akademiskt lärdomsprov under min ledning, så ville jag inte svika hans önsknings, och han visade mig en akademisk avhandling som han hade utarbetat om Magna Graecia ... [den korrupta texten går ut på att Johan Ihre känner till att en annan kollega precis har skrivit om samma sak] så rådde jag vår Zetterling att han (i stället) skulle

lägga sin möda på att hjälpa mig, som precis var på väg att ge ut några tillägg till Schefferus *Upsalia*.’

Erik Zetterling hade alltså skrivit en avhandling själv, men fick rådet att lägga den på hyllan och i stället disputera på en text som Johan Ihre sannolikt själv redan till större delen hade utarbetat.

29 Vallinkoski 1962–1969. Där finns till exempel listor med förslag till tolkningar av dessa förkortningar.

30 Detta, inte minst, för att skilja den svenska orten från andra universitet belägna *ad Salam* (det vill säga vid Saale), se Helander 2004, s. 273f.

31 Strävan efter ett varierat språkbruk, *variatio sermonis*, är ett starkt stilistiskt drag under latinets samtliga epoker, inte minst under antiken, se Leumann – Hofmann – Szantyr, *Lateinische Grammatik II, Lateinische Syntax und Stilistik*, München 1977, s. 820ff. Under den nylatinska epoken lärdes detta stilistiska ideal ut i mängder av handböcker, t.ex., för att bara nämna en titel, Erasmus av Rotterdams *De copia verborum*. Att författare vid den här tiden behärskade detta stildrag till fulländning är alltså inget förvånande, men likafullt något som bör uppmärksammas.

Gilles Bancarel, *Raynal ou le devoir de vérité*, Paris: Honoré Champion éditeur, 2004. (656 s.)

Historiografen och filosofen Guillaume-Thomas-François Raynal föddes i den lilla staden Saint-Geniez d'Olt i landskapet Rouergue i sydvästra Frankrike år 1713 och dog i Paris 1796. Han studerade hos jesuiterna i Pézenas, inträdde i deras orden, prästvigdes och nådde så småningom en viss, lokal ryktbarhet som lärare och förkunnare. Hans naturliga smak för oberoende och hans önskan att framträda på en större scen fick honom att lämna jesuiterna och bege sig till Paris (1747).

Ungefär så inleds artikeln om den i livstiden berömda men numera tämligen bortglömde abbe Raynal i *Grand Dictionnaire Larousse du XIXe siècle* (1866). Artikelförfattaren, den i dag kanske bättre ihågkomne lexikografen Pierre Larousse (1817–1875), hade upplysningen som sin personliga förebild och då i synnerhet dess främste förespråkare, Denis Diderot, upphovsmannen till *la Grande Encyclopédie*. Men hans inställning till Diderots jämnåriga medarbetare i encyklopedin Raynal var inte lika gynnsam. Detta framgår med all önskvärd tydlighet av artikeln, vars till en början lätt maliciösa underton efter hand blir öppet kritisk. Larousse menade att den flitige författaren och upplysningsfilosofen Raynal förfelat sitt livsverk genom att sluta som renegat och svikare av revolutionens ideal. Den specifika händelse han åsyftar var när Raynal i ett brev till nationalförsamlingen 1791 tog avstånd från de religiösa och politiska strider och den anarkism som följt i revolutionens spår, »de brott som höljer riket i sorg» (s. 474), och hyllade den fallna monarkin. »Den olycklige åldringen hoppades utan tvivel genom denna vettlösa åtgärd kunna återföra allmänna opinionen till det förflutnas avgudadyrkan (*fétichisme*)», skriver Larousse.

Efter den famösa »adressen» till nationalförsamlingen lägrade sig en sekellång tystnad kring den märkliga abben, och det var först en bit in på 1900-talet som ett förnyat intresse vaknade och en mer nyanserad bild började växa fram. Den första stora biografen var Anatole Feugères *Un Précurseur de la Révolution: l'Abbé Raynal (1713–1796)*, som utkom i Angoulême 1922. Gilles Bancarel stöder sig i sin voluminösa och väldo-

kumenterade avhandling i viktiga avseenden på detta pionjärbete. Men han finner det också angeläget att söka ge abben ett slags upprättelse, att »bakom Diderots staty upptäcka Raynals egen roll som intellektuell, som animatör av ett socialt nätverk av europeiska dimensioner och som upplysningsman» (s. 35).

Avhandlingsförfattaren är verksam som bibliotekarie och forskare vid Centre Inter-Régional de Développement de l'Occitan (CIRDOC) i Béziers och ordförande i Société d'Étude Guillaume-Thomas Raynal. Han sticker inte under stol med sina lokalpatriotiska känslor för sin store landsman. Redan titeln på Bancarels arbete antyder att vi här kommer att möta bilden av en ädel och principfast upplysningsman, som föredrog att säga sanningen framför varje eftergift åt den tillfälliga makten.

Bancarels strävan är att distansera sig från en kronologisk framställning i strikt mening. Han önskar studera såväl Raynal personligen som de idéhistoriska sammanhang han är en del av. Bancarel väljer följaktligen att koncentrera sig på ett antal utvalda episoder i Raynals liv, och han vill samtidigt ha frihet att i analysens intresse sammanställa tidsmässigt och rumsligt disparata fakta. Icke desto mindre är resultatet ganska snarlikt en traditionell biografi. I det första av fyra huvudavsnitt, »Aux origines d'une vocation», skildras sålunda den inledande fasen i hans liv. Bancarel tar markant avstamp i Raynals familjeförhållanden och i hans sydvästfranska, occitanska hemhörighet. Möjligen överdriver han här betydelsen av de vänskaps- och släktskapsrelationer Raynal kunde mobilisera för sin kommande karriär. Han skulle på sin långa väg till ryktbarheten komma att möta många svårigheter.

I andra kapitlet, »La maîtrise de l'écriture», belyses de avgörande åren i huvudstaden och Raynals debut som historisk författare och journalist. Under sin första tid i Paris tjänstgjorde han som präst i kyrkan Saint Sulpice. Han ansåg själv att han var en hygglig talare, även om hans sydfranska accent – »un assent de tous les diables», med hans egna ord och stavning – beredde honom svårigheter. Hans liv tog en ny vändning när han övergav prästkallet för att i stället söka leva av sin penna. Han blev snart en flitig gäst i Helvétius, d'Holbachs och Madame Geoffrins salonger. Redan 1748 utgav han två historiska arbeten, *Histoire du stad-*



*boudérat*, vars polemiska udd var riktad mot det holländska kungahuset Oranien, och *Histoire du Parlement d'Angleterre*. 1750 inträdde han som redaktör för den ansedda tidskriften *Mercur de France*.

Till abbéns vänner hörde den tyskfödde skriftstäl-laren och baronen Frédéric Melchior Grimm (1723–1807), vars berömda *Correspondance littéraire* (1753–1790) inleds med en recension av ett nypublicerat verk av Raynal med titeln *Anecdotes historiques, mili-taires et politiques de l'Europe, depuis l'élévation de Charles Quint au trône de l'Empire jusqu'au traité d'Aix-la-Chapelle en 1748* (1753). Anmäslans placering på korrespondensens förs-ta sidor måste uppfattas som en reverens åt den äldre kollegan. Raynal svarade nämligen ända sedan sitt förs-ta år i Paris för en liknande korrespondens, de så kalla-de *Nouvelles littéraires*. Grimm ställde sig i princip positiv till innehållet i *Anecdotes historiques* men vände sig liksom andra samtida bedömare mot Raynals »tröttsamma och tillkrånglade» skrivsätt. Verket omtrycktes senare i bearbetat och utvidgat skick och en del av det som rönt särskilt stor uppskattning publicerades även separat, nämligen *Divorce de Henri VIII et de Catherine d'Aragon* (1763).

Av abbéns skrifter är det numera endast en som anses äga bestående intresse: *Histoire philosophique et poli-tique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, omfattande tio volymer. Det är också detta arbe-te som, inom ramen för den biografiska framställning-en, står i fokus för avhandlingen. Första upplagan utkom anonymt och enligt vedertagen uppfattning är dess bästa partier skrivna av Raynals vän och beskydda-re Diderot. Åtskilliga andra medarbetare bidrog och Raynals huvudsakliga insats var egentligen att han smälte samman det hela till en väldig compilation, kryddad med utveckelser och retoriskt anlagda tirader. På denna punkt är Bancarel oförsiktig nog att negligera nya forskningsinsatser och föredrar överraskande att i princip tillskriva Raynal faderskapet till verket i sin helhet.

Arbetet sysslar huvudsakligen med det västra »Indien», det vill säga Nordamerika och de västindiska öarna, som också var det som tilldrog sig läsarnas huvudintresse. Den tongivande samtida kritikern Jean François de La Harpe förklarade dess framgång med att det vände sig till så många olika läsarkategorier. Politikerna var, skriver han, intresserade av att läsa om hur fjärran belägna länder styrdes, affärsmännen efter-frågade faktaunderlag och ekonomiska kalkyler, filoso-ferna uppskattade att toleransens princip hyllades och

att vidskepelse och förtryck fördömdes. Kvinnorna slutligen önskade läsa romantiska skildringar där deras behag prisades.

I *Histoire des deux Indes* tog Raynal parti för de eng-elska upprorsmännen och efter revolutionen för det fria Amerika. Han upprördes över krigets grymhet och rik-tade hårda angrepp mot slavhandeln och även mot kolonialismen som system. I Rousseaus anda ansåg han att Amerikas urinnevånare levde lyckligare än »de civi-liserade folken». Åsikter och känslottringar som dessa upptogs inte väl av myndigheterna, men de reagerade långsamt och det dröjde två år från publiceringen i Amsterdam 1770 till dess att den första upplagan för-bjöds. En ny upplaga, tryckt i Haag 1774, sattes ome-delbart på index av prästerskapet. En tredje, ännu mer polemisk version, tryckt i Genève år 1780, där Raynal vågat ta steget att visa upp sig med både namn och por-trätt, fördömdes nästföljande år av Parisparlamentet, varpå den enligt gängse bruk brändes offentligt av bödeln. I denna tredje upplaga hade Raynal också, i Calas-affärens skugga, angripit den religiösa fanatismen och uppträtt till protestantismens försvar.

Verket rönt en unik framgång – som givetvis underblåstes av censurens framfart – inte bara i Frankrike utan även på den europeiska kontinenten. I Amerika, där sanningshalten i Raynals skildringar och analyser bäst kunde bedömas, vägde det mera jämnt mellan beröm och klander. Till dem som uppskattade Raynals skrift hörde Robert Bell och Anthony Benezet, bland kritikerna fanns kända personligheter som Thomas Jefferson och Thomas Paine.

Trots läsarnas uppskattning fann Raynal för gott att gå i exil. Hans roll befästes som »filosof» av det typiska 1700-talssnittet, alltså tänkare och filantrop med ett starkt socialt och frihetligt patos. Hur littera-turen, eller mera exakt ett historiskt och ekonomiskt inriktat författarskap som Raynals, kunde bli en makt-faktor och ställas i utvecklingens tjänst beskriver Bancarel i det tredje kapitlet, »La littérature comme instrument». Raynal kom, med en akademibroders i Marseille, Dominique Bertrands, ord, att ses som »fri-hetens apostel och martyr» (s. 315). Han besökte Spa, England, Preussen, Schweiz och Ryssland. Överallt mottogs han, som Pierre Larousse slyligt anmärker, med den största högaktning av de monarker – främst Fredrik II och Katarina II – vars troner han eftersträva-de att underminera.

Fyra år senare hade ovädret lagt sig och han fick möjlighet att återvända, dock inte till huvudstaden.

Raynal valde då, på inbjudan av en beskyddare men även av hälsoskäl, att slå sig ner i Toulon, där han ägnade sig åt att idka välgörenhet och åt att grunda litterära priser. Han glömde inte sin gamla hemprovins Rouergue utan stödde släktingar och vänner med rekommendationer och skötsamma bönder eller fattiga nödlidande med penninggåvor. Raynal hade tidigt kommit till insikt om akademiernas makt att skapa eller omintetgöra litterära reputationer och var själv sedan tidigare ledamot av akademierna i La Rochelle och Berlin. Hans litterära plattform blev nu akademierna i Lyon och Marseille. Det har sitt särskilda intresse att den unge Napoleon en gång deltog i en av Raynals där utlysta litterära pristävlingar.

Gilles Bancarel påminner om att revolutionsmannen Chamfort såg Raynal som en av de stora författare – dit hörde även Helvétius, Rousseau och Diderot – som trots oomtvistlig förtjänst aldrig valdes in i Franska Akademien, de så kallade innehavarna av »stol nr 41». Detta var i och för sig en rätt naturlig konsekvens av akademiens lojalitet gentemot monarkin och *l'ancien régime*. Däremot hann han kort före sin död bli invald i det nybildade *Institut*, en hedersbevisning som han dock avböjde av åldersskäl.

I avhandlingens fjärde avsnitt, »Le choc de la réa-lité», konfronteras den idealistiskt anlagde reformatorn med en ny verklighet som han inte kunde acceptera. Revolutionen – som bland annat skulle komma att avskaffa Franska Akademien – tycktes i ett slag kunna förverkliga många av de idéer han kämpat för, och när ständerna sammankallades 1789 utsåg staden Marseille honom till representant för tredje ståndet. Raynal skrev till sin valkrets att han var hedrad över förtroendet och tacksam att tiden hunnit i fatt hans idéer. Han avböjde dock, då han kände sig alltför gammal och orkeslös. Men år 1791 ingav han som nämnts ett nytt, märkligt brev till nationalförsamlingen, där han tog tillbaka de åsikter han förfäktat i sina verk och mellan raderna fördömda den nya regimen. Liksom han fört talar till konungar om deras plikter ville han nu tala till folket om dess förvillelser.

Vad Bancarel underlåter att nämna är att Raynal mot slutet av sitt liv även avsvor sig sitt magnum opus, *Histoire des deux Indes*, och rentav förklarade sig positiv till slavsystemet. Föga förvånande ledde abbéns nya sinnesförfattning till att han svartlistades av de nya makt-havarna. Tack vare sin popularitet undgick han giljotinen, men han anklagades för senilitet och man spred karikatyrer av den tidigare vördade patriarken, varpå

hans verk överlämnades åt glömskan. Var det förskräckelse över revolutionens excesser, en förändring i hans eget tänkesätt eller helt enkelt ett behov att alltid hävda sin integritet genom att distansera sig från makten som låg bakom detta mentala »jordskred» (*séisme*)? Frågan står alltså öppen.

Den egentliga avhandlingstexten följs av ett antal nyttiga bilagor, såsom en förteckning över de av Raynal utlysta pristävlingarna, ett utdrag ur Chateaubriands *Voyage en Amérique*, som kan ses som ett senkommet svar på en av Raynals prisfrågor (»Har upptäckten av Amerika varit nyttig eller skadlig för mänskligheten?»), en ikonografisk dokumentation, genealogiska uppgifter, en omfattande bibliografi och ett index.

Den svenske forskare som förefaller att grundligast ha uppehållit sig vid Raynals person och verk är Harald Elovson i avhandlingen *Amerika i svensk litteratur 1750–1820* (1930). Enligt honom är Raynal den fransman som mest initierat skildrat Amerika under tiden fram till den nordamerikanska revolutionen, och eftersom franska vid den tiden var ett vida mer känt och läst språk än engelska i Sverige, så fick Raynals *Histoire des deux Indes* stor betydelse för hur den svenska synen på Amerika kom att gestalta sig.

Med sina *Lettres philosophiques* (1734) hade Voltaire, som Elovson framhåller, i sitt hemland lagt en grund för kulturen av kväkarna med en »patetisk och hänförd skildring av Penn och hans stat» (s. 25). Montesquieu, Jaucourt och Raynal följde efter. Elovson kan konstatera att Raynals framställning av Pennsylvania och kväkarna vilar på en kompilation utförd av J. Ph. Rousselot de Surgy, *Histoire naturelle et politique de la Pensylvanie et de l'établissement des Quakers dans cette contrée* (1768). Den förnämsta källan till detta arbete var i sin tur J. Ph. Murrays tyska översättning av Linnélärjungen Pehr Kalms *En resa til Norra Amerika* (1–3, 1753–1761). »Över huvud taget låg det originella hos Raynal mindre i de idéer, han omfattade, än i den oförskräckthet och oförbehållsamhet, varmed han bekände sig till dem» (Elovson, s. 32).

Som Margareta Björkman visat tillhandahöll Stockholms boklädor Raynals verk på både franska och svenska. Sålunda fanns *Histoire des deux Indes* representerad i de svenska bokhandlarnas kataloger, även om den tredje, mest uttalat samhällskritiska upplagan var förbjuden också i Sverige. Ett slags moralisk lärobok, närmast avsedd för krigsmaktens personal, som Raynal författat på regeringens uppdrag, *École militaire, ouvrage composé par ordre du Gouvernement* (1762), översattes år

1784 under titeln *Krigs-scholan* och återutgavs redan nästföljande år under den kanske mer säljande rubriceringen *Heroiska gärningar, blodiga händelser, praesence d'esprit och subordinations-brott igensökta och med granskning tagna utur alla rikens militairiska historier ifrån verldenes skapelse til närvarande tider*.

I vimlet av märkliga och pittoreska episoder i Raynals hektiska liv förtjänar åtminstone en att återges. Under sin resa i Schweiz – där han bland andra celebriteter träffade både Johann Caspar Lavater och Madame de Staël – fick Raynal infallet att låta resa en över tio meter hög obelisk på Rütli-ängen vid Vierwaldstättersjön, den plats där de tre kantonen som ingick i det ursprungliga schweiziska edsförbundet möts. Monumentet, vars syfte var att hylla frihetens idé och det fria Schweiz grundare, uppfördes trots lokalt motstånd och problem med finansieringen, men krossades av blixten samma år som Raynal själv gick bort. En pikant detalj i sammanhanget var att en av de första tillskyndarna av idén med monumentet varit ingen mindre än Benjamin Franklin, åskledarens uppfinnare. För ett ögonblick överger Bancarel sin apologetiska inställning och påpekar med mild ironi att den som gör alltför flitigt bruk av symboler ibland riskerar att själv falla offer för dem.

Det råder ingen tvekan om att Gilles Bancarel är en framstående kännare av abbé Raynal. Han åberopar och citerar flitigt en imponerande mängd dokument och källor, varibland åtskilliga förut okända, och hans egna bidrag till litteraturlistan upptar inemot 20 nummer. Huvudintrycket av läsningen är dock att författaren hållit sig alltför ängsligt och detaljrikt nära den biografiska linje han i inledningen sagt sig vilja undvika och därför bara antydningvis orkat höja sig till mera övergripande och kritiskt hållna sammanfattningar och bedömningar.

Sven Björkman

Margareta Björkman, *Catharina Ahlgren. Ett skrivande fruntimmer i 1700-talets Sverige*, Stockholm: Atlantis, 2006. (512 s.)

I denna omfattande och innehållsrika bok har Margareta Björkmans ambition varit att lyfta fram »en försvunnen människas värld». Den i historien försvunna människan är Catharina Ahlgren som levde under

1700-talet och en bit in på nästa århundrade. Hon var översättare och blev en av Sveriges första kvinnliga journalister då hon gav ut tidskriften *Brefväxling emellan twänne fruntimmer*. Det är hennes ovanliga livsöde som yrkesverksam kvinnlig journalist och hennes mobilitet i olika sociala miljöer som främst intresserat Björkman. Hennes syfte med boken, har varit att kartlägga och beskriva Catharina Ahlgrens levnadsbana och produktion samt belysa de miljöer hon verkade i.

Margareta Björkman har delat upp innehållet i sin bok i fem delar. I den första tecknas Catharina Ahlgrens levnad. Björkman påpekar att redovisningen är fragmentarisk på grund av bristande källmaterial. Med undantag för en femtonårsperiod då Catharina Ahlgren helt försvinner ur källorna, lyckas hon dock finna tillräckligt med information för att kunna presentera en sammanhängande bild. Det är ett ovanligt levnadsöde som målas upp. Catharina Ahlgren kom under sitt liv att befinna sig i vitt skilda sociala miljöer. Hon föddes in i en lantlig högreståndsmiljö och verkade till och med under en kortare period i det aristokratiska hovet. Två gånger gifte och skiljde hon sig. Efter sin första skilsmässa tvingades hon genomgå en social degradering, till en stockholmsk småborgerlighet som enligt Björkman gränsade till proletariat. Det var efter den första skilsmässan som Catharina Ahlgren började ge ut sin tidskrift och utföra översättningar. En av orsakerna till hennes produktion, menar Björkman, skulle vara behovet av försörjning. Under senare delen av sitt liv fick hon också erfara det provinsiella stadslivet, då hon under en period var bosatt i Linköping. Catharina Ahlgren fick fyra barn vars liv också uppmärksammas i levnadsbeskrivningen.

I den andra delen gör Björkman en tematisk analys av Catharina Ahlgrens tidskrift *Brefväxling emellan twänne fruntimmer*, som utkom under åren 1772–1773. Tidskriften består bland annat av brevväxlingar mellan signaturen Adelaide och olika brevvänner. Bakom signaturen dolde sig Catharina Ahlgren; hennes eget namn publicerades aldrig. I analysen håller Björkman genomgående isär Adelaide ifrån Catharina Ahlgren. Med utgångspunkt från Adelaides brev ger Björkman inblickar i olika för tidsperioden aktuella sammanhang. Med stöd av tidigare forskning belyses bland annat synen på religion, rojalism, kärlek, äktenskap och vänskap. Kapitlet inleds med ett utförligt resonemang kring Catharina Ahlgrens verksamhet som publicist. Här diskuteras också pressens betydelse och rådande villkor för tidningsutgivning. Björkman ställer sig den

intressanta men svåra frågan om vi kan förstå vad Catharina Ahlgren egentligen tyckte och tänkte genom att studera Adelaides brev. Enligt Björkman kan breven bidra med information om Catharina Ahlgrens självuppfattning, dock kan de ifrågasättas som källor till hennes levnadsteckning. Björkman menar vidare att Catharina Ahlgren genom skrivandet har kunnat utforska den egna tankevärlden. Hon har både undersökt gränserna och överskridit dem. Anonymiteten förlagd i signaturen Adelaide har inneburit att Catharina Ahlgren fritt kunnat pröva olika ställningstaganden. Innehållet i både första och andra delen av boken skulle kunna locka till resonemang av psykologisk art. Björkman undviker dock denna typ av spekulationer och låter den sakliga information hon fått fram tala för sig själv. Tillsammans med beskrivningar av den sociala kontexten är det en levande bild av Catharina Ahlgren som Björkman målar upp.

I den tredje delen byter Björkman än en gång inriktning. Här lämnar hon sin biografiska ansats till förmån för en textanalys. Björkman söker svar på frågan huruvida Catharina Ahlgren levde upp till tidens språkliga stilideal. För att besvara sin fråga analyserar Björkman tre textavsnitt som hon finner representativa för tidskriften. Hon kommer fram till att Catharina Ahlgrens texter på det hela taget stämmer överens med tidens språkliga stilideal även om de också vittnar om några avvikelser. Den fråga Björkman besvarar med hjälp av textanalysen ligger i linje med bokens övergripande syfte. Dock uppfattar jag detta kapitel som ett avbrott från de övriga delarna i boken. Jag menar att textanalysen blir alltför detaljerad. Påpekandet måste dock ställas i relation till frågan vilka läsare Björkman haft i åtanke då hon skrivit boken. Boken tycks skriven för en blandad publik; den skall tilltala såväl läsare med en professionell vetenskaplig hållning som läsare med populärhistoriska intressen. Om detta antagande är riktigt tror jag att redovisningen av textanalysen med fördel hade kunnat reduceras. En presentation av resultaten hade varit tillräcklig.

Bokens fjärde och femte delar innehåller en intressant och viktig granskning av Catharina Ahlgrens översättningsarbeten, ett resonemang kring 1700-talets översättningspraxis, samt en diskussion kring vilken läsning Catharina Ahlgren kan ha tagit del av och vilket inflytande den kan ha haft på hennes arbete. Med de två sista delarna binds bokens innehåll samman till en fungerande helhet.

I inledningskapitlet skriver Björkman att uppdra-

get att beskriva en försvunnen människas värld kan förefalla vara mer lämpat för en romanförfattare än för en forskare. Med sin egen bok som exempel menar jag att hon i denna fråga snarast befäster forskarens förtjänster. Margareta Björkman har skrivit en biografi i vilken hon med framgång kombinerar ett vetenskapligt förhållningssätt alla fördelar med en levande och lättillgänglig framställning.

Eva Joelsson

Jakob Christensson (red.), *Signums svenska kulturhistoria. Frihetstiden*, Lund: Signum, 2006. (569 s.)

Bandet om frihetstiden utgör fjärde delen av Signums stora satsning på ett översiktsverk om svensk kulturhistoria. Totalt planeras åtta band. Denna volym innehåller sammanlagt 17 artiklar, alla av olika författare. Större delen är bearbetningar av tidigare publicerat material. Här finns bland annat texter om lantprästernas villkor (Carin Bergström), om religion (Ingmar Brohed), universiteten (Bo Lindberg), bokhistoria (Per Ridderstad), om trädgårdsodling och jordbruk (Ingvar Svanberg resp. Carl-Johan Gadd), manufaktur och förlagssystem (Lars Magnusson), topografi (Maria Adolfsson), arkitektur (Elisabet Stavenow-Hidemark), brevskrivning och språkundervisning (Stina Hansson resp. Elisabet Hammar) samt teater och opera (Marie-Christine Skuncke). Som synes är det lite av varje. Eftersom väldigt mycket kan rymmas under beteckningen »kulturhistoria» och redaktören samtidigt varit tvungen att begränsa omfånget, så har urvalet blivit en aning godtyckligt. Signums kulturhistoria är ingen heltäckande översikt av svenskt 1700-tal, det handlar snarare om en samling specialstudier.

De enskilda artiklarna skiljer sig inte åt enbart till innehållet. Kronologin är också den ganska vagt definierad. Några av författarna håller sig till den traditionella politiska tidslinjen (1718/1721–1772), andra fortsätter långt in i 1800-talet, medan åter andra i stället letar sig bakåt till stormaktstiden. Detta är väl i sig inga större problem så länge man anger skäl för sina överträdelser. Nils Erik Villstrand, exempelvis, behandlar nyhetsförmedling via predikstolen. Bruket att sockenprästen läste upp officiella – och mindre officiella – kungörelser från predikstolarna före gudstjänsten bestod under en lång tidsperiod och det är då lämpligt att som Villstrand gör behandla detta som ett fenomen. Så gör dock inte alla författare, och vid några tillfällen

blir den brutna kronologin en aning irriterande, eftersom de empiriska exempel som ges känns malplacerade.

Den tematiska dispositionen är visserligen en styrka i så måtto att artiklarna med fördel kan läsas var för sig. Nackdelen blir tyvärr att den som läser boken i ett sträck kommer att sakna en genomgående tanke eller ett övergripande resonemang. Det faktum att författarna är så pass många har sannolikt bidragit starkt till detta.

Brokigheten i ämnesvalen hänger också samman med redaktörens lovvärda ambition att hålla en (relativt) hög akademisk nivå. I valet mellan ett journalistiskt och ett akademiskt framställningssätt har Christensson valt det senare. Han har vunnit stora fördelar genom att han kunnat dra nytta av de många artikel författarnas specialkompetenser. En annan orsak till att urvalet av artiklar framstår som spretigt står som sagt att finna i själva tanken på en kulturhistoria. Den har ingen institutionell bas att falla tillbaka på – det finns ju inga kulturhistoriker av facket vid våra universitet. Kulturhistoria blir därför av nödvändighet en tvärvetenskaplig affär. Därtill kommer att det så kallade antropologiska kulturbegreppet, som vanligen ligger till grund för kulturhistoria i våra dagar, är otroligt brett. Det innefattar i princip all mänsklig verksamhet. Paradoxalt nog har just detta blivit något av en röd tråd genom hela volymen. I någon mån har alla de enskilda artikel författarna tagit till sig detta synsätt. Betoningen ligger genomgående mer på hur man levde än vad som skedde. Närmare bestämt handlar det om hur människor agerade – *hur* man läste och skrev, inte vad; *hur* man ventilerade dissertationer vid universiteten, inte vilka ämnen som behandlades, och så vidare.

Det faktum att det är den nya sväravgränsade kulturhistoriska riktningen som inspirerat Christensson och hans medhjälpare är alltså på sätt och vis samtidigt en styrka. Karin Sennefelts artikel, där frihetstidens »politiska kultur» beskrivs, visar hur det problematiska kulturbegreppet trots allt kan fungera kreativt. Sennefelt betonar frihetstidens egenart. Den innebar nya sätt att tänka kring, tala om och inte minst utöva politik. Angreppssättet känns här som ett nytt fräscht perspektiv på ett gammalt välkänt ämne, och tack vare detta tillför boken något nytt jämfört med äldre flerbandsverk som exempelvis Sten Lindroths *Svensk lärdomshistoria* (1975–1981) eller Sten Carlsson och Jerker Roséns *Den svenska historien* (1966–1968). Samma styrka visar sig i Greger Anderssons artikel om musik – här

är det en problematisering av den länge förhärskande kategoriseringen av folk- och konstmusik som ger god effekt. Andersson visar hur spelmännen på landsbygden under 1700-talet stod i nära kontakt med den samtida barocka »konstmusiken» – den äktsvenska »folkmusiken» är i mångt och mycket en idealiserad skapelse av 1800-talet.

Den goda forskningsanknytningen är också den en styrka. Sennefelts och Bergströms artiklar bygger båda direkt på författarnas avhandlingar och alla medarbetare har en gedigen forskningsbakgrund. Många av texterna är i språkligt hänseende mer lättillgängliga än respektive forskares akademiska publikationer, vilket gör verket intressant för den som vill få en introduktion till modern svensk 1700-talsforskning. Något som, lite överraskande, saknas är en mer kritisk hållning till epoken. På senare år har det ju blivit allt vanligare med en »postmodern» eller »postkolonial» kritik av såväl upplysningen som kolonialismen och det moderna över huvud taget. Något sådant kunde man ha förväntat sig även i en svensk kulturhistoria, exempelvis på tal om naturvetenskaperna eller ostindiska kompaniet, som behandlas i varsitt kapitel. Men det finns väldigt lite av detta – inget nämns till exempel om att Linné faktiskt betraktas som en av grundläggarna av den moderna vetenskapen om människans raser. Det är oklart om detta är ett medvetet perspektivval eller inte, men det är hur som helst gemensamt för flera av medarbetarna. De har en förhållandevis positiv uppfattning om vetenskapen, framsteget och upplysningen. Detta gäller kanske allra mest för redaktören själv. Christensson markerar i sin inledning tydligt att frihetstiden bör betraktas som en ny epok, ett avgörande brott med stormaktstiden. Han talar med engagemang om en svensk upplysning. Det tas mer eller mindre för givet genom hela volymen att de franska upplysningsidéerna fick stort genomslag i Sverige. Christensson hävdar till exempel att Rousseaus kulturkritik var »ett allmänt samtalsämne» i Sverige kring år 1750. I den avslutande artikeln, »Drömmen om Kina», presenterar han också upplysningen som en tid då Västeuropa lät sig »förföras av det främmande och exotiska», och inte den tid då det moderna västerlandets självbild konstruerades i mötet med den Andre – vilket en postkolonialt inspirerad forskare kanske skulle göra. Christensson och hans medarbetare argumenterar väl för sin sak, men den bild de för fram är inte okontroversiell.

Vidare är det utan tvekan så att Signums kulturhistoria genom att ligga på en relativt hög nivå med en

mycket stark akademisk prägel, möjligen löper risken att skrämja bort en del läsare. Boken förutsätter tyvärr alltför ofta ett mått av historisk allmänbildning som inte står att finna bland 2000-talets gymnasister, till vilka man annars tänker sig att böckerna borde kunna vända sig. Så använder till exempel Ingmar Brohed begreppet »hantverksämbete» i stället för »skrä» i sin artikel. Detta är naturligtvis helt igenom korrekt för en historiker, men vilka kan förväntas förstå vad han menar?

Sammanfattningsvis vill jag ändå säga att Signums ambitiösa projekt i det stora hela är alldeles lysande tack vare kompetenta medarbetare och de delvis nya perspektiven. Illustrationerna tillhör också verkets stora förtjänster. Varje band innehåller dels en mängd svartvita bilder, kopparstick och dylikt, insprängda i texten, men framför allt ett stort antal mycket väl framställda färgplanscher. De problem jag nämnt är sådana att de sannolikt till stor del är oundvikliga. Att ge ut ett översiktsverk av detta slag innebär en lång rad svåra avvägningar och kompromisser, och som resultat av dessa blir ingen läsare helt nöjd.

Andreas Hellerstedt

Lars Ljungström, *Georg Haupt. Gustav III:s hovschatullmakare*, Stockholm: Kungl. husgerådskammaren/Atlantis, 2006. (167 s.)

Varför en bok om Georg Haupt? Lars Ljungström besvarar själv frågan i förordet till sin bok: syftet är att »beskriva Haupt i ett bredare sammanhang än man tidigare gjort». Boken har dessutom fungerat som katalog till den första större utställningen av Haupt's möbler sedan 1952, som Ljungström anordnade på Husgerådskammaren.

För 105 år sedan publicerade John Böttiger den första monografiska framställningen om svenskt konsthantverk: *Kungl. Hovschatullmakaren och ebenisten Georg Haupt. En studie till 1700-talets konstslöjdbistoria*. Marshall Lagerquist utgav 1979 studien *Georg Haupt Ebéniste du Roi*. Båda dessa böcker försöker redogöra för Haupt's tid i Sverige.

Marshall Lagerquist diskuterar det dåliga källäget i sin bok om Haupt. I synnerhet är det de sju år under 1760-talet då Haupt vistades utomlands som ligger höljd i dunkel. Just dessa år är ett huvudtema för Lars Ljungström's framställning, med uppsatser av

Rosemarie Stratmann-Döhler om tiden i Paris och av Lucy Wood om Londonvistelsen.

Egentligen sträcker sig den osäkra perioden redan från 1759, då Haupt blev gesäll efter att ha tillbringat sin läroperiod hos Johan Conrad Eckstein. Från år 1762 finns en notering om att Haupt begått nattvarden i Tyska kyrkan. I november samma år befann sig Haupt och hans reskamrat gesällen Christopher Furlloh i Amsterdam. Vintern 1766–67 arbetade Haupt på slotet Chanteloup i Frankrike. Den första noteringen om att Haupt befunnit sig i London är från februari 1768. Ett litet bord tillverkat av Haupt för sir William Chambers bär årtalet 1769. Samma år kallades Haupt hem för att bli hovsnickare, och i februari 1770 infann han sig med en ritning vid snickarämbetets möte och begärde att få ritningen godkänd som mästestycke. Där har vi de säkra hållpunkterna för Haupt's aktiviteter under nästan elva år.

Lars Ljungström's bok, liksom tidigare Böttiger's och Lagerquist's, bygger på arkivuppgifter och utförda möbler, men också vissa antaganden. I Ljungström's fall handlar det om pusselbitar om vad som pågick i metropolerna Paris och London vid tidpunkten för Haupt's vistelse där. Stratmann-Döhler tar ett brett grepp om uppgiften i sin uppsats om möbelsnickeriet i Paris på 1760-talet. De viktigaste mästarna och uppdragsgivarna presenteras. Riktigt intressant blir det när Stratmann-Döhler ser på de konstnärliga impulser som Haupt kan ha fått i Paris. Författaren kunde dock ha varit öppnare med att redogöra för de andra intryck som Haupt kan ha mött, vid sidan av andra mästares möbler. Den konstnärliga processen har sannolikt inte ändrat sig från 1700-talet till i dag. Därför kan en dekor ha väckt intresse oavsett om den fanns på en byggnad, en kaffekopp eller en byrå.

Invändningen gäller även för andra delar av boken. Ett exempel finns i katalogdelen där dekoren på Gustav III:s vaksäng (kat. nr. 34) omnämns. Inga egentliga försök görs till diskussion om dekorens uppkomst, annat än att den hänförs till Christopher Furlloh's byrå från 1767 och ett medaljskåp från Linnell's verkstad. Det som skiljer vaksängens från Furlloh's byrå är bland annat Gustav III:s initial. Varifrån kommer bruket att använda initialer som dekor? Känt är att madame du Barry i september 1771 beställde en servis med sina initialer från Sèvres. Som en av de ledande i Paris när det gäller lyxkonsumtion och smak är det inte otroligt att hon med sin beställning inspirerat till andra konstnärliga uttryck. Det ska dock framhållas att Lars

Ljungströms uppsats »Georg Haupt och den gustavianska möbelkonsten» innehåller många intressanta och relevanta resonemang kring dekorernas ursprung.

Lucy Wood går i sin artikel djupare in i situationen i London och specifika mästars verkstäder än vad Stratmann-Döhler gör. Det är fascinerande att följa hennes tankegångar kring svenska snickares verksamhet i den brittiska huvudstaden. Att Furlow skapade sig en karriär i England är känt. Det är också känt vilka svenskar som under åren kring 1770 var aktiva i London – Johan Christian Linning och Carl Gustav Martin – men exakt vad de gjorde och hur deras möbler såg ut vet man inte. Lucy Wood gör en intressant tolkning av vad svenskarna kan ha utfört och vilka verkstäder de kanske samarbetade med.

Bokens avslutande uppsatser är skrivna av Lassi Koivunen och Per Kortebäck, båda verksamma som möbelkonservatorer på Husgerådskammaren. Det är ont om texter på svenska som rör möblers konstruktion och dekortekniker, därför är båda dessa artiklar välkomna bidrag. Varken Böttiger eller Lagerquist har lagt någon särskild möda vid beskrivandet av Hauptes tekniska färdigheter.

Dessa tekniska artiklar, liksom övriga texter, väcker frågor om vad Haupt lämnat efter sig av tekniska och stilistiska lösningar under sin gesällvandring, och vad han tagit med sig hem till Sverige. Det till konstruktionen grovhuggna skrivbordet på Chanteloup, är det resultat av en dåligt utrustad verkstad, en ung oerfaren gesäll från Sverige, eller en inhemsk tradition? Det finns praktfullare franska möbler som är mer grovhuggna i konstruktionen; kanske ett tecken på att om man arbetade i en mästares verkstad, var det mästarens ord som gällde. Vad man eventuellt hade med sig av kunskap och tradition fick anpassas till den nya verkligheten. Dekoren på Gustav III:s vaksäng, bygger den på en servis som Haupt inte kan ha sett, men som pekar på vad som var à la mode 1771? Kanske var det stilen som var viktig, och därför kunde en servisindekor vara intressant för en möbelsnickare?

*Georg Haupt – Gustav III:s bovschatullmakare* är välskriven, välredigerad, snygg, lärande och stundtals djup. Nytagna och utmärkta miljöbilder av Alexis Daflos ger en inblick i de miljöer där man får tänka sig Hauptes möbler. Boken är ett mycket välkommet tillskott i det magra utbudet böcker på svenska om äldre möbler.

Jan Norrman

Anne Beate Maurseth, *Opplysningens sjonglör. Denis Diderot 1713–1784*, Oslo: Humanist forlag, 2005. (255 s.)

Den av de stora franska 1700-talsfilosoferna som i dag väcker mest intresse är kanske Denis Diderot. Hans svårgripbarhet utmanar 2000-talets publik. Den som är van vid gränsöverskridanden och poststrukturalistiskt ifrågasättande kan känna igen sig hos Diderot. I Sverige har han uppmärksamats med en biografi av idéhistorikern Arne Helldén (*Diderot: en biografi*, 1994). En studie av den amerikanske romanisten Herbert Josephs från 1969, utkom i en svensk översättning av Leif Janzon 1993 (*Diderots dialog: språk och gest. Le neveu de Rameau – Rameaus brorson*). Även några av hans skrifter har under de senaste åren översatts till svenska. Olof Nordgren översatte och utgav 1988 Diderots *Brev till Sophie Völland*, en volym som lanserades som en del i serien Atlantis väljer ur världslitteraturen. Tore Wretö har översatt *Lettres sur les aveugles (Brev om de blinda till gagn för dem som ser*, 2002). Jan Stolpe nyöversatte *Rameaus brorson* 1992, samma år som David Sprengels översättning av *Jakob fatalisten och hans husbonde* från 1925 gavs ut på nytt med ett förord av Jan Myrdal. Av 1990-talets relativt sett intensiva utgivning borde man kunna dra slutsatsen att det åtminstone för ett eller några tiotal år sedan fanns ett intresse för Diderot.

Ändå intar Diderot ingen självklar plats i det svenska undervisningsväsendets kanon. Hans verk figurerar sällan på svenska gymnasisters eller universitetsstuderaandes litteraturlistor. Upplysningen är Voltaire, möjligen också Montesquieu, och så får Rousseau stå för problematiseringen av upplysningsprojektet. Inte heller några avhandlingar med sikte inställt på Diderot har syntts sedan J. Viktor Johansson år 1927 disputerade i Göteborg på en avhandling om ett Diderotmanuskript från Sankt Petersburg (*Études sur Denis Diderot: recherches sur un volume-manuscrit conservé à la Bibliothèque publique de l'État à Leningrad*, 1927).

Vi behöver dock bara gå till grannlandet Norge för att finna en något annorlunda situation. Här har Diderot blivit föremål för en avhandling i litteraturvetenskap av den unga Anne Beate Maurseth. Hennes *L'Analogie et le probable: deux configurations dans la pensée et l'écriture de Denis Diderot* har getts ut i serien *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, något som tillförsäkrar den en kvalificerad akademisk publik runtom i världen, men kanske inte hemmavid. I Norge, som i Sverige, förblir franskspråkiga publikationer ofta okän-

da. Men Maurseth har med denna bearbetade version av sin avhandling på norska tagit sig an det som vi brukar kalla den tredje uppgiften: hon har velat föra ut sina forskningsresultat till en större krets än den rent akademiska. En angelägen uppgift som efterlyses allt ivrigare, inte minst från de stora forskningsfinansiärerna.

Det är så jag uppfattar Anne Beate Maurseths norska bok om Diderot: den vill vara en popularisering som ska informera om personen Diderots verksamhet och peka ut hans roll i det komplexa upplysningsprojektet. Det är ett lovbart initiativ men inte heller populariseringar av rent vetenskapliga studier kan garanteras framgång. Diderot-boken skall ut på faktaböckernas heta bokmarknad där den måste slåss om uppmärksamheten med kokböcker, reseböcker och må gottböcker.

Låt oss allra först se närmare på hur de medel med vilka en bok tävlar om köparens uppmärksamhet använts i detta fall. Bokens framsida pryds av Fragonards berömda porträtt där Diderot blickar ut åt sidan med ett spottsk löje lekande på läpparna. Det är en välvald bild. Närvaron i porträttet är stark och samtidigt finns här något undflyende som kan kännas utmanande och i bästa fall locka en läsare att fånga upp mannen med den bortvända blicken. Baksidestexten talar om Diderot som »en av opplysningstidens mest spennende skikkelser» och det är dennes »allsidighet» som författaren vill göra läsaren bekant med. Han kunde, heter det, »jonglera» med filosofi, vetenskap och litteratur. Att utnämna Diderot till en spännande figur är inte uppseendeväckande men förmodligen en klok strategi. Dagens läsande publik kräver spänning i alla sammanhang. Att utnämna Diderot till jonglör är originellt och antyder en lätthet och smidighet både hos huvudpersonen och hos presentatören. Det är inbjudande.

I sin framställning utpekar också Anne Beate Maurseth denna förmåga att jonglera, att självklart röra sig mellan olika sfärer, som själva kärnan i Diderots verk. Däri ligger, menar hon, det mesta av hans originalitet.

Några orienterande översikter får inleda. Det handlar dels om de tre huvudområdena, filosofi, vetenskap och litteratur, dels om upplysningens natursyn. Naturen var en viktig komponent i upplysningens filosofi. Diderots strävan att se naturen som en enhet kunde fungera sammanhållande när han rörde sig mellan vetenskapen, filosofin och litteraturen. Denna natursyn, som Diderot själv dock inte så klart definierade och som därför inte heller är så enkel att presente-

ra på ett lättfattligt sätt, gör Maurseth ändå till ett ledmotiv genom hela sin studie. Den fungerade för Diderot som en slags passepartout. Kaos och ordning, vetenskap och poesi, allt var delar i samma enhet – naturen.

Det inledande avsnittet avslutas med »En biografisk fortelling». Dessa sju sidor skiljer ut sig från den övriga texten både rent typografiskt – de är tryckta på en gråfärgad bakgrund – och språkligt. Kanske kan det förklaras med att livsberättelsens struktur ger stabila ramar som klarar sig utan analytisk begreppsapparat. Nu uppmärksammas alltså läsaren med olika medel på livsberättelsens särställning, och den vill inte riktigt foga in sig i resten av Maurseths framställning. Det biografiska avsnittet hade faktiskt varit betjänt av en något högre språklig nivå och det borde ha sluppit den trista gråfärgningen. För oavsett vilken publik en bok riktas till så är det inte utan betydelse att nivån – den språkliga och den begreppsliga – hålls någorlunda enhetlig genom verket.

Encyklopedin beskär ett stort och välmotiverat utrymme. Den presenteras ingående och får bilda utgångspunkt för de följande avsnitten där jonglörens olika bollar kommer i luften. Framför allt genomlysas den kunskapsyn som förmedlades i Encyklopedin. Maurseth pekar på hur framstegsidén var bärande för hela projektet och hur den i sin tur hängde samman med folkupplysning men också med en mer allmän framtidsorientering. Uppslagsverkets fulla betydelse blev nämligen synlig först senare. Här betonas hur Encyklopedin lyfte fram praktikerna: hantverken, teknologin, de konkreta beskrivningarna, som fick sin fullbordan i uppslagsverkets kanske största pionjärinsats, nämligen de elva planschvolymerna med sina pedagogiska och utsökt detaljerade gravyrer av vardagliga selsättningar och teknologiska erövringar. I centrum står maskinen som »ivaretar [...] både den konkreta, fysiska og empiriska forankringen, samtidig som den tillbyr metafysiska og kosmologiske verdensbilder».

Det är ett utmärkt grepp att via Encyklopedin slussa in läsaren i den föreställningsvärld vi kallar upplysningen. Detta avsnitt är föredömligt åskådligt. Likt en spegel av sitt objekt är Maurseths text både lättillgänglig och pedagogisk utan att undvika frågor av mer komplex natur. Utifrån en analys av artikeln om strumpstickningsmaskinen diskuterar hon hur text och planscher samverkar. Hon kan peka på hur Diderot mot slutet av artikeln kopplar samman maskinen med människan: utan människan är maskinen ingenting. Det är



först med människans ingrepp som maskinen kan gå igång och bli till nytta. Så blir denna samverkan mellan människa och maskin till en bild av hela det encyklopediska projektet, en avspeglning av hela verkets målsättning. Maskinen, konkret mekanisk, som kan analyseras och beskrivas ner i minsta detalj, blir en av tidens mest använda förklaringsmodeller. Men dess användningsområde utsträcks till det metafysiska. Som metafor kan den stå för människan (som hos La Mettrie), den tillhandahåller en bild för såväl de stora som de mer vardagliga sammanhangen.

I tre kapitel, »Fysikk og metafysikk», »Moral» och »Estetik» avhandlas en stor del av Diderots omfattande verk. Till grund för de tematiska analyserna ligger uppslagsartiklar, polemiska artiklar och romaner. Däremot har dramat, ett område där Diderot också var förnyare, just inte kommit till användning. Man kunde annars ha tänkt sig att hans borgerliga dramer hade kunnat ge intressant material för avsnittet om moral.

De ovan nämnda kapitlen utgör bokens kärna, det är här som författarens egen forskning redovisas. Det ligger i sakens natur att de därmed också blir mer specialiserade och ibland svårare att följa än de syntetiserande översiktskapitlen. Dessa avsnitt kräver av sin läsare en djupare kännedom inte bara om Diderot-forskningen utan också om dagens filosofidebatt än vad de inledande översiktskapitlen har kunnat ge. Det är här som författaren Anne Beate Maurseth verkligen sätts på prov. Går det också när man kommer fram till en mer specifik problemställning att vidarebefordra denna till icke-specialisten? Att Maurseth med sin ovedersägliga kapacitet och kompetens inte alltid lyckas klargöra Diderots filosofi skall dock inte bara lastas henne. Diderot skapade inte någon enhetligt uppbyggd tankevärld. Men han var uppslagsrik, eklektisk, snabb i tanken. Maurseth kan möta honom med sitt energiska sätt att bearbeta och argumentera. Diderot – tänkare på alla områden: naturvetenskapliga, litterära och moralfilosofiska – får i Maurseths verk reflektera sitt » eget » allomfattande verk Encyklopedin. Analogins centrala plats i Diderots tänkande återkommer som en ledstjärna i Maurseths analys. Det är den som ger Diderot en speciell profil. Diderot var inte alls empiriker. Däri skiljde han sig från det stora flertalet av sin samtids tänkare och vetenskapsmän.

Också i dessa tre centrala kapitel finns mer översiktliga avsnitt. Avsnittet »Romaner» är ett sådant. Här visar Maurseth återigen sin skicklighet i att introducera och syntetisera ett speciellt problemområde. På några sidor lyckas hon ge en nyanserad och adekvat bild

av romanens speciella ställning under 1700-talet. Hon tillför inte något nytt men hon sammanfattar på ett pedagogiskt genomtänkt sätt den historiska bakgrunden, samtida debatt och dagens forskning.

Det är ovanligt att en nybliven doktor tar sig an uppgiften att popularisera sin avhandling. Efter avklarad disputation gäller det att snabbt påbörja klättringen på den vetenskapliga karriärstegen. Detta medför att den forskning som ligger till grund för nyskrivna avhandlingar oftast aldrig når andra än dem som befinner sig inom den egna akademiska kretsen. Den dynamik som åstadkoms av nya forskningsresultat förblir på ett olyckligt sätt osynlig. Den humanistiska forskningen har trots allt en speciell potential att intressera allmänheten genom att den uppehåller sig vid frågor som berör allmänmänskliga livsvillkor. Publikationer som explicit vänder sig till läsare utanför forskarvärlden skulle kanske kunna återuppväcka den bildade allmänhet som sedan bra länge anses ha insomnat för gott. Inom historieämnet har populariseringar lyckats vända en svensk publik från total historielöshet till ett brinnande intresse för historiska personligheter.

Anne Beate Maurseths norska bok om Diderot är ett exempel på att det är möjligt att ta steget ut från akademien även för en ung forskare som står i början av sin karriär. Bäst har hon lyckats med översiktsavsnitten som är föredömligt klara. De rena analysavsnitten har inte lika lätt låtit sig förenklas och kräver därför mer av sin läsare. Maurseths bok är ändå i sin helhet ett steg på vägen mot en litteraturvetenskaplig populärvetenskap som på ett klokt och rättvisande sätt kan presentera också nya rön. Då utvecklas den genre som i Sverige senast företräddes av män som Oscar Levertin. Forskaren, författaren och tidningsmannen Levertin målade tämligen hämningslöst i sin populärvetenskapliga essäsistik. Så skrev han i uppsatsen »Katarina och Diderot»: »Bland sin samtids och sitt sekels många magra män med de spetsiga dragen och den intellektuella tårtheten, står han som en gallisk hjälte, öfversvallande af idéer och safter och lika frikostig med bådadera, en evigt, utan möda skapande producent, en andlig Rabelais-gestalt, lymfatisk, högröstad och enorm.» Anne Beate Maurseths Diderot-gestalt får aldrig samma åskådliga konturer, men vi får ändå en utmärkt föreställning om den jonglerande upplysningsmannens oöverträffade förmåga att hålla många olika bollar i luften.

Margareta Björkman

*Verksamhetsberättelse 2006*

Sällskapet för 1700-talsstudier har under verksamhetsåret 2005 haft ett årsmöte och fyra styrelsemöten.

Årsmötet ägde rum den 4 april på Institutionen för Kulturvetenskaper, Biskopsgatan 7 i Lund. Följande personer valdes att ingå i styrelsen: Margareta Björkman, ordförande, Hans Helander, vice ordförande, Birgitta Berglund-Nilsson, skattmästare, Krister Östlund, sekreterare, Urban Örneholm, web-ansvarig, Mikael Ahlund, Maria Cavallin, Jakob Christensson, Jonas Nordin.

Efter årsmötesförhandlingarna föreläste fil. dr David Dunér över ämnet *Christopher Polhem – naturfilosofen*.

Den 27 maj arrangerades ett minisymposium om tyska församlingen i Stockholm: *Tyskt centrum i rikets mitt*. Plats var Tyska kyrkan i Gamla stan (Stockholm). I symposiet ingick en visning av kyrkan och dess mäktiga orgel. Föredrags-hållare var Valborg Lindgärde, Hans Helander och Margareta Björkman som talade om tre personer med anknytning till den tyska församlingen.

Den 19 november genomfördes för åttonde året i rad den så kallade *Forskningsfronten*, ett arrangemang där nydisputerade personer presenterar sina avhandlingar. Detta ägde som vanligt rum på Börshuset i Stockholm och tre nyblivna doktorer i ämnena historia, litteraturvetenskap och ekonomisk historia berättade om sina avhandlingar.

Lokalavdelningarna i Göteborg och Uppsala har bedrivit regelbunden verksamhet. I Uppsala har Marie-Christine Skunckes tvärvetenskapliga 1700-talsseminarium som vanligt samlat många åhörare.

Sällskapets hemsida med adress <[www.1700-tal.se](http://www.1700-tal.se)> har varit igång under hela året och successivt genomgått förbättringar och tillägg.

Sällskapets årsbok *Sjuttonbundsstat* kunde utkomma som planerat i januari 2006 trots en del problem med finansieringen. Redaktör har Jakob Christensson varit och Jonas Nordin har nu tagit över som ensam huvudredaktör. Temat för detta års utgåva var »Det internationella 1700-talet».

I samband med publiceringen arrangerade Sällskapet i samarbete med SCASSS ett release-party den 20 januari 2006 i SCASSS lokaler på Götavägen i Uppsala. Uppsala universitets förre rektor professor emeritus Stig Strömholm var inbjuden som talare.

För närvarande uppgår antalet medlemmar till 208, till detta kommer sex hedersledamöter.

Uppsala, den 3 april 2006

*Krister Östlund, sekreterare*

*Styrelse 2006 / 2007*

Hans Helander, ordförande, Institutionen för lingvistik och filologi, Uppsala universitet  
Margareta Björkman, vice ordförande, Institutionen för humaniora, Mälardalens högskola

Krister Östlund, sekreterare, Handskrifts- och musikavdelningen, Uppsala universitetsbibliotek  
Mattias Legnér, skattmästare (frånvarande), Institutionen för studier av samhällsutveckling och kultur, Linköpings universitet  
Birgitta Berglund Nilsson, skattmästare (adjungerad)

Jonas Nordin, årsskriftsredaktör, ISECS-representant, Kungl. biblioteket, Stockholm  
Maria Cavallin, Historiska institutionen, Göteborgs universitet  
Anna Cullhed, Litteraturvetenskapliga institutionen, Uppsala universitet  
Carola Nordbäck, Religionsvetenskap, Åbo Akademi

*Valberedning*

Bo Lindberg (sammankallande)

Marie-Christine Skuncke

*Revisorer*

Monica Hjortberg (ordinarie)

Benny Jacobsson (ordinarie)

Eva Nyström (suppleant)

Sigun Dafgård (suppleant)

## Medlemmar

AHLUND, Mikael, Hölö  
AHRLAND, Åsa, Stockholm  
ALDMAN, Lili-Anne, Uppsala  
ALM, Mikael, Uppsala  
ALMER, Tore, Hässleholm  
ALWALL, Jenny, Uppsala  
AMELIN, Olov, Stockholm  
ANDERBERG, Göran, Kungälv  
ANDERSSON, Gudrun, Uppsala  
ANKARCRONA, Anita, Stockholm  
BARUP, Kerstin Edström, Lund  
BECKMAN, Margaretha, Stockholm  
BENGTSSON, Eva-Lena, Uppsala  
BENGTSSON, Staffan, Stockholm  
BENNICH-BJÖRKMAN, Bo, Uppsala  
BERG, Elisabeth Westin, Uppsala  
BERGGREN, Maria, Uppsala  
BERGLUND-NILSSON, Birgitta, Västra Frölunda  
BERGSTRÖM, Carin, Stocksund  
BERGSTRÖM, Cecilia, Bälinge  
BJÖRKMAN, Margareta, Sigtuna  
BJÖRKMAN, Sven, Sigtuna  
BJÖRNSSON, Anders, Kista  
BLOMKVIST, Magnus, Stockholm  
BOHLIN, Peter, Årsta  
BORGENTALK, Björn, Stockholm  
BROBERG, Gunnar, Lund  
BROWN AHLUND, Hölö  
BUCHT, Bergljot Krohn, Stockholm  
BURMAN, Carina, Uppsala  
CAMERON, Cathleen, Bloomington, USA  
CARENFEIT, Birgitta, Stockholm  
CAVALLIN, Maria, Göteborg  
CEDERLUND, Johan, Uppsala  
CEDERLÖF, Gunnel, Örsundsbro  
CHRISTENSSON, Jakob, Stockholm  
CLAÉSSON, Dick, Göteborg  
CULLHED, Anna, Uppsala  
DAFGÅRD, Sigun, Stockholm  
DAHL, Eva-Lena, Marstrand  
DAHL, Per T H, Kalmar  
DAHLBERG, Gunilla, Lund  
DAHLGREN, Stellan, Uppsala  
DALHEDE, Christina, Göteborg  
DANIELSSON, Ing-Mari, Sundsvall  
DIXELIUS, Olof, Lidingö  
DROTTNINGHOLMS TEATERMUSEUM, Stiftelsen  
DUNÉER, David, Lund  
EDLING, Marta, Solna  
EDSTRÖM, Mats, Lund  
EHRENSVÅRD, Ulla, Stockholm  
EKLUND, Lena, Sollentuna  
EKMAN, Stefan, Göteborg  
EKSTRAND, Gudrun, Stockholm  
ELIASSON, Sabrina Norlander, Uppsala  
ELMQUIST, Claire, Göteborg  
ENGDAHL, Horace, Stockholm  
ERICSSON, Birgitta, Stockholm  
ERICSON, Lars, Stockholm  
FORS, Hjalmar, Hägersten  
FORSELIUS, Tilda Maria, Hässelby  
FORSSELL, Bo, Stockholm  
FRANKS, Jeremy, Kareby  
FROHNERT, Pär, Järfälla  
FRÄNGSMYR, Carl, Uppsala  
FRÄNGSMYR, Tore, Uppsala  
GADD, Carl Johan, Sollebrunn  
GRAM HOLMSTRÖM, Kirsten, Stockholm  
GRANBERG, Gunnar, Uppsala  
GUSTAFSSON, Lars, Uppsala  
GYLENHAAL, Olle, Mölndal  
GÖRANSSON, Anita, Uppsala  
HAGELIN, Ove, Stockholm  
HAMMARSKIÖLD, Britt-Marie, Kalmar  
HANNESDÖTTIR, Göteborg  
HANSÉN, Iah, Göteborg  
HANSSON, Stina, Göteborg  
HARNESK, Helena, Uppsala  
HASSAN JANSSON, Karin, Uppsala  
HEDWALL, Lennart, Bromma  
HEIDNER, Jan, Stockholm  
HELANDER, Hans, Uppsala  
HELDT, Johan, Uppsala  
HELLERSTEDT, Andreas, Lidingö  
HELLSTRÖM, Pär, Uppsala  
HJERN, Olle, Stockholm  
HJORTBERG, Monica, Lundsbrunn  
IHALAINEN, Pasi, Jyväskylä, Finland  
INSTITUTIONEN FÖR NORDISKA SPRÅK, Uppsala  
ISAKSSON, Anders, Stockholm  
IVARSDOTTER, Anna, Uppsala  
JESPERSON, Maths, Malmö  
JOHANNISSON, Karin, Uppsala  
JONSELL, Bengt, Uppsala  
JONSSON, Inge, Saltsjö-Duvnäs  
JÖNSSON, Anne-Mari, Uppsala

KARLSSON, Eva-Lena, Uppsala  
 KARLSSON, Rickard, Mantorp  
 KARLSSON, Åsa, Enskede  
 KÖLVING, Ulla, Ferney-Voltaire, Frankrike  
 LAINE, Merit, Älvsjö  
 von LAMPE, Thérèse, Lidingö  
 LANDEN, Leif, Bjarred  
 LANGE, Sven, Enebyberg  
 LARSSON, Bengt, Stockholm  
 LARSSON, Jan, Lund  
 LEFFLER, Yvonne, Göteborg  
 LEGNÉR, Mattias, Gotlands Tofta  
 LETTEVALL, Rebecka Nilsson, Stockholm  
 LEWENHAUPT, Tonie, Rydebäck  
 LIND, Peter, Uppsala  
 LINDBERG, Anna Lena, Lund  
 LINDBERG, Bo, Göteborg  
 LINDÉN, Anna Kristina, Lund  
 LINDGÄRDE, Valborg, Bjarred  
 LINKE, Angelika, Linköping  
 LJUNG, Stina Ekermann, Göteborg  
 LOSMAN, Arne, Lidingö  
 LUNDGREN, Anders, Uppsala  
 LUNDQVIST, Lars, J., Stockholm  
 LUNDQUIST, Neita, Uppsala  
 LÖWENDAHL, Marie, Linköping  
 MAGNUSSON, Marianne, Lidingö  
 MANSÉN, Elisabeth, Stockholm  
 MATTSSON, Annie, Uppsala  
 MELÉN, Margareta, Uddevalla  
 MELKERSSON, Rickard, Göteborg  
 MOLANDER BEYER, Marianne, Göteborg  
 MÜLLER, Leos, Uppsala  
 NELL, Jennie, Järfälla  
 NELSON, Philip K., Åby  
 NIBELIUS, Folke, Stockholm  
 NILSSON, Ann-Marie, Uppsala  
 NILSSON, Bengt, Linköping  
 NISSER-DALMAN, Margareta, Uppsala  
 NOLIN, Catharina, Bromma  
 NORDBÄCK, Carola, Sundsvall  
 NORDIN, Jonas, Stockholm  
 NORDIUS, Janina, Göteborg  
 NORMAN, Hans, Uppsala  
 NYBERG, Kenneth, Göteborg  
 NYSTRÖM, Eva, Uppsala  
 ODLINDER HAUBO, Stina, Drottningholm  
 OGDEN, Daniel, Uppsala  
 OHLIN, Barbro, Göteborg  
 OLIN, Martin, Stockholm  
 OLSSON, Bernt, Helsingborg  
 OLSSON, Tom, Stockholm  
 OSCARSSON, Ingemar, Lund  
 PERSSON, Mathias, Uppsala  
 PETERSON, Kjell, Lidingö  
 PETRI, Sten M., Stockholm  
 POLSA, Virve, Nacka  
 RANGSTRÖM, Lena, Stockholm  
 REDELIUS, Gunnar, Vattholma  
 REHNSTRÖM, Mats, Stockholm  
 RIDDERSTAD, Per S., Lund  
 RIMM, Anna-Maria, Uppsala  
 RIMM, Stefan, Uppsala.  
 de ROBELIN, Roger, Stockholm  
 ROSELL, Johan, Stockholm  
 RYBERG, Anders, Bromma  
 RYDÉN, Bo, Öregrund  
 RYDÉN, Göran, Uppsala  
 RYMAN, Björn, Uppsala  
 SAHLIN, Gunnar, Sollentuna  
 SÁRKÁNY, Tamás, Stockholm  
 SAVIN, Kristina, Lund  
 von SCHÉELE, Adam, Göteborg  
 SENNEFELT, Karin, Hägersten  
 SEVERIN, Göran, Gävle  
 SIGURDSSON, Ingi, Reykjavik, Island  
 SJÖBLAD, Christina, Lund  
 SJÖGREN, Irene, Uppsala  
 SJÖSTRÖM, Ingrid, Enskede  
 SKANDINAVISKA SWEDENBORGSSÄLLSKAPET  
 SKUNCKE, Marie-Christine, Uppsala  
 SPÄNG, Clas Örjan, Solna  
 STENBERG, Göran, Stockholm  
 SWAHN, Sigbrit, Limhamn  
 SVENSKA AKADEMIENS NOBELBIBLIOTEK  
 SÖDERLIND, Solfrid, Uppsala  
 SÖDERPALM, Kristina, Göteborg  
 SÖRLIN, Sverker, Stockholm  
 TEGEN, Martin, Stockholm  
 THEORELL, Björn, Solna  
 TIDERMAN, Lars-Olof, Djursholm  
 TOBÉ, Erik, Uppsala  
 TOTTIE, Thomas, Uppsala  
 TUULASVUO, Tuula, Uppsala  
 TYDÉN-JORDAN, Astrid, Stockholm  
 ULVÄNG, Göran, Vänge  
 VELICU, Adrian, Frillesås  
 WEDENDAL, Per Axel Vejje, Stockholm

WIDMARK, Gun, Uppsala  
WIJNBLADH, Cecilia, Stockholm  
WILLÉN, Marcus, Örebro  
WINTON, Patrik, Uppsala  
WITTRÖCK, Björn, Stockholm  
ZILLÉN, Erik, Lund  
ÅKERMAN, Susanna, Stockholm  
ÖHRBERG, Ann, Stockholm  
ÖRNEHOLM, Urban, Uppsala  
ÖSTLUND, Krister, Uppsala

### Anvisningar för artikelförfattare

*Sjuttonhundratals* är en årligen utkommande publikation som ges ut av det svenska Sällskapet för 1700-talsstudier. En förutsättning för publicering i *Sjuttonhundratals* är att artikeln eller recensionen inte redan är publicerad av annan tidskrift eller annat förlag. Om en artikel är under bedömning någon annanstans bör detta anges. För ej beställt material ansvaras ej. Redaktionen tillämpar lektörsgranskning av bidragen med anonymitet i båda riktningarna.

*Tekniska instruktioner.* Manuskript sänds i digital form till redaktören. Filformatet bör om möjligt vara MS Word. Den som inte har tillgång till Word sparar texten i rtf-format.

Artiklar bör ej överstiga 20 trycksidor eller cirka 50 000 tecken (inkl. mellanslag och slutnoter). Texten skall vara så ren som möjligt. Undvik onödiga formateringar och blankrader. Mellanrubriker markeras endast med kursivstil – undvik versaler och fetstil.

Tankstreck, inte bindestreck, används när sidintervall eller periodangivelser ges. Nytt stycke markeras med indrag. Förkortningar skrivs ut i brödtext (bland annat, till exempel, och så vidare). I övrigt används punkt vid avbrytningar och flerordsförkortningar: t.ex., bl.a., fr.o.m., o.s.v.

Utpräglad fackterminologi bör förklaras genom ett upplysande tillägg eller en mer allmänspråklig synonym. Citat på andra språk än svenska och engelska bör översättas. Eventuella bilder, tabeller eller figurer bifogas i separat fil eller på separat blad. Ange i texten var de skall placeras.

Titlar på böcker, tidskrifter, tidningar eller filmer kursiveras i löptext. Rubriker på artiklar eller kapitel sätts inom citationstecken.

Noter numreras i löpande följd som slutnoter.

Inga litteraturlistor används. Första gången en hänvisning förekommer skrivs all information ut, så som i exemplen nedan. I fortsättningen anges tryckår och sida.

### Hänvisning till bok:

Stina Hansson, *Från Hercules till Swea. Den litterära textens förändringar*, Skrifter utgivna av Litteraturvetenskapliga institutionen vid Göteborgs universitet 39, Göteborg 2000, s. 47.

### Följande hänvisningar till samma bok:

Hansson 2000, s. 55f.

### Hänvisning till artikel i antologi eller dylikt:

Karin Jansson, »Bakom normen. Kvinnofrid och genuskonstruktion i det tidigmoderna Sverige», i Gudrun Andersson (red.), *Bedrägliga begrepp. Kön och genus i humanistisk forskning*, Opuscula Historica Upsaliensia 24, Uppsala 1998, s. 99.

### Hänvisning till artikel i tidskrift:

Bo Peterson, »'Yppighets nytta och torftighets fågnad'. Pamflettdebatten om 1766 års överflödsförordning», *Historisk tidskrift* 104:4, 1984, s. 9.

### Hänvisningar till otryckt källmaterial:

Samuel Älf till Hedvig Löfwenskiöld, 24/3 1768, G 350b, UUB.

*Anvisningar för recensenter.* Längre recensioner bör ej vara längre än 8 trycksidor (ca 23 000 tecken inkl. mellanslag). Kortare recensioner skall ej överstiga två trycksidor (ca 5 500 tecken inkl. mellanslag). Recension inleds med följande uppgifter om arbetet: namn på författare eller redaktörer, fullständig titel (kursiverad), eventuell serie, förlag, utgivningsort, tryckår, antal sidor. Den avslutas med recensentens namn högerställt och kursiverat. Noter bör undvikas i recensioner. I hänvisningar till andra verk kan följande modell användas: »... som Mikael Alm visar i sin avhandling om Gustav III (2002, s. 183).»

Redaktionen förbehåller sig sista avgörandet i frågor om språk och stil. För ytterligare instruktioner hänvisas till redaktören.

*Årsskriften Sjuttonhundratals erhålles genom medlemskap i Sällskapet för 1700-talsstudier. Från och med 2006 är avgiften 200 kr/år för enskild medlem och 300 kr för institutioner eller stödjande medlem. Medlemsavgiften betalas till postgiro 32 93 90-9. Glöm ej att uppgi namn och adress!*

*Medverkande i denna årgång*

Dr philos. *Arne Bugge Amundsen*, f. 1955, professor i kulturhistoria, Institutt for kulturstudier og orientalske språk, Universitetet i Oslo

Ph.D. *Michael Bregnsbo*, f. 1962, lektor, Institut for Historie, Kultur og Samfundsbeskrivelse, Syddansk Universitet

Docent *Pasi Ihalainen*, f. 1967, tf. professor i allmän historia, Historian ja etnologian laitos, Jyväskylän universitet

Fil. lic. *Tomas Mansikka*, f. 1959, forskare, Religionsvetenskap, Åbo Akademi

Fil. dr *Carola Nordbäck*, f. 1963, doktorand, Kyrkohistoria, Åbo Akademi

Fil. dr *Patrik Winton*, f. 1974, Historiska institutionen, Uppsala universitet

Fil. dr *Ann Öhrberg*, f. 1955, universitetslektor, Litteraturvetenskapliga institutionen, Uppsala universitet

Fil. dr *Krister Östlund*, f. 1960, forskare, Handskrifts- och musikenheten, Uppsala universitet