

Björn Svärd

Tron i ett kyrkohistoriskt författarskap. Exemplet Sven Göransson

Örebro 2003

Björn Svärd

INNEHÅLL

Förord

Inledning

KAPITEL 1 FORSKNINGSARBETENAS VITNESBÖRD

1.1 Innehållet och problematiken

1.2 Religionens betydelse

De religiösa motiven låter sig inte renodlas

Överheten som den världsliga motpolen

Religion – utrikespolitik

Religion – utrikespolitik. Summering

Religionens inrikespolitiska betydelse

Religionens inrikespolitiska betydelse. Summering

Religionens innehåll och genomslagskraft. Summering

1.3 Inramningen

Inledning

Konfessionspolitiken

Metodiken

1.4 Termerna

Användningen av termer

Termerna i Göranssons 1600-talsproduktion

Termerna i Folkrepresentation och kyrka

Termernas funktion i Folkrepresentation och kyrka

1.5 Inriktning, metod och grundsyn

1.6 Idealism och empiri i Göranssons kyrkohistorieskrivningen
fram till 1959

Inledning

Weibullskolans empirism och Hjärnes idealism

KAPITEL 2 KYRKOHISTORIA SOM DEBATTVAPEN

- 2.1 Inledning
- 2.2 Göranssons trosgrund
- 2.3 Kristendom, historia, samhälle
- 2.4 Kristendom, historia, samhälle i historien
- 2.5 Förståelsen av kristendomen och de båda världskrigen
- 2.6 Fördjupad syn på religionsfriheten.....
- 2.7 Kristendom en privatsak.....
- 2.8 Desintegration hellre än sekularisering
- 2.9 I kamp för sin syn på kyrkohistorieforskningen
- 2.10 De direkta hoten
- 2.11 Grundmotiv, problematik och termer
- 2.12 Göransson om svenska kyrkohistoriker
- 2.13 Verkligheten bakom orden

Den svenska kulturelitens kristendomskritik under femtio- och sextiotalet

Tysk kyrkohistorieskrivning efter andra världskriget

Fransk religionssociologi som tolkningsmall

Verkligheten bakom orden. Slutord

KAPITEL 3 LÄROBÖCKERNAS APOLOGETISKA INFALLSVINKLAR

- 3.1 Inledning
- 3.2 Kyrkan och kristendomen i samhället. Göranssons tre
infallsvinklar

Den kristna tron – en sammanhållande och drivande kraft

Den bevarade betydelsen

Trons betydelse återupptäckt

Göranssons läroböcker. Syfte.

KAPITEL 4 KYRKOHISTORIA PÅ BEKÄNNELSENS GRUND. EXEMPLET K D SCHMIDT

- 4.1 Inledning
- 4.2 Kyrkohistoria som teologi
- 4.3 Schmidts syn på kyrkohistorieskrivningen

- 4.4 Grundinställning och trostolkning
- 4.5 K D Schmidts historieteologi. Slutreflexioner
- 4.6 K D Schmidts trostolkning och Göranssons

KAPITEL 5 TRON I ETT KYRKOHISTORISKT FÖRFATTARSKAP

Summary.....

Appendix till kapitel 2.....

Källor & litteratur

Förkortningar

Personregister

Förord

Att denna studie *Tron i ett kyrkohistoriskt författarskap* blivit verklighet beror ytterst av en personlig upplevelse. Jag fick plötsligt klart för mig, något som idag kan tyckas självklart, att historisk och kyrkohistorisk forskning inte enbart vilar på objektiva, odiskutabla grundvalar utan också i hög grad på subjektiva.

Samtidigt insåg jag att det förelåg behov av att veta mera om denna problematik. Endast i ringa grad har exempelvis nittonhundratalets svenska kyrkohistoriker och deras forskning undersökts mera noggrant och förutsättningarna för deras forskningsresultat prövats.

Ur dessa båda insikter växte lusten fram att ta itu med min lärare Sven Göranssons (1910-1989) kyrkohistoriska produktion. Uppgiften kändes som en utmaning. Det Sven Göransson skrivit är svårläst och svårbedömt. Infallsvinklarna tycks, för den som inte är van vid Sven Göransson, oberäknliga. Dessutom satte Göransson alltid in sina detaljundersökningar i större, gränsöverskridande sammanhang. Hans teologiska analyser är för en kyrkohistoriker ovanligt djupbörande och hans läroböcker upplevs som ostrukturerade av den som förväntar sig att möta en lärobok av sedvanligt slag.

När jag hade satt mig in i vad Göransson skrivit förstod jag att trosmotiv och trosinterpretationen hos Sven Göransson var de två springande punkterna och inriktade mig därefter på dessa båda motiv i mina forskningar.

Vid två tillfällen har jag fått mitt då pågående arbete granskat vid det högre kyrkohistoriska seminariet i Uppsala. Första gången skedde detta vid ett seminarium under Harry Lenhammars ledning. Då diskuterades preliminära resultat av min forskning. En andra gång togs avsnittet om K D Schmidts trosinterpretation upp till behandling. Seminariet leddes då av Ruth Franzén.

Under arbetets gång har jag fortlöpande haft kontakt med och fått stöd av Ragnar Norrman. Ragnar Norrman har också, när manuskript förelåg, lagt ner ett omfattande arbete på att pröva min argumentation, föreslå ändringar i dispositionen och fingraska framställningen i formellt hänseende. KG Arvidsson har också granskat mitt manus.

Björn Svärd

Inledning

En av kyrkohistorikerns centrala uppgifter är, som jag ser det, att redovisa kristna trosföreställningar och trosutsagor och att försöka klargöra den inverkan dessa trosföreställningar och trosutsagor haft i en bestämd historisk situation. Vid närmare betraktande visar sig dessa föreställningar vara av de mest skilda slag och ingå i de mest olikartade sammanhang. Jag har därför i denna bok funnit det riktigare att genomgående benämna dessa motiv ”religiösa” för att därigenom bruka ett begrepp med för ändamålet tillräcklig bredd.

Till redovisningen av de religiösa faktorerna kan ibland en mer eller mindre abstrakt analys av trossatser och teologier höras. En sådan analys betraktar kyrkohistorikern i regel som medel, inte som mål. Det är religionen i den form den tagit i ett speciellt historiskt sammanhang och religionsyttringens faktiska konsekvenser kyrkohistorikern ytterst är ute efter att klarlägga. Det är annorlunda uttryckt ingen ”ren och ursprunglig” religiös föreställning kyrkohistorikern sätter i centrum för sitt intresse utan en religiös föreställning påverkad av och laddad med innehåll och associationer från det historiska sammanhang som utforskas.

I de här banorna lärde jag mig att tänka när jag vid Teologiska fakulteten i Uppsala studerade kyrkohistoria för Sven Göransson.

När jag under åren har fortsatt att läsa moderna kyrkohistoriska framställningar har jag märkt att en redovisning av religiösa föreställningar och deras inverkan tycks tillhöra det givna. Oftast koncentrerar kyrkohistorikern en stor del av sin energi på att frilägga just de idémässiga och religiösa faktorernas betydelse. Andra omständigheter, ekonomiska faktorer, konfliktmotiv med mera, dras enbart in i framställningen om de har direkt betydelse för det givna temat. Detta, vad jag förstår, inte därför att man förbiser andra faktorer utan därför att man överlåter åt historiker med annan inriktning att utreda motiv av andra slag än de rent kyrkohistoriska. En eventuell sammanvägning får anstå till övergripande framställningar i läroböcker och kyrkohistoriska översikter.

Sven Göransson däremot, detta arbetes speciella studieobjekt, var förvånansvärd bred i sitt anslag. Han såg som sin huvuduppgift att i sina vetenskapliga verk försöka förstå hur religionen verkade i det sextonhundredatalssamhälle han granskade. För att lösa sin uppgift drog han i sin undersökning in religiösa strömningar och teologiska skolbildningar både i Sverige och på kontinenten samt, allt efter uppgift och behov, relevant utrikespolitiskt, inrikespolitiskt och kyrkopolitiskt material. Idémässig inställning och utveckling i dess förhållande till maktpolitik tycks mig Göransson ha haft speciell känsla för att upptäcka och analysera.

Sven Lucien Marcel Gustaf Göransson, så var hans fullständiga namn, föddes i Vasa församling i Göteborg 1910. Hans föräldrar var tillskäraren Anders Gustaf Göransson och Marie Céleste Greiller. Modern var fransyska och katolik. Sven Göransson växte alltså upp i ett hem med två konfessioner och i hemmet talades både svenska och franska. Sven Göranssons farbror var N J Göransson. Denne tillhörde kretsen kring Nathan Söderblom och var professor i dogmatik och moralteologi i Uppsala under tiden 1911-1928.

Sven Göransson avlade studentexamen vid Göteborgs högre latinläroverk 1929. Han blev 1932 filosofie kandidat i romanska språk, latin och grekiska vid Göteborgs högskola. Han avlade 1935 teologie kandidatexamen vid Uppsala universitet och prästvigdes 1936. Sven Göransson blev teologie licentiat 1939 och disputerade för teologie doktorsgrad 1950. Samma år blev han docent i kyrkohistoria. 1956 efterträdde han Gunnar Westin som professor i kyrkohistoria vid Uppsala universitet. Han kvarstod i denna tjänst till sin pensionering 1977. Sven Göransson dog i Uppsala den 23 november 1989.

Förutom att Sven Göransson bedrev kyrkohistorisk forskning och idkade kyrkohistoriskt författarskap skrev han flera läroböcker i kyrkohistoria. Han var dessutom en framträdande forskningshandledare med en rad lärjungar. Lärjungarnas vetenskapliga produktion är omfattande. En rad kyrkohistoriska avhandlingar skrevs under Sven Göranssons ledning.¹

Med dessa biografiska anteckningar låter jag mig nöja. Föreliggande arbete är nämligen ingen biografi. Det är en studie som behandlar de religiösa motiven i Göranssons publicerade vetenskapliga arbeten och den speciella trosinterpretation som kännetecknar Göranssons övriga tryckta kyrkohistoriska produktion.

Jag koncentrerar mig på vad Göransson faktiskt skrivit och gör anspråk på att ha läst rätt innantill och att ha dragit rimliga slutsatser av det lästa. Man kan om man vill karakterisera min undersökning som en recension, en sammanfattande recension som utifrån en bestämd synvinkel tar hänsyn till en kyrkohistorikers hela produktion.

Jag har dessutom föresatt mig att inte bara studera Göranssons texter utan även se i vilket sammanhang han står. Detta att sätta in Sven Göranssons produktion i sitt kyrkohistoriska, teologiska och i sitt samhällseliga sammanhang visade sig emellertid vara ett besvärligt kapitel.

¹ Biografiska uppgifter i Hylander 1970 s 26 f. Minnesteckningar av Andrén 1990 s 32-35 och av Lenhammar 1990 s 10 ff. Sven Göranssons kyrkohistoriska insats bedöms av Christensen 1977 s XV ff. Om Sven Göransson som forskningshandledare se Montgomery 1977 s XVIII ff. En forskningsöversikt från kyrkohistoriska institutionen 1956-1970 är publicerad i KÅ 1970 s 5-76. En förteckning över Sven Göranssons tryckta skrifter 1937-1977 återfinns i Sträng 1977 s XXI – XXVIII.

Dels beror detta på forskningsläget. Vad som svenska kyrkohistoriker under 1900-talet rent faktiskt skrivit är ännu inte systematiskt analyserat och beskrivet. Först Anders Jarlert har i monografen *Emanuel Linderholm som kyrkohistoriker* (1987) gjort en större undersökning av ett avsnitt i svensk kyrkohistorieskrivning på 1900-talet.

Jarlert förutsätter att ”ingen vetenskaplig forskning kan vara varken förutsättningslös eller utan följder för andra verksamhets- och livsområden”.¹ Hypotetiskt utgår han från att Linderholms kyrkohistoriska verksamhet är det andra ledet i en tredad process där Linderholms teologiska grundsyn, hans kyrkohistoriska forskning och hans religiösa reformprogram hör samman. Dessutom hävdar han att Linderholms ”vetenskapliga verksamhet var beroende av hans personliga utveckling och livssituation”.² De hypoteser Jarlert ställer upp verifieras sedan av huvudframställningen.

Jarlerts bok är i långa stycken biografisk. Emanuel Linderholm följs från vaggan till graven. Hans bakgrund och egenartade personlighet uppmärksammas och ges stort förklaringsvärde liksom de personer och de faktorer som påverkat Linderholm. Linderholms teologiska inställning och hans kyrkliga reformverksamhet ses samman med de specifikt kyrkohistoriska frågeställningarna. Allteftersom sätter Jarlert in Linderholms skrifter, kyrkohistoriska och övriga, i sitt historiska sammanhang. Han redovisar hur skrifterna mottagits samtidigt som han själv kortfattat bedömer dem.

Förutom Jarlerts monografi över Linderholm har den kyrkohistoriska forskningen i Sverige från 1830-talet fram till omkring 1960 beskrivits av Lars Österlin. Hans uppsats är publicerad i *Dansk teologisk tidskrift* 1962. 1900-talets svenska kyrkohistorieforskning har tecknats och karakteriserats av Ingmar Brohed respektive Gunnar Westin och Sven Göransson i olika årgångar av KÅ.³ Gemensamt för alla fyra är att de inte tar hänsyn till den kyrkohistoriska forskning som bedrivits utanför de teologiska fakulteterna. Om svenska kyrkohistoriker under 1900-talet har åtskilligt skrivits, framför allt i formen av minnesord eller i minnesskrifter. I

¹ Jarlert 1987, s 11. Teoriintresset har varit större inom den svenska kyrkovetenskapen än inom kyrkohistorievetenskapen. Se Bexell 1996. Flera ämnesföreträdare försöker styra ämnet bort från sin förment ensidiga historiska inriktning. S E Brodd talar om kyrkovetenskapen som en teologisk disciplin där Gud postuleras. Jmf nedan kapitel 5.

² Jarlert 1987, s 14 f

³ Westin 1949, Göransson 1975, Brohed 2000.

detta material finns en del att hämta för den som önskar få den svenska kyrkohistorieskrivningen karakteriserad och problematiserad.¹

I det forskningsläge som föreligger har jag tvingats att blott stickprovsmässigt relatera Sven Göransson till sin omgivning. Mera övergripande jämförelser skulle under min hand bli alltför spekulativa. Jag har dessutom svårt med respekten för studier som drar stora växlar på svagt underlag.

Vad jag gjort är att jag översiktligt ställt Göranssons kyrkohistorieskrivning mot de fram till nittonhundrasextiotalet dominerande historiska skolbildningarna i Sverige, Weibullskolan och den historietradition som hämtade sin inspiration från Harald Hjärne.

¹ Uppsalaprofessorn i kyrkohistoria från 1898-1917 Herman Lundström har tecknas i Svenskt biografiskt lexikon 23 av Oloph Bexell. Om lundaprofessorn Hjalmar Holmquist, professor i kyrkohistoria 1909-1938, kan mer ingående uppgifter hämtas i Brohed 2000.

Edvard Rodhe, professor i praktisk teologi i Uppsala 1912-1919 och i Lund 1919-1925 får sin vetenskapliga gärning bedömd av Gustaf Aulén i STK 2/1954.

Sven Göransson har i KÅ 1959 skrivit om Yngve Brilioth som kyrkohistoriker. Göranssons artikel återfinns även i *Yngve Brilioth – historiker, teolog, kyrkoledare. Texter, studier och minnen samlade och utgivna av Oloph Bexell* (1997). Där har även Helge Nyman skrivit artikeln *Brilioth och den praktiska teologin*. Peter Bexell publicerade i KÅ 1999 artikeln ”Historikern som kyrkoman: Yngve Brilioth”.

Lundaprofessorn Sven Kjällerströms insats som historiker på i huvudsak kyrkorättens och liturgikens områden bedöms av Carl-Gustaf Andrén i STK 3 1981. En mera utförlig redovisning av Kjällerströms produktion och vetenskapliga insats ges av Lars Österlin i artikeln *Sven Kjällerström in memoriam* tryckt i KÅ 1981.

Om Hilding Pleijel har Ingmar Brohed skrivit i Växjö stiftshistoriska sällsks meddelanden nr 11, i KÅ 1989, i Svenskt Biografiskt lexikon 29 samt i ”Hilding Pleijel 19/10 1893 – 15/11 1988. Minnesord. Kungliga Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund. Årsberättelse 1989-1990”. Ett ”Hilding Pleijel Symposium” hölls 1993. I symposiet ingående föredrag föreligger i tryckt form i *Hilding Pleijel Symposium. 19 oktober 1893-19 oktober 1993. Ett hundraårsjubileum*. Arne Bugge Amundsen och Bill Widén analyserar Pleijels påverkan på norsk, respektive finsk framför allt folklivsforskning. Nils Arvid Bringéus tar upp Hilding Pleijels frågelista ”Kyrklig folklivsforskning” till behandling. De viktigaste bidragen ger Peter Aronsson och Daniel Lindmark som prövar hållbarheten i Pleijels tes att treståndsläran, eller som Pleijel hellre uttryckte det ”hustavlans värld”, utgjorde en självklar förutsättning för tänkandet från 1600-talet och långt in i 1800-talet. Aronsson prövar tesen utifrån egna lokalhistoriska undersökningar. Daniel Lindmark underbygger sina resonemang framför allt på undersökningar över den religiösa folkläsningsens historia gjorda av Egil Johansson. Båda hänvisar också till undersökningar gjorda av Eva Österberg. Gemensamt för både Aronsson och Lindmark är att de anför bärande skäl för att Pleijels tes måste modifieras, men varken de eller Eva Österberg gör anspråk på att slutgiltigt kunna vederlägga Pleijel.

Pleijel har förutom tesen om Hustavlans även gjort sig känd för att hävda att byalagens sprängning i samband med skiftesreformen under den första delen av 1800-talet var den främsta orsaken till att den traditionella kyrkoseden bröts och beredde väg för väckelserörelser och sekularisering. Denna Pleijels tes diskuteras och ifrågasätts i en rad svenska avhandlingar över den svenska folkväckelsen på 1800-talet.

Sven Göransson har tecknat uppsalaprofessorerna Knut B Westmans och Gunnar Westins insatser som kyrkohistoriker i KÅ 1967.

KÅ 1977 ägnas till stora delar Sven Göransson. Detta med anledning av att han detta år avgick från sin professur. Torben Christensen tecknar Sven Göransson som kyrkohistoriker och Ingun Montgomery Sven Göransson som forskningshandledare. En förteckning över Sven Göranssons utgivna skrifter 1937-1977 ingår också. En överblick över den kyrkohistoriska forskning som bedrivits under Göranssons ledning under åren 1956-1970 får man i KÅ 1970. Där återfinns *Från reformation till enhetssträvanden. Forskningsöversikt från Kyrkohistoriska institutionen Uppsala 1956-1970*.

Sven Göransson dog 1989 och han minnestecknas av Harry Lenhammar i KÅ 1990 samt av Åke Andrén i Kungliga Vitterhets-, Historie och Antikvitets Akademiens årsbok 1990.

Lundaprofessorn i kyrkohistoria Carl-Edvard Normann har minnestecknats av Ingmar Brohed i KÅ 1993 samt i ”Carl Edvard Normann 26/1 1912 – ½ 1992. Minnesord. Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund. Årsberättelse 1993-1994”.

Jag har provat Göranssons teser om svensk kultur- och kristendomssyn mot den svenska kulturelitens kristendomskritik under 1950- och 1960-talen. Mitt grepp har varit att analysera representativa vittnesbörd i ämnet utifrån antologin *Ateistens handbok*. Vidare har jag på några punkter jämfört Göranssons generella teser om kyrkohistoria och kyrkohistorisk utveckling efter andra världskriget med innehållet i några sammanfattande forskningsrapporter från Tyskland. Dessutom och framför allt har jag i jämförelsesyfte kortfattat försökt teckna den av Göransson ständigt refererade franska religionssociologi vars upphovsman var Gabriel Le Bras.

Som kommer att framgå har mina studier av Göransson resulterat i att jag i ett visst avseende betecknar hans kyrkohistorieskrivning som trosinterpretation. Av den anledningen har jag funnit det fruktbart att försöka karakterisera den metod och det synsätt som karakteriserar en tysk konfessionellt färgad kyrkohistoriker, K D Schmidt, och jämföra hans forskningsmetod med Göranssons.

Allt för att min Göranssonstudie skall få en så tydlig relief som möjligt.

I sin Linderholmbiografi, har Jarlert valt ett brett, om man så vill, traditionellt perspektiv. I det här sammanhanget är det av vikt att lägga märke till att han därigenom inte haft rum för en närmare analys av innehållet i Linderholms skrifter.

Jag har gått motsatt väg och lagt ner min energi på att analysera vad Göranssons skrifter faktiskt innehåller. Vinsten med den metoden har varit, hoppas jag, att det blir lättare att dra nytta av Göranssons annars så svårtillgängliga forskningsresultat.

Jag vill tro att mitt arbete också resulterat i att det enklare går att skilja dessa resultat från det Göransson kommit fram till på andra vägar än genom direkta undersökningar. Jag anser framför allt att användningen i vetenskapliga sammanhang av Göranssons *Folkrepresentation och kyrka* varit allför lättsinnig.

Dessutom hoppas jag att läsaren märker hur svärfångade religiösa influenser är och dessutom inser det bestående värdet i Göranssons undersökningar av religionens betydelse.

Slutligen när jag den förhoppningen att jag med min studie något har bidragit till att förmera kunskapen om 1900-talets svenska kyrkohistorieskrivning.

1 Forskningsarbetenas vittnesbörd

1.1 Innehållet och problematiken

Inledning

År 1935, blott 25 år gammal, hade Sven Göransson hunnit med att bli både filosofie och teologie kandidat. Sedan gick den akademiska karriären långsammare. Först femton år senare, 1950, disputerade han vid fyrtio års ålder för teologie doktorsgraden. Då har han visserligen åren innan, nämligen 1947, 1948 och 1949, publicerat tre arbeten på mellan femtio och hundra sidor som anknöt till den kommande avhandlingen men inte kunde ges en naturlig plats där. Sen publicerade han raskt i löpande följd fram till 1959 en rad vetenskapliga arbeten. Sammanlagt presterade Göransson under denna tid mer än 1700 sidor kompakt text. Hans framställning byggde genomgående på samtida skriftligt källmaterial skrivet på latin. Sven Göranssons arbetsinsats måste betecknas som imponerande.

Sven Göransson koncentrerade sig i sin forskning på framför allt den kyrkohistoriska och teologiska men också på den politiska utvecklingen under mitten av 1600-talet. Han skrev svensk kyrkohistoria men anknöt hela tiden till utvecklingen på kontinenten.¹ Hans olika böcker går i varandra samtidigt som de kompletterar varandra. Endast Göranssons sista egentliga forskningsarbete behandlar en 1800-talsproblematik.

Följande är ett försök att sammanfatta och framför allt karakterisera Göranssons forskningsarbeten. Särskilt koncentrerar jag mig på att visa hur Göransson låter de religiösa motiven landa i den då aktuella samhällsproblematiken och vad han kommer fram till. Detta gör jag för att senare mera allsidigt kunna bedöma hans resultat.

Göranssons texter är för en nutida läsare ofta tunglästa och det historiska sammanhang som Göransson förutsätter känt, är inte längre självklart aktuellt. Jag presenterar därför vid behov i samband med redovisningarna först den allmänna historiska bakgrunden.

Sverige och bekännelsefrågan vid den westfaliska fredskongressen 1645-1648

I vad mån det trettioåriga kriget var ett religionskrig råder oklarhet. De religiösa och realpolitiska motiven var så hopblandade under det trettioåriga kriget att de inte går att särskilja. Dessutom försvagades allteftersom den religiösa glöden i kampen. Det var inte enbart den vikande krigslyckan som gjorde att Gustav Adolfs vittsyftande planer på ett evangeliskt förbund så småningom fick överges. Frontlinjen mellan katolskt och evangeliskt hade blivit så suddig att ett evangeliskt förbund inte var aktuellt på sätt som den svenske kungen tänkt sig.

När kriget var över var det för Sveriges del satisfaktion som gällde. Sverige ville med andra ord ha betalt för sin insats och fick det också, betalt i form av en förstärkt maktställning vid Östersjön. Som hertig av Pommern kom den svenske regenten dessutom att tillhöra de tyska ständerna. Sverige blev därigenom engagerat i förvaltningen av det tyska riket och en av fredens officiella garanter.²

¹ Mer om detta från Hjärne påverkade sätt att skriva kyrkohistoria i Jarlert 1987, s 104 f

² Rystad 1994 passim

Grundsatsen Cujus regio, ejus religio, härskaren avgör religionstillhörigheten, hade man slagit fast vid religionsfreden i Augsburg 1555. Den principen kom också att gälla efter den westfaliska freden. Nu blev emellertid, till skillnad från 1555, även de reformerta inneslutna i religionsfreden. Tidigare var endast den katolska tron och den lutherska godkända religionsformer i det tyska riket.

Antagonism rådde redan under trettioåriga kriget mellan Sverige och det så småningom allt starkare kurfurstendömet Brandenburg. Båda hade intressen i Östersjöregionen. Dessutom fanns i spänningen mellan Brandenburg och Sverige religiösa implikationer.¹

Detta behöver man ha som bakgrund när man läser Sven Göranssons *Sverige och bekännelsefrågan vid den westfaliska fredskongressen 1645-1648* som publicerades i KÅ 1947. Göransson redovisar i denna framställning Sveriges ställningstaganden vid fredskongressen allt eftersom förhandlingarna framskred. Vad som intresserar Göransson är den del av fredsförhandlingarna som berörde den eftersträlvade religionsfreden. Speciellt riktar han in sig på hur man på svenskt och annat håll såg på de reformertas, och då framför allt Brandenburgs, infogande i denna fred. Kurfursten av Brandenburg var nämligen reformert trosbekännare.

Den svenska konfessionella inställningen preciserar Göransson på följande sätt. Det svenska prästerskapet intog en konfessionell, ortodox hållning. Så gjorde även Axel och Johan Oxenstierna. Johan Adler Salvius däremot, som tillsammans med Jacob Lampadius och Johan Oxenstierna förhandlade för Sverige vid fredskongressen, var mera realpolitiskt och unionistiskt, d v s allmänprotestantiskt, inställd.

Som vi noterat ovan innebar fredsuppgörelsen att även de reformerta kom att infogas i religionsfreden. Detta skedde tack vare kurfurstens av Brandenburg agerande. Dock fick samme kurfurste inte, trots att han gjorde anspråk på det, kallas anhängare av den augsburgska trosbekännelsen. Detta berodde främst på svenskt agerande, noterar Göransson.

Det var inte främst religiösa skäl som gjorde att Sverige förmenade kurfursten av Brandenburg, Fredrik Wilhelm, att kallas anhängare av den augsburgska trosbekännelsen utan rivalitet mellan Sverige och Brandenburg. Båda hade intressen inom samma områden vid Östersjökusten. För Sveriges del berodde detta på att man ville säkra "sjökanten", d v s ha tillgång till Östersjökusten.

Fredrik Wilhelm betonade de evangeliskas enhet över konfessionsgränserna och bedrev därför en unionistisk politik. För Fredrik Wilhelms syften var det av flera skäl fördelaktigt att handla så. Det befrämjade hans möjligheter att hålla samman sitt religiöst splittrade rike. Sverige däremot hade fördel av att i sin religionspolitik gentemot Brandenburg verka religiöst splittrande. Detta gjorde man genom att varna det lutherska Pommern och det lutherska Preussen för Fredrik Wilhelms unionism.

Ytterligare en orsak till rivaliteten mellan Brandenburg och Sverige var att båda makterna strävade efter att bli de evangeliska staternas ledare i det tyska riket. Sverige ville bevara sin roll som den protestantiska skyddsmakten för de av katolicismen ansatta protestantiska stater-

¹ Rystad 1999, s 71-95, 247-256

na. Detta ledde i sin tur till att Sverige i andra sammanhang kände sig föranlåtet att tona ner sin konfessionalism och bedriva en mera allmänprotestantisk politik.

Göransson pekar på Sveriges alternativ inför framtiden. Antingen kunde man slå in på en allmänprotestantisk politik, där man försökte gå samman med Brandenburg, eller också välja att föra en antibrandenburgsk politik. Denna politik kunde föras utan konfessionellt förtecken eller med viss konfessionell betoning med hänsyn till religionsförhållandena i det svenska intresseområdet Preussen.

Göransson påminner om att Gustav Adolf hade drömt om ett stort evangeliskt förbund under Sveriges ledning. I westfaliska freden gällde frågan inte detta, utan att bevara jämvikten, dvs att balansera stormakterna mot varandra. Att agera så att stormakterna balanserades mot varandra skulle bli en huvudlinje i svensk utrikespolitik så länge Sverige stod bland garantierna för westfaliska freden, menar Göransson.

Sverige och de synkretistiska striderna i Tyskland 1649-1654. Med särskild hänsyn till Björnklaus insats.

Formellt fortlevde det tyskromerska riket även efter den westfaliska freden. Men sammanhållningen i det väldiga riket var till största delen fiktiv. I realiteten bestod det tyskromerska riket av mellan tre- och fyrahundra fursteledda separata och självständiga enheter. Däri inräknades å de ena sidan små grevskap, fria rikstäder och ärkebiskopsdömen, å den andra stora hertigdömen och kungariken. Kejsarens makt baserades i huvudsak på ställningen som härskare över de österrikiska arvländerna.

Dock gjordes försök att upprätthålla enheten. Så sammanträdde i Regensburg, från 1653 och ända fram till kejsardömet's upplösning 1806, en riksdag med uppgift att besluta om gemensamma angelägenheter. Besluten ledde dock sällan till några bestående resultat.

Motreformationen hade tagit fart och det gick vid mitten av 1600-talet en rekatoliceringsvåg genom det tyska riket. Särskilt i Österrike genomfördes återgången till katolicismen med stor hårdhet. För dem som tredskades fanns bara två alternativ, föga sig eller utvandra.¹

Motreformationen underlättades av den teologiska splittring som rådde bland de evangeliska. Denna splittring gick över i öppen strid i samband med religionssamtalen i Thorn 1645. Till dessa religionssamtal var kurfursten av Brandenburg, Fredrik Wilhelm, initiativtagare. Den reformerte kurfursten hade behov av religiös enhet i sitt rike och hade av den anledningen kallat den för evangeliskt samförstånd benägne helmstedtteologen Georg Calixtus och hans anhängare till samtalen. Dessa urartade emellertid och övergick i en kompromisslös sammandrabbning mellan anhängarna till Calixtus och de ortodoxa lutheranerna under ledning av Abraham Calovius. Uppgörelserna mellan de båda grupperna har gått till historien under namnet de synkretistiska striderna. Dessa strider var ödesdigra för de evangeliska men gick trots detta inte att hejda. De blossade med ny häftighet upp år 1660 i samband med freden i Oliva och upphörde inte förrän efter ett halvt århundrade.

¹ Rystad 1999, s 257 f

Allt detta ingår i eller bildar bakgrund till Sven Göranssons i KÅ 1948 publicerade sextioåttasidor långa uppsats, *Sverige och de synkretistiska striderna i Tyskland 1649-1654. Med särskild hänsyn till Björnklaus insats*.

Här tecknas i inledningen den teologiska och kyrkopolitiska bakgrunden till de synkretistiska striderna. Dessutom visar Göransson hur Sveriges kyrkopolitik under åren 1649-1654 växlade beroende på maktpolitiska hänsyn. Förhållandet till Brandenburg krävde en kyrkopolitik, den evangeliska sammanhållningen gentemot den tyske kejsaren en annan. Uppnått samförstånd med kejsaren resulterade i ytterligare andra ställningstaganden.

Den svenske diplomaten och av "helmstedtsteologi" påverkade Matthias Björnklaus ägnas Göranssons speciella intresse. Denne var efter westfaliska freden "resident" i Münster och år 1651 avdelades han till svensk representant vid det österrikiska hovet. Björnklaus blev 1653 svensk huvuddelegat vid riksdagen i Regensburg. Björnklaus uppgift var att befrämja Sveriges intressen. Göransson visar hur Björnklaus gjorde detta på ett självständigt sätt. Han ivrade bland annat för de utsatta evangeliska i det kejserliga Böhmen och Österrike. Björnklaus hade personlig erfarenhet av hur deras läge förvärrats i och med att katolicismen återvunnit förlorad mark. Detta i sin tur gjorde det än angelägnare för Björnklaus att föreslå åtgärder för att få slut på de lärostrider som rasade mellan de evangeliska, de ovan anförda synkretistiska striderna. Björnklaus förslag till åtgärder fick emellertid ej Sveriges stöd. Därför rann hans förslag ut i sanden. Sveriges intressen var, och det betonar Göransson, djupast sett inte teologiskt utan maktpolitiskt grundade.

Prästerskapet i kamp mot drottning Kristinas naturrättsliga religionsuppfattning. En studie till Kristinas besök i Sverige 1660.

Tanken på en naturlig rätt, en s k naturrätt som är inbyggd i den mänskliga naturen, har gamla anor. På 1500- och 1600-talen blev tanken allt vanligare. Samtidigt började den befrias från sina teologiska bindningar och började leva ett eget liv utanför kyrkans och prästernas domvärjo.¹

Naturrättstänkande kunde leda åt två håll, dels till föreställningen att rätten av naturen lagts i den enskildes bröst för att sedan delegeras till överheten och fursten, dels till betoningen av furstens egen oinskränkta makt som given av naturen, dvs ytterst av Gud. I och med absolutismens framträngande blev den senare tanken allt vanligare. Under drottning Kristinas tid kom man vid hovet att allt mera tydligt betona det senare alternativet. Majestätet ägde sin makt direkt ifrån Gud och var oberoende av undersåtarnas välvilja. Ännu hade man dock inte uppställt någon absolutistisk statsteori.²

Ett intressant försök att utvidga kunskaperna om tidens naturrättsproblematik åstadkommer Sven Göransson i sin studie *Prästerskapet i kamp mot drottning Kristinas naturrättsliga religionsuppfattning. En studie till Kristinas besök i Sverige 1660*. Den publicerades i KÅ 1949. Den är intressant därför att Göransson just visar hur det kunde gå till när naturrätten frigjorde sig från sina teologiska bindningar.

¹ Se bl a Eriksson & Frängsmyr 1987, s 93 ff

² Se bl a Montgomery 2002, s 142 ff

Göransson inleder sin uppsats med att referera ur recessen vid Kristinas tronavträdelse 1654. Detta förpliktande riksdagsbeslut skulle vara giltigt så länge inte Kristina handlade mot Sveriges konung och landets välfärd. Kristina skulle bland annat vara befriad från

all subjection och lydno.... och icke någrom uthan allena Gudhi underkastade att gifwa för wåre actioner Räkenskap... och nyttia all den rätt frijhet och independence Oss efter naturen tillståår.

Denna del i avtalet hade ej gått igenom utan motstånd. Prästerskapet hade nämligen yrkat att recessen skulle vara avfattad i överensstämmelse med rikets fundamentallagar. Med fundamentallagar avses de eder, stadgar och försäkringar som regenten vid sitt makttillträde förpliktat sig till. Beslutet skulle vara giltigt endast "så framt Hennes Maj:t blifwer ständig wid vår Religion". När sedan Kristina återkom till Sverige 1660 för att tillgodose sina intressen i samband med Karl X Gustavs död, blev frågan om recessens giltighet brännande. Kristina hade ju konverterat.

Därmed är den problematik redovisad som intresserar Göransson.

Hans huvudframställning består av en kommenterad, i kronologisk ordning löpande, redovisning av händelseförloppet vid Kristinas besök i Sverige 1660.

Göransson visar att det rådde oenighet i synen på recessens giltighet. Ett betraktelsesätt företräddes av regeringen och adeln, ett annat av prästerna. Regeringen och adeln argumenterade och beslutade utifrån en naturrättsligt färgade uppfattning, en uppfattning som de delade med drottningen. Enligt denna hade Kristina en av naturen given suveränitet som var oberoende av den objektiva rätten, d v s den gällande rättsordningen. Prästerna däremot förfäktade att Kristina hade en suveränitet, som var beroende av landets fundamentallagar. Ytterst var hon bunden av Guds ord.

Undersökningen avser understryka att den av Kristina hävdade uppfattningen vunnit gehör hos adeln och regeringen men inte hos prästerskapet. Det hade varit opportunt av regeringen, påpekar Göransson, att följa prästerna, som hade folkligt stöd, men den gjorde det inte. Göransson skriver:

Om man tar i betraktande den demokratisering och individualisering av naturrätten, som kommer att äga rum under de återstående decennierna av 1600-talet, är det i denna konflikt mellan Kristina och prästerskapet djupast sett fråga om en kamp mellan det lutherska treståndssamhället och den nya borgerliga livsuppfattningen, som i vårt land kommer att slå igenom i frihetstiden.

Den lutherska treståndsläran var vid denna tid den förhärskande men territorialkyrkligheten hade trängt in, påpekar Göransson. I och med att så skett har Kungl Maj:t starkare än tidigare förbehållit sig rätten att på eget bevåg avgöra vad som är rätt och gagneligt för kyrka och stat.

Detta betydde dock inte att prästerskapet helt ställts vid sidan om. Prästerskapet utövade enligt överheten en nödvändig funktion. Det var hänsyn till prästerskapet som gjorde att regeringen 1661 kunde handla tvärtemot den internationella rätten och det naturrättsmedvetande som ha-de börjat genomsyra den bildade världen. Detta skedde när regeringen grep in mot Kristinas religionsutövning med egen präst under hennes vistelse i Sverige.

Ortodoxi och synkretism i Sverige 1647-1660.

Göranssons kyrkohistoriska forskningsarbeten behandlar, som redan anförts, framför allt svenskt sextonhundratals. Doktorsavhandlingen *Ortodoxi och synkretism i Sverige 1647-1660*, som utkom 1950, lägger den teologiska grunden. I denna sammanvävs och redovisas i kronologisk ordning den teologiska utvecklingen i Sverige från Uppsala möte fram till år 1660. Betoningen ligger på tiden från 1647 till 1660.

Vad Göransson ytterst prövar är var den svenska teologin befann sig i förhållande till de tyska lutherska teologiska kontroverserna under 1600-talet fram till 1660. Teologiska analyser får därför en bred plats i framställningen, särskilt vad som producerades vid den teologiska fakulteten i Uppsala. Men, och det bör observeras, de teologiska analyserna isoleras inte från sitt historiska sammanhang. Den svenska teologins kyrkopolitiska och politiska förutsättningar, liksom dess konsekvenser, observeras.

För att kunna läsa Göranssons avhandling *Ortodoxi och synkretism* med behållning underlättar det om man vet en del om den historiska utvecklingen under 1600-talet. Framför allt behöver man, redan innan man läst Göranssons avhandling, ha visst grepp om vad de teologiska striderna rörde sig om. Jag skall här kortfattat beskriva den teologiska problematiken.

I Sverige hade man vid 1600-talets ingång inte behov av lika noggrant definierade bekännelseformuleringar som man hade i Tyskland. I Tyskland hade man tvingats till sina preciseringar på grund av uppsplitande lärostrider under den andra hälften av 1500-talet. Dessa lärostrider hade lett till en bred överenskommelse, den så kallade enhetsformeln, Konkordieformeln, av år 1577.

Dock hade en ny skolfilosofi, nyaristotelismen, börjat tränga in i Sverige och inlett sitt segertåg. Svenska teologer påverkades, något som märktes på deras utläggningar som blev allt mera avancerade. Dock mötte det nya hårdnackat motstånd.

Överheten, framför allt Johan Skytte och med honom bland andra ärkebiskopen Laurentius Paulinus Gothus, såg hellre att teologernas reflexioner över bibelns lära behöll en enklare och som man såg det mera näraliggande utformning. För detta ändamål var ramismen en god hjälp. Denna filosofi, som var utåtriktad, praktisk och förfäktade en "naturlig" logik, hade under slutet av 1500-talet intagit ställningen som den ledande skolfilosofin i Sverige.

Nyaristotelismens segertåg gick dock inte att hindra, detta så mycket mindre som Aristoteles inte var någon nymodighet ens i Sverige. Bland andra reformatorn Philipp Melanchton, vars teologi hade en stark ställning i Sverige, hade anknytning till honom i sin teologi.¹

Detta som en allmän bakgrund. Vad beträffar de teologiska kontroverserna i Tyskland under 1600-talet i mera speciell mening kan följande sägas. Och nu anknyter jag direkt till Göranssons framställning i *Ortodoxi och synkretism*.

De teologiska kontroverserna utmynnade från mitten av århundradet i den synkretistiska striden, eller som Göransson benämner den, kontroversen mellan ortodoxi och synkretism. Göransson kan också synonymt tala om uppgörelsen mellan Wittenbergteologi och Helmstedtteologi. Sättet att se på kristologin tydliggör enligt Göransson de karakteristiska skillnaderna mellan de båda riktningarna. Av den anledningen fördjupar sig Göransson genomgående i hur teologerna på respektive håll behandlade kristologin.

Göranssons intresse för kristologin berodde således inte på att Göransson hade som mål att specialstudera just den kristologiska frågan. Det hade istället sin grund i att Göransson använde kristologin som en *schibbolet* för att karakterisera och skilja den ena teologin från den andra.

Mera precist uttryckt kan man säga att Göransson undersöker hur teologerna i Tyskland såg på Jesu gudomliga respektive mänskliga natur samt hur de förstod de två naturenas relation till varandra. Detta gör han för att se var de analyserade teologerna hörde hemma teologiskt. Därefter redovisar Göransson hur de svenska kyrkomännen beskrev motsvarande relationer, detta för att kunna placera in dem på skalan mellan ortodoxi och synkretism.

På liknande sätt som kristologin löper frågan om Konkordieformelns ställning genom hela avhandlingen som ett slags lösenord. Göransson visar att ställningstagandet för eller emot denna bekännelseskraft, som en för den svenska kyrkan grundläggande bekännelseformulering, indikerar på vilken sida man stod i den pågående teologiska striden. Samtidigt antyder ställningstagandet för eller emot Konkordieformeln hur man såg på kyrkans självbestämmanderätt. De som var för Konkordieformeln betonade kyrkans självbestämmanderätt oavsett nationella gränser, medan de som var mot den, värnade om det egna landets rätt till teologisk särart.

Mot Konkordieformeln som en för den svenska kyrkan grundläggande bekännelseformulering vände sig de av Melanchthon och Helmstedtteologen Calixtus påverkade svenska kyrkomännen medan de av Wittenbergteologi och Calovius influerade verkade för den. Allt detta oavsett att det rådde samsyn om att Konkordieformeln var en nyttig och uppbygglig skrift. Orsaken till detta kommer att framgå av den närmare beskrivning av de båda teologiska riktningarna som här följer.

I Tyskland pågick som sagt från 1645 den synkretistiska striden där Wittenbergteologin, med Abraham Calovius som främste företrädare, anklagade helmstedtteologin, vars upphovsman var Georg Calixtus, för unionism och synkretism.

¹ Lindroth 1975, s 128-140

Så här beskriver Sven Göransson de båda alternativen. Den på nyaristotelisk filosofi vilande högortodoxa Wittenbergteologin hade utvecklats ur något som Göransson med förkärlek kallar den schwabiska substansmetafysiken. Enligt Wittenbergteologin hade Kristus av evighet haft del av den mänskliga naturens väsen (substans). Och det hade likaså av evighet tillhört denna mänskliga naturens kännetecken och egenart (essens) att vara delaktig av gudomliga attribut, som exempelvis oändlighet och allestädes närvaro. När Kristus blev människa fick denna Jesu mänskliga natur tillfälliga (accidentiella) egenskaper som lokalitet, lidandesförmåga m. m.

Kristi förening med den troende (unio mystica) sågs av Wittenbergteologerna som uteslutande ett Guds verk. Genom dopet hade den kristne fogats till Kristus och till den treenige Guden genom en förening, där den treeniges väsen (substans) förenades med människans väsen (substans). I denna förening ingick såväl Kristi mänskliga som hans gudomliga natur. Nyfödelserna och rättfärdiggörelsen inträdde alltså i en enda punkt genom denna substantiella förening.

Bibeln betraktades som trons fundament, en bibel som förutsattes vara inspirerad ända ned till minsta tecken. Bibeln tolkades konfessionellt, varvid bekännelseformuleringarna angav den absolut rätta tolkningen. Skillnad gjordes inte mellan fundamentala och icke fundamentala trossatser: det fanns bara en sanning. Tron, så tolkad, kände inga nationella gränser och kunde inte göras beroende av statsmakten. Den var giltig överallt. Därför eftersträvade Wittenbergteologin enhetliga bekännelsebildningar i de olika länderna, vilket betraktelsesätt Göransson benämner ”den internationella konfessionalismen”. Bekännelsebildningen betraktades trots detta inte som fast. Nya villoläror kunde kräva nya bekännelseformuleringar för att skydda den rätta läran.

Helmstedtteologin å den andra sidan ser Göransson som ett fullföljande av traditionen från Melancthon. Liksom denna anknöt Helmstedtteologin till och hämtade argument från fornkyrkan. Framför allt byggde man på det trinitariska och kristologiska dogmat. Helmstedtteologerna lärde, tvärtemot Wittenberg, att den mänskliga naturen gavs Kristus i och med att Maria befruktades. Och Kristi två naturer, den mänskliga och den gudomliga, förenades inte genom någon substantiell förening som Wittenberg lärde. De två naturerna utgjorde en enhet på grund av att personen Kristus var en enda. Förbindelsen mellan Kristi naturer, respektive förbindelsen mellan Kristus och den kristne, sågs ytterst som beroende av ett Andens ingripande. Detta benämnes ett ”energetiskt” betraktelsesätt.

Jesus som människa kunde exempelvis vara sjuk och svag, vilket förnekades av Wittenbergteologin. Att Kristus idag, som både Gud och människa, kunde vara allestädes närvarande (Kristi ubikvitet) bejakades. Men denna lära grundades inte som i Wittenbergteologin på att de båda naturerna var substantiellt förenade av evighet. Kristi ubikvitet motiverades helt ofilosofiskt med att personen Kristus är en enda och att för Gud ingenting är omöjligt.

Människan fick del av Kristus genom dopet, men delaktigheten i Kristus tolkades på ett andligt, personligt sätt. Kristi ”inneboende” kunde tillta och avta beroende på människans

inställning till Guds nåd. Wittenbergteologernas tal om delaktigheten i Kristus som en substantiell, oföränderlig besittning, var främmande för Helmstedtteologerna.

Helmstedtteologin var inte enbart beroende av traditionen från Melanchthon. Den var också till skillnad från Wittenbergteologin också bestämd av den nya naturrätten liksom av en förbättrad filologisk metod.

Helmstedtteologerna förutsatte, gentemot Wittenberg, rätten till teologisk särart och självständighet. Detta innebar att endast de läroformuleringar som man i ett land hade beslutat sig för var giltiga. Dessutom stod man ofta i ett starkt beroendeförhållande till överhet och statsmakt. Göransson talar i detta sammanhang om "nationalkyrklighet" eller "territorialkyrklighet" till skillnad från "den internationella konfessionalismen", som företrädde av Wittenbergteologin.

Vad kommer då Göransson fram till? Hur stod de svenska kyrkomännen gentemot dessa båda riktningar?

Göransson påvisar att den svenska teologin, med uppsalafakulteten i spetsen, under hela den undersökta perioden byggde på traditionen från Melanchthon trots ett tilltagande behov av preciserade bekännelseformuleringar. Det betyder att man i allmänhet tänkte mer Helmstedtteologiskt än Wittenbergteologiskt. Åtminstone ställde man sig i allmänhet inte bakom Wittenbergteologernas anklagelser att Helmstedt företrädde en unionistisk teologi. Med detta menade Wittenbergteologerna närmast en oklar teologi mitt emellan lutherdom och kalvinism, fjärran från den absoluta sanningen. Striden mellan de två riktningarna betraktade de svenska teologerna som en strid om skolfrågor.

Nu var emellertid teologisk analys inte det enda i *Ortodoxi och synkretism*. Göransson har dessutom behov av att visa hur teologin påverkades av den situation i vilken den kommit till och han observerar noggrant hur teologin i sin tur påverkade det politiska och kyrkopolitiska handlandet.

Vad Göransson observerar beträffande teologins känslighet för de politiska konjunkturerna liksom teologins förmåga att påverka, intresserar mig mer än annat. Jag skall därför avsluta denna introduktion av *Ortodoxi och synkretism* med att översiktligt redovisa vad Göransson i dessa stycken kommit fram till.

Göransson följer hur teologin förändrades och utvecklades i och med att den allt mer smälte samman med en på aristotelisk filosofi grundad verklighetsuppfattning. Aristotelismen gick som vi ovan antytt segrande fram i Europa och blev i Sverige från omkring 1600 alltmera dominerande. Trostolkningen tenderade därigenom att bli invävd i en specifik filosofiskt grundad helhetssyn där allt i bibeln förstås utifrån denna bestämda helhetssyn. Det räckte inte som tidigare att mera osofistikerat bygga på bibeln och tidiga kristna bekännelseformuleringar. Denna teologins utveckling i "skolastisk" riktning var så stark att den inte kunde förhindras trots försök från högsta ort. Varken Karl IX, den unge Gustav II Adolf eller drottning Kristina förmådde förhindra detta. Göransson påstår generaliserande att kungamakten genom stöd eller motstånd försökt styra den teologiska utvecklingen. Resultatet

blev att den förmått påskynda eller fördröja, däremot misslyckats i det egentliga uppdraget att styra utvecklingen.

Mot detta står att inte bara Aristoteles betydelse växte från 1600 och framåt utan också den svenska centralmaktens. Administrationen centraliserades och effektiviserades. Kungamakt och regering utfärdade i allt större omfattning bestämmelser som gällde hela riket. Kontrollen över religionen förstärktes. Detta gällde även i teologiska frågor där man använde sig av den teologiska fakulteten i Uppsala som sakkunnigt organ. Följden blev att biskoparnas självständighet och makt försvagades och med biskoparna även stiftet.

Genom denna centralisering förstärktes såväl ett nationalkyrkligt synsätt som ett territorialkyrkligt. Med nationalkyrklighet menar Göransson en teologi där Sveriges teologiska särart betonas och med territorialkyrklighet främst att den kyrkliga rättsnormen var avhängig av överhetens godkännande för att betraktas som giltig.

Genom denna förändring underlättades överhetens möjligheter att använda religionen för sina syften. Detta var viktigt eftersom teologer, teologier, liksom konfessionell inställning, vid denna tid spelade en roll i såväl det inrikespolitiska som det utrikespolitiska skeendet.

Denna religionens roll i det konkreta skeendet observerar Göransson uppmärksam. Han visar exempelvis hur överheten, representerad av Axel Oxenstierna, vidtog åtgärder för att befästa den lutherska konfessionalismen, men även hur samme man i taktiskt syfte kunde tona ner sin konfessionalism för att vinna politiska fördelar.

Drottning Kristinas manövrer iaktas noggrant. Göransson visar hur Kristina försökte styra utvecklingen i allmänprotestantisk riktning men också hur hon inför sin konversion vände blad för att därigenom få ett bättre utgångsläge vid sin abdikation.

Göransson lyfter fram 1655 års religionsstadga där landets konfessionella egenart betonas. Den stadgan hade tillkommit bland annat för att blidka prästerskapet som Karl X Gustav behövde ha bakom sig i sitt polska fälttåg. Stadgan fungerade däremot inte i det internationella umgänget, tvärtom var den till skada. Därför doldes den i det internationella umgänget.

Göransson tydliggör hur förmyndarregeringen efter Karl X Gustavs död av politiska skäl befrämjade en utveckling i ortodox bekännelsestroen riktning.

Sammantaget kan man märka hur kungamakten inom vissa gränser förändrade betoningarna i sin religionspolitik allt eftersom situationen krävde det.

Göransson visar hur överheten använde teologer och teologier för sina syften, men han lyfter också fram teologer som arbetade mer eller mindre självständigt. Särskilt skildras utförligt biskop Johannes Matthiaes försök att i ett för honom gynnsamt politiskt läge befrämja sina teologiska enhetssträvanden. Teologernas studieresor till kontinenten observeras och de teologiska influenser de därvid erhölet, analyseras, detta främst för att kunna placera in dem

på skalan mellan ortodoxi och synkretism men även för att visa hur respektive teologier kunde användas politiskt.

När sedan Sven Göransson redan 1951, året efter doktorsavhandlingen, publicerade nästa verk tar han åter upp frågan om de svenska studieresorna. Materialet är delvis detsamma som i doktorsavhandlingen, men den ledande frågeställningen är ny. Vad Göransson i sin nya bok avsåg att syna speciellt var den religiösa kontrollen.

De svenska studieresorna och den religiösa kontrollen. Från reformationstid till frihetstiden.

Genom att i *De svenska studieresorna och den religiösa kontrollen* analysera omständigheterna kring svenskarnas studier utomlands får läsaren inte enbart kunskap om hur de studerande prövades inför sin utrikesresa. Genom Göranssons infallsvinkel speglas även på väsentliga punkter den svenska kulturutvecklingen från reformationstid till frihetstid. Dessutom observerar Göransson genomgående hur samspelet mellan politik och religion, mellan världsligt och andligt regemente, växlar, förändras och utvecklas över tid.

Metodiskt och i kronologisk ordning går Göransson i sin undersökning igenom vilka regler som gällde för utrikesresorna och hur bestämmelserna efterlevdes. Han redovisar också de förslag till bestämmelser som lades fram under undersökningsperioden. Dessutom ställer han sitt material i relation till den allmänna kulturutvecklingen.

Redan i inledningen sammanfattar Göransson resultaten av denna genomgång. "Ett studium av studieresorna visar", skriver Göransson,

att tänkesätt och livssyn hos det lärda och politiska skiktet inte var så radikalt skilda från varandra utan att utvecklingen löpte kontinuerligt.

Bokens sakupplysningar visar också att man under hela undersökningsperioden fortsatte att försöka regelstyra de studerandes resor utomlands. Men det framgår också klart hur svårt, ja omöjligt, det var att tillämpa bestämmelserna.

Därtill kommer att Göransson i samma andetag tolkar sitt material på ett annat sätt.

På grundval av sin karakteristik av den allmänna kulturutvecklingen påstår Göransson att det fram till mitten av 1600-talet fanns krav på kontroll av utrikesresor. Dessa krav vann allmänt gensvar, trots att kontrollen var svår att genomföra. Det som från mitten av århundradet markerade en ny tid var att man inte längre påpekade de religiösa riskerna med utrikesresan. Detta visar, menar Göransson, att "den ideella grunden" blivit annorlunda. Den konfessionellt splittrade kristna kulturen hade fått ge vika för en autonom, enhetlig västerländsk kultur. Religionen i dess konfessionella utformning hade blivit ett område för sig, som inte längre lockade den studerande ungdomen. Därmed hade motivet för religiös kontroll bortfallit.

Jag har här medvetet lyft fram dessa Göranssons båda spår, ett där han drar slutsatser utifrån det historiska primärmaterial han studerar, ett annat där han grundar sina slutsatser på mera allmänna insikter om tidsanda och kulturella förändringar. Detta dubbla sätt att se visar sig vara något för Göransson typiskt, så typiskt att det i min direkta analys av Göranssons kyrkohistorieskrivning kommer att ges ett särskilt utrymme.

Den synkretistiska striden i Sverige 1660-1664

I sin doktorsavhandling koncentrerade Sven Göransson sin uppmärksamhet på den svenska utvecklingen åren 1647-1660. År 1952 gav Göransson ut sin monografi *Den synkretistiska striden i Sverige 1660-1664*, som behandlar de följande fyra åren, år då en högadlig förmyndarregering styrde landet. Karl X Gustavs efterträdare, sonen Karl, var nämligen vid sin fars död blott fyra år gammal. Besluten i denna förmyndarregering förutsatte rådets godkännande och både regering och råd behövde i sin tur ständernas stöd för att kunna driva sin linje. Denna splittrade maktstruktur tvingade fram hänsynstaganden åt än det ena, än det andra hållet. Inrikespolitiskt kom regeringens och rådets politik att sakna konsekvens. Detta märktes även på religionspolitiken. Utrikespolitiskt var läget skört. Det gällde att hävda gjorda vinster trots att man saknade resurser därtill. Man tvingades lotsa sig fram med stor försiktighet. Detta som en allmän inledning.¹

Före redovisningen av bokens innehåll och problematik bör dessutom något sägas om Göranssons förord. Detta är värt att observera på grund av dess tillspetsade teser. Göransson påstår att de synkretistiska striderna var den konfessionella epokens sista stora kraftyttring. Under denna epok var religionen en angelägenhet som gestaltade folkets och statens liv. Omkring år 1660 hade konfessionspolitiken fortfarande inrikespolitisk betydelse. Det konfessionella motivet hade emellertid vid denna tidpunkt upphört att äga betydelse för den internationella allianspolitiken. Vad som kommit istället var en av statsmännen företrädd modern naturrättslig syn på religionen. Religionen betraktades som en livsform som var nödvändig för laglydnaden i samhället, men som dock ej fick leda till konflikter som störde statens lugn.

Så till vad monografen egentligen har att förmedla. Sammanfattningsvis får läsaren inblick i den förda religionspolitiken i Sverige under åren 1660-1664 samt dessutom kännedom om den teologiska utvecklingen i landet i dess relation till den förda politiken

Till skillnad från i doktorsavhandlingen skriver Sven Göransson utifrån en enhetlig och konkret huvudfrågeställning. I första hand har Göransson satt sig före att undersöka Helmstedtteologen Johannes Elai Terserus kamp för sin ställning och sin teologiska övertygelse. Denne Terserus kamp går som en röd tråd genom hela boken. Läsaren får följa Terserus från hans utnämning till biskop i Åbo till hans och biskop Johannes Mattiaes avsättning och sedan vidare till Terserus återupprättelse. Terserus var helmstedtteolog och hans störste vedersakare Enevald Suenonius var anhängare till Calovius och Wittenbergteologin. Därav namnet *den synkretistiska striden*.

Göransson förbinder således sin framställning med den andra synkretistiska striden i Tyskland. Denna bröt ut när kurfursten av Brandenburg, Fredrik Wilhelm, i samband med

¹ Rosén 1983, s 477-483

Olivafreden 1660 försökte befästa sin maktställning. Därvid gav han lutheraner och reformerta samma rättigheter i sitt rike. Dessutom understödde han de calixtinska teologerna, förbjöd studier i Wittenberg och inskränkte lutheranernas fria vederläggningsrätt. Detta föranledde Wittenbergteologerna att beskylla de av Calixtus påverkade teologerna för att sprida villfarande lära.

Av sakredovisningen i *Den synkretistiska striden* framgår att sambandet med de synkretistiska striderna i Tyskland endast kan betraktas som indirekt. Såväl Terserus som övriga inblandade teologers grundsyn och ställningstaganden, liksom överhetens hållningar, hade djupare rötter än den i Tyskland år 1660 ånyo uppblossande striden.

Betydelse för den svenska överhetens ställningstaganden i sin religionspolitik hade inte minst det utrikespolitiska läget, något som Göransson är mån om att betona. Under den förra hälften av 1600-talet eftersträvade Sverige att vara den ledande protestantiska makten. Därför bedrev man en försiktig allmänprotestantisk konfessionspolitik utifrån sin bekännelse till "Confessio Augustana". Motståndare var kejsaren och katolicismen.

Efter Karl X Gustavs död gällde det för Sverige att bibehålla och konsolidera makten. Detta ledde till en ny konfessionspolitik. Den mest närliggande orsaken till denna nya politik var att Fredrik Wilhelm undertryckte lutheraner i Ostpreussen och Hinterpommern, båda svenska intresseområden. Det svenska svaret på den utmaningen blev en mera konfessionellt bestämd utrikespolitik. Till detta kom att Sverige behövde konfessionell enhet i sitt vittomfattande välde. Denna enhet befrämjades enligt de "moderna" politikerna av en "territoriell konfessionalism", där de själva fick vara med och bestämma över utformningen av den lära som skulle gälla inom de svenska gränserna. Denna politikernas "territorialkyrkliga" hållning stod i motsättning till kyrkomännens hävdande av kyrkans frihet.

Som vi redan anført är temat i *Den synkretistiska striden i Sverige 1660-1664* striden mellan den helmstedtvänlige biskopen i Åbo, Johannes Elai Terserus, och professorn vid Åbo akademi, den i Wittenberg utbildade Enevald Suenonius. Uppgårelsen mellan dessa båda kombattanter utgör bakgrunden till en konfrontation där ortodoxi ställs mot synkretism och världslig överhet mot kyrka. Utifrån ett mera övergripande perspektiv går det ej att kora några egentliga segrare eller förlorare i denna kamp. Därtill var läget alltför mångtydigt.

Däremot kan man göra en hel del viktiga iakttagelser. Den första är kanske att konstatera att om Göransson i sin doktorsavhandling *Ortodoxi och synkretism* grundligt analyserat såväl Wittenbergteologin som Helmstedtteologin, så ger han här exempel på vad respektive teologi kunde användas till. *Den synkretistiska striden* kan nämligen läsas som en illustration till hur respektive teologi och teologer kunde fungera som brickor respektive som medaktörer i det politiska spelet.

Göransson demonstrerar teologins avhängighet av politikerna under den förmyndarregering som tillträdde efter Karl X Gustavs död men även politikernas behov av teologernas stöd. De utrikespolitiska konjunkturen som rådde under denna tid medverkade till att den ekumeniskt öppne Terserus allt mer trängdes tillbaka av angreppen från Suenonius och slutligen framtogs sin biskopsstol i Åbo. Därtill bidrog också att förmyndarregeringen behövde prästeståndets

stöd för att kunna genomföra sin politik och därför gynnade Terserus motståndare. Till historien hör slutligen att Terserus så småningom fick upprättelse och slutade som biskop i Linköping.

När Göransson skärsådar Terserus ämbetsutövning som biskop i Finland märker man hur beroende Terserus var av överheten. Mot Per Brahes framstöt stod sig Terserus slätt. Vi får även exempel på hur Terserus tog politiska hänsyn, till och med när han skrev teologi. Hans katekesförklaringar måste förstås utifrån behovet av att kunna infoga de till Sverige inflyttade reformerta vallonerna i den svenska religionsenheten. Dessa hänsynstaganden blev en av grunderna till hans fall. Terserus försök ansågs inte renlärliga.

Göransson gör poäng av att den teologi Terserus företrädde, den s k synkretismen, trots allt förmådde överleva i Sverige. Detta kunde ske trots pressen från en Wittenbergteologi som hade överhetens stöd. Den svenska teologien förmådde bevara sin ”praktiskt etiska inriktning” med bevarad respekt för arvet från Melanchthon, hävdar Göransson. De svenska teologerna hade aldrig riktigt förmått frigöra sig från detta arv. Göransson visar detta i en grundligt genomförd analys av Erik Odhelius och hans läroskrift *Palma pacifera*. Odhelius arbete var menat att bli en offentlig läroskrift som skulle göra slut på striderna, men blev endast en privatskrift. Odhelius arbete visar ytterst, menar Göransson, att angreppen mot Terserus teologi inte var genomarbetade och konsekvent genomförda utifrån synsätt som ägde hemortsrätt i Sverige.

Comenius i Sverige 1642-1648.

Den från pedagogikhistorien kände Johan Adam Comenius intar en central plats dels i Göranssons uppsats *Comenius i Sverige 1642-1648*, dels i hans kanske viktigaste vetenskapliga arbete, *Den europeiska konfessionspolitikens upplösning*.

Comenius har gjort sig känd som ett pedagogiskt geni, en man som i sin syn på undervisningen föregrep den följande utvecklingen. Allmänt bekant är att Comenius’ religiösa bakgrund spelade roll för hans pedagogik. Comenius var biskop för de kringstridda böhmisk-mähriska bröderna, en hussitisk rörelse som på 1600-talet var tydligt påverkad av reformationen. De böhmisk-mähriska bröderna levde ett vitalt liv i Böhmen och Mähren fram till det trettioåriga kriget, men tvingades i exil i samband med den brutala rekatholiceringen efter det böhmiska upproret.¹

Kännetecknande för Göranssons behandling av Comenius är att Göransson förstår Comenius utifrån dennes religiösa bakgrund. Uppsatsen *Comenius i Sverige 1642-1648*, som publicerades i *Lychnos* 1957/1958, skrev Göransson därför att han var kritisk till att Comenius’ relation till Sverige 1642-1648 främst behandlats ur pedagogisk synpunkt. Comenius skall, menar Göransson, ses som ledare för de från sitt hemland fördrivna böhmiska bröderna. Detta innebar att han primärt kände ansvar för det egna folket och dess återbördande till sitt hemland.

Denna Comenius’ förbundenhet med sitt folk lyfter Göransson fram även i *Den europeiska konfessionspolitikens upplösning*. I denna monografi visar Göransson hur Comenius’

¹ Se bl a Landquist 1963, s 79-87. Sjöstrand 1964, s 116-121. Lindroth 1975, s 168 f

förhoppningar om det egna folkets återsamlade fick näring av apokalyptiska profetior som Comenius såg gå i uppfyllelse i samband med Karl X Gustavs polska krig. Comenius hade ett antal år tidigare på motsvarande sätt tolkat trettioåriga kriget som ett religionskrig av apokalyptiska mått. Påven var Antikrist, medande evangeliskas huvudmakt Sverige, hade en messiansk sändning.

Comenius hade med andra ord en, som Göransson uttrycker det, ”religiös” syn på de drivande krafterna i historien.

Comenius vistades i Sverige 1642 på inbjudan av Louis de Geer och Axel Oxenstierna. Fram till 1648 bodde han sedan i Elbing i Ostpreussen. Därifrån skulle han utarbeta läromedel och läroplaner för det svenska skolväsendet.

I sin studie redovisar Göransson i kronologisk ordning Comenius relationer till Sverige under åren 1641-1648. Det framgår att Comenius helhjärtat accepterades av Louis de Geer och av de reformerta, unionistiska kretsarna kring honom. Han hölls däremot tillbaka av ortodoxerna med Axel Oxenstierna i spetsen. Oxenstierna var mest intresserad av Comenius som pedagog. Dock försökte Oxenstierna utnyttja Comenius när Sverige kunde dra utrikespolitisk fördel av detta. Så skedde vid de westfaliska fredsförhandlingarna.

I sitt slutord skriver Göransson att själva huvudmotivet till varför Comenius accepterade att träda i svensk tjänst var hans apokalyptiska förhoppningar. Comenius var övertygad om att en ny tid skulle bryta in genom ingripande från ”makten i Norden”. Därför var hans besvikelse stor över fredsslutet 1648.

Efter fredsslutet var kontakten mellan Comenius och Sverige av ringa omfattning. Dock upprätthölls förbindelsen. Detta berodde på att Comenius apokalyptiska förhoppningar trots allt inte slocknat. Fortfarande trodde han på att hjälpen mot Antikrist skulle komma från Norden. I och med Karl X Gustavs trontillträde blossade hans förhoppningar upp med ny kraft. Ett nytt avsnitt i förbindelserna mellan Comenius och Sverige hade inletts.

Därmed har vi nått den punkt där vi skall redovisa innehållet i *Den europeiska konfessionspolitikens upplösning*. Eftersom den boken är central för min analys av Göranssons kyrkohistorieskrivning, blir referatet här mera utförligt.

Den europeiska konfessionspolitikens upplösning 1654-1660

Religion och utrikespolitik under Karl X Gustav (1956)

1654-1660 regerade den unge handlingskraftige soldatkungen Karl X Gustav i Sverige. Redan vid tillträdet var han klar över sin uppgift att försvara och hävda det svenska stormaktsväldet. Men även fortsatt expansion hägrade. Karl X Gustav grep sig genast uppgiften an. Angrepp var för honom bästa försvar. I det givna politiska läget fann han det riktigt att i första hand angripa Polen, detta dels för att hävda Sveriges Östersjövälde, dels för att ytterligare vidga den svenska maktsfären.¹

¹ Englund 2000, passim. Montgomery 2002, s 121-125

Detta polska krig ger Sven Göransson anledning att djupdyka i förhållandet religion och utrikespolitik under åren 1645 -1660.¹ Detta gör han i *Den europeiska konfessionspolitikens upplösning 1654-1660. Religion och utrikespolitik under Karl X Gustav* (1956)

Perioden fram till 1654 får dock ej någon på ny forskning grundad behandling. Istället väljer Göransson att tolka och redovisa det han kommit fram till i *Sverige och bekännelsefrågan vid den westfaliska fredskongressen 1645-1648*² och i *Sverige och de synkretistiska striderna i Tyskland 1649-1654. Med särskild hänsyn till Björnklaus insats*.³ Dessa båda studier finns dessutom utgivna i *Religion och utrikespolitik under drottning Kristina 1644-1654* som även innehåller förord och register.

Innehållet i *Den europeiska konfessionspolitikens upplösning* kan sammanfattas på följande sätt.

Inledningsvis redovisar Göransson hur man i samtiden och sedan framåt i tiden har sett på förhållandet religion–politik under trettioåriga kriget. Därefter beskriver Göransson hur han själv ser på religionens betydelse under den första hälften av 1600-talet. Denna beskrivning kopplar han till en tolkning av vad han kommit fram till i de två ovan nämnda uppsatserna. Så här ter sig hans resonemang i sammanfattning.

Religionen spelade under ”konfessionalismens århundrade”, d v s från slutet av 1500-talet fram till mitten av 1600-talet, en väsentlig roll för det politiska skeendet, så stor att den inte kan förbigås.⁴ Det innebar därför en veritabel omvälvning, vida överträffande renässansen i betydelse, när ett ”statsabsolutistiskt välfärdstänkande” vid mitten av 1600-talet slog igenom och blev den ledande drivkraften för utrikespolitiken.⁵

Att religionen hade betydelse för storpolitiken fram till mitten av 1600-talet är ofrånkomligt. Frågan är hur stor. På det kan inget bestämt svar ges, framför allt beroende på att det är inte går att bestämma förhållandet mellan de realpolitiska och de religiösa motiven. Å ena sidan kunde exempelvis de religiösa värderingar som förekom i staternas propaganda vara uttryck för en reell religiös målsättning, å den andra syftade de att vara opinionsbildande och hade därmed också ett politiskt syfte.⁶

Religion och politik förenades i en och samma målsättning när Sverige gick in i trettioåriga kriget. Under krigets gång förändrades emellertid förutsättningarna både för Sverige och för övriga krigförande länderna. Ett symptom på detta var att den religiösa propagandan försvann.

¹ Göransson 1956, s 20. Då analysen av *Den europeiska konfessionspolitikens upplösning* är grundläggande för denna studie belägger jag mitt referat av innehållet med hänvisningsnoter.

² KÅ 1947, s 86-156

³ KÅ 1948, s 43-110

⁴ Göransson 1956, s 20

⁵ Göransson 1956, s 30 f

⁶ Göransson 1956, s 17

Man motiverade inte längre sin politik religiöst. Det konfessionella motivet upphörde att vara en motivbildande kraft.¹

Genom att studera hur man behandlade bekännelsefrågan vid den westfaliska fredsprocessen får man en unik inblick i hur de religiösa och realpolitiska ställningstagandena korsades och gick in i varandra.² Vad Sverige beträffar kan konstateras att ett förändrat politiskt läge också innebar en förändrad religionspolitik. Samtidigt avslöjas att de ledande svenska diplomaterna skiljde sig åt i sin religiösa inställning. De använde därför det religiösa motivet olika i sin diplomati. Det var alltså inte fråga om någon cynisk användning av det religiösa motivet från statsmännens sida.³

Går man vidare och studerar hur Sverige behandlade den religiösa frågan i sin utrikespolitik i början av 1650-talet, märker man att religiösa synpunkter och motiveringar allt mer fick vika för realpolitiska ställningstaganden.⁴

I Cromwells England och under Karl X Gustav polska krig blommade emellertid det religiösa motivet en sista gång upp. En undersökning av problemet religion–politik under Karl X Gustavs regering är därvidlag särskilt belysande. Den kastar ljus över ”den oerhörda religiöst-ideologiska omvälvning” som skedde när ”den konfessionella tidsåldern” gick i graven. Omkring 1660 var den konfessionella epoken under avskrivning. Nya statsläror bröt in där kontraktstanken fick allt större plats. Staten motiverades inte utifrån sin religiösa uppgift. Dess uppgift var att skapa trygghet och välstånd.⁵

Så långt själva inledningen. För att måla upp en bakgrund till sin egentliga undersökning ägnar Göransson ett helt kapitel åt den i Europa florerande apokalyptiska propaganda som hämtade sin näring från samtida uppenbarelser och profetior om den yttersta tidens snara inbrott. I dessa uppenbarelser förbands bibliska föreställningar med samtidshändelserna. Gudsrikets seger över Antikrists välde förutsägs vara förestående.

Denna apokalyptiska propaganda hade sitt centrum i Siebenbürgen och i England. Fursten Georg Rakoczy i Siebenbürgen var uppenbart påverkad medan Oliver Cromwell förhöll sig mera avvaktande, detta trots att de engelska apokalyptikerna tillhörde just de unionistiska kretsarna kring Cromwell.

Sverige intog en central plats i dessa profetior. Enligt den i Siebenbürgen verkande Drabik skulle Karl X Gustav bli lejonet från Norden som samlade makterna från söder och väster till slutkampen mot Antikrist, d v s mot kejsaren och påven. J A Comenius, intar en central plats i Göranssons hela framställning. Denne biskop för de böhmisk-mähriska bröderna, spädde på och förde uppenbarelserna vidare. Comenius kom att bli centralgestalten i den apokalyptiska

¹ Göransson 1956, s 21

² Göransson 1956, s 25

³ Göransson 1956, s 27

⁴ Göransson 1956, s 28

⁵ Göransson 1956, s 30

propagandan för Sverige. Redan här bedömer Göransson Comenius som en politisk extremist utan realpolitiskt sinne.

Göransson visar här och senare att de apokalyptiska visionerna och det apokalyptiska betraktelsesättet måste ses mot bakgrund av de rådande politiska förhållandena. För Comenius låg i botten hans förhoppningar om de böhmiska brödernas återvändande till sitt tjeckiska hemland och för Drabik behövdes faktiska händelser för att hans visioner skulle utlösas ¹

I och med denna bakgrundsteckning kan Göransson gå över till sin sakframställning. I denna koncentrerar han sig ytterst på att skildra Karl X Gustavs polska krig och de religiösa drivkrafterna i detta krig.

Till dessa drivkrafter hörde som sagt J A Comenius. Denne flyttade efter uppenbarelser från Drabik till Lissa i Polen och därifrån påbörjade han en diplomatisk verksamhet som gick ut på att förena Österns, Västerns och Nordens makter, det betyder i klartext en förening mellan Rakoczy, Cromwell, och Karl Gustav. Dessa makter skulle angripa Polen i enlighet med de apokalyptiska profetiorna om de evangeliska makternas kamp mot och bekämpande av Antikrist.²

Även de unionistiska – apokalyptiska kretsarna i England hörde till pådrivarna för kriget. Dessa försökte i England förta tvivlet på Sveriges goda avsikter. De fick därvid svårigheter med den svenska inrikes religionspolitiken som byggde på en helt annan grund än den engelska.³

Bland dessa räknas även Cromwells emissarie engelsmannen Johannes Duraeus, Cromwells emissarie. Denne *ekumen* och *unionist* var så uppfylld av sina apokalyptiska förhoppningar att han lät lura sig när Karl X Gustav gjorde sina diplomatiska framstötar inför kriget. Duraeus märkte aldrig att Karl X Gustav dolde att han i sin religionspolitik i hemlandet var allt annat än ekumeniskt öppen. Därför kunde Duraeus bli en ivrig propagandist för Sverige. ⁴

Duraeus stod inte ensam. Överhuvud taget blev de unionistiska och apokalyptiska kretsarna, var de än befann sig, lik en inofficiell diplomatisk kår, som förkunnade budskapet om den förestående slutstriden mot påven och kejsaren, Antikrists anhängare. Huruvida Cromwell och övriga politiker lät sig påverkas är osäkert. Politikerna negligerade i vilket fall inte vad som framfördes från apokalyptikerna. ⁵

Veckorna före och efter det svenska anfallet på Polen fick de apokalyptiska stämningarna ytterligare bränsle genom nya profetior från Drabiks hand. Politiskt blev dessa profetior en

¹ Göransson 1956, s 51 f

² Göransson 1956, s 57-63

³ Göransson 1956, s 63-66

⁴ Göransson 1956, s 67-71

⁵ Göransson 1956, s 71-75

tillgång för Sverige och dessutom stärkte profetiorna de evangeliska i Polen. Å andra sidan eggade de katolikerna till motstånd.¹

J A Comenius trodde på Karl X Gustavs gudomliga sändning och blev därför till god hjälp särskilt för det svenska underrättelseväsendet. I gengäld fick han stöd från Sverige i sin kamp för att hans böhmiska bröder skulle få religionsfrihet i Polen.²

När sedan svenskarna hade framgång på slagfältet tog de apokalyptiska stämningarna i England ytterligare fart. Särskilt tidningspressen blåste under förväntningarna.³ Sverige utnyttjade i sin diplomatiska verksamhet de av apokalyptiska förväntningar livade pro-svenska förväntningar i England. Bland annat försökte den svenska diplomaten Krister Bonde få till ett religiöst närmande de båda staterna emellan. Detta skulle bland annat motverka att engelsmännen gick i förbund med Sveriges konkurrent Holland. De pro-svenska stämningarna ledde till att engelsmännen ställde upp med trupp i Polen.⁴

Regeringsfolk i England var trots allt avvaktande i sin hållning till en alltför avancerad tolkning av tidsskeendet. Visserligen hade Cromwell kommit till makten med bland annat folkligt apokalyptiska föreställningar i ryggen. Men kretsen kring Cromwell var ändå skeptisk.⁵

Mot Sverige vände sig de kretsar i de polska Östersjöstäderna som var vänligt inställda till Holland. Dessa fruktade ett svenskt handelspolitiskt övervälde i Östersjön. Svenskvänliga däremot var de lutherskt ortodoxa i samma städer samt apokalyptikerna som såg Karl X Gustavs kamp som en kamp mot Antikrist. I Ostpreussen och Danzig var man klar över att den religionspolitik som bedrevs i stor utsträckning var realpolitiskt betingad.⁶

I Sverige utfärdades 1655 en religionsstadga. Denna var snävt lutherskt ortodox i sin hållning och var menad för inrikespolitiskt bruk. Dess syfte var att blidka en svensk luthersk opinion som var missnöjd med den förda religionspolitiken. Utrikespolitiskt var den i det givna politiska läget en katastrof, varför den inte publicerades. I England spred svenskfientliga kretsar emellertid kunskap om dess existens.⁷

För Karl X Gustav var religionsfrågan ytterst känslig när han nu befann sig på den polska arenan. Han fick inte ge intryck av att skärpa motsättningen mellan katoliker och protestanter eftersom det katolska adelspartiet stod på hans sida. Inte heller var det lämpligt att provocera den katolske kejsaren: det kunde leda till att denne gick i förbund med Brandenburg. Samtidigt var en allmänprotestantisk hållning från Karl X Gustavs sida inte heller alltid

¹ Göransson 1956, s 76-79

² Göransson 1956, s 79-83

³ Göransson 1956, s 83-89

⁴ Göransson 1956, s 90-98

⁵ Göransson 1956, s 99-103

⁶ Göransson 1956, s 105 ff

⁷ Göransson 1956, s 107-111

fördelaktig. Det kunde gynna Brandenburg och de holländska och engelska handelskompanierna.¹

Sveriges taktiska hållning i religionsfrågan blev så småningom avslöjad. Sverige nödgades inför Cromwell erkänna att religionsstadgan av år 1655 tvingats fram av förhållandena i Sverige.²

I och med Karl X Gustavs inledande framgångar på krigsskådeplatsen i Polen 1655 väcktes planer på att hans skulle överta den polska kungakronan. Detta krävde ett uttalat religionsprogram. Karl X Gustav fann därvid lämpligt att förplikta sig till ett polskt religionsprogram från 1570-talet, som förutsatte samverkan mellan de olika konfessionerna. Ett religionsprogram i det blå kan man tycka eftersom det religiösa läget ändrats sedan slutet av 1500-talet. Konfessionalismen hade kommit emellan, liksom motreformationen.³

Tidigare samma år hade för Karl X Gustav aktualiserats två olika religionsprogram, ett under förutsättning att han blev svensk-polsk dubbelmonark, ett annat med tydlig luthersk betoning. Det senare skulle bli aktuellt om Karl X Gustav fick nöja sig med att ha erövrat Östersjökusten. Som den konjunkturpolitiker han var bestämde sig Karl X Gustav ej för vilket religionsprogram han skall följa. Krigslyckan fick avgöra.⁴

Inspirerad av Karl X Gustavs framgångar skrev Comenius *Pangyricus Carolo Gustavo* 1655. Där upphöjer han den svenske kungen för hans försvar av politiska och religiösa friheter som led i strävandena för en universell fred.⁵

Den svenske biskopen Johannes Matthiae insåg, skakad av Kristinas konversion och inspirerad av Karl X Gustavs framgångar, att det var nödvändigt att lindra motsättningarna mellan konfessionerna. I sina tankegångar gled han mellan en union med katolikerna och en gemensam frontställning från de evangeliskas sida mot katolikerna. Johannes Matthiaes synsätt var i långa stycken beroende av det politiska läget.⁶

Karl X Gustavs förhållande till kurfursten av Brandenburg var ambivalent. Å ena sidan befann sig de båda furstarna sig på samma sida i kriget, å den andra var de varandras rivaler. Konflikten dem emellan gällde Preussen som båda gjorde anspråk på. Båda måste ta hänsyn till religionen för att nå sina mål. Den reformerte Fredrik Wilhelm kunde dock handla mer enhetligt än Karl Gustav. Genomgående försökte han befrämja minskad spänning mellan reformerta och lutheraner i Preussen. Detta inte bara av egen övertygelse utan också för att kunna hålla samman och utöka sin egen maktsfär.⁷

¹ Göransson 1956, s 112 ff

² Göransson 1956, s 114-122

³ Göransson 1956, s 123-127

⁴ Göransson 1956, s 128-132

⁵ Göransson 1956, s 132-137

⁶ Göransson 1956, s 137-174

⁷ Göransson 1956, s 175-189

I jan 1656 ingicks ett fördrag mellan Sverige och Brandenburg, det s k Königsbergsfördraget. Ett studium av detta fördrag visar att Karl X Gustav för att få kurfursten på sin sida i kriget tvingats ge upp sin lutherska religionspolitik i Preussen. I Ostpreussen fick han släppa greppet om religionspolitiken och i Västpreussen slå in på toleranspolitik. Det politiska läget hade således tvingat Karl Gustav att bedriva en politik som gynnade de reformerta och katolikerna medan i motsvarande grad lutheranerna övergavs.¹

Hur reagerade då omvärlden på Königsbergsfördraget? Apokalyptikerna, särskilt i England, såg fördraget som ett led i profetiernas uppfyllelse. Även Cromwell var påverkad av den tolkningen, vilket visas av att han försökte få Holland att upphöra med sin antisvenska politik. Dessutom föreslog han att Sverige och England borde bilda ett allmänprotestantiskt block mot katolikerna.²

I Sverige var man mer realistisk och insåg att fördragets allmänprotestantiska hållning var nödvändig i det givna läget. Johannes Matthiae såg att fördraget gynnade hans förhoppningar om förening kyrkorna emellan och han skrev därom till Karl X Gustav. Polackerna däremot eggades av fördraget att bli alltmera religiöst medvetna. Därigenom förstärktes fronten mot angriparna.³

Sedan kom under våren 1656 de militära motgångarna för Sverige och med dessa uppenbarades det att fördraget helt igenom var realpolitiskt begrundat. Fredrik Wilhelms handlande visar detta alldeles påtagligt. När det gick illa för svenskarna i kriget inledde han försök att nå samförstånd med den polske kungen. Sverige i sin tur stängde de nyligen öppnade dörrarna för samverkan över konfessionsgränserna. I det nya politiska läget hade Sverige nämligen inte nytta av att ta hänsyn till de evangeliska i Polen. Däremot vann man på att åter inta en konfessionell hållning i Preussen och Kurland. Nu var det också gynnsamt att offentliggöra den tidigare hemlighållna svenska religionsstadgan. Så skedde också.⁴

Holländarna insåg vad det var fråga om och var inte sena att utnyttja det uppkomna läget. Man krävde religionsfrihet för de reformerta i Sverige och Polen samtidigt som man försökte försvåra Sveriges förbindelser med England, allt i syfte att befrämja den egna handelspolitiska ställningen i Östersjön.⁵

¹ Göransson 1956, s 189-194

² Göransson 1956, s 197-201

³ Göransson 1956, s 201ff

⁴ Göransson 1956, s 211ff

⁵ Göransson 1956, s 213-217

Karl Gustavs motgångar åstadkom t o m rubbningar i den europeiska maktbalansen. Det spansk-habsburgska husets ställning stärktes. Som motåtgärd inleddes på protestantiskt håll under ledning av kurfursten av Pfalz religiösa samförståndssträvanden i Tyskland. Dessa syftade till ett tyskt-protestantiskt neutralitetsförbund med en yttersta målsättning att åstadkomma fred i det tyska riket. Detta förbund skulle förhindra att protestanterna slöt sig samman i ett protestantiskt block mot Habsburg.

Härvid blottades en motsättning mellan kurfursten av Pfalz och den engelske ekumenen Duraeus. Duraeus ville åstadkomma en teologisk enhet mellan de reformerta och lutheranerna, medan däremot kurfurstens neutralitetsförbund hade en politisk bakgrund. Ytterst motiverades Duraeus hållning av de unionistiskt-apokalyptiska profetierna som talade om kejsaren som Antikrist och om de evangeliska som skulle besegra denne Antikrist. I denna seger förutsades Karl X Gustav ha en avgörande del. I och med Karl Gustavs förluster kom dessa föreställningar i gungning och Duraeus ställning försvagades i takt därmed. Dock höll de apokalyptiska kretsarna fortfarande fast vid Karl Gustav trots förlusterna.¹

Under juni och juli månader 1656 förändrades åter bilden. Sveriges och Brandenburgs intressen knöts åter samman. Detta manifesterades i fördraget i Marienburg. På fördraget följde seger på slagfältet. Sverige-Brandenburg segrade i Warschawa i juli 1656.

Detta tände nytt hopp bland unionisterna och gjorde att även Cromwell reagerade. Karl Gustav framställs som *defensor fidei* av Cromwell. Dessutom försökte han påverka Holland att överge sin antisvenska politik.²

I viss mån lyckades detta. Sverige och Nederländerna kom ”on speaking terms” efter underhandlingar i Elbing. Duraeus som liksom Comenius flyttat till Holland fick dessutom i den vallonska kyrkan viss ingång för sitt unionistiska arbete. I Holland samlades de unionistiska förkämparna, bland dem Comenius och Duraeus, hemma hos den svenske kommissarien i Nederländerna Lorens De Geer.³ Till bilden hör även att protestanterna i Tyskland från årsskiftet 1656 åter började inta en traditionellt allmänprotestantisk hållning med öppningar även gentemot Sverige.⁴

I sina enhetssträvanden använde sig Duraeus av bl a ovannämnda brev från Johannes Matthiae till Karl Gustav. I samma syfte översatte kretsen kring Lorens De Geer även Johannes Matthias enhetsskrift *Oliva Septentrionalis*.⁵ Skriften fick på kontinenten stor spridning medan den i Sverige på grund av den ortodoxa opinionen endast trycktes i ett fåtal exemplar. Johannes Matthiæ:s skriftställarskap hörde samman med de unionistiska strävandena, som kretsen kring de Geer befrämjade.⁶

¹ Göransson 1956, s 217-221

² Göransson 1956, s 221-225

³ Göransson 1956, s 226-231

⁴ Göransson 1956, s 231-239

⁵ Göransson 1956, s 231-239

⁶ Göransson 1956, s 239-247

Händelseförloppet hösten 1656 och våren 1657 var speciellt intressant för problematiken religionspolitik. Utvecklingen hösten 1656 hade gått så långt att Sverige, för att få samverka med Brandenburg, tvingats medge kurfursten suveränitet över Ostpreussen. Samtidigt förmådde kurfursten påverka Västpreussen religionspolitiskt. Fredrik Wilhelm hade dessutom förbundit sig att vara neutral i konflikten mellan Sverige och Ryssland mot att Ostpreussen hölls utanför konflikten. Till yttermera visso visade sig Fredrik Wilhelm villig att ta upp förhandlingar med Österrike. Med andra ord syftade kurfursten till att manövrera ut Sverige.

Den österrikiske kejsaren i sin tur hade i slutet av 1656 slutit sig till den polske kungen Johan Kasimir. Sveriges motdrag var att genast gå i förbund med fursten i Siebenbürgen Georg Rakoczy.

Med andra ord var Sverige i ett utsatt läge och därför tvingat att vidta motåtgärder.

Detta såg inte apokalyptikerna. I stället upplevde de att de apokalyptiska visionernas gick i fullbordan. Nordens och Österns makter stod rustade för kampen mot Antikrist just det år som profetian förutsagt. Övertygelsen om detta förstärktes ytterligare av att Cromwell vid denna tidpunkt skulle utropas till engelsk kung av parlamentet. Tiden för slutstriden med Antikrist var inne.¹

Bland dem som med iver väntade på vad som komma skulle var Comenius och i än högre grad fursten av Siebenbürgen, Georg Rakoczy. Denne marscherade in i Polen i formen av ett kröningståg. Även i kretsarna kring Lorens de Geer i Amsterdam stegrades de apokalyptiska förhoppningarna. I de apokalyptiska kretsarna i England och Holland hyste man inget tvivel om att profetiernas fullbordan nu stod för dörren.²

Just i detta läge ställde Johannes Mattiae entusiastiskt upp när han ombads förbereda lutheranerna på en kommande förening mellan lutheranerna och de reformerta. Han gjorde det trots att hans kollegor, de svenska biskoparna, gick till häftig attack mot hans unionism.³

När så Cromwell under våren 1657 svarade på det engelska parlamentets erbjudande att krönas, framgick att han ville se hela sin statsmannagärning som vilande i Guds hand. Cromwell förband Gudsriket med England och han såg på tronbestigningen som ett inträde i ett messianskt uppdrag. Detta uppdrag skulle fullbordas genom seger över det katolska Habsburg.⁴

¹ Göransson 1956, s 248-253

² Göransson 1956, s 253-263

³ Göransson 1956, s 261-264

⁴ Göransson 1956, s 264-268

Sedan kom det stora bakslaget. Trots att Rakoczy ställde upp på svenskarnas sida, vände inte krigslyckan till protestanternas förmån i Polen. De högt spända förväntningarna i de apokalyptiskt unionistiska kretsarna infriades således inte.¹

Comenius apokalyptiska förhoppningar släcktes dock icke. Nu stod hans förhoppningar allt mer till tidigare profetior. Dessa ledde hans tankar i riktning mot Västeuropa, framför allt till det kommande tyska kejsarvalet.²

Fortfarande i propagandan inför kejsarvalet 1657–1658 var det religiösa motivet aktuellt. Dock hade nya motiv trängt in. Så argumenterade den svenske delegaten Matthias Björnklo utifrån nationella och moraliska värderingar. Detta ses av Göransson som ett exempel på att en ny epok brutit in där de religiöst nationella motiven bytts ut mot de nationella och moraliska.³

När sedan kejsarvalet avgjorts 1658 och man enats om en österrikisk kejsare samtidigt som man på ömse håll förpliktat sig att garantera freden, innebar detta att det apokalyptiska motivet punkterades för gott. Detta tolkas av Göransson som att det religiösa motivet förlorat sin betydelse som riktpunkt för politiskt handlande i den tyska politiken.⁴

Vad Sverige beträffar blev Karl X Gustavs konfessionspolitik lutherskt konfessionellt bestämd från hösten 1657. Detta berodde på att Fredrik Wilhelm dragit sig ur förbundet med Sverige för att i stället träda in i ”den polsk österrikiska ligan”. Den ändrade hållningen från svensk sida fick praktisk betydelse i uppgörelsen med Fredrik Wilhelm om Preussen.⁵ Den fick också betydelse vid fredsförhandlingarna i Oliva 1660 där Sverige bland annat intog en negativ hållning till katolikernas krav på religionsfrihet i Litauen.⁶

Efter det polska kriget förmärktes en tydlig reaktion i Europa mot den svenska religionspolitiken. Efter Cromwells död skedde en liknande reaktion i England. Man vände sig mot användningen av religionen som ett propagandamedel.⁷

Folkrepresentation och kyrka 1809-1847.

I sitt sista på primärforskningar vilande vetenskapliga arbete, *Folkrepresentation och kyrka 1809-1847*, som utkom 1959, har Göransson lämnat 1600-talet för att istället intressera sig för den svenska kyrkans roll under 1800-talets samhällsomvandlingar. Han koncentrerar närmare bestämt sitt intresse på att redovisa och analysera ett material som han tagit fram och som rör debatten kring kyrkans representationsrätt. Ämnet är centralt. Prästernas representationsrätt

¹ Göransson 1956, s 268f

² Göransson 1956, s 268-271

³ Göransson 1956, s 279ff

⁴ Göransson 1956, s 282-289

⁵ Göransson 1956, s 289-296

⁶ Göransson 1956, s 296-300

⁷ Göransson 1956, s 301-329

var starkt ifrågasatt och debatten i frågan omfattande ända fram till representationsreformen 1865.

Nu var det inte bara prästernas rätt att representera folket som var satt under debatt. Hela det svenska ståndssamhället framstod under den första hälften av 1800-talet som föråldrat och en representationsreform var på sikt oundviklig. I ett allt mer expansivt samhälle, där nya samhällsgrupper trätt fram och vunnit inflytande, kunde folket omöjligen låta sig representeras enbart av de fyra stånden. Partiella reformer genomdrevs för att vidga underlaget för representationen, men det var svårt att övertyga särskilt adeln och prästerna om att deras tid som exklusiva riksdagsstånd hade runnit ut och att en radikal nyordning var av nöden. Det är i detta sammanhang Göranssons undersökning står.¹

Göransson inleder med en bakgrundsteckning och därefter lägger han fram sitt stoff i kronologisk ordning. Bakgrundsteckningen kan sammanfattas på följande sätt.

I och med 1600-talets naturrätt inleddes en utveckling som med tiden skulle få påtagliga följder för synen på kyrkan. Ett teokratiskt betraktelsesätt på kyrka och samhälle skulle komma att ersättas av ett mera inomvärldsligt. I detta immanenta betraktelsesätt gavs staten uppgiften att tillgodose det allmännas bästa. Den sanna kyrkan var en andlig storhet, dess ändamål moraliskt. Kyrkans uppgift var att befrämja kärleken människor emellan. Det i kyrkan som rörde lära, dogmatik, konfession och institution tillhörde däremot inte kyrkans sanna väsen. Under slutet av 1700- och början av 1800-talet var detta "spiritualistiska" kyrkobegrepp förhärskande i Sverige. Göransson exemplifierar med kantianen, professor Daniel Boethius, som i klartext sade att den sanna kyrkan var osynlig och den empiriska en statsinrättning. Den gammalprotestantiska konfessionellt motiverade grunden för prästeståndets deltagande i riksdagarna var därmed undanryckt.

Med detta som bakgrund redovisar sedan Sven Göransson hur motiveringarna för och emot prästernas representationsrätt ändrade karaktär från 1809 till 1847. Det handlar om drastiska kast i argumentationen. Tillsammanstaget visar det sig att prästerna ändrade sina argument allt eftersom det gynnade deras ställning. Deras överordnade mål var att behålla sitt inflytande i samhället och sin representationsrätt.

Man kan sammanfatta sakinnehållet i *Folkrepresentation och kyrka* på följande sätt.

Vid 1800-talets början var de ledande kretsarna i landet bestämda av det klassiskt humanistiska bildningsidealet. Statens ändamål ansågs vara att fostra medborgarna sedligt och för den uppgiften svarade i huvudsak prästerna. Under inledningen av det nya seklet försvarade därför de ledande svenska kyrkomännen sin representationsrätt utifrån statsnyttan. Prästen sågs som folklärare, en man som var nyttig i samhället.

Under de följande decennierna slog romantiken igenom. Religionen i dess historiska form fick under romantiken ett egenvärde. Detta ledde till att argumentationen förändrades. Prästernas representationsrätt försvarades numera utifrån religionens egenvärde och gemenskapsbildande förmåga. Prästeståndet behövdes för att befrämja religionen i riket. Den

¹ Carlsson 1968, s 310-320. Carlsson 1980, s 338-347

gemensamma uppgiften för både kyrka och stat var att utvecklas så att mänsklighetens högsta mål förverkligades, fullständig personlig frihet och social gemenskap. För att fullgöra den uppgiften var det nödvändigt med både kyrka och prästestånd.

Uppfattningen att prästernas samhällsnytta motiverade deras representationsrätt utsattes under 1830-talet för en allt hårdare kritik. Samtidigt begärde de världsliga myndigheterna att prästerna skulle stå för vad de påstått om sin samhällsnytta. Prästerna borde i ökad utsträckning ställa sina krafter till förfogande i folkundervisningens tjänst.

Denna begäran var naturligtvis oacceptabel för prästerna som ju hade sina kyrkliga uppgifter att sköta. I detta läge vände prästerna helt om i sin kamp för sin hotade representationsrätt. De tog sin tillflykt till ståndets exklusiva ställning som företrädare för prästerskapets rätt och domkapitlens ställning som ämbetsmyndighet för prästerna och motiverade utifrån detta sin ställning i folkrepresentationen.

Överhuvud taget visade det sig under 1830- och 1840-talen omöjligt för prästeståndet att göra anspråk på att företräda bildningen och den andliga odlingen i riket. Utvecklingen hade obönhörligt gått förbi prästerna.

Från slutet av 1820-talet började en konfessionellt färgad teologi så sakta skaffa sig hemortsrätt i Sverige. Därmed följde också från kyrkligt håll viss kritik mot prästerskapets deltagande i representationen. Men denna konfessionalism var influerad av nationalromantiken och hade ännu inte utformat något kyrkobegrepp som sprängde sönder identiteten mellan konfession och stat. Tvärtom var man mån om att kyrkan skulle äga kontakt med folkopinionen. Personlighetens betydelse framhövdes och betydelsen av att prästerna framträdde som folkets representanter betonades.

Den nationalromantiskt influerade konfessionalismen betraktade prästerna som ett lärostand. Som sådant skulle det fungera i harmoni med övriga stånd. Prästerna skulle tillvarata de moraliska intressena. Även i kulturfrågor var prästernas representationsrätt nödvändig. Staten skulle annars komma att sakna sammanhållande element. Företrädare för detta synsätt var Peter Wieselgren. Någon kyrkopolitisk betydelse fick dock icke den nya konfessionella kyrkosynen före 1840-41.

Vid 1840-41 års riksdag föreslogs att ståndsriksdagen skulle ersättas med en folkrepresentation tillkommen genom allmänna val, där rösträtten var begränsad genom förmögenhetsstreck. Mot varandra i debatten stod liberaler och konservativa. Liberalerna hade ett spiritualistiskt kyrkobegrepp. Den egentliga bibliska kyrkan var en rent andlig företeelse. Denna osynliga kyrka skyddades av alla stånd. Stat och religion stod i nära samband med varandra, folkrepresentation och kyrkorepresentation sammanföll. Speciell representationsrätt för prästerna var därför obefogad. Istället betonades prästernas nära samhörighet med lokalförsamlingen och deras ställning som statsämbetsmän. Man hade en ”progressiv” religionssyn, där kyrkans lära konstituerades av kyrkomedlemmarnas tro.

Bland de konservativa var en romantiskt organisk syn förhärskande. Mot liberalernas krav på representationsförändring ställde dessa ”den organiska samfundsteorin”. De konservativa var

emellertid villiga att modifiera fyrståndsrepresentationen så att nya yrkesgrupper ingick. Prästeståndet kunde vidgas till ett bildnings- och ämbetsmannastånd.

Vad prästernas representanter beträffar tillhörde professorn, den blivande biskopen J H Thomander, en grupp som kan benämnas de moderata reformmännen. Representationsreformen skulle enligt honom ske organiskt och ansluta sig till det historiskt givna. Thomander gav prästerna plats i riksdagen under en övergångsperiod. Han önskade dessutom en speciell kyrklig representation utifrån att kyrkan var något från staten skilt och därför behövde äga en från staten skild representation.

På 1840-41 års riksdag förklarades det liberala representationsförslaget för vilande. Tre stånd hade avslagit det.

Efter 1840-41 blev det hårda motsättningar mellan å ena sidan den teologiska rationalismen å den andra konfessionalismen. Därtill bidrog inte minst översättningen av Strauss' *Das Leben Jesu*, 1841, där Strauss framställer evangeliernas bild av Jesus som resultatet av en mytbildning. Klyftan mellan de konfessionellt bestämda kristna väckelsekretsarna och de intellektuella vidgades.

Motsättningen tillspetsades i konflikten mellan Uppsala domkapitel och C J L Almquist. Almquist blev 1840 av domkapitlet anklagad för att genom sina skrifter undergräva kristen tro samt upphäva äktenskapet. Tidsläget var emellertid sådant att domkapitlet inte kunde tillgripa renlärighetsåtal utan fick nöja sig med förmaning. Domkapitlets oförmåga att fälla Almquist sågs av de liberala som en seger för den upplysta teologin och ett nederlag för den klerikala ämbetsmyndigheten. Domkapitlets dilemma demonstrerar den svårighet det innebar att komma till rätta med kyrkotuktsfrågor när man samtidigt ville sitta med i representationen som ett upplyst stånd.

Till denna upplysning hörde att man bland kyrkomännen delade romantikens och rationalismens progressiva religionssyn. Denna innebar följsamhet mot den i landet levande religiösa andan. Prästens uppgift var att rena denna anda och leda den fram mot ett allt större sanningsmedvetande. Detta förutsatte att prästen ägde tros- och yttrandefrihet, en frihet som i praktiken var begränsad till att gälla allt som gagnade samhällets bästa.

De kyrkliga romantikerna menade att denna nationalanda var lutherskt konfessionell. Prästerna borde verka i enlighet med den symboliskt fastslagna nationalandan.

Inför den väntande representationsförändringen växte under 1840-talet ett starkare kyrkomedvetande på konfessionell grund fram. De moderat konfessionella kyrkomännen tvekade dock att följa den konsekvent bekännelsestroga linjen som förordade skilsmässa kyrka-stat.

Riksdagen 1844-45 gjorde ett dilemma tydligt för prästeståndet. De konservativa ville låta prästerna utgöra en bildningsklass i tvåkammarriksdagen tillsammans med representanter för universitet, lärda institutioner och skolan. Liberalerna å andra sidan yrkade på att prästerna skulle uteslutas.

I detta läge satsade prästeståndet på att hävda den episkopala myndigheten och söka stöd från Kungl Maj:t. Kyrkomännen uppträdde nu som motståndare till parlamentarism och ministerstyre och försvarade kungens konstitutionella frihet gentemot riksdagen. Trängda av hotet om att kyrkan skulle påtvingas en synodal ordning blev de ledande kyrkomännen allt mera konservativa. De höll fast vid fyrståndsriksdagen som den lämpligaste representationsformen. De mer folkkyrkligt bekännelsestroga prästerna kunde tänka sig att sambandet mellan folk och kyrka skulle bevaras genom att biskoparna ingick som självskrivna ledamöter i en riksdagens första kammare.

En kommitté tillsattes för det fortsatta arbetet med representationsreformen. I denna ingick från 1846 domprosten A E Knös. Denne försvarade prästerskapets deltagande i representationen.

Göransson sammanfattar sin framställning med att betona att enighet rådde i kyrkan om att kyrkan hörde samman med folket. Däremot hade man olika uppfattningar om huruvida kyrkan befrämjade detta mål genom att hålla fast vid den bestående förbindelsen mellan kyrka och samhälle. Alternativet var att söka nya vägar för att vidmakthålla förbindelsen med folket och detta i anslutning till samhällsutvecklingen. Vad valde då kyrkan? Göranssons sakframställning visar entydigt att kyrkan åtminstone mellan 1809-1847 envist höll fast vid sin hävdvunna representationsrätt.

1.2 Religionens betydelse

Redan min resumé av innehållet i Sven Göranssons forskningsarbeten visar att Sven Göranssons inte främst var intresserad av att meddela fakta eller att korrekt beskriva vad som hänt. Vad han ville komma åt var det som drev utvecklingen framåt och då särskilt religionens roll, i synnerhet kristendomens roll, i skeendet.

Vad kom då Göransson fram till? Det är frågan jag ställer i fortsättningen, där jag med uppmärksamheten riktad mot Göranssons beskrivning av religionens betydelse, analyserar sakframställningen i Göranssons forskningsarbeten. Jag låter däremot analysen av hans systematiseringar och sammanfattande överblickar anstå. Orsaken till att jag valt denna ordning kommer att framgå av det följande.

De religiösa motiven låter sig inte renodlas

I Sven Göranssons forskningsarbeten kan man tämligen väl inringa och definiera de religiösa motiv han behandlar. Det som Göransson huvudsakligen granskar är olika former av religiösa bekännelser. Vidare beskriver han skilda teologiska hållningar. I en av sina böcker inriktar han sig på att beskriva apokalyptiska förväntningar. Slutligen låter han i en undersökning ”en konfessionell enhetskultur” utgöra den religiösa polen i framställningen.

Att de religiösa motiven låter sig inringas innebär inte att det specifikt religiösa därmed frilagts. Det går inte att i Göranssons texter upptäcka några speciellt äktkristna föreställningar, som sätts före andra och som får representera det förment kristna. Det är de för tiden aktuella

religiösa yttringarna, religionsformerna och bekännelserna som läsaren får stifta bekantskap med.

Det har i detta sammanhang sitt värde att klargöra vad som kännetecknar en kristen bekännelse. Generellt för bekännelser gäller: Deras innehåll bygger på den Heliga skrift, förstådd utifrån en specifik tolkningstradition. Bekännelsernas innehåll beror också oundvikligen av religiös, politisk och samhällelig situation vid bekännelsens tillkomst. Därtill kommer att tolkningen av bekännelsen inte är given utan beror av när och hur man använder den. Vad som gäller en bekännelse är också tillämpligt på de apokalyptiska föreställningar som Göransson behandlar. Också dessa bygger på den Heliga skrift, på tolkningstradition och på situation.

De religiösa motiven är alltså minst av allt lättfångade. De låter sig inte renodlas utan är till själva sin karaktär en sammansmältning av någon form av religiös övertygelse och en rad andra mera "inomvärldsliga" omständigheter. Dessutom kan de religiösa motiven ta sig de mest skilda uttryck.

Dessa iakttagelser är viktiga att ha med sig när Göranssons behandling av de religiösa motiven skall bedömas.

Överheten som den världsliga motpolen

Den motpol som de religiösa yttringarna konkret ställs mot är för det mesta överheten i form kungar, furstar, regeringar och ständer. Dessa har att ta ställning till de religiösa utmaningarna. Nu går det emellertid inte att rakt av ställa överheten på den andra sidan. Överheten framställs nämligen, och det med rätta, som en kristen överhet.

Det som har sagts om de religiösa motivens "blandade" karaktär gäller alltså även den

"världsliga" motpolen, överheten. Detta är ytterligare en svårighet att bemästra när slutsatser

skall dras om religionens betydelse.

Religion - utrikespolitik

Göransson behandlar förhållandet religion - utrikespolitik i *Sverige och bekännelsefrågan vid den westfaliska fredskonferensen 1645-1648*, i *Den europeiska konfessionspolitikens upplösning* samt i *Sverige och de synkretistiska striderna i Tyskland 1649-1654. Med särskild hänsyn till Björnklaus insats*.

Det betyder att det religiösa motivets vikt belyses i framför allt tre från varandra skilda sammanhang. Dels prövas bekännelsefrågan när en avgörande fred skall mätas, dels prövas apokalyptiska föreställningars makt att påverka under brinnande krig, och dels får vi inblick i möjligheterna för en enskild diplomat att i den tyska riksdagen hävda sin religiösa linje samtidigt som han har att företräda Sveriges intressen.

Bekännelsefrågan när fred mäklas

Nog hade bekännelsefrågan betydelse i de svenska fredsförhandlingarna vid den westfaliska fredskongressen.¹ Bekännelsefrågan framstår framför allt som en viktig faktor i maktspelet mellan Brandenburg och Sverige, en faktor som används något olika framför allt av de svenska fredsdelegaterna Johan Oxenstierna och Johan Adler Salvius. För båda var religionsfrågan ett medel att påverka Brandenburg till eftergifter. När det blev kärt i förhandlingarna med Fredrik Wilhelm blev Oxenstierna strängt ortodox i sin inställning, medan Salvius försökte mjuka upp kurfursten genom att skjuta upp religionsfrågans lösning.²

Tillsammanstaget blir bekännelsefrågan i Göranssons framställning ett medel vid förhandlingarna, aldrig ett självständigt mål. Detta visas framför allt av att Sverige, beroende på vad som framstod som politiskt mest fördelaktigt, än betonade en ortodox färgad kyrkopolitik än en allmänprotestantisk.³

Det är dock inget tvivel om att det var maktpolitik som spelade den avgörande rollen. Det var alltid maktpolitik som ytterst fällde avgörandet.

Det religiösa motivet under det polska kriget

I *Den europeiska konfessionspolitikens upplösning. Religion och utrikespolitik under Karl X Gustav 1654-1660* behandlar Göransson förhållandet mellan religion och utrikespolitik under det polska kriget. Som jag visat i mitt referat ovan av innehållet av *Den europeiska konfessionspolitikens upplösning* avses med religion i realiteten främst apokalyptiska föreställningar hemmahörande bland dåtidens unionister, d v s bland de protestanter som ansåg att reformerta och lutheraner väsentligen var förenade i en och samma tro. De apokalyptiska föreställningarna koncentrerades kring tanken att det polska kriget ingick i Guds slutstrid mot påven, Antikrist, och gudsríkets upprättande. Avhandlingens huvudfråga rent faktiskt är i vad mån och hur dessa apokalyptiska förväntningar påverkade Karl X Gustav under hans polska fälttåg. Viktig är också analysen av Karl X Gustavs växlande hantering av konfessionsfrågan allteftersom krigslyckan växlade.

Att det religiösa motivet i form av apokalyptik och konfessionspolitik inte kan negligeras är uppenbart. Visserligen framstår apokalyptikernas visioner som luftiga, men det kan inte förnekas att de hade viss inverkan på krigsutvecklingen. Mer ändå betydde växlingen mellan en konfessionell luthersk hållning och en allmänprotestantisk. I kraftmätningen mellan Karl X Gustav och Fredrik Wilhelm, kurfursten av Brandenburg, hans förment allierade, var detta spel ett medel att nå politiska mål och som sådant många gånger avgörande.

Att de religiösa motiven, förutom att de stod i en realpolitisk kontext, inte var avgränsat religiösa utan också var påverkade av detta sitt politiska sammanhang framstår mer än tydligt. Detta gällde även de högtflygande och föga realistiska apokalyptiska förhoppningarna, något som Göransson på ett övertygande sätt visar.

¹ Göransson 1947, s 138

² Göransson 1947, s 131 f

³ Göransson 1947, s 88 f, s 94 f f, 99. Se dessutom appendix till kapitel 2

Det går av Göranssons sakanalys inte att se vare sig att det religiösa motivet försvagats eller förstärkts under krigets gång. Under hela kriget var religiösa föreställningar viktiga, dock ej avgörande. Vad man kan konstatera är att den religiösa propagandan förlorade i betydelse efter det polska kriget.

En enskild diplomats möjligheter

Den svenske diplomaten Matthias Björnkrou var satt att företräda Sveriges intressen vid den tyska riksdagen i Regensburg 1653.¹ Uppgiften gällde ytterst Sveriges politiska inflytande i det tyska riket. Samtidigt var Björnkrou personligt engagerad i religionsfrågans lösning. Han ivrade bland annat för de utsatta evangeliska i det kejserliga Böhmen och Österrike och han brann för att Sverige skulle ta initiativet för att få slut på de synkretistiska striderna. Detta var enligt Björnkrou nödvändigt för att förhindra en hotande rekatolicering av Europa.

För Sverige var det emellertid så att konfessionsfrågorna mer var medel än mål. Sveriges religionspolitiska ställningstaganden berodde därför i hög grad av rådande omständigheter. För att hävda sina intressen gentemot Brandenburg krävdes en konfessionspolitik av bestämt slag, medan en annan konfessionspolitik blev gångbar när man hade vinning av att närma sig kejsaren, åter en annan när man hade vinning av att udden riktades mot kejsaren. När Björnkrou gjorde sina religionspolitiska försök råkade det vara så att Sverige inte hade fördel av att de synkretistiska striderna bilades. Inför detta var Björnkrou maktlös.

Religionens betydelse för andra makthavare

Inte enbart Björnkrouns religiositet utan även många andras låter sig avläsas utifrån Göranssons material. Av detta material synes mig följande vara värt att här lyfta fram.

Axel och Johan Oxenstierna var konfessionella lutheraner. Innan hon blev katolik hade drottning Kristina, liksom de vid westfaliska fredskongressen för Sverige tjänstgörande diplomaterna Salvius och Lampadius, en mera unionistisk inställning. Dessa olika inställningar resulterade också i skilda betoningar i deras diplomati.² Inom det möjligas gräns försökte de befrämja en åskådning som var deras egen. De ortodoxa Oxenstiernorna företrädde exempelvis en i grunden antibrandenburgsk politik, en inställning som till allt annat också var religiöst motiverad.³

Att det svenska högre prästerskapet i gemen hade en lutherskt konfessionell inställning är ej att ta miste på. Prästerskapet framställs av Göransson som en påtryckargrupp som vakade

¹ Göransson 1948

² Göransson 1947

³ Göransson 1956, s 27

över att regeringen höll fast vid den lutherska bekännelsen i sin utrikespolitik.¹ Eftersom de själva inte var direkt indragna, fick deras hållning inte några omedelbara konsekvenser för dem själva. Därför är det svårt mäta styrkan i engagemanget. Detta gäller inte drottning Kristinas lärare, den utrikespolitiskt aktive strängnäs-biskopen Johannes Matthiae. Avsättning blev så småningom konsekvensen av hans unionistiska inställning.

I Göranssons utförliga teckningar av Johannes Matthiae framträder en man vars åskådning till stor del var anpassad efter sin tids religiösa och politiska förhållanden. Matthiae offentliggjorde sin unionistiska åskådning när det var politiskt lägligt och därtill utrikespolitiskt till gagn för Sverige. Detta hindrar inte att Johannes Matthiaes unionism framstår som en av egen övertygelse sprungen sammanhållen åskådning. Den bröts ej sönder av att Matthiae i ett politiskt läge förordade samarbete med katolikerna, i ett annat önskade skapa ett evangeliskt block.²

Comenius, liksom fursten Rakoczy i Siebenbürgen, förbinder Göransson med den apokalyptiska unionistiska propagandan som förekom under Karl X Gustavs polska krig.³

Göranssons förstår Comenius främst som religiös ledare. Den religiösa problematiken var för honom den primära. Att återupprätta sitt fördrivna och förorättade folk, de böhmiska bröderna, vars biskop han var, framstår som viktigare än allt annat.⁴ Som politiker var han en extremist utan sinne för det politiskt möjliga.⁵ Hans tilltro till de apokalyptiska profetierna drev honom till orealistiska ställningstaganden och till en diplomatisk verksamhet som syftade till krig.⁶

Om Rakoczy ger oss Göransson inte lika mycket kunskap som om Comenius. Vi får inte veta så mycket mer än att han stod på svenskarnas sida i det polska kriget och att han var märkbart påverkad av de apokalyptiska profetierna samt att dessa hade inverkan på honom i kriget mot Polen.⁷

¹ Här några exempel:

Prästerskapet i Sverige intog enligt Göransson en konfessionellt ortodox hållning under den westfäliska fredskongressen Göransson 1947, s 105.

Prästernas farhågor låg bakom att Karl X Gustav inför sitt polska fälttåg utfärdade 1655 års religionsstadga. Stadgan var som vi ovan observerat en black om foten för Karl Gustav under hans polska fälttåg och publicerades inte förrän de svenska militära motgångarna 1656 gjorde att Karl Gustav inte längre hade någon nytta av en allmänprotestantisk politik. Göransson 1956, s 105, 211 ff, Göransson 1950, s 312 f, 348.

Prästerskapet försökte år 1660 i det längsta kämpa mot att Kristina skulle få behålla sina förmåner enligt recessen vid hennes abdikation. Kristinas suveränitet var enligt prästernas mening beroende av om hon höll sig till landets fundamentallagar dvs ytterst till Guds ord. Göransson 1949, passim.

² Göransson 1956, s 137 - 174

³ Göransson 1956, s 50, 76 passim

⁴ Göransson 1958

⁵ Göransson 1957-1958, s 51

⁶ Göransson 1956, s 79, 58 ff

⁷ Göransson 1956, s 254-259

Vad beträffar framför allt Karl X Gustav, men även Oliver Cromwell, är Göransson mera återhållsam i sina omdömen. Huruvida Karl X Gustav personligen tog åt sig av profetiorna om honom, låter han var osagt, däremot framstår det som uppenbart att han utnyttjade dem till sin fördel. Karl X Gustav lät religionen underordnas statsnyttan. Allmänprotestantiska tonfall anslog han när saken gynnades av det, konfessionella när dessa syntes mest fördelaktiga.¹ Således behövde Karl X Gustav religionen för att nå sina politiska mål. Detsamma gällde kurfursten Fredrik Wilhelm av Brandenburg.²

Av Göranssons framställning är det svårt att bestämma i vad mån de som satt på makten påverkades av den apokalyptiska propagandan. De negligerade den i vilket fall inte, åtminstone gjorde inte Cromwell det. Religionen var under Cromwells era ett dominerande motiv.³ Göransson skriver om Cromwell:

Hos Cromwell är kongenialiteten mellan religionen och det politiska handlandet starkare än hos någon politiker under konfessionalismens århundrade.⁴

Det blir alltså ingen enhetlig bild man får efter denna granskning. Styrkan i de redovisade statsmännens religiösa engagemang växlade. De av apokalyptik påverkade synes ha varit mest berörda. Deras apokalyptiska föreställningar utgjorde i vissa lägen ett starkt och irrationellt incitament till politiskt handlande.

Däremot blir bilden mer enhetlig när man granskar det religiösa engagemangets reella betydelse för den förda politiken. Entydigt gäller att det religiösa engagemanget inte tilläts slå igenom fullt ut. Realpolitiska och maktpolitiska hänsynstaganden fick gå före, åtminstone i tvingande lägen.

Dessutom, och det tycks mig viktigast, tvingades de enskilda makthavarna, vare sig de ville det eller inte, ta hänsyn till religionen i sin utrikespolitik. Religionen var något att räkna med, djupt förankrad som den var i folkens liv.

Religion – utrikespolitik. Summering

Därigenom har vi lyft fram och tydliggjort vad Göransson haft att säga om religionens roll i specifika utrikespolitiska sammanhang. Detta kombinerat med vad jag tydliggjort i resuméerna av Göranssons vetenskapliga arbeten leder till följande summering.

Indirekt har Göransson genom sina texter åskådliggjort hur svårt, ja omöjligt det egentligen är att precisera religiös påverkan. Han försöker nämligen aldrig teckna religiösa föreställningar i ”ren” form. De religiösa föreställningar Göransson granskar står alltid i ett historiskt sammanhang och är dessutom påverkade av denna sin inomvärldsliga kontext.

Göransson har trots denna komplicerande faktor mycket att säga om religionens utrikespolitiska betydelse. Det finns flera orsaker till detta. En är att Göransson ständigt hade

¹ Göransson 1956, s 189, 186

² Göransson 1956, s 179

³ Göransson 1956, s 20 f

⁴ Göransson 1956, s 30, 264 f

frågan om religiös inverkan för ögonen när han skrev om utrikespolitik. För det mesta finns det nämligen religiös problematik i de problemkretsar han bearbetar. Dessa problemkretsar är dessutom avgränsade och preciserade på ett sådant sätt att de skall kunna ge så tydliga svar som möjligt på just frågan om religionens betydelse.

Maktpolitik, inte religiös bekännelse, styrde enligt Göransson det svenska diplomatiska handlandet vid den westfaliska fredskongressen. Så var det också under de synkretistiska striderna i Tyskland 1649-1654. Sveriges handlande betingades av maktpolitiska hänsyn och den svenska konfessionspolitiken ändrades med hänsyn till den realpolitiska nyttan. Även under Karl X Gustavs polska krig framstår de realpolitiska målen som de helt dominerande både för Karl X Gustav och för övriga inblandade statsmän.

Göransson visar emellertid också att furstarna inte kunde förbise religionens betydelse. De hade att ta hänsyn till de konfessionella frågorna som en väsentlig beståndsdel i folkens liv. Därför kunde furstarna endast inom vissa gränser laborera med den religiösa bekännelsen. Hur stor frihet man hade att anpassa bekännelsen berodde av den egna inre religiösa övertygelsen liksom av hemmaopinionen. Sverige får i Göranssons framställning exemplifiera en sådan ackommodationspolitik. Allmänprotestantisk politik växlade med luthersk konfessionell politik allt efter omständigheterna. Men vissa gränser kunde inte överskridas. Det gick inte att använda det konfessionella motivet hur som helst.

Göransson visar vidare att religionen i vissa sammanhang kraftigt kunde påverka det politiska skeendet. Polackernas resning mot svenskarna betecknas exempelvis som en i huvudsak religiöst betingad reaktion.

För de unionistiska apokalyptikerna var det religiösa motivet avgörande. Apokalyptikernas visioner stod emellertid i en bestämd relation till apokalyptikernas egen sociala och politiska verklighet. Apokalyptiken blir i Göranssons teckning tydligt betingad av politiska förhoppningar och faktiska händelseförlopp. Samtidigt förde apokalyptiken in irrationella synpunkter och ett irrationellt handlande i utrikespolitiken, något som kunde utnyttjas politiskt. Enbart yttre och skenbara överensstämmelser mellan apokalyptiska visioner och politiskt läge, dvs. rena feltolkningar, kunde göra apokalyptikerna blinda och driva dem till trosvissa propagandaaktioner. Dessa aktioner fick påvisbar betydelse för det politiska skeendet.

När emellertid utvecklingen slutgiltigt gått i annan riktning än de apokalyptiska förutsägelserna förutspått, förlorade de apokalyptiska kretsarna sin betydelse.

En vidare tolkning

Det finns naturligtvis mycket att göra av Göranssons resultat. Med Göranssons texter för ögonen faller det sig för mig naturligt att generellt se religionen under mitten av 1600-talet som en integrerad del i en stats självmedvetande och självbild. Religionen ingick som en väsentlig del i ett samhälles mycket sammansatta bild av sig själv, en självbild som man ansåg att det var värt att värna om, kämpa för och påverka andra med. Religionen blev därmed en maktfaktor bland andra maktfaktorer, en maktfaktor som man inom vissa gränser kunde använda för politiska syften.

Religionen, representerad av en avgränsad grupp människor, de unionistiska apokalyptikerna, visar ett annat ansikte. Religionens betydelse blir här mera definitiv, absolut och genomgripande. För apokalyptikerna gällde att religionen betydde allt eller intet. Religionen blev, när de yttre omständigheterna tycktes sammanfalla med profetiorna, till ett

tolkningsmönster genom vilket man okritiskt bedömde det utrikespolitiska skeendet och utifrån vilket man själv handlade.

Religionens inrikespolitiska betydelse

Göransson hävdar i sina forskningsarbeten att religionen fortfarande under mitten av 1600-talet kunde behålla sin inrikespolitiska betydelse, men han prövar aldrig frågan explicit. Däremot kan det som Göransson lyft fram i saken bearbetas på ett sådant sätt att en tydligare bild utvinnes. Nedan redovisas ett försök i den riktningen.

I *De svenska studieresorna* undersöks statens och kyrkans religiösa kontroll av de studenter som reste utomlands för studier. Uppenbart belyser en sådan undersökning även religionens inrikespolitiska betydelse. Om inte religionen hade någon inrikespolitisk betydelse, varför skulle man få bemöda sig om kontroller! En genomgång av sakupplysningarna i boken visar hur viljan och försöken att upprätthålla kyrklig kontroll håller i sig under hela den undersökta perioden.

Ortodoxi och synkretism i Sverige 1647-1660 äger ett särskilt intresse. Göransson går där i sin utförliga bakgrundsteckning tillbaka ända till Uppsala möte 1593 och han befinner sig genomgående inom gränsområdet teologi-politik.

Göransson ger exempel på hur man utifrån sin teologisk åskådning påverkade eller syftade till att påverka politikens utformning. Johan III, Karl IX, prästeståndet, den teologiska fakulteten i Uppsala, Axel Oxenstierna, Björnklo, Kristina och flera med dem kan lyftas fram som exempel. För dem alla gällde att teologin ingick i deras politiska arsenal.¹

Viktigare är emellertid Göranssons observationer om det motsatta förhållandet, d v s hur teologin i landet påverkades av det politiska skeendet.

Göransson ger exempel på att teologien utvecklades i polemik mot statsmakten. Således ledde "Johan III:s patristiska inriktning och hans liturgiska reformsträvanden" till prästerskapets reaktion, vilket i sin tur påverkade Uppsala mötes beslut.² Karl IX:s förmenta kalvinism sammansvetsade teologerna att försvara sin självständighet.³ Sveriges halvhjärtade konfessionspolitik under den westfaliska fredskongressen, kalvinisternas konventiklar i Stockholm, de Geers huspredikants agerande, de religiösa förhållandena i Preussen, inför allt detta reagerar prästerskapet med att med Göranssons ord hävda "den internationella konfessionalismen" och kräva att Konkordieformeln upptogs bland bekännelseskriterierna.⁴ Sveriges unionistiska trevare i samband med Polenkriget och förhandlingarna med Cromwell

¹ Göransson 1950, passim, Göransson 1952, passim

² Göransson 1950, s 1

³ Göransson 1950, s 20 ff, 23

⁴ Göransson 1950, s 164

medförde att "de ortodoxa restriktiva krafterna" vid uppsalafakulteten fick sin ställning förstärkt.¹

Vidare påvisas hur förändringar i den politiska ledningen ändrade förutsättningarna för vilken teologi som skulle befrämjas. När Oxenstierna befann sig i den politiska ledningen befrämjades en religionspolitik, när Kristina eller Björnkrou hade makten en annan osv. Sveriges skiftande behov i utrikespolitiken gav genast utslag i nya betoningar i religionspolitiken. Detta tyder på att religionen vid denna tid var en faktor att räkna med.²

Statsmakten kunde använda teologer som redskap för politiska syften. Ett exempel på detta är att man medvetet sände för de rådande omständigheterna lämpliga teologer att biträda förhandlarna vid den westfaliska fredsprocessen.³

Göransson redovisar en genomgående spänning mellan kyrkan och den världsliga överheten. Båda gjorde anspråk på avgöranderätten vid lärofrågors behandling. Spänningen framträdde exempelvis i Karl IX:s kamp för att få greppet om den teologiska utvecklingen i Sverige⁴ och i Gustav II Adolfs försök att få en ny bibelöversättning till stånd.⁵ Framför allt träder dock spänningen fram vid behandlingen av Konkordieformeln. Mot prästerskapets vilja förhindrade Kungl Maj:t i det längsta dennas upptagande bland bekännelseskriterierna.⁶

Det som kännetecknade statsmaktens teologiska inställning var att man önskade medinflytande, ville befrämja en teologi som skapade lugn i landet samt gynnade den egna nationen.⁷ Allt som åstadkom oroligheter bekämpades. Därför var man mån om att gällande normer skulle bestå och att tidens teologiska utveckling i skolastisk och filosofisk riktning motarbetades.⁸ Som redan nämnts var emellertid exempelvis både Axel Oxenstierna och Mattias Björnkrou teologiskt självständiga.

Statsmakten förmådde också påverka den teologiska utvecklingen. Detta skedde bl a genom utnämningar, genom att påverka kursplaner, genom fullmakter, privilegier, tillstånd, bestämmelser och personkontakter.⁹ För detta krävdes sakkunskap. Göransson ger exempel på

¹ Göransson 1950, s 384 f

² Göransson 1950, s 159,165, 287, 291,293f, 312, 324f, 333f, 337, 339f, 344, 371f, 376f, 384, 412, 418f, 457, 474

³ Göransson 1950, s 143, 155, 269, 310, 337

⁴ Göransson 1950, s 12, 14

⁵ Göransson 1950, s 34

⁶ Göransson 1950, s 159-181 et passim

⁷ Göransson 1950, s 80-89, 200 f, 247 f, 362, 366

⁸ Göransson 1950, s 44 f, 48 f, 201, 264, 267, 319 ff, 366

⁹ Göransson 1950, s 80-89, 137 ff, 202 204f, 222, 248, 263, 269, 287, 325, 343, 348f, 351ff, 357f, 441, 459

hur bland annat teologiska fakulteten i Uppsala blev sakkunnigorgan åt statsmakten. Därigenom gavs ökade möjligheter att påverka den teologiska utvecklingen.¹

Hur har man då lyckats? Göransson menar att man förmått påskynda eller fördröja, men ej i verklig mening styra. Han avser därvid främst tiden mellan Uppsala möte och 1647.²

Överhetens anspråk på makten i kyrkan

Vid genomgång av Göranssons material har vi iakttagit en spänning mellan kyrkans män och den världsliga överheten. Båda gör anspråk på att äga det avgörande inflytandet över kyrkans läroutveckling. En djupdykning i ämnet gör Göransson i *Den synkretistiska striden i Sverige 1660-1664*.

Under tiden efter Karl X Gustavs död, när en förmyndarregering upprätthöll regeringsmakten, pågick alldeles påtagligt en dragkamp mellan kyrka och överhet. Båda ville bestämma över teologiska frågor av politisk betydelse. Denna kamp skall naturligtvis ses mot bakgrund av den nu framträngande statsabsolutismen i Europa, men läget i Sverige var speciellt på grund av de förhållanden som rådde under förmyndarregeringen.

Ibland segrade den världsliga överheten, detta tydligast exemplifierat av hur Per Brahe i Finland kväste biskopen i Åbo Johannes Terserus. Segern var dock inte given, särskilt inte vid de tillfällen förmyndarregeringen var beroende av stöd från prästerna. Vid sådana tillfällen såg regeringen till att den principiella frågan om bestämmanderätten handhades med försiktighet utan att den principiella konflikten drevs till sin spets.

Religionens inrikespolitiska betydelse. Summering

Enhet i religionen ansågs vara av väsentlig betydelse för land och folk. Enhetlig religion skapade sammanhållning i riket.

Religionens betydelse visas bland annat av överhetens teologiska medvetenhet. De som stod i landets ledning visste var de stod trosmässigt. Politik och religion var för dem två delar av samma verklighet.

Framför allt visste de att religionen var en kraft värd att både styra och tygla. De försökte styra för att föra den politiskt-religiösa utvecklingen i önskad riktning och de försökte tygla för att därigenom skapa samhällslugn.

Religionens egen inre kraft visas av att statsmakten förmådde påskynda eller fördröja, men ej i egentlig mening långsiktigt styra den teologiska utvecklingen.

Religionens betydelse demonstreras sammanfattningsvis av att religionen var en del i överhetens politiska spel.

I utrikespolitiken kunde religionens betydelse relateras till maktpolitik. Inrikespolitiskt finner vi i Göranssons skrivningar ingen motpol som kan förtydliga bilden något som försvårar bedömningen.

¹ Göransson 1950, s 77 ff

² Göransson 1950, s 44

Trots detta kan man utifrån Göranssons undersökningar slå fast att religionen spelade en väsentlig inrikespolitisk roll för det ledande skiktet i landet.

Religionens innehåll och genomslagskraft

Så slutligen till ett samlat grepp på den problematik vi hittills behandlat i detta kapitel. Sven Göranssons vetenskapliga produktion rör gränssnittet religion–politik under 1600-talet, framför allt under mitten av 1600-talet. Han behandlar svenska politiska och kyrkopolitiska förhållanden mot en internationell bakgrund. Hans arbeten är speciella därför att de så energiskt syftar till att ge insyn i de religiösa motiven politiska genomslagskraft.

De religiösa motiven är i sig svårbedömda. Vad Göransson genom sina ämnesval framför allt kommit åt är konfessionella bekännelser och apokalyptiska föreställningar. Vi har konstaterat hur invävda dessa religiösa yttringar är i den bedrivna realpolitiken.

Göransson rör sig på hög nivå. För de religiösa motiven svarar biskopar, prästestånd och den teologiska fakulteten i Uppsala. Den världsliga motpolen är överheten i form av kungar, furstar, regeringar och ständer. Motsatsförhållandet kompliceras av att vi har att göra med en kristen överhet. Inget sägs om religionens betydelse på lokalplanet.

Dessutom har inte religionens inrikespolitiska betydelse prövats mot andra faktorer på sätt som motsvarade Göranssons behandling av det utrikespolitiska spelet där han kunde pröva de religiösa motiven mot maktpolitiska hänsyn.

Göransson visar i sin sakredovisning att maktpolitiken varit viktigare i utrikespolitiken än religiösa bekännelser och apokalyptiska föreställningar. Religionen i dessa skepnader var visserligen viktig, men aldrig av avgörande betydelse. Detta innebar inte att furstarna kunde förbise den religiösa faktorn. Religiösa föreställningar var i 1600-talssamhället så betydelsefulla att fursten enbart inom bestämda gränser kunde anpassa sitt lands religiösa bekännelse efter vad som gynnade den egna politiken. Apokalyptiker kunde utifrån sina visioner om framtiden till en tid och inom vissa gränser påverka det politiska förloppet.

Inrikespolitiskt stod de religiösa troföreställningarna starka inom det ledande skiktet av befolkningen. Religionen var under denna tid en självklar del i samhällsbygget och statsmakten såg det därför som sin uppgift att värna om den religiösa enheten i landet. Samtidigt har vi observerat att samma statsmakt visserligen förmådde påskynda och fördröja, men ej varaktigt styra den teologiska utvecklingen, något som visar religionens egen inneboende kraft.

1.3 Inramningen

Inledning

Det primärmaterial en kyrkohistoriker bearbetar kompletteras regelmässigt med tillgängligt eller för tillfället konstruerat sekundärmaterial. Med sekundärmaterial menar jag här kunskapsstoff av vad slag det vara må som används för att tydliggöra betydelsen av den egna

primärforskningen och sätta den in i ett sammanhang. Sekundärmaterialet skall göra den egna forskningen mera begriplig och ge den en övergripande tolkning. Ett sekundärmaterial kan ligga primärmaterialet nära. Så är det när hänvisningar sker till exempelvis andra historikers forskning. Men sekundärmaterialet kan också befinna sig på längre avstånd, som när kyrkohistorikern hänvisar till sekundärmaterial i form av generella slutsatser och övergripande tolkningar eller till teoribildningar av skilda slag. Sekundärmaterial kan, med min här brukade definition av detta ord, vara av det mest skilda slag. För Göranssons del kan, vilket jag skall visa, rubriker, inledningar och i viss mån också termer innefattas.

Men det är känsligt med sekundärmaterial. Ett icke adekvat sekundärmaterial kan tvärt emot avsikten alldeles vanställa primärmaterialets vittnesbörd. Ju mera övergripande sekundärmaterialet är, desto större är risken att det leder tolkningen fel. Orsaken är att en övergripande tolkning eller en vetenskaplig teori innehåller så många osäkra faktorer. Ändå kan man inte vara det övergripande sekundärmaterialet förutan. Det blir så mycket mening som går förlorad om man inte vågar ta ett övergripande grepp.

För att klargöra att det går en tydlig gräns mellan primär- och sekundärmaterial i ett historiskt forskningsarbete skulle man med en inte helt lyckad bild kunna tala om primärmaterialet som en tavla och sekundärmaterialet som en inramning, men en inramning som påverkar tavlans själva utseende.

Hittills har jag främst koncentrerat mig på Göranssons primärforskning om det religiösa motivet, dess innehåll och genomslagskraft. Jag har lyft fram hans redovisning av detta material och försökt se vad hans redovisning står för.

Nu avser jag att redovisa en granskning av det sekundärmaterial Göransson använder för att förtydliga sin bild av det religiösa motivets kraft. Jag gör det under en övergripande rubrik, ”inramningen”.

Konfessionspolitiken

Göransson karakteriserar tiden från mitten av 1500-talet till omkring 1660 som den konfessionella epoken.¹

Konfessionalismen har i Göranssons beskrivning sin grund i att flera kyrkor hade uppstått efter reformationen. Av dessa gjorde var och en anspråk på att vara den sanna allmänliga kyrkan. Detta uttryckte de i bekännelseskriterier. Även den romersk katolska kyrkan omvandlades i och med konciliet i Trient till en konfessionskyrka.² Bekännelsen hade under denna tid politisk betydelse, t o m internationell politisk betydelse, eftersom alla av samma bekännelse förenades i inbördes solidaritet.³

¹ Se bl a Göransson 1969, s 214, Göransson 1970a, s 103

² Göransson 1969, s 214, 217

³ Göransson 1969, s 250 f

Göransson påstår att det inte går att utreda huruvida realpolitiska eller religiösa överväganden bestämt en politikers handlande under 1500-talet och 1600-talets första hälft. De två motiven var invälda i varandra.¹ Som exempel anförs trettioåriga kriget där religion och politik var förenade i en och samma målsättning.² De religiösa värderingar som togs tillvara i krigspropagandan hade uppenbart även ett politiskt syfte.³ Detta får till följd, menar Göransson, att det blir svårt att utreda i vad mån de religiösa formuleringarna i krigspropagandan användes i agitatoriskt syfte eller var uttryck för äkta religiös övertygelse.⁴

Göransson bejakar i anslutning till en allmänt accepterad uppfattning att beaktandets politiska betydelse avtog allt eftersom det trettioåriga kriget framskred. Frankrikes inträde i kriget på svensk sida och det protestantiska Kursachsens separatfred med kejsaren i samband med att dennes politik blev alltmer tysk-nationell, ser han som tecken på detta. Detta framgår av en av hans läroböcker.⁵ I sak kan emellertid detta synsätt anses sammanfatta Göranssons ståndpunkt även i hans forskningsarbeten

Att förbundet med Frankrike dock inte automatiskt kan tas till intäkt för det konfessionella motivets försvagning ger Göransson skäl för i inledningen till *Den europeiska konfessionspolitikens upplösning*. Han hänvisar där till de dåtida kyrkomännen som visst inte ansåg att man behövde väja för att ingå förbund med en kättersk stat, blott det befrämjade den rätta trons sak eller för den delen kunde motiveras politiskt. Så skedde redan i Gamla testamentet, påpekade de. Gud använde hednafolk för att återupprätta sann gudsdyrkan i egendomsfolket.⁶ Axel Oxenstierna kunde i en diskussion i rådet 1637 förklara, att Sveriges ingripande i Tyskland var motiverat icke så mycket av religiösa skäl som av omsorgen om statens bästa. Ty fortsatte han, ”under denna resor terar ock religionen”.⁷

Göransson avsåg med sin 1600-talsforskning, vars själva brännpunkt var åren 1645-1660, att undersöka brytningstiden mellan ”konfessionalismens och statsabsolutismens århundrade”.⁸ Dessa år menade Göransson vara särskilt lämpliga att syssla med för den som såg som sin uppgift att tränga djupare in i de religiösa motiven i relation till andra faktorer. I och med den ”brandenburgskt-preussiska statens” uppsving blev de maktpolitiska förhållandena sådana att det förelåg ”en spänning mellan religiöst-unionistiska, lutherskt-konfessionella och realpolitiska motiv”. Det är då möjligt, skriver Göransson,

¹ Göransson 1956, s 22

² Göransson 1956, s 21

³ Göransson 1956, s 17

⁴ Göransson 1956, s 25

⁵ Göransson 1969, s 273

⁶ Göransson 1956, s 8

⁷ Göransson 1956, s 9

⁸ Göransson 1956, s 20 f

att med källkritisk metod gå till materialet och pröva i vad mån det religiösa motivet användes för realpolitiska syften. Det visar sig nämligen, att det religiösa motivet växlar allt efter som de realpolitiska förhållandena kräver ett förändrat ställningstagande.¹

Så långt har mitt försök att sammanfatta Göranssons hållning inte inneburit något uppseendeväckande. Huvudintrycket är att Göranssons tolkande inramning lyfter fram och förtydligar de resultat han kommit fram till.

Går man däremot vidare blir det hela mera problematiskt. Göransson påstår nämligen i sin inledning till *Den europeiska konfessionspolitikens upplösning* att den senaste tioårsperiodens förskjutning mot realpolitik helt plötsligt avbröts under Karl X Gustavs regering 1654-1660. Det religiösa motivet förs åter fram som "under det trettioåriga krigets mest kampladdade tid".² Det religiösa motivet spelade under Karl X Gustavs polska krig för sista gången en viktig utrikespolitisk roll.³ En undersökning av förhållandet religion och politik under Karl Gustavs regering kastar

ljus över en oerhörd religiös ideologisk omvälvning som sker då den konfessionella tidsåldern får ge vika för ett statsabsolutistiskt välfärdstänkande. Apokalyptik och religiöst motiverad politik försvinner då och *salus publica*, statens politiska och ekonomiska trygghet, blir målsättningen för staternas politik... Statens ändamål är nu inte längre religiöst utan utilitistiskt... Den religiösa livssynen upplöses på ett helt annat sätt än som skedde i den exklusiva renässansen... Det religiösa motivets politiskt-teologiska karaktär försvinner.⁴

De religiöst-konfessionella värdena ersattes av nationella och moraliska värden. Det högsta för politiken var inte längre religionen utan statens bästa.⁵

Man får av detta intrycket att det religiösa motivet under Karl X Gustavs tid flammande upp en sista gång för att sedan definitivt slockna. Samtidigt vet man på grundval av Göranssons egen sakredovisning i samma bok att apokalyptiska föreställningar trots allt hade en begränsad inverkan, jämförbara i betydelse med bekännelsemotivet under den westfaliska fredsprocessen. Politiska hänsyn var viktigare än hänsyn som kan hänföras till religiös övertygelse. Religionen var visserligen betydelsefull men aldrig avgörande.

Den skarpa gräns som Göransson här drar mellan gammal tid och ny tid känner vi heller inte igen. Den går illa ihop med den kontinuitet i utvecklingen som hans sakredovisningar antyder.

Det är i detta sammanhang värt att nämna att Göransson i en uppsats från år 1966, alltså ett antal år efter det att han avslutat sitt direkta forskningsarbete, sammanfattar sin syn på konfessionalismens politiska betydelse och vad som kom därefter på ett något annat sätt.⁶ Han talar här inte explicit om konfessionalismen utan om

¹ Göransson 1956, s 22

² Göransson 1956, s 29

³ Göransson 1956, s 20 f

⁴ Göransson 1956, s 30 f

⁵ Göransson 1956, s 281

⁶ Göransson 1966

den konfessionella splittringen som haft en oerhörd politisk betydelse både internationellt och nationellt fram till mitten av 1600-talet.¹

Dessutom kvalificerar Göransson här inte konfessionalismen religiöst, något som han genomgående gör när han övergripande tolkar sina forskningsresultat. Han lämnar istället frågan öppen om religionen möjligtvis var en täckmantel för politiska syften.² Och han talar inte längre om att de religiöst konfessionella värdena ersatts av nationella och moraliska värden utan om att konfessionalismen ersattes av pietismens individuella fromhet. Pietismen blev ”en religiöst nydanande makt i den nya tidens samhälle”.³

Jag slår på grundval av detta fast att det i Göranssons forskningsarbeten föreligger en tydlig och oöverbryggbar spänning mellan Göranssons sakredovisning och hans påståenden om att det religiösa motivet blossade upp med förnyad kraft under Karl X Gustavs polska krig för att sedan slockna.

Även Göranssons skarpa gränsdragningar mellan konfessionell tidsålder och statsabsolutistiskt välfärdstänkande står i ett spänningsförhållande till vittnesbörden i Göranssons sakredovisning.

En liknande diskrepans mellan Göranssons sakredovisning och hans övergripande tolkningar observerade vi dessutom ovan i referatet av *De svenska studieresorna*.

Metodiken

I kapitel 1.6 prövar jag mera övergripande Göranssons vetenskapliga verk fram till 1959 mot de två ledande historieforskningstraditionerna i Sverige under 1900-talet, traditionen kring Harald Hjärne respektive den skolbildning som uppstod kring bröderna Weibull. Här, när jag skall befatta mig med Göranssons metodik utifrån hans behandling av religionens roll, blir det för allmänt att koppla till dessa skolbildningar.

Jag utgår istället från det faktum att Göranssons huvudintresse var att undersöka religionens roll i Sveriges utrikes- och inrikespolitik under 1650-talet. För att kunna göra detta behövde han en effektiv metodik. Jag har funnit att han därvidlag satsade på en kronologisk framställning, som han med hjälp av bland annat titlar, rubriker, inledningar och förord försökte problematisera och systematisera. Framför allt byggde hans teknik på arbete med problemkretsar och dessutom vid behov på teologiska analyser. Allt skedde i syfte att ge en så tydlig bild som möjligt av religionens roll i svensk internationell politik liksom i det svenska samhället.

Tillåt mig utföra detta närmare i en analys där jag både redovisar och kritiserar.

¹ Göransson 1966, s 78

² Göransson 1966, s 93

³ Göransson 1966, s 92

Kronologi – systematik

I samtliga forskningsarbeten disponerar Göransson sina huvudframställningar kronologiskt. Redan böckernas titlar låter oss ana detta förhållande. I rubrikerna anges ett begynnelseår liksom ett slutår. Göransson inleder regelmässigt sina huvudframställningar vid inledningsåret, fortsätter sin redovisning i kronologiskt disponerad följd och han avslutar huvudframställningen vid angivet slutår.

Samtidigt kännetecknas Göranssons skrivning av strävan att lyfta fram en problematik, ta fram det bärande och allmängiltiga, redovisa den inneboende spänningen i skeendet.

När Göransson redovisar sitt stoff i kronologisk ordning är han minst av allt originell. Denna metod är den allmänt förekommande i kyrkohistoriska avhandlingar. Att disponera sitt arbete kronologiskt samtidigt som man har ambitionen att lyfta fram och redovisa en problematik har sina svårigheter. Alla former av problematiseringar kräver någon form av systematisk behandling. Frågan här är hur Göransson löser detta problem.

Avhandlingarnas titlar och rubriker

Märkligt nog försöker han göra detta bland annat genom sina titlar och rubriker.

Jag har nämligen funnit att innehållet i *Den synkretistiska striden* blott indirekt svarar mot avhandlingens titel. Är man välvillig kan man säga att boken fått en alltför vid titel, är man kritiskt inställd att titeln inte motsvarar innehållet. I *Ortodoxi och synkretism* är det underrubrikerna som ger intryck av ett mera generellt innehåll än vad framställningen motsvarar.¹ Inte heller *Den europeiska konfessionspolitikens upplösning* har en huvudtitel som motsvarar sakinnehållet. I stället har Göransson genom sin huvudtitel valt att ytterligare betona sin av mig kritiserade tolkning av skeendet. Även kapitelrubrikerna är tolkande. De ger intryck av en utvecklingsgång som leder fram till det religiösa motivets upplösning. Men detta kan blott hävdas om hänsyn tas till Göranssons inramande utsagor om konfessionspolitikens upplösning. Göranssons egen sakredovisning vittnar tvärtom, som vi sett, om kontinuitet.

Slutsatsen av detta kan blott bli en; Göransson försöker genom sina titlar och rubriker höja sina undersökningar till ett mera allmängiltigt plan. Som jag ser det har han därigenom gjort det svårare att komma åt vad han de facto visat. Han har bildligt talat lagt en slöja över sina forskningsresultat.

Inledningar och förord

Även inledningarna och förorden är märkliga. Redan i förordet till *Ortodoxi och synkretism* redovisar Göransson allmänt vad han i sin avhandling kommer fram till.² Så också i *De svenska studieresorna*.³

¹ Göransson 1950, s 59, 99, 133, 221, 244

² Göransson 1950, s IX f

³ Göransson 1951, s VI

Sammanfattningen i *Folkrepresentation och kyrka* är mer av nyansats än resumé. Här görs ytterligare ett försök att få ett grepp om den problematiska representationsfrågan och förklara utvecklingen. Samtidigt framställs de i undersökningen aktualiserade ståndpunkterna mera systematiskt.

Genomgående använder Göransson sina inledningar liksom sina förord till att sätta in läsaren i det historiska sammanhanget. Samtidigt använder han gärna inledningarna till att redovisa övergripande tolkningar. Originellt nog kan han t o m låta förorden vara platsen där han redovisar vad han sedan i sin undersökning kommer fram till.

Problemkretsar

Liksom så många andra kyrkohistoriker bringar Göransson ordning i sitt stoff genom att, under hänsynstagande till var han befinner sig i sin framställning, välja ut och behandla bestämda problemkretsar. Problemkretsarna bestämmer sedan urvalet av källmaterial.

Vid behandlingen av en problemkrets, d v s ett avgränsat avsnitt i framställningen, tar Göransson ofta fram bakgrundsmaterial som spränger den kronologiska ramen. Huvudframställningen i problemkretsen ansluter sig dock till Göranssons kronologiska disposition.¹

Problemkretsarna bildar tillsammans taget en brokig mosaik av avsnitt som läggs fram utan uttryckliga kopplingar, sammanbindningar eller sammanfattande summeringar.

Denna metod att bygga huvudframställningen på kronologiskt ordnade fristående avsnitt (problemkretsar) som från olika håll belyser avhandlingens tema har bestämda fördelar. Göransson kan lättare än i en systematiserad framställning ta till vara den betydelse det har att en händelse eller ett skeende utspelar sig vid en bestämd tidpunkt och under bestämda yttre och inre förhållanden. Han kan vidare, när problemkretsarna är tydligt relaterade till varandra, åstadkomma att läsarna ges inblick i både orsakerna till utvecklingen liksom utvecklingens gång. I *Ortodoxi och synkretism*, där bakom avhandlingens titel döljer sig en bred redovisning av de teologiska och kyrkopolitiska utvecklingen i Sverige 1647-1660, kommer dock framställningen att sakna tydligt centrum.

Göransson har som bekant speciell uppmärksamhet riktad mot en religiös problematik. Religiösa motiv konfronteras regelmässigt med andra motiv i Göranssons problemkretsar. Med Göranssons arbetsmetod ges möjlighet dels att se vad det religiösa motivet står för, dels kan man ofta realistiskt bedöma dess inverkan.²

Teologiska analyser

För att fördjupa framställningen kopplar Göransson till sina problemkretsar en rad mer eller mindre fristående teologiska analyser. De religiösa motivens innebörd och betydelse framstår därigenom klarare.

¹ Se exempelvis Göransson 1950, s 213-221, 221-243

²Göranssons uppsatser från 1947-1949 och uppsatsen om Comenius från 1957/1958 är annorlunda uppbyggda. De olika problemkretsarna framträder där inte lika tydligt. Framställningen är i uppsatserna formellt vävd i ett enda stycke. I kronologisk ordning redovisas ett material som nära ansluter sig till och belyser uppsatsens tema.

Bedömning av Göranssons metod

Göranssons metod att arbeta utifrån kronologiskt ordnade problemkretsar måste sägas vara effektiv. Den synes mig speciellt lämpad för undersökningar liknande Göranssons. Metoden ger fördjupad inblick i händelseförlopp samt möjlighet att, på sätt som Göransson avser, tydliggöra de religiösa motivens inverkan. Att han till dessa problemkretsar kopplar teologiska analyser, fördjupar framställningen.

Behovet av systematiseringar och generaliseringar kvarstår dock. Göranssons försök att klara detta via titlar, rubriker, inledningar och förord måste betecknas som otillfredsställande. Göranssons sätt att arbeta demonstrerar, menar jag, problemet med att förena en kronologisk disposition med ambitionen att systematiskt och klart redovisa sina forskningsresultat.

När sedan sakredovisning och tolkning står i ett spänningsförhållande till varandra blir det hela extra problematiskt.

1.4 Termerna

Användningen av termer

Vid närmare eftertanke inser man hur känslig all form av termanvändning är. Termer kan å ena sidan inte undvikas. De är ett ovärderligt hjälpmedel i alla former av mänsklig kommunikation, så även i vetenskapliga historiska framställningar. Samtidigt brukar termanvändningen hos en författare ha åtskilligt att avslöja om en framställnings tendens och lödighet. Sven Göranssons termanvändning ger anledning till åtskilliga reflexioner.

Termerna i Göranssons 1600-talsproduktion

En närmare genomgång av Göranssons terminologi i hans vetenskapliga verk visar att bruket av teologiska termer flödar i doktorsavhandlingen *Ortodoxi och synkretism*, medan de förekommer mera sparsamt i hans övriga böcker. Man kan fråga sig varför det förhåller sig på detta sätt. Orsaken är dels att doktorsavhandlingen mer än övriga verk behandlar direkt teologiska frågor. Vidare skall doktorsavhandlingen *Ortodoxi och synkretism* ses samman med hela Göranssons sextonhundratalsproduktion. Den utgör i själva verket den teologiska grunden för allt övrigt som Göransson skriver om sextonhundratalet. *Den synkretistiska striden i Sverige 1660-1664* är en fristående fortsättning på avhandlingen. *De svenska studieresorna och den religiösa kontrollen* utgör en utvidgning av ett tema som berörs i avhandlingen. Detsamma kan sägas om *Den europeiska konfessionspolitikens upplösning*. Den teologiska grunden läggs i *Ortodoxi och synkretism*, vilket gör det nödvändigt med en mera komplett uppsättning termer där.

De teologiska termerna i *Ortodoxi och synkretism* är ofta översatt övertagna från de latinska texter Göransson arbetat med. I andra fall är terminologin den gängse men ofta modellerad mer eller mindre fritt av Göransson själv för att bli brukbar.

Termerna kan direkt eller indirekt kopplas till inflytelser från tysk teologi och indelas i två grupper. I den ena gruppen finns de termer som kan kopplas till melanchthontraditionens Helmstedt. I den andra, sådana som har anknytning till högortodoxiens Wittenberg. Termerna tjänar till att i kort form karakterisera det teologiska tänkandet på respektive sida. De blir med andra ord laddade med ett mera övergripande teologiskt innehåll.

I regel är termerna odefinierade. Genom att studera sammanhang och göra jämförelser, skapas klarhet i den aktuella innebörden.¹

Sammanfattningsvis kan om Göranssons termer i hans sextonhundredratalproduktion sägas att han använder dessa för att kunna hänföra svensk teologi till motsvarande tysk, men samtidigt för att redovisa ett specifikt tankeinnehåll. Genom sina teologiska termer komprimerar, alternativt karikerar, Göransson den problematik han vill lyfta fram och behandla samtidigt som han tydliggör den. Faran med ett sådant förfaringssätt är uppenbar. Men med ett så rikt källmaterial som Göransson förfogar över och på grund av Göranssons insikter i 1600-talets teologi är metoden för Göranssons del effektiv. Den hjälper till att hålla samman det stora materialet och göra det brukbart när Göransson skall väga samman de teologiska faktorerna med annat som påverkat samhällsutvecklingen.

Termerna i Folkrepresentation och kyrka

Termerna i Göranssons sista vetenskapliga verk, samtidigt hans enda som behandlar en 1800-talsproblematik, *Folkrepresentation och kyrka*, är egenartade och kräver en speciell mera utförlig analys. Genom denna analys underlättas en bedömning av dels *Folkrepresentation och kyrka*, dels också av Göranssons sätt att använda termer.

Fem termer och dess avledningar spelar en central roll för framställningen i *Folkrepresentation och kyrka*. Dessa är *rationalism*, *romantik*, *konfessionalism*, *bekännelsestrohet* och *liberalism*. Termerna används egenartat nog oftast för att beteckna en sammanhållen grupp människor med en gemensam hållning. Vilken denna hållning är klargörs dels i en kort

¹ Göransson kritiserar av Hans Cnattingius i dennes recension av avhandlingen i KÅ 1950. Cnattingius omdöme är att Göranssons terminologi i en del fall är olämplig i andra oklar.

Ett urval termer ur *Ortodoxi och synkretism* förtecknas nedan. En komplett redovisning av Göranssons termer och ett försök att tolka deras betydelse i Göranssons vetenskapliga verk har gjorts av författaren och finns också tillgänglig hos författaren.

Den melanchthonska synergismen, den melanchthonska traditionalismen, den melanchthonska spiritualiserade synen, melanchthonskt psykologiska drag alternativt spiritualiserande drag, den melanchthonska antropologin, melanchthonska Christus-totusaspekten, den konservativa melanchthonismen, den ortodoxa melanchthonismen. Metafysisk syn, den skolastiska substansmetafysiken, den skolastiska metafysiken, väsensmetafysiken, aristotelisk substansmetafysik, aristotelisk substanslära. Generell ubikvit, massiv ubikvitetslära, filosofisk ubikvitetslära, substantiell ubikvitetslära. Energetiskt betraktelsesätt, energetisk gemensamhet, unio naturarum i den hypotiserade logos, hypotetiska ubikviteten, praesentia totius Christi, Christus-totus, unio hypostatica. Religiös, etisk och etisk religiös, etiskt energetiskt. Internationell konfessionalism, nationalkyrklighet, territorialkyrklighet.

beskrivande text i samband med att termen förekommer men också påfallande ofta av andra betydelseladdade termer.¹

Dessutom kombinerar han vid behov de fem termerna eller ger dem specificerande tillägg så att nya besläktade termer uppstår. Därigenom ges Göransson möjlighet att i kort form beskriva diverse övergångsformer mellan olika grupperingar.

Tillåt mig nu i referatets form demonstrera Göranssons användning av de fem termerna, deras avledningar och förekommande kombinerade termer. På ett förbluffande kortfattat sätt förmår han, som vi kommer att märka, sammanfatta hela åskådningar, liksom varianter på dessa i några korta meningar.

Rationalism

¹ Nedan ett antal av dessa andra betydelseladdade termer.

Statskyrklighet

Med statskyrklighet avser Göransson ett synsätt där man menar att kyrkan skall styras direkt av statsmakten. (Göransson 1959, s 43, 75, 82, 84) Statskyrkligheten ställer Göransson mot tanken på en kyrkans korporationsrätt. (Göransson 1959, s 82) eller mot kravet på en speciell representation vid en eventuell representationsförändring. (Göransson 1959, s 43) Konfessionalismen ställs likaså i motsatsställning till de rationalistiska statskyrkliga strömningarna. (Göransson 1959, s 47) En övergångsform mellan statskyrklighet och konfessionalism betecknas den konfessionella statskyrkligheten. (Göransson 1959, s 27)

Statsreligiös

För rationalismen och romantiken var det självklart att staten behövde religionen. Med Göranssons terminologi hade man en statsreligiös syn. (Göransson 1959, s 26,34) Rationalismens och romantikens statsreligiösa syn utgick från religionen som en mänsklighetens religion och man hade en progressiv teologisk syn på individuell tros- och forskningsfrihet. (Göransson 1959, s 26,57) Utifrån det statsreligiösa argumentet ansåg man att prästerna inte kunde bli oreprresenterade även efter en eventuell representationsreform. Prästerna skulle tillgodose det obildade folkets intressen, biskoparna vara en motvikt mot religiösa och kulturella faror. (Göransson 1959, s 34)

Även liberalerna hade enligt Göransson en statsreligiös syn, besläktad med rationalismen, romantiken. (Göransson 1959, s 47) De delade romantikens spiritualiserande tanke på en religiös och social evolution av individ och samhälle mot mänsklighetens idealtillstånd och personlighetens frigörelse från yttre auktoriteter. Dock hade man inte romantikens aristokratiska social-konservativa samhällssyn. (Göransson 1959, s 53 f) Liberalernas statsreligiösa syn byggde på att prästeståndet var bärare av upplyst religion. (Göransson 1959, s 55) De kritiserade prästeståndet utifrån statsreligiösa argument, till skillnad från de bekännelsetroga som anförde konfessionellt-kyrkliga synpunkter. (Göransson 1959, s 42)

Civistisk

Begreppet civistisk används genomgående i betydelsen "för staten nyttig", "samhällsnyttig". (Göransson 1959, s 6, 8, 11f)

Socialetisk

Det är med Göranssons terminologi en socialetisk synpunkt att staten och kyrkan har en gemensam ändamålsbestämmdhet (Göransson 1959, s 87) och att såväl samhälle som präst hade den socialetiska uppgiften att verka för mänsklighetens tilltagande förädling genom upplysning. (Göransson 1959, s 9) Det är vidare en socialetisk tolkning av RF paragraf 16 att samhället har rätt att försvara sig mot en religionsfrihet som stred mot samhällets bästa. (Göransson 1959, s 60)

På ett eller annat sätt betecknar alltid begreppet socialetisk något som avses befrämja samhällets bästa, dvs samhällets moral, bildning, upplysning, fortbildning, eller uppfostran. (Göransson 1959, s 9, 7, 13, 15, 31, 86)

Supranatural

Begreppet supranatural använder Göransson inledningsvis för att karakterisera statens religiösa uppgift under 1600-talet. Denna uppgift var "supranatural" i betydelsen att i en dualistisk tillvaro bärga medborgarna för evigheten. (Göransson 1959, s 5)

I övrigt är supranaturalismen en teologisk riktning aktuell under Göranssons undersökningsperiod 1809-1847. Den möjliggjorde förbindelsen religion och filosofi, prästerskap och kultur, stat och kyrka. (Göransson 1959, s 18, 47)

Mot supranaturalismen ställer Göransson Schleiermacher och den tyska konfessionella teologin. (Göransson 1959, s 18)

Rationalismen, alternativt den religionsfilosofiska kristendomssynen, företräder skriver Göransson en "statsreligiös" ¹ syn med en "progressiv" religionsuppfattning. ² Religionen förutsätts utvecklas i takt med bildningens utveckling och människosläktets fortskridande förbättring. ³ Den företräder individuell tros- och forskningsfrihet liksom yttrandefrihet ⁴ samt förbjuder åsiktsförtryck. ⁵ Rationalismen förespråkar religionsfrihet dock begränsat av den sociala faktorn. ⁶

Den sanna kyrkan förutsattes av rationalismen vara osynlig. ⁷ Den yttre kyrkan betraktades som en "individernas stiftelse". ⁸ Genom att religionen antogs vara "progressiv", och förutsatte individuell tros- och forskningsfrihet, framstår den som en mänsklighetens religion. ⁹

Rationalismen försvarade prästeståndets representationsrätt utifrån idealet harmoni kyrka-stat och utifrån en "supranatural" sammanjämkning av religion och filosofi. ¹⁰ Prästeståndet betraktades av rationalismen som det lärda ståndet. ¹¹ Prästerna hade sin plats i representationen som bildningens representanter. ¹² Deras plats motiverades av pedagogiska och sociala skäl. ¹³

Det framgår av framställningen att Göransson med rationalism avser dels de teologer som på 1790-talet stod under inflytande av Kants religionsfilosofi, dels liberaler, influerade av vad Göransson betecknar som en rationalistisk religionsuppfattning. Förbindelseledet mellan de båda var en progressiv religionssyn. ¹⁴

Göransson målar med andra ord upp en rörelse som på religiös och filosofisk grund relativiserar den yttre kyrkoorganisationen för att i stället förstå kyrkan som en andlig storhet med syfte att genomsyra stat och samhälle med levande tro. Denna tro utvecklas mot allt större fullkomning allt eftersom människosläktet fortlöpande förbättras. Den enskilde

¹ Göransson 1959, s 26

² Göransson 1959, s 9, s 26, 59

³ Göransson 1959, s 23

⁴ Göransson 1959, s 56

⁵ Göransson 1959, s 59

⁶ Göransson 1959, s 56

⁷ Göransson 1959, s 27

⁸ Göransson 1959, s 12, 27

⁹ Göransson 1959, s 59 et passim

¹⁰ Göransson 1959, s 47

¹¹ Göransson 1959, s 23

¹² Göransson 1959, s 23, s 53

¹³ Göransson 1959, s 9, s 60

¹⁴ Göransson 1959, s 9

individen förutsätts fritt få utveckla sin tro. Hon får med andra ord tänka och tycka fritt. Friheten begränsas dock av vad som gagnar samhällets bästa. Denna rörelse vill se harmoni i förhållandet kyrka – stat och bibehållen representation för prästeståndet. Prästerna representerar samhällets lärdom och behövs som bildningens representanter. För samhällets bästa behövs de.

Denna rörelse parallelliseras på ett märkligt sätt av Göransson med romantiken. I långa stycken tecknar han romantiken på exakt samma sätt som rationalismen. Rationalismen blir en spegelbild av romantiken och vice versa.

Romantik

Romantiken företrädde således en progressiv religionssyn, förbjöd åsiktsförtryck, förfäktade individuell tros-, yttrande- och forskningsfrihet, begränsad av vad som gagnade samhället.. Romantiken framställde prästerna som det bildade ståndet, som samhället inte kunde undvara. Romantiken såg kristendomen som en mänsklighetens religion och förutsatte att den sanna kyrkan var osynlig.

Romantikens kyrkosyn utvecklar emellertid Göransson på ett något annorlunda sätt, liksom även synen på personligheten. Men förbindelsen mellan de båda, rationalismen och romantiken, är dock uppenbar.

Det råder enligt romantiken en form av identifikation mellan kyrka och samhälle. ¹ Kyrkan och staten är relaterade till varandra som kroppen till själen. ² Som en följd av detta representerar prästeståndet den andliga livsfunktionen i folket ³ och religionen ses som folkets religiösa nationalanda. ⁴ Det vanliga prästerskapets åsikter bör följdriktigt harmoniera med den folkligt levande religiositeten. ⁵

Romantiken betonar personlighetens betydelse. Prästerna blir folkets representanter. ⁶ Staten ses som en moralisk person, i vilken ingick andra moraliska personer, vilka tillsammans utgjorde den allmänna viljan. ⁷ Tanken på en religiös och social evolution av individ och samhälle mot ett mänsklighetens idealtillstånd och personlighetens frigörelse från yttre auktoriteter föresvävade romantikerna. ⁸

Konfessionalism

¹ Göransson 1959, s 18

² Göransson 1959, s 51

³ Göransson 1959, s 43

⁴ Göransson 1959, s 58 f

⁵ Göransson 1959, s 17

⁶ Göransson 1959, s 24

⁷ Göransson 1959, s 33

⁸ Göransson 1959, s 53

Mot romantik - rationalism ställer Göransson konfessionalismen. Med konfessionalism avser Göransson den specifika artonhundratalskonfessionalismen ¹ som växte fram från omkring 1835.² Denna konfessionalism framträdde i bjärt kontrast till det romantiskt rationalistiska synsättet. Artonhundratalskonfessionalismen var bestämd av synen att kyrka och stat inte sammanföll ³ samt av kritik mot statskyrkosystemet. ⁴ Den införde således ett nytt kyrkobegrepp, dock utan treståndslära.

Konfessionalismen sprängde den romantiska syntesen mellan religion och filosofi. ⁵

Till skillnad från de romantiska och rationalistiska kretsarnas osynliga kyrka betonade konfessionalismen den synliga kyrkan. Varje kyrkosamfund ger till känna, hävdade man, att den utgör en sann, levande bild av den osynliga kyrkan genom att den utger symboler. Bekännelsen ses som kyrkogrundande. ⁶

Prästerna blev ej som för romantikerna ett lärt stånd utan läroståndet.⁷

Göransson lyfter fram den ”pietistiskt konfessionella synen”, dvs. den teologi som var påverkad av den konfessionellt pietistiska tyska teologin. ⁸ I dessa kretsar betonades att det för kyrkan konstitutiva var det religiösa fromhetslivet hos individen, församlingen och folket jämte bekännelsestroheten ⁹. Man agerade för en skarpare åtskillnad mellan kyrka - stat ¹⁰ samt förfäktade att kyrkan i en egen synod skulle uttala sig om lära och liturgi. ¹¹

Göransson redovisar ett antal övergångsformer, exempelvis ”den nationalromantiskt influerade konfessionalismen”. ¹²

Göransson kan också tala om ”den konfessionella statskyrkligheten”. Det som kännetecknade denna var kyrkosynen. Den sanna kyrkan sågs inte längre som osynlig utan som synlig. ¹³

¹ Göransson 1959, s 23

² Göransson 1959, s 28

³ Göransson 1959, s 26

⁴ Göransson 1959, s 52

⁵ Göransson 1959, s 73

⁶ Göransson 1959, s 27

⁷ Göransson 1959, s 23

⁸ Göransson 1959, s 29

⁹ Göransson 1959, s 29

¹⁰ Göransson 1959, s 64

¹¹ Göransson 1959, s 75

¹² Göransson 1959, s 24. Wieselgrens hållning preciseras ytterligare i Göransson 1967d

¹³ Göransson 1959 s 27

Det som utmärkte ”de moderata konfessionella kyrkomännen” var att de tvekade följa den bekännelsestroga linjen som förordade skilsmässa mellan kyrka och stat.¹

Bekännelsestrohet

Begreppet bekännelsetrogen används parallellt med begreppet konfessionell. De bekännelsetroga bedömde kyrkan utifrån konfessionellt - kyrkliga synpunkter.² De förordade skilsmässa mellan kyrka och stat³ och arbetade för en självständig synodal kyrkoförfattning.⁴

Göransson talar om att man från bekännelsestroget nationalromantiskt håll intog en förmedlande hållning i representationsfrågan⁵ samt att de mera folkkyrkligt bekännelsetroga visade större förståelse för episkopalsmen och för att sambandet mellan kyrka och stat skulle bevaras.⁶

Liberalism

Liberalerna hade ett spiritualistiskt kyrkobegrepp. Den bibliska kyrkan var enligt liberalerna en andlig storhet. Denna den sanna osynliga kyrkan skyddades av alla stånd.⁷ Liberalerna hävdade individernas autonomi. För den politiska liberalismen fick detta till följd att man ansåg att andliga företeelser inte skulle verka genom politiska medel. Den religiösa liberalismen krävde den enskildes frihet från förpliktande dogmer och uppenbarade läror som begränsade individens frihet och sanningssökande.

Liberalismen trodde på religiös och social evolution bland individerna och i samhället. Målet var ett mänsklighetens idealtillstånd och frigörelse från yttre auktoriteter. Man hävdade religionsfrihet.

Rätten att omgestalta kyrkans yttre former tillhörde enligt liberalerna staten. Man höll således fast vid statskyrkligheten. Dessutom ansåg man att religionen hade en socialtisk betydelse i samhället.⁸

Koppling av begrepp

Termerna hos Göransson har den funktionen att de syftar till att komprimera framställningen och därigenom göra det möjligt att smidigt och kortfattat referera inte bara yttre händelser utan också de bakom liggande idéerna och sammanhangen. Denna teknik tar sig extrema

¹ Göransson 1959, s 49, 64

² Göransson 1959, s 42

³ Göransson 1959, s 64 f

⁴ Göransson 1959, s 65

⁵ Göransson 1959, s 42

⁶ Göransson 1959, s 81

⁷ Göransson 1959, s 30

⁸ Göransson 1959, s 53 f

uttryck när Göransson översatt kopplar samman flera begrepp. Här ett antal exempel på kopplingar med minst tre innehållsligt laddade begrepp.

Allmänreligiös, religionsfilosofisk och socialetisk syn.¹

Civistisk, rationalistisk och socialetisk motivering.²

Kyrkans religiösa, kulturella och socialetiska verksamhet.³

Rationalismens och romantikens allmänmänskliga spiritualiserade kyrkobegrepp.⁴

Rationalismens och romantikens progressiva religionssyn.⁵

Rationalismens och romantikens pedagogiska och socialetiska syn.⁶

Rationalismens och romantikens statsreligiösa syn.⁷

Termernas funktion i Folkrepresentation och kyrka

Göransson bygger, som framgått, sin framställning i *Folkrepresentation och kyrka* på ett antal termer som han övertagit men som han själv laddat med innebörd, dock utan att definiera dem. Han ställer allt efter behov under framställningens gång sina termer, som oftast står för grupper av människor med en speciell inställning, mot varandra eller kombinerar dem med varandra. Genom detta förfaringssätt kan Göransson smidigt och i kort form redovisa mera principiella motsatsförhållanden och central problematik, något som annars kan vara en omständlig och svårbemästrad procedur när man som Göransson valt att föra framställningen framåt i kronologisk ordning. Problematiken framträder tydligare och på ett mindre omständigt sätt än om han huvudsakligen baserat sin framställning på referat och sammanfattning av debatt och därefter tolkat. Framför allt ges möjlighet att komprimera skrivningen. Mycket kan uttryckas i få ord.

Faran med Göranssons förfaringssätt är uppenbar. Och då menar jag inte att Göransson med sin egenartade termanvändning blir svårläst. Man kan, och det är viktigare, befara att Göransson tagit en genväg där det som vinnas i koncentration och enhetlighet förloras i allsidighet, nyans och säker kunskap. Metoder liknande Göranssons används gärna när tillräckligt underlag saknas och där man påstår sig veta, men inte bemödat sig om att verkligen ta reda på hur det verkligen är.

Det visar sig också vara precis så det ligger till i Göranssons fall. Göransson har just en tendens att generalisera utifrån enstaka exempel och otillräckligt underlag.

Studerar man källhänvisningarna till de ovan refererade fem termerna, till deras avledningar och till de kombinerade termerna upptäcker man en tydlig diskrepans. Göransson drar

¹ Göransson 1959, s 23

² Göransson 1959, s 12

³ Göransson 1959, s 94

⁴ Göransson 1959, s 18

⁵ Göransson 1959, s 56

⁶ Göransson 1959, s 60

⁷ Göransson 1959, s 26

generellt sett större växlar på källornas vittnesbörd än dessa ger anledning till. Han har en tendens att på intuitiv grund skapa rörelser av enskilda personers yttranden.

Användningen av begreppet ”den nationalromantiskt influerade konfessionalismen” har för mig blivit det mest belysande exemplet. När Göransson använder detta begrepp hänvisar han regelmässigt i not enbart till vad en enskild person, nämligen vad Peter Wieselgren skrivit. Peter Wieselgren blir således hårddraget den nationalromantiskt influerade konfessionalismen personifierad.

Granskar man Göranssons bakgrundsmaterial märker man också att detta långt ifrån är komplett. Skillnaden är drastisk när man jämför underlaget till *Folkrepresentation och kyrka* med bakgrundsmaterialet till Göranssons sextonhundraårsproduktion.¹ En väsentlig del av underbyggnaden saknas med andra ord i *Folkrepresentation och kyrka*. Göransson tar därmed en otillåten genväg i detta sitt försök att närma sig en 1800-talsproblematik.

1.5 Inriktning, metod och grundsyn

Jag anser att en kyrkohistorikers inriktning, metod och grundsyn finns tydligast belagda i hans/hennes verk. Åtminstone gäller detta när kyrkohistorikerns produktion, som fallet är med Sven Göranssons 1600-talsarbeten, är omfattande, enhetlig och tillkommen i ett sammanhang. När Göransson dessutom inte styr sin framställning utifrån en teoretisk mall som han ställt upp och redovisat, blir det t o m nödvändigt att studera verken för att få grepp om metoden.

Därav redovisar jag här avsnittet inriktning, metod och grundsyn, ett avsnitt som i realiteten huvudsakligen sammanfattar vad som framkommit tidigare. Jag stöder dessutom min framställning på en uppsats som Göransson skrev 1957, *Kyrkohistorieskrivningens gränser*. Denna skrevs när Göransson fortfarande arbetade med sin kyrkohistoriska forskning. Uppsatsen redovisar i en historisk exposé hur Göransson såg på sitt ämne, kyrkohistoria.

Som jag påvisat skiljer sig *Folkrepresentation och kyrka* från Göranssons övriga kyrkohistoriska produktion. Det är så mycket som är annorlunda att jag utesluter denna bok i denna sammanfattning.

De teologiska motiven intar centralplatsen i Sven Göranssons kyrkohistorieskrivning. Detta blir inte minst tydligt i doktorsavhandlingen, *Ortodoxi och synkretism*. Men denna centralplats intar dessa motiv blott under den bestämda förutsättningen att de ses i sitt historiska sammanhang. Göranssons analys av exempelvis teologers verk eller hans karakteristik av en bestämd teologi syftar till tydliggöra det teologiska tänkande som var aktuellt i, eller hade betydelse för, det skeende som Göransson för tillfället behandlar. Teologi, isolerad från sitt sammanhang, befattar sig Göransson inte med.

¹ Käll- och litteraturförteckning saknas i *Folkrepresentation och kyrka*. En sammanställning av Göranssons källmaterial finns hos författaren.

Göranssons arbetssätt kan i i korthet beskrivas på följande sätt. Förord och inledningar kan vi därvid lämna därhän: dessa är skrivna för sig och saknar oftast direkt samband med sakredovisningen. När Göransson väl är mogen för att skriva går han utan omsvep rakt in i den direkta problematik han avser att behandla. Några för hans aktuella tema belysande forskningssammanfattningar tar han sig inte tid med att redovisa. Istället utgår han från den problemkrets han funnit relevant, väljer utifrån denna ut sitt källmaterial och behandlar därefter sitt ämne. Den ena problemkretsen fogas sedan till den andra, allt i kronologisk ordning. I en sådan problemkrets är det i regel Göranssons huvudangelägenhet att analysera den religiösa problematiken. Men denna ges perspektiv och sammanhang genom att relateras till andra relevanta faktorer.

Av detta följer att Göranssons behandling av de religiösa motiven minst av allt liknar framställningen i en konfessionellt färgad kyrkohistorieskrivning där de religiösa motiven ofta tillåts styra framställningen.¹

Något om detta berör Göransson i *Kyrkohistorieskrivningens gränser*. Här markerar han, i anslutning till Ebeling, att det inte går att göra någon principiell boskillnad mellan kyrkohistoria, systematik och exegetik. Alla rör de sig inom historien. Inte heller låter sig kyrkohistorien avskämmas från profanhistorien.²

De religiösa motiven tillåts visserligen inte att styra framställningen. Det kan man varken belägga i Göranssons vetenskapliga verk eller i *Kyrkohistorieskrivningens gränser*. Dock utgår Göransson från att dessa äger betydelse. Han skriver i den sistnämnda boken att behandlingen av de religiösa motiven bör ske utifrån den bestämda grundsynen att det existerar en europeisk kultursfär och att denna under historien genomgått och fortfarande genomgår en fortlöpande förändring i kamp och samspel med de religiösa faktorerna. En teologisk förståelse måste därför enligt Göransson ingå som ett element i tolkningen av det historiska skeendet.³

Generaliserande kan man säga att Göranssons kyrkohistorieskrivning är idéhistoriskt anlagd, i den meningen att religiösa föreställningar intar en central plats, men där de religiösa föreställningarna alltid ses samman med den aktuella inrikespolitiska respektive utrikespolitiska verkligheten.

Sven Göransson baserade som redan nämnts sina undersökningar på ett brett och synnerligen omfattande samtida källmaterial. Han utnyttjade otryckta brev, handlingar, skrivelser, protokoll m m. Han analyserade tryckta teser, disputationer och orationer och annat samtida tryck. Någon källkritisk fingranskning tycks Göransson inte ha sysslat med även om han

¹ Angående Göranssons avståndstagande från konfessionellt färgad kyrkohistorieskrivning se Göransson 1964, s 5 f, 12, 17, Göransson 1972 b, s 24, 46.

² Göransson 1957, s 14 f, 20. Se även Göransson 1964, s 20, Göransson 1972 b, s 25, Göransson 1972 a, s 68, Göransson 1972 b, s 24 f.

³ Göransson 1957, s 20

givetvis knyter an till och tillämpar historisk kritisk metod.¹ Jag förutsätter att Göransson i huvudsak bedömde de enskilda källorna utifrån att han behärskade forskningsläget samt ägde ingående kännedom om det samtida källmaterialet. Göranssons prestation bestod i att han förmådde hålla samman ett stort material, inte minst ett omfattande källmaterial, och därigenom gick i land med att behandla svårfångade problemkretsar där svensk och kontinental problematik var integrerad.

Sina sympatier för den ena eller den andra teologiska riktningen redovisar Göransson aldrig öppet. Som historiker vet sig Göransson vara bunden av sina källor. Han menar sig vara observatör, inte aktör. Han fastställer fakta, men avger inte omdöme om deras värde.² Samtidigt är han medveten om att en historiker inte reder sig utan en historiesyn eller utan grundläggande föreställningar som påverkar skrivningen.³ En närmare granskning av Göransson med detta i åtanke visar att han i sina forskningsarbeten, och då särskilt i *Ortodoxi och synkretism* och i *Den synkretistiska striden i Sverige*, värderingsmässigt tydligt knyter an till den lutherdom som stod i melanchthontraditionens sammanhang. Göransson tydliggör exempelvis sådant som visar läsaren att den av Wittenberg påverkade högortodoxin byggde på en teologiskt sluten konstruktion som inte pekade framåt. Det gjorde däremot den av Melancthon påverkade luthertolkning som tog sig uttryck i helmstedtteologin och dess avläggare.

Utifrån detta och med kännedom om Göranssons hela produktion kan man säga att Sven Göransson skrev kyrkohistoria utifrån en kristet humanistisk idéhistorisk grundsyn.⁴

1.6 Idealism och empiri i Göranssons kyrkohistorieskrivning fram till 1959

Inledning

Svensk historieforskning dominerades fram till mitten av 1960-talet av två tydligt åtskilda skolor. Den ena skolan var främst inspirerad av Harald Hjärne, den andra av bröderna Weibull. Från 1960-talet och framåt har influenser utifrån liksom nya forskningsfält, där massdatainsamling förutsattes, ändrat frontlinjerna. Framför allt har historikerna börjat använda teorier och metoder hämtade från samhällsvetenskaperna. Forskare har bland annat utifrån en marxistisk tradition sökt efter nya perspektiv och nya teoretiska utgångspunkter. Teorimedvetenheten har ökat.⁵ När Göransson skrev sina vetenskapliga verk dominerade fortfarande skolbildningarna kring Hjärne och bröderna Weibull den svenska historiska forskningen. Det har visat sig hanterligt och dessutom fruktbart att på bestämda punkter pröva Göranssons vetenskapliga kyrkohistorieskrivning mot det som utmärkte ”weibullarnas” historieskrivning respektive var kännetecknande för traditionen från Hjärne. Jag gör detta med hjälp av karakteristiker, definitioner och termer som i huvudsak är hämtade från

¹ Om Göransson anknytning till den historisk kritiska metoden och hans bedömning av denna metod i sitt historiska sammanhang, se Göransson 1957 passim.

² Göransson 1957, s 22, 24, Göransson 1976 b, s 15.

³ Om Göranssons anknytning till den historisk kritiska metoden och hans bedömning av denna metod i sitt historiska sammanhang, se Göransson 1957, passim.

⁴ Göransson 1957, s 10.

⁵ Se exempelvis Torstendahl 1988, s 74. Åmark 1981. Björk 1983

framställningar av Rolf Torstendahl. I dessa framställningar står Torstendahl i den weibullska traditionen med dess precisa begreppsbildning och klara definitioner. Denna klarhet har gjort att skillnaderna de båda skolorna emellan blir i det närmaste övertydlig. Detta har i sin tur gjort inplaceringen av Göransson enklare.¹

Weibullskolans empirism och Hjärnes idealism

Svensk historisk forskning från Geijer och framåt till och med början av 1960-talet dominerades som antytts av två forskningstraditioner.² Den ena har sitt ursprung i Geijer och går vidare till Harald Hjärne (1848-1922) och hans lärjungar. Fram till och med 1918 var denna riktning den helt dominerande i svensk historisk forskning.³ Med ett internationellt perspektiv kan man koppla Hjärne och flera av hans lärjungar till den yngre generation tyska historiker som gjorde anspråk på att gå i Rankes fotspår. Till dessa hörde bland annat Wilhelm Dilthey och Friedrich Meinecke.⁴ Bland svenska historiker som räknas bland hjärnelärjungarna finns de båda svenska kyrkohistorikerna Knut B Westman och Yngve Brilioth. Bland övriga kan nämnas Olof Palme, Bertil Boëthius, Erland Hjärne, Gottfrid Carlsson, Yngve Lorents, Nils Herlitz, Hugo Valentin, Nils Ahnlund, Arthur Montgomery samt Erik Naumann.⁵ Till en tidigare grupp hjärnelärjungar hör bl a Verner Söderberg, Gunnar Hazelius, KG Westman, Georg Wittrock, Eli Heckscher.⁶

Den andra skolan, den weibullska, opponerade mot den vetenskapliga traditionen från Hjärne. Dess upphovsman var Lauritz Weibull tillsammans med sin bror Curt Weibull. Lauritz Weibull utvecklade sin historiesyn i nära kontakt med den danske historikern Erik Arup. Weibull anknöt till fransk och dansk åttiotalstradition och till de historiker som präglats av ett naturvetenskapligt vetenskapsideal.⁷

Weibulltraditionen kom så småningom att få ett dominerande inflytande över svensk historisk forskning. Förutom bröderna Weibull räknas till denna forskningstradition en rad svenska historiker som Sture Bolin, Ingvar Andersson, Artur Attman, Sven A Nilsson, Gunnar T Westin, Erik Lönnroth, Åke Holmberg, Birgitta Odén och Jörgen Weibull.⁸ I Jerker Roséns del av Svensk historia 1962 och i Rolf Torstendahls metodlära *Historia som vetenskap* som kom ut 1966 kulminerade enligt Birgitta Odén inflytandet från Weibull.⁹

¹ Om Rolf Torstendahl som weibullärjunge se Odén 1981, s 63

² Schück 1980, s 94 f. Torstendahl 1988, s 74

³ Odén 1975, s 245

⁴ Torstendahl 1978, s 135 f

⁵ Schück 1980, s 100

⁶ Schück 1980, s 99

⁷ Torstendahl 1988, s 72

⁸ Torstendahl 1988, s 73

⁹ Odén 1981, s 63

Här skall det typiska för de båda skolorna redovisas och relateras till Göranssons principiella syn på kyrkohistorieskrivningen som denna framträder i *Kyrkohistorieskrivningens gränser* från år 1957. Dessutom dras utmärkande egenskaper i Göranssons forskningsarbeten in i jämförelsen. Vid några tillfällen hänvisas även till en uppsats av Göransson i KÅ 1959 *Brilioth som kyrkohistoriker*. Att just *Kyrkohistorieskrivningens gränser* samt uppsatsen om Brilioth valts, beror av att de är skrivna under den tid Göransson fortfarande bedrev direkt kyrkohistorisk forskning.

Definitioner på empirism respektive idealism

Traditionen från Geijer och Hjärne kan, anför Torstendahl, benämnas idealistisk i den meningen att även andra kunskapskällor än empirin godtogs.¹ Weibullskolan var däremot empiristisk och positivistisk. Historisk vetenskap skulle enbart syssla med det som var empiriskt iakttagbart och möjligt att bevisa. I den vetenskapliga historieskrivningen hörde inga spekulativa produkter hemma. Historisk forskning fick inte utgå från andra kunskapskällor än dem som hämtats från empirin² och dess egentliga uppgift var att avgöra om påståenden om det förflutna var sanna eller falska.³

Denna avgränsning förde med sig att man inom weibullstraditionen inte menade sig kunna uppställa generella satser av universell giltighet, "endast generaliseringar av begränsad giltighet inom det förflutnas ram".⁴ Med andra ord var det inte "hela sanningen" man var ute efter, den betecknade man som metafysik, utan en del av den.⁵

Empirin var även för hjärnetraditionen en nödvändig grundsten i historisk forskning, men empirin måste, med ett uttryck från Geijer som Torstendahl citerar, "stöpas i aprioriska begrepp" för att enhet och sammanhang skulle uppnås.⁶

Göranssons idealism

Göransson anknyter i detta avseende till Hjärne. Han varnar för empirism om denna nämligen innebär att forskaren har till ambition att endast klarlägga fakta. Med en sådan målsättning tillsluter man sig lätt för den påverkan på historien som den andliga verkligheten har, menar Göransson.⁷ Empirin måste sättas in i ett sammanhang för att kyrkohistorieskrivningen skall få liv. Med gillande hänvisar han till Baur's forskning. När denne utforskade de faktiska kyrkohistoriska orsakssammanhangen utifrån sin idealistiska utvecklingstanke, kom detta den empiristiska forskningen till godo, betonar Göransson.⁸ Forskarens subjektiva inlevelse i de krafter som är verksamma i historien är nödvändig, anför Göransson, men den "är bunden av

¹ Torstendahl 1964, s 1

² Torstendahl 1978, s 40, 51

³ Torstendahl 1978, s 140 f

⁴ Torstendahl 1978, s 55

⁵ Torstendahl 1978, s 144 f

⁶ Torstendahl 1964, s 55

⁷ Göransson 1957, s 18

⁸ Göransson 1957, s 10

den kontrollerbara verklighet, som källorna utgör".¹ Intuition och historisk källkritik står "i en ständig dialektisk process".²

Weibullskolans positivism

Torstendahl ger det mångtydiga begreppet positivism en precis betydelse. Han skriver:

En trång innebörd i begreppet är att vetenskap innebär induktivt kunskapssamlande, som bör leda från enskilda iakttagelser till allmännare satser (generaliseringar).

Vidare hör till en positivistisk hållning, menar Torstendahl, att man utgår från att det inte föreligger några principiella skillnader mellan att inhämta kunskaper inom humanistiska vetenskaper och inom de naturvetenskapliga. Bevisning och argumentering måste följa samma regler i båda.³

Vanligt är, skriver Torstendahl, att tala om bröderna Weibulls bevisningspositivism. Denna innebär att ett strikt regelsystem förutsattes gälla för vetenskaplig historisk forskning. Det skall hela tiden gå att avgöra vad som är rätt och vad som var fel. Regelsystemet gäller källkritik, fakta- och rekonstruktionsbestämning.⁴

Lauritz Weibulls positivism benämns av Torstendahl "de singulära historiska påståendenas positivism". Detta betyder att Lauritz Weibull ställde upp bestämda regler för hur fakta skulle fastställas i det enskilda fallet. Weibull var, med en term myntad av A E Christensen, en utpräglad faktapositivist. Endast det säkra och konstaterbara var vetenskapligt godtagbart.

Weibullelevernas positivism var inte enhetlig. Torstendahl talar om "funktionell analys av politik och induktivt generaliserad social historia, allt inom den positivistiska ramen", som det typiska för dem.⁵

Göranssons avståndstagande från positivismen

När Göransson använder begreppet positivism eller positivistisk gör han det genomgående under markerat avståndstagande. Han förbinder med förkärlek positivismen med "den s k objektiva värderingsfria metoden". Den objektiva värderingsfria metoden ledde gärna till en positivistisk och atomiserad kyrkohistorieskrivning, skriver han bl a. Som kontrast hänvisar han till en kyrkohistorieskrivning med sinne för kyrkohistoriens struktur med "klart begrepp om det sammanbindande och successiva i kyrkohistorien".⁶

¹ Göransson 1957, s 22

² Göransson 1957, s 24

³ Torstendahl 1988, not 11 s 208

⁴ Torstendahl 1988, s 80

⁵ Torstendahl 1981, s 109. Odén 1975, s 301

⁶ Göransson 1957, s 11

Weibullskolans termer och Göranssons

För att få fram säkra och konstaterbara resultat ställde man inom weibullskolan krav på en klar och entydig terminologi. Göranssons användning av termer motsvarar inte dessa krav. Han är varken klar eller entydig och han definierar aldrig explicit sina termer. Den som läser Göransson får genom sammanhanget försöka utläsa den mera precisa innebörden.¹

Idealismen hos Göranssons tydlig men empirin dominerar i forskningsarbetena

I den idealistiska tradition som Hjärne och hans lärjungar stod i, skapade man, som vi ovan sett, mening genom att tolka de historiska fakta man hade tillgängliga. Man tolkade i betydelsen att man satte in sina fakta i sammanhang som man fann troliga, för att sedan förstå sina fakta utifrån dessa tänkta sammanhang. Dessutom, och det betonar Torstendahl, förutsatte man att även ideella individer (tänkta, förutsatta, okroppsliga individer som stat, kyrka, institutioner och andra företeelser) ägde självständigt liv.²

I den mån Weibull och hans efterföljare enbart befattade sig med det som empiriskt kunde fastställas, blev deras tolkningsramar snäva. Även tolkningsramarna skulle ju vara grundade på bevisbara iakttagelser.

Enligt Torstendahl saknade frågan om ideella individers liv aktualitet för weibullanhängarna.

Så inte för Sven Göransson. När Göransson skall beskriva sitt ämne kyrkohistoria gör han det som om ämnet i sig ägde ett självständigt liv och var i besittning av bestämda egenskaper. Eller hur skall man annars förstå Göransson när han utgår från att det finns något oföränderligt i kyrkohistorien³ liksom något konstitutivt?⁴ Eller hur skall man annars fatta honom när han förutsätter existensen av något för kyrkohistorien strukturellt, något sammanbindande och successivt⁵ och när han talar om att kyrkohistorien har bestämda uppgifter?⁶

I forskningsarbetenas sakframställningar framträder detta idealistiska drag inte lika entydigt. Här dominerar sådant som var byggt på iakttagelse och han förutsätter i allmänhet inte några tänkta ideella storheter. Som jag ovan visat gäller detta emellertid inte Göranssons övergripande tolkningar.

¹ se ovan s

² Torstendahl 1978, s 37

³ Göransson 1957, s 16

⁴ Göransson 1957, s 19 f

⁵ Göransson 1957, s 13, 11

⁶ Göransson 1957, s 22

Staten och statslivet i centrum

Hjärne vände sig mot den tidigare förhärskande historiska forskningen, där staten visserligen stod i centrum för intresset, men där man inte tagit vederbörlig hänsyn till verklighetens komplexitet.

Denna Hjärnes invändning skall enligt Torstendahl inte tolkas så att han bröt med tidigare tradition. För denna tidigare tradition ansågs staten äga ett självständigt liv. Så även för Hjärne. Staten gavs dessutom i Hjärnes föreställningsvärld den avgörande rollen som ram för historikerns verklighetsbeskrivning. Den blev, och här anknyter Hjärne till Geijer och den kontinentala historieskrivningen med Ranke i spetsen, det element som skapade sammanhang i det historiska händelseförloppet.¹ Hjärne infogade exempelvis kulturlivets yttringar i en politisk ram. Detta gjorde han eftersom han menade att kultur enbart existerade inom statslivets ramar.² Kulturen sågs som en funktion inom samhället, inte utanför det, varför det inte gick att skilja kultur från politik.³ Allt enligt Torstendahl.

Lauritz Weibull tog avstånd från denna statsidealism som ledande princip för historieskrivningen. En analys av hans historieskrivning avslöjar istället, menar Birgitta Odén, att ledtråden för honom i hans historiska forskning var den mänskliga utvecklingen och de mänskliga framstegen. Därmed anslöt han sig till den historiesyn som var aktuell under upplysningstiden.⁴

Göranssons kyrkoidealism

Om Hjärnes idealism kan betecknas som statsidealism, skulle Sven Göranssons lämpligen kunna få benämningen kyrkoidealism. Detta förutsatt att man läser Göranssons framställning i *Kyrkohistorieskrivningens gränser*. Som vi ovan anført blir bilden inte lika entydig i Sven Göranssons forskningsarbeten.

Hjärnes universalism och Göranssons

Den historiska utvecklingen måste uppfattas i sin helhet och i all sin komplexitet för att rätt förstås, förfäktade Hjärne och hans lärjungar. Först utifrån det fulla perspektivet, där man tog hänsyn till alla verksamma krafter, kunde ett händelseförlopp ges sin rätta betydelse och anakronismer undvikas, menade de. För denna inställning myntades begreppet universalism.

Hela historien var alltså enligt Hjärne och hans efterföljare ett sammanhängande helt och utvecklingsmomenten måste fattas i sin helhet för att förstås. Följdriktigt eftersträvade de att även i begränsade och lokala undersökningar se de inre kulturella sambanden i historien. De försökte förmedla internationell överblick och känsla för tidssammanhangen.⁵

¹ Torstendahl 1978, s 32, 34. Torstendahl 1964, s 95, 51 f, 53, 211 f, 375 f

² Torstendahl 1964, s 376

³ Torstendahl 1978, s 34. Torstendahl 1964, s 303

⁴ Odén 1981, s 52

⁵ Torstendahl 1964, s 34, 303, 333, 376

Göransson anknyter uttalat till detta universalistiska sätt att se på historien. Han talar om att den historiska verkligheten utgör en helhet, där "det religiösa och andehistoriska verkar i den totalitet som historien utgör".¹ Han berömmar Yngve Brilioth för hans universalism vilken innebär en historisk totalkonception² med blick för det gemensamma i det kristna västerlandets grundsyn.³

Kyrkohistorien fogar Göransson in i denna totalkonception genom att betrakta den "i ett befruktande utbyte med andra krafter, som gestaltar det historiska skeendet".⁴ Han menar kyrkohistoriens specifika uppgift vara att "komplettera historiebilden med sina resultat och vid behov beriktiga traditionell historiesyn".⁵ Detta kan ske när kyrkohistorien betraktar kristendomens historia i förbindelse och samverkan med "allmänna religiösa, kulturella och sociala faktorer".⁶

Även när man går från dessa Göranssons yttranden om hur kyrkohistoria bör betraktas till hur han själv i realiteten skrev kyrkohistoria, märker man denna universalistiska hållning. Sven Göransson skrev svensk kyrkohistoria, men utifrån ett internationellt perspektiv. Även detaljanalyser sätts genomgående in i ett större politiskt eller kyrkopolitiskt sammanhang. Och han vägde in så många relevanta faktorer som han förmådde i sina analyser. Med andra ord strävade Göransson efter en totalkonception.

Synteser, värderingar och övergripande tolkningar

Eftersom historien utgör en sammanhängande helhet och eftersom det är omöjligt att få med alla faktorer i ett skeende, måste en historiker utifrån sin värdering av det historiska materialet sammanfatta det väsentliga, göra en syntes. Så resonerade man i kretsarna kring Hjärne.⁷ Deras synteser hamnade därvid i övergripande synpunkter om staten och statslivet. Kritikerna menade att deras statsidealism styrde dem och att deras statsidealism var ledande princip för deras synteser.⁸

Traditionen från Weibull däremot hade en snävare utgångspunkt. Här kunde man tala om att historisk vetenskap hade rätt att generalisera men att generaliseringar inom det förflutnas ram hade begränsad giltighet.⁹

¹ Göransson 1957, s 19 f

² Göransson 1959b, s 8

³ Göransson 1959b, s 1, 6

⁴ Göransson 1957, s 22

⁵ Göransson 1957, s 21

⁶ Göransson 1957, s 20

⁷ Torstendahl 1964, s 215

⁸ Odén 1981, s 52

⁹ Torstendahl 1978, s 55

Inom weibulltraditionen förnekade man inte att värderingar var nödvändiga. Rolf Torstendahl uttrycker det så att varje historisk framställning är färgad av sin författare.¹ Han menar dock att en historikers värderingar inte nödvändigtvis skall uppfattas som delar av deras vetenskap. När nämligen "deras värderingar grundar sig på nya sakförhållanden, är det sakförhållandena, inte värderingen som är det avgörande".²

Vad beträffar Lauritz Weibull hade han ringa intresse för vare sig begreppsbildningar, generaliseringar eller översiktliga synteser och han var obenägen att explicit formulera ingångshypoteser eller styrande problemställningar.³ Weibulls inställning måste, anses allmänt idag, förstås utifrån att han huvudsakligen sysselsatte sig med tidig medeltid, där en sådan inställning var möjlig att upprätthålla. Den är omöjlig att överföra på senare perioder med rikare källmaterial.⁴

Vid en närmare granskning av Lauritz Weibulls historieskrivning visar det sig emellertid, menar Birgitta Odén, att han stod i en liberal forskningstradition med förankring i en rationalistisk människoupfattning.⁵ Den mänskliga utvecklingen var ledtråden för hans historiska forskning i anknytning till upplysningstidens historiesyn. Universalitet och frihet stod för det goda, nationell makthävdelse för det onda. Yttre händelser sågs aldrig som det väsentliga. Den platsen intogs av de inbördes kämpande idéerna. Detta idéhistoriska konfliktperspektiv blev sedan dominerande inom den weibullska forskningstraditionen, skriver Birgitta Odén.⁶

Även för Göransson var det uppenbart att forskare av typ Lauritz Weibull i grund och botten hade en viss historiesyn. Denna delade de, skriver Göransson i *Kyrkohistorieskrivningens gränser*, med en samhällsgrupp och blev därmed politiskt betydelsefull.⁷ Mot dessa forskare riktar Göransson den kritiken att de saknade teologisk förståelse när de grep sig an kyrkohistoriska frågeställningar. De har starkt betonat materialet medan "kyrkan för dem icke haft någon tydlig profil".⁸

Sanningsfrågan inom historievetenskapen

Den absoluta sanningen kunde en historiker aldrig nå fram till, hävdade Hjärne. Den sanningen fanns först hos Gud.⁹ Som historiker fick man nöja sig med att värdera

¹ Torstendahl 1978, s 133

² Torstendahl 1978, s 142

³ Odén 1975, s 209

⁴ Odén 1975, s 210

⁵ Odén 1981, s 52 f, 58. Odén 1975, s 274

⁶ Odén 1981, s 52 f

⁷ Göransson 1957, s 2

⁸ Göransson 1957, s 14

⁹ Torstendahl 1964, s 303, 148

sannolikheter.¹ Detta på grund av att historia vilar på mänsklig iakttagelse och därför per definition bygger på osäker grund. Dessutom, menade Hjärne, tvingades man som historiker dra slutsatser med induktiv metod vilket innebär att allmänna slutsatser dras från det enskilda fallet. Detta gav ej samma visshetsgrad som exempelvis matematikens slutledningar.²

Även för Weibullanhängarna var förutsättningen det iakttagbara, men de var mera optimistiska. De trodde sig veta att man utifrån ett förkortat perspektiv, som byggde på säkra iakttagbara fakta, kunde formulera sanna påståenden och nå vetenskapligt säkra resultat.³ Några andra fakta än de säkra skulle man inte befatta sig med när man drog slutsatser. När materialet inte tillät det, fick vetenskapen enligt Lauritz Weibull nöja sig med det som var faktiskt konstaterbart.⁴ Omdömen som byggde på det sannolika fick visserligen förekomma, men uteslöts definitivt när slutsatser skulle dras.⁵

Historiska påståenden var alltså för Weibull och hans anhängare endera sanna eller falska.⁶ Förutsatt att historikern sysslade med det han/hon skall syssla med nämligen just att avgöra om påståenden om det förflutna är sanna eller falska.⁷

Den av Weibull inspirerade Torstendahl som insåg att detta resonemang inte är riktigt hållbart, föreslår i sin *Historia som vetenskap* att begreppet ”sant” skall ersättas med ”vetenskapligt korrekt”. En historiker kan alltså enligt honom formulera vetenskapligt korrekta påståenden.⁸

Efter denna genomgång är det alldeles tydligt att Sven Göransson i detta avseende skall inplaceras i traditionen efter Hjärne.

Objektivitetsfrågan

Objektivitetsfrågan såg Hjärne som en variant av sanningsproblemet. Inte heller objektiviteten var, trots att den eftersträvades, fullt ut realiserbar.⁹ Lauritz Weibull ställde inte ens frågan om objektivitet var möjlig. Vad som intresserade honom var att ställa upp kriterier för vad som var vetenskapligt säkra fakta.¹⁰

¹ Torstendahl 1964, s 377, 272

² Torstendahl 1964, s 267, 377

³ Torstendahl 1978, s 158. Torstendahl 1964, s 354

⁴ Torstendahl 1964, s 35

⁵ Torstendahl 1978, s 155

⁶ Torstendahl 178, s 149

⁷ Torstendahl 1978, s 140

⁸ Torstendahl 1978, s 156

⁹ Torstendahl 1964, s 377. Torstendahl 1988, s 72

¹⁰ Torstendahl 1964, s 378

Tillvarons mening

I den weibullska forskningstraditionen uteslöts alla försök att ge tillvaron en mening som ovetenskapliga.¹ På samma sätt betraktas allt tal om yttersta, egentliga och i grunden verksamma orsaker som metafysik.²

Göransson instämmer i så måtto att han menar att det historiska händelseförloppet inte följer ett förutbestämt schema. Frågan om dess mål och mening kan icke besvaras av historievetenskapen. Men den finns där för Göransson i förlängningen som en avgörande frågeställning. Den är för Göransson en kristen fråga, där "frågans existens visar på den metahistoriska aspektens nödvändighet".³

Källkritik

Den radikala källkritiken, med stränga regler beträffande materialbehandlingen, var Weibullskolans specifika kännetecken. Endast det bevisbara var vetenskap. Säkra fakta var därför en förutsättning för all vetenskaplig historieskrivning och enligt Lauritz Weibull den nödvändiga grunden för alla historiska konstruktioner, dvs för alla historiskt vetenskapliga resonemang.⁴

Man ställde upp strikta regler för hur berättande material skulle behandlas källkritiskt, liksom för hur fakta skulle bestämmas. Regler för rekonstruktion av allmänna sammanhang utifrån enskilda påståenden upprättades. På hela den vetenskapliga verksamheten lades ett krav på avgörbarhet.⁵

Hjärne och traditionen efter honom var varken okunniga om eller ointresserade av källkritik. Deras källkritik rättades efter målsättningen att göra sannolika påståenden om det förflutna. Att däremot som weibullskolan med hjälp av radikal källkritik begränsa sig till säkra påståenden, var man ointresserad av. Att som Lauritz Weibull i sina *Kritiska undersökningar* avstå från det historiskt sannolika sågs exempelvis av medeltidshistorikern, dåvarande uppsaladocenten Sven Thunberg, som tröstlöst.⁶

Utan att närmare precisera sig konstaterar Sven Göransson i *Kyrkohistorieskrivningens gränser* att kyrkohistorien arbetar med samma metod som de historiska vetenskaperna.⁷ I sin kyrkohistoriska forskning diskuterar han aldrig källkritiska frågor.

Historism

¹ Torstendahl 1978, s 56

² Torstendahl 1978, s 145

³ Göransson 1957, s 3

⁴ Torstendahl 1964, s 364, 357. Torstendahl 1981, s 110. Torstendahl 1988, s 94 f

⁵ Torstendahl 1988, s 80

⁶ Odén 1975, s 221 f. Schück 1980, s 109

⁷ Göransson 1957, s 3

Hjärne och hans elever tog upp den från Dilthey och Meinecke stammande historismen. Med termen historism avses i detta sammanhang att varje lands rättsliga och moraliska normer är betingade av de allmänna förutsättningarna i miljö och kultur. Därför måste historikerns bedömningar utgå från den behandlade tidens egna förutsättningar och inte utifrån historikerns egen tids värderingar. Av detta följer en relativistisk hållning, där fasta och fastslagna värden saknas.¹

Vid en rad tillfällen anknyter Göransson till denna grundhållning i *Kyrkohistorieskrivningens gränser*.² Den slår också igenom i hans vetenskapliga verk, liksom för övrigt även i Göranssons övriga kyrkohistoriska författarskap. Men där, i det övriga författarskapet, relateras denna relativism till evangeliet, som Göransson betraktar som en normgivande och styrande princip. Men mera därom nedan.

Hermeneutiskt orienterad historism

Hjärnes och hans lärjungars hållning har fått beteckningen hermeneutiskt orienterad historism. Med detta förstås att man försökte tolka de historiska sammanhangen på ett förstående sätt. Detta förhållningssätt förutsatte inlevelse, inkänning och kunskap om enskilda personers och grupper föreställningsvärld och erfarenheter. Framför allt när man skulle göra enskilda personers sätt att handla begripliga, utgjorde en sådan inlevelse en nödvändig förutsättning.

Bakom denna iver att förstå och lära känna låg bland allt annat också en övertygelse om att den historiska forskningen hade betydelse för tolkningen av det samtida samhället.³

Lauritz Weibull vände sig skarpt mot dessa tankar. Hans opposition mot att bruka historien i den samtida samhällsdebatten var kompromisslös.⁴ Hans positivism har betecknats som ett brott mot den historiskt hermeneutiska traditionen.⁵ Detta motstånd kom att fungera som ett sammanhållande band för hela den weibullska skolan.⁶

Till detta måste fogas följande. Trots att Lauritz Weibulls forskning var uttalat a-politisk, kom den dock, skriver Birgitta Odén, att fylla en politisk funktion genom att göra de konservativa historiebilderna om intet.⁷ Hans a-politiska historieuppfattning svarade enligt Birgitta Odén dessutom mot en utvecklingsoptimistisk och teknokratisk tids behov.⁸

¹ Torstendahl 1978, s 135 f

² Göransson 1957, s 18, 22, 24

³ Torstendahl 1988, s 94 f. Odén 1981, s 57

⁴ Odén 1981, s 58

⁵ Torstendahl 1981, s 108

⁶ Torstendahl 1988, s 93 f

⁷ Odén 1975, s 211, 263

⁸ Odén 1975, s 274

”Weibullarnas” avståndstagande mot den hermeneutiskt orienterade historismens inkännande metod drog med sig svårigheter för dem själva. Det är uppenbart att det är omöjligt att på ett tillfredsställande sätt förklara enskilda personers handlingssätt utan att försöka tränga in i hur de berörda personerna tänkte.¹ För Lauritz Weibull var emellertid "romantiska förvecklingar, hämnd, kränkningar, svartsjukedramer, personliga missförstånd, släktfejder" och liknande bannlysta som förklaringselement.²

Göransson knyter an till traditionen från Hjärne. Han skriver exempelvis att när kyrkohistorikern går "till det förflutna, beror forskningsresultatets värde av hur han lyckas identifiera sig med föremålen för sitt studium, hur de kände och tänkte".³ Göransson hävdar att kännedom om det förflutna har betydelse för förståelse av såväl nuet som framtiden. Både historie- och kyrkohistorieforskningen betecknar han som nyttiga vetenskaper, oundgängliga "för vår kultur".⁴ Historiens båda viktigaste uppgifter anser Göransson vara att "rekonstruera det förflutna och teckna bakgrunden till det moderna samhället".⁵

Göransson knyter an till traditionen från Hjärne

Utifrån de definitioner vi redovisat ovan befinner sig alltså Göranssons uppsats *Kyrkohistorieskrivningens gränser* liksom hans vetenskapliga verk inom den idealistiska forskningstraditionens rāmärken. Göranssons knyter an till Hjärne, inte till antiidealisterna, bröderna Weibull.

Det har av vår redovisning ovan framkommit att en konsekvent positivistisk och empiristisk hållning är svår att upprätthålla. Man behöver idealistiska utgångspunkter för att kunna sätta de empiriska resultaten i ett meningsfullt sammanhang. Inte ens bröderna Weibull kunde, trots all sin frontförkortning, helt undgå sådana utgångspunkter i sin historieforskning.

¹ Torstendahl 1988, s 82-85. Odén 1975, s 276

² Odén 1975, s 211

³ Göransson 1957, s 18.

⁴ Göransson 1957, s 1, 17

⁵ Göransson 1957, s 20.

Göranssons idealistiska utgångspunkt blir särskilt tydlig i *Kyrkohistorieskrivningens gränser*. I sakredovisningarna i Göranssons forskningsarbeten vilar hans resultat grundläggande på empirisk grund, medan bland annat hans övergripande tolkningar står i ett idealistiskt sammanhang. Det problematiska med många av Göranssons övergripande tolkningar är enligt min mening inte den idealistiska utgångspunkten utan att idealism och empiri inte samspelar utan svär mot varandra.

2 Kyrkohistoria som debattvapen

2.1 Inledning

I och med detta avsnitt har jag lämnat Göranssons forskningsarbeten och övergår till att försöka karakterisera hans övriga kyrkohistoriska författarskap med undantag för hans läroböcker som jag behandlar för sig. Detta författarskap vidtar när Göransson avslutat sin direkta forskning. Nedan framgår att jag undersöker skrifter av Göransson från 1957 till 1977. Som en övergångsform mellan de båda genrerna betraktar jag Göranssons sista forskningsarbete *Folkrepresentation och kyrka*. I denna bok har Göransson som jag ovan visat en tydlig tendens att generalisera utifrån enstaka belägg, dvs utan att äga tillräckligt bakgrundsmaterial som underlag. Därmed har han en tendens att utgå från det han skulle visa.

Brännpunkten i Göranssons forskningsarbeten var relationen religion–samhälle. Så är det även i hans övriga kyrkohistoriska författarskap. Men nu bemödar sig Göransson inte, som i forskningsarbetena, om att på sakliga grunder försöka vikta de religiösa faktorerna mot andra. Nu förutsätter han religionens betydelse som ofrånkomlig, något som man inte kan bortse från vare sig i historia eller nutid. Utvecklingen i Europa kan inte förstås utan insikt i samspelet kristen tro och samhälle, framhåller Sven Göransson.

Göransson hävdar och förutsätter att kristendomen till sitt väsen är en historisk religion och som sådan föränderlig. Samtidigt påstår han den vara något oföränderligt eftersom kristen tro konstitueras av evangeliet. Detta framträder i skilda former allt efter de historiska omständigheterna men är till sitt innersta väsen något oföränderligt och fullkomligt.

Göransson betonar att det kristna evangeliet när det framträder i det kristna västerlandet av idag är personligt, samhällsintegrerat och humanistiskt till sin inriktning.

Göransson förutsätter att samhället är indraget i en ständigt pågående förändringsprocess där kristendomen ingår som en vitaliserande beståndsdel. Detta såvida kyrkans relation till samhället är som den skall. Kyrkan är avsedd att leva integrerad i samhället, inte uppslukad av, alternativt isolerad från samhället. När relationen kyrka–samhälle inte fungerar på avsett sätt, fjärmars människor från kristen tro och sekulariseras. Så sker idag på grund av att kristendomen isolerats. Den betraktas som något i trång mening privat, en människans ensak. Religionsfrihet blir rättigheten för varje enskild människa att tro fritt om hon därmed inte stör andra. Man inser inte att religion per definition fungerar som en kollektiv idealbildning och måste behandlas som en sådan. Vidare gör man en skarp gräns mellan kyrka och stat där det naturliga vore en smidig samverkan.

För att inse sanningen i detta som Göransson utgår från, behövs en historisk forskning där man har känsla för och tar hänsyn till att religionen ingår som en ofrånkomlig ingrediens i samhällsutvecklingen. Kyrkohistoria blir ett centralt ämne vars forskningsresultat dels skall integreras i övrig historisk och samhällsvetenskaplig forskning, dels utgöra det teologiska huvudämnet. Detta utifrån att endast en historisk disciplin har förmågan att analysera en religion som till sitt väsen är en historisk företeelse. Så kan de grundtankar som bär upp Sven Göranssons övriga kyrkohistoriska författarskap sammanfattas.

Till det yttre består detta författarskap i huvudsak av ett antal historiska exposéer skrivna för att belysa aktuella ämnen. I dessa exposéer ligger alltid i någon mening ovan anförd konception i grunden. Göransson tolkar och förstår med andra ord utifrån en alldeles bestämd grundförståelse.

Själv anser sig Göransson som förmedlare av kyrkohistoriska sanningar, sanningar som han lyfter fram för att påverka företeelser i samtiden som han ogillar. I själva verket debatterar han och bedriver polemik utifrån sin förståelse av kristen tro och sin tolkning av det historiska skeendet.

Hur Göransson närmare resonerar, vilka hans motståndare är, var han hämtar sitt stöd och vad han vill åstadkomma, skall nedan redovisas. Jag gör det i en refererande och samtidigt systematiserad framställning.

Jag noterar hans specifika terminologi med kursiv stil. Vid behov förklarar jag termerna i löpande text.

Jag skall även på bestämda punkter pröva Göranssons skrivningar. Jag gör det i avsnittet 2.3 ”Verkligheten bakom orden”.

Följande material har jag använt:

Kyrkohistorieskrivningens gränser. I Kristendomslärarnas Förenings årsbok 1957.

Inbjudning till teologie doktorspromotionen vid Uppsala Universitet söndagen den 31 maj 1959, Uppsala 1959.

Yngve Brilioth som kyrkohistoriker. I KÅ 1959

Universitetsupprustningen och de teologiska fakulteterna. I Svenska Dagbladet 14 maj 1959.

De teologiska fakulteternas förhållande till universitet och kyrka. I STK 1960.

Religionsundervisningen i det nya gymnasiet. Internationell och idéhistorisk belysning. I Vår Lösen febr 1963.

Kristendom och historia. I Ny kyrklig tidskrift häfte 3/1964.

Inbjudning till teologie doktorspromotionen vid Uppsala Universitet onsdagen den 31 maj 1967, Uppsala 1967.

Religionsdebatten som konfliktforskning. I KÅ 1970.

Den kristna demokratin i Västeuropa. I KÅ 1970.

Kyrkohistorievetenskapens framtid. I KÅ 1972.

Kyrkan och världskrigen, Uppsala 1972.

Kyrkans framtid I. I Svensk Kyrkotidning 19/1972.

Kyrkans framtid II. I Svensk Kyrkotidning 20/1972.

Vad sker med kyrkohistorien? Recension av den engelska kyrkohistoriska serien *Studies in Church History*. I KÅ 1972.

Kyrkan och samhällsförändringen. I Svensk Kyrkotidning 32-33 /1973.

Kyrkohistorisk årsskrift 75 år. I KÅ 1975.

Öppningsanförande. I Religion och kyrka i 1930-talets sociala kris. Nordiska kyrkohistorikermötet i Uppsala 1974. Anföranden och rapporter, Uppsala 1976.

Church History. I Faculty of Theology at Uppsala University, Uppsala 1976.

Kyrkan i det förvandlade svenska samhället. I Svensk Kyrkotidning 47/1977.

2.2 Kyrkohistoria som debattvapen

Göranssons trosgrund

I Sven Göranssons övriga kyrkohistoriska författarskap bär genomgående bestämda religiösa föreställningar upp hans resonemang och håller det samman. Denna trosgrund är integrerad i Göranssons historieuppfattning, i hans verklighetsuppfattning, i hans samtidsanalys och inte minst i hans bedömning av det historiska läget. Här ett försök att ur hans övriga kyrkohistoriska författarskap destillera fram de viktigaste beståndsdelarna i denna trosgrund samt markera den polemiska bakgrund som genomgående stimulerar Göransson till hans troshållning. Beläggen återfinns i samlat skick i appendix till kapitel två. Den fortsatta framställningen ger stöd för mitt påstående att trosutsagorna har en polemisk bakgrund.

Den religiösa verkligheten förutsatt och erfaren

Vår civilisation bygger på andliga värden som satt spår i historien. Den andliga verkligheten har påverkat och påverkar människor religiöst, men också kulturellt, socialt, ekonomiskt och politiskt. Religionen är därigenom en verklighet, ett faktum, en historisk realitet som man inte kan blunda för. Allt detta är grundläggande för Sven Göransson och en given förutsättning när han skriver kyrkohistoria.¹

En annan given förutsättning är att Göransson inte skriver i ett tomt rum. Han skriver inte främst för att meddela en objektiv sanning, även om han ofta underbygger sina teser om religionens verklighet och betydelse med hänvisning till modern kyrkohistorisk forskning, fransk religionssociologi el dyl. Det han påstår om religionens betydelse ingår som en väsentlig del i hans uppgörelse med svenska politiker och svensk kulturelit som sett bort från religionen som ett faktum genom att betrakta den som en enskild angelägenhet, en privatsak. Samtidigt gör han en markering mot en svensk historieskrivning som han betraktade som okänslig för de andliga faktorernas påverkan.

Det gudomliga kan endast utforskas i sitt historiska sammanhang

Den erfarna religiösa verkligheten upplevs som definitiv men förändras i själva verket kontinuerligt, påstår Göransson. Detta beror på, och det är ytterligare en av Göranssons

¹ Göransson 1960, Göransson 1972b, s 23, Göransson 1964, s 12, 41, Göransson 1957, s 21

religiösa grundsatser, att det gudomliga endast uppenbarar sig i konkreta fysiska och historiska situationer, d v s i ständigt föränderliga sammanhang. ¹

Konsekvensen av detta blir att man endast med historisk metod kan närma sig den religiösa verkligheten för att utforska den. Detta sagt med udden riktad mot en ohistoriskt anlagd, dogmatiserande svensk teologi. ²

Balans mellan det transcendenta och det immanenta

Kristendomen som historisk företeelse har en tidsmässig sida som, om den tar överhand, åstadkommer att kristendomen upplöses i miljöfaktorer. Balans bör eftersträvas mellan det transcendenta och det immanenta i kristendomen. Göransson konstaterar att varje epok i kristendomens historia har sin egen struktur allteftersom balansen mellan tro och kultur/samhälle förändras. Den kristendom som enligt Göransson har visat sig bestående har varit en kristendom där det kristna budskapet befunnit sig i samklang med vad människorna religiöst och socialt uppfattat som meningen med livet och vad de arbetat på att få förverkligat i sin miljö, i folket, i kulturen och i samhället. ³

Detta var främst riktad mot en svensk kyrka som med sin exklusiva teologi och kyrkosyn fjärrmat sig från samhälle och människor.

Varje människa har en religiös situation

Göransson förutsätter att varje människa har en religiös situation, detta oavsett om hon accepterar, förnekar eller inte bryr sig om det. Kyrkans uppgift är att nå människan i denna hennes religiösa situation både i hennes egenskap av enskild individ och i hennes gruppgemenskap. ⁴

Kristendomen både något mänskligt personligt och något kollektivt idealbildande

Göransson betonar att kristendomen i sin konkret historiska form framträder både som något mänskligt personligt och som något som verkar kollektivt idealbildande. Både i den ena och den andra formen utövar kristendomen konstaterbar påverkan, om också på ett subtilt sätt. Detta gör att det inte är så lätt att skilja denna påverkan från de mera påtagliga politiska och sociala faktorernas inflytande. ⁵

Vad Göransson främst syftade till när han framförde sådana eller likartade synpunkter var att försöka rida spärr mot den svenska kulturelitens, som han såg det, abstrakta och ohistoriska synsätt på religionsfrihet och på deras sätt att se på kyrka-statfrågan. Enligt kulturelitens mening var kristendomen en privatsak, d v s en enskild angelägenhet, och religionsfrihetsfrågan skulle enligt deras mening lösas strikt utifrån detta. Kyrka och

¹ Göransson 1957, s 19, 21, Göransson 1972b, s 21, 23,

² Göransson 1972b, s 21

³ Göransson 1964, s 12 f, Göransson 1972e, s 374

⁴ Göransson 1973, s 453

⁵ Göransson 1972a, s 50 Göransson 1977, s 657

kristendom borde därför konsekvent förpassas till den privata sfären. Vad de bortsåg från var att kristendomen väsentligen är att betrakta som en kollektiv idealbildning. Religionsfrihetsbestämmelser som inte tar hänsyn till detta får därför i realiteten funktionen att eliminera tron.

I Kristus möter vi det översinnliga

Trons hjärtpunkt är för Göransson Kristus, eller som han också säger, Kristusverkligheten. Han kan också i samma betydelse tala om evangeliet som det centrala i tron.

”Sanningen om Kristus” blir till konkret verklighet i människors möten när de lever i tro och agerar utifrån den påverkan som tron åstadkommer.

Kyrkans roll är förmedlande. I kyrkan blir Kristi sanning den atmosfär, som de troende inandas och där betingas enligt Göransson deras religiösa reaktioner som historiskt verksamma människor.¹

När Göransson närmare skall bestämma innebörden i tron på Kristus ställer han gärna motsatsparen föränderligt-oföränderligt mot varandra. Tron är å ena sidan något översinnligt, absolut, oföränderligt, unikt, å den andra något historiskt och föränderligt. Detta unika oföränderliga förbinder Göransson med upplevelsen av Kristus. I Kristus möter vi det heliga, det numinösa, det oföränderliga som icke ryms i tidens och rummets kategorier. Vi möter detta översinnliga i inkarnationsproblemet, lidandesproblemet och i uppståndelseproblemet, skriver Göransson. Men Göransson ser inte inkarnation, lidande och uppståndelse som enbart något som är begränsat till Jesu liv. Det tillhör, och det är viktigt för Göransson, kristendomens hela historia.²

I Kristus finns föreningen mellan det föränderliga och det oföränderliga

Kristendomen som religion är således både föränderlig och oföränderlig. Samtidigt har det föränderliga och det oföränderliga i Jesus smält samman i en oskiljbar förening. Göransson hänvisar till Filipperbrevets andra kapitel, kristushymnen. Där skriver Paulus att

Jesus inte vakade över likheten med Gud utan antog en tjänares gestalt och blev som en av oss. (Fil 2:5 ff.)

Därmed menar sig Göransson ha bibliskt förankrat något som är en grundläggande konstruktion för honom, nämligen att i kristendomen föränderligt och oföränderligt smält samman i en oskiljbar förening. Kristendomen är både det ena och det andra.³

Kristusbudskapet som frigörande kraft i en livsprocess

Jag har nyss påstått att Göransson lade vikt vid att inte begränsa inkarnationens, lidandets och uppståndelsens betydelse enbart till Jesu liv utan att det tillhör kristendomens hela historia. Detta hör samman med Göranssons syn på evangeliet, eller, med Göranssons eget uttryckssätt, Kristusbudskapet.

¹ Göransson 1976b, s 14

² Göransson 1964, s 10, 17

³ Göransson 1964, s 10

När Göranssons talar om Kristusbudskapet menar han något utifrån kommande som samtidigt står i förbindelse med den historiske Jesus. Närmare bestämmer han inte förhållandet mellan det som varit och det som är. Budskapet fungerar emellertid enligt Göransson som en personligt frigörande andlig kraft i mänsklighetens historia. I denna egenskap bestämmer Kristusbudskapet kyrkans väsen och uppgift. På grund av ”Kristusbudskapet”, alternativt ”evangeliet”, ingår kristendom och kyrka i människosläktets själva livsprocess, och fortsätter han, i denna livsprocess blir ordets frihet något konstitutivt. Ingenting får tillåtas binda upp ordet, ingenting hindra vad han kallar religionsfrihet. Den andliga friheten är högsta norm, ordets frihet konstitutivt för kyrkan. När den andliga friheten och ordets frihet kränks, innebär detta implicit ett anspråk på att stå över ordet.¹

Av detta kan vi ana att även det Göransson skriver om Kristus är integrerat i hans debattinriktade kyrkohistorieskrivning. Här är det den svenska, som han ser det, konfessionella teologin som är måltavlan. Den svenska teologin har till skillnad från sekelskiftets liberala teologi på ett i grunden felaktigt sätt avgränsat sig från det bärande i den västerländska kulturutvecklingen.

Fullkommandet av mänskligheten

Om jag slutligen för att komplettera återgår till den mänsklighetens livsprocess som vi snuddat vid ovan, den livsprocess där kristendomen ingår som en integrerande del. Denna livsprocess syftar enligt Göransson till ett fullkomnande av mänskligheten. Kristus som den andre Adam kom nämligen för att upprätta Gudsriket och återföra mänskligheten och skapelsen till sin ursprungliga fullkomning. Därför äger vi ett hopp om mänsklighetens fullkomning, samtidigt som vi arbetar på mänsklighetens fullkomning.

Historien får med detta sätt att se en mening och ett mål. Samtidigt kan trons företrädare frimodigt samarbeta med de goda krafterna i samhället. Båda är ju trots olika utgångspunkter på väg mot samma mål.²

Kristendom, historia, samhälle

Till Göranssons trosgrund räknar jag även hans syn på kristendomens förhållande till historien och till samhället. Mina skäl är följande.

Göransson har alltid, säger alltid, relationen kyrka–samhälle för ögonen. Detta gäller såväl i Göranssons vetenskapliga arbeten som i hans övriga kyrkohistoriska författarskap och i hans läroböcker. Man kan inte tala om kyrkan vare sig i nutid eller dåtid utan att samtidigt ha med i beräkningen det omkringliggande samhället, menar Göransson. I sitt övriga kyrkohistoriska författarskap motiverar han denna sin hållning genom att ständigt betona att kristendomen inte skall ses som en tankekonstruktion, en idé eller en ideologi. Den är istället en i historien

¹ Göransson 1972a, s 4, 41 f, 52

² Göransson 1964, s 21, 26, Göransson 1972a, s 89, Göransson 1972e, s 374, Göransson, 1976b, s 14

förankrad företeelse med påvisbar påverkan på samhället.¹ Redan i detta postulat ligger, menar jag, en viss trostolkning.

Göranssons trostolkning blir framför allt tydlig när han, något som vi snuddade vid redan i föregående avsnitt, hänvisar till "kenosisstället" i Filipperbrevet 2. Där skriver Paulus att Jesus var till i gudsskepnad men utblottade sig och blev människa. Göransson menar att denna utblottning gäller även den kristna kyrkan när den lever i en levande relation till sin uppdragsgivare. Även i denna har oföränderligt (gudomligt) och föränderligt (mänskligt) smält samman i en oskiljbar förening. Kristendomen är både det ena och det andra.

I historien ligger förändringen - i personlighetsreligionen ligger gemenskapen med Gud som icke hör till det föränderliga.²

Därigenom är också enligt Göransson det grundläggande sagt om hur kristendomen uppfattar problemet kristendom–historia, kyrka–samhälle.³

Konsekvent tillämpar Göransson detta sitt postulat. Framför allt fungerar det som redskap för att bedöma vad som är rätt och vad som är fel.

Han slår å ena sidan fast att man i framställningen av kristendomen inte kan isolera kristendomen från dess samband med kultur, miljö och samhälle. Å den andra kan man inte bortse från det religiösa för att enbart betona det tidsmässiga och historiska. I så fall upplöses kristendomen i miljöfaktorer; menar Göransson.⁴ Vad man i stället skall göra är att studera den växelverkan som förekommer mellan religion, kultur och samhälle.⁵ När man gör det blir det tydligt att varje epok i kristendomens historia har sin egen struktur beroende på att balansen mellan Kristustro, annan religiös tro, kultur och samhälle ständigt förändras. Nya religiösa strömningar möter nya sociala krafter som båda tillsammans åstadkommer förskjutningar hos enskilda och folkgrupper.⁶ Därför är, fastslår Göransson, kyrkohistorisk metod nödvändig vid utforskandet av kristendomen, särskilt modern kyrkohistorisk forskning som koncentrerar uppmärksamheten på den sociala historiska miljö där kristendomen fungerar i mänskliga relationer och institutioner.⁷ Av samma skäl kan inget dogmatiskt system och ingen tolkningstradition, som bortser från de historiska omständigheterna, göra anspråk på att återspegla kristen tro. Den enda vägen för att kunna göra detta är, även för dogmatikerna, att arbeta konkret historiskt.⁸

¹ Se bl a Göransson 1964, s 10, 17

² Göransson 1964, s 10, 41. Göransson 1957, s 14 f

³ Göransson 1964, s 10

⁴ Göransson 1964, s 12

⁵ Göransson 1964, s 41

⁶ Göransson 1964, s 11

⁷ Göransson 1972c, s 220

⁸ Göransson 1964, s 1. Göransson 1972b, s 33

För Göransson framträder således det väsentliga i kristendomen i en växelverkan och i en spänning mellan religiöst budskap och historisk miljö.¹ Detta idealtillstånd råder dock enligt Göransson sällan. I stället sker assimilationsprocesser oavbrutet i kyrkans historia. De åtföljes regelbundet av religiösa reaktioner från övertygade kristna.²

Kyrkan i Göranssons egen tid måste, anser Göransson, välja att endera samverka med det nya samhället med sitt globala perspektiv eller isolera sig i medvetna kristna minoriteter, som slår vakt om sin syn på det för kyrkan specifika. Från upplysningstiden och framåt har detta val varit det mest brännande problemet för kristendomen.³ För Göransson är det ingen tvekan om att kyrkan i det valet måste välja samverkan. Göranssons grundsyn är att kristendomen i sin västerländska utgestaltning eftersträvar "naturliga kommunikationer mellan kristendom, samhälle och kultur."⁴

Kristendom, historia, samhälle i historien

I detta avsnitt går jag vidare och gör några nedslag i hur Göransson övergripande bedömer historiska epoker och historiska skeenden utifrån just temat kyrka–samhälle.

I *Kyrkan och världskrigen*, som är min huvudkälla, låter Göransson Augustinus bli både utgångspunkt och riktmärke för sin betraktelse i frågan. Augustinus visar i "Om gudsstaten," hur

en från staten fri kyrka genom sin andliga kraft kan påverka statens liv genom att hålla fast kyrkans uppgift som något som lever i samexistens med staten.

Denna hållning blev enligt Göransson "grundläggande för den västerländska civilisationen".⁵

Under medeltiden blandades andligt och världsligt samman i en oskiljaktig enhet, skriver Göransson i samma bok. Sammanblandningen svär enligt Göransson emot såväl evangeliet självt som det nya samhälle som nu bryter fram. Göransson fortsätter:

Men när detta skett, när andligt och världsligt under högmedeltiden blivit en enda makt, går från evangeliet självt, från 1100-talet och framöver en enda fortlöpande serie av ständigt nya yttringar av religiös förnyelse och religiös revolt mot en religiös

¹ Göransson 1964, s 14, 37

² Göransson 1964, s 13

³ Göransson 1972b, s 45

⁴ Göransson 1964, s 13

⁵ Göransson 1972a, s 1 f

samhällsstruktur, som icke längre svarar mot evangeliet och det nya samhälle, som bryter fram. Denna religiösa revolt sker i nära samverkan med sociala och kulturella förändringar.¹

Reformationen var enligt Göransson själva kulmen på en från senmedeltiden stammande, ytterst från evangeliet utgående, religiös revolt och religiös förnyelse.² Den var en religiös och social protest mot en senmedeltida romersk katolsk kyrka som levde i otakt med samhällsutvecklingen.³ När Luther spikade upp sina nittiofem teser var det

anslaget till kristenhetens mest genomgripande religiösa revolution med framtidsdiga konsekvenser för västerlandets religiösa, sociala och kulturella förhållanden.⁴

Felet med kyrkan var att kyrkan blivit en samhällsmakt och att den sakrala kyrkoinstitutionen hade själarna i ett fast grepp, menar Göransson. Men med reformationen kom en förändring till stånd.

Reformationen avsakraliserade samhället. Guds Ord och den andliga friheten, den enskildes tro på Kristus, var det högsta värdet. Över tron kunde varken stat eller kyrka råda.⁵

Därigenom blev såväl människa som samhälle fria från ”*kyrkans sakrala makt*”.⁶ Nya möjligheter öppnades för en flexibel samverkan mellan kyrka och samhälle allt efter samhälls- och kulturförändringarna. Med befrielse från kyrkans sakrala makt synes Göransson mena frigörelse från institutionen kyrkan, som med sina heliga ordningar fjärfat sig från det väsentliga i den kristna tron, nämligen evangeliet.

Göransson stannar emellertid inte vid reformationen. Nästa steg i *Kyrkan och världskrigen* blir franska revolutionen med dess valspråk ”frihet, jämlikhet och broderskap”. Detta valspråk har sin yttersta hjärtpunkt i ”Kristus–brodern–försonaren”.⁷ Slutligen hamnar han i ”den

¹ Göransson 1972a, s 2

² Göransson 1972a, s 2

³ Göransson 1976c, s 84 f

⁴ Göransson 1967c, s 8

⁵ Göransson 1972a, s 2

⁶ Göransson 1972a, s 3 f. Se även Göransson 1977, s 659

⁷ Göransson 1972a, s 4 f

moderna synen på religionsfriheten", som han finner vara en yttersta konsekvens av reformationsverket.¹

Detta mycket speciella resonemang är naturligtvis inte tillkommet i ett tomt rum. Argumentationen ingår i en uppgörelse med en kyrka som vänt ryggen mot samhället och mot ett samhälle som inte förstår nödvändigheten i att vårda den kristna tron. Men mer därom senare.

Det mesta i Göranssons historiska exposéer är förresten polemiskt argumenterande. Låt mig ge ytterligare exempel.

Göransson talar i negativa termer om något som han kallar "*en sekulariserad religionsfrihetsideologi*" som bredde ut sig i Europa i samband med den franska revolutionen. I dess spår följde antiklerikalism och "*sekulariserad humanism*". Dess slagord blev "Religionen en privatsak", ett slagord med ursprungligt syfte att isolera en förtryckande kyrka från samhällsinflytande. Vad Göransson avser är de kristendomsfientliga rörelser som bredde ut sig och fick allt större inflytande från franska revolutionen och framåt.

Orsaken till att den "sekulariserade humanismen" behöll sitt grepp även efter revolutionen ser Göransson i ett specifikt möte mellan kyrka och samhälle. När den sekulariserade humanismen, av Göransson med en beskrivande term kallad den "*liberala individualistiska religionsfrihetsideologin*", nådde katolska länder fanns där icke "en gemensam kristen humanistisk grundvärdering i samhället". Den nya ideologin möttes i stället med "en konfessionell ultramontanism".² Det betyder att den mötte en katolsk kyrka som saknade förståelse för det nya som var å färde. Kyrkan såg tvärtom sin uppgift vara att stärka den egna fronten och på allt sätt bekämpa det liberala samhälle som var under framväxt.

Det var alltså den katolska kyrkans fel att utvecklingen blev som den blev. Den katolska kyrkan hade inte på ett adekvat sätt förmått möta den annalkande tidens frågor.

Den katolska kyrka som försökte försvara sig mot det nya genom att skapa en mur mellan sig och världen fördöms alltså av Göransson. Folkväckelsen däremot, till vars själva huvudangelägenhet det ju hörde att dra skiljelinjen mellan värld och kyrka skarp, bedöms välvilligt av Göransson.

¹ Göransson 1972a, s 4. Vad denna religionsfrihet innebär kommer jag att närmare utveckla nedan i avsnittet "Fördjupad syn på religionsfriheten".

² Göransson 1972a, s 14, 21

Väckelserna ser Göransson som tidstypiska och nödvändiga proteströrelser i en tid när ett statiskt samhälle ersattes av ett rörligt. När inte längre kyrkan kunde fullfölja sin uppgift vare sig socialt eller andligt, bröt missnöjesyttringar fram i form av väckelser.¹

Göransson visar hur väckelsen så småningom anpassade sig. Man avlägsnade sig med Göranssons ord från sin eskatologiska och urkristna församlingssyn. Det betyder att man inte längre, som på den första kristna kyrkans tid, otåligt väntade att Jesus snart skulle komma tillbaka. Inte heller försökte man närsynt bygga upp sina församlingar med Nya testamentet som mönster. I stället identifierade man sig med liberalism och *”en humanistisk-idealisk kristen samhällssyn”* där kristendomen sågs som *”en andlig kraft i den västerländska civilisationen”*. Med andra ord hade man nått fram till ett synsätt som var Göranssons eget.

Sitt mål skulle man fortsättningsvis vinna genom samfundsbildning (denominationalism) och skilsmässa mellan stat-kyrka. Väckelsen gjorde i detta skede betydande misstag, menar Göransson. Man bearbetade inte tro–vetandefrågan och man saknade framtidsvisioner. Framför allt förutsåg man inte en situation där samhället blivit ateistiskt och där man allmänt ansåg både bibeln och de kristna som rester från ett föråldrat kultursamhälle.²

Göranssons sätt att se på väckelsen visar hur flexibelt Göransson kan använda sina tolkningsmönster gällande relationen kyrka – samhälle. Vid behov kan det vara nödvändigt att till en tid protestera och avgränsa sig. Men det blir på sikt ödesdigert att isolera sig från de frågor som rör sig i samtiden.

Förståelsen av kristendomen och de båda världskrigen

Att Göransson ytterst är ute efter att påverka förhållandena i sin samtid blir vid studiet av Göranssons övriga kyrkohistoriska författarskap allt mera uppenbart ju mer man läser. Det kommer alldeles särskilt tydligt fram när han behandlar ett av sina älsklingsämnen. Jag tänker på hans utläggning om de båda världskrigen inverkan på förståelsen av kristendomen. Världskrigen påverkade synen på kristendomen, menade han; det första världskriget åt ett bestämt håll, det andra i rakt motsatt riktning. Men, och häri ligger det Göransson egentligen vill komma åt Sverige, befinner sig på ett olyckligt sätt i otakt med utvecklingen. Sverige har inte som det övriga Västeuropa tagit lärdom av andra världskrigets erfarenheter.

Nedan skall jag i något som kan betecknas som detta kapitels huvudavsnitt redovisa för Göranssons tankegångar.

¹ Göransson 1973, s 448. Se även Göransson 1976c, s 76, 79 f, 82. Göransson 1970 b, s 80. Göransson 1977, s 660

² Göransson 1977, s 661

För att få den rätta bakgrunden till hans resonemang behöver jag först redovisa Göranssons syn på vad kristendomens möte med modern vetenskap kom att innebära, redovisas.

Hotet från den moderna vetenskapen

Den moderna vetenskapens framväxt kom att innebära ett dödligt hot för kristendomen som samhällsföreteelse, skriver Göransson 1972 i en artikel i Svensk kyrkotidning. Den moderna vetenskapen underminerade inte bara i Sverige utan i hela västvärlden tron på kristendomens själva grund, bibeln. Varken idealistisk filosofi, konfessionell kyrkokristendom eller frikyrklig biblicism förmådde på ett tillfredsställande sätt träda upp till den hotade bibelns försvar. Vid sekelskiftet 1900 hade läget blivit så allvarligt att kristendomen i Sverige enligt Göransson för första gången stod inför hotet att isoleras från ideologi, kultur och samhälle.

Krisen avvärjd genom historisk-kritisk metod

En vändning i teologin blev enligt Göransson kristendomens räddning. För denna vändning stod historiskt inriktade vetenskapsmän, som med historisk-kritisk metod tog itu med kristendomens grund och uppkomst. De gjorde det utifrån den förutfattade meningen att vetenskapen är förenlig med kristendomens väsen; detta inte minst på grund av att kristendomen grundar sig på en historisk person, vars liv och verk är känt genom historiska urkunder.

Kristendomsförståelsen blev emellertid påverkad av denna granskning. Kristendomens dogmer fick även i Sverige en ny tolkning. Kyrkans kristendom försvagades till förmån för en ”personlig religiös-etisk och humanistisk kristendom”. Genom denna nytolkning fördes åter kristendomen närmare vetenskap och samhälle. Det uppstod i Sverige en värdegemenskap mellan kristendom och humanitet på ett sätt som inte minst politikerna förstod. Deras aktning för människovärde och personlig frihet stämde väl överens med den ”religiösetiskt-sociala kristendoms- och samhällssynen”. Vid första världskrigets slut blev därigenom en fortsatt samverkan mellan kristendom och samhälle, mellan stat och kyrka, befast. Göransson går så långt att han påstår att den nya kristendomssynen blev ”det svenska samhällets ideologiska enhetsformel”.¹ För övriga Europa som drabbats av första världskrigets katastrof var emellertid läget annorlunda. Där kom man efter kriget att ta avstånd från den nya kristendomssynen som vuxit fram.

För den fortsatta redovisningen är det av vikt att observera att grunddragen i den ovan anförda nytolkningen av kristendomen även för nutiden av Göransson bedöms som ideal, ja ofrånkomlig. Ytterst är den en återspeglning av Göranssons egna ideal.² Värt är också att observera att Göransson i andra sammanhang låter motsvarande reinterpretation av kristendomen inledas i och med reformation och upplysning. Var han än tar utgångspunkten finner han dock att nytolkningens yttersta bevekelsegrund ligger i evangeliet.

¹ Göransson 1972e, s 370 f

² Se avsnitten 3.12 och 3.13

Förnyad kris

Denna samverkan mellan kyrka och samhälle i Sverige kom dock ej att bestå. Under påverkan av utvecklingen på kontinenten blev det gnissel i relationen mellan kyrka och samhälle under mellankrigstiden. Framför allt efter andra världskriget blev kyrkan allt mera isolerad från det svenska samhället.

Det är en huvudangelägenhet för Göransson i hela hans övriga kyrkohistoriska författarskap att reda ut varför kyrkan blev isolerad och visa på utvägar. När Göransson skall göra det, utgör hans tolkning av de båda världskrigen själva grundstenen i argumentationen.

Jag skall här försöka följa Göransson i spåren. Först skall jag redovisa hans tolkning av hur de båda världskrigen påverkade synen på kristen tro i Västeuropa, därefter som kontrast ställa hans redovisning av motsvarande utveckling i Sverige.

Följderna av första världskriget

Göransson konstaterar att första världskriget var en katastrof för Tyskland och att det ledde till en genomgripande samhällsomvandling. Bland annat dömdes den tidigare dominerande kulturprotestantismen ut. Denna hade före kriget neutraliserat spänningarna mellan kulturvetenskap–kyrka–teologi. Nu stämplades kulturprotestantismen som "dekadent liberalism, som klasskultur, som utslag av bristande solidaritet med samhället".¹ Staten betraktades i efterkrigstidens Tyskland inte längre som kristen. Staten skulle vara religiöst neutral. I Göranssons tolkning innebär detta att samhället övertog kyrkans roll. Samhället absorberade religionen

med starka religiösa övertoner av folkgemenskap, ras, klasskamp och arbetarsolidaritet för proletariats diktatur.

En kraftig sekulariseringsvåg sköljde över landet med massutträden ur kyrkorna som följd.² Den religiöst-neutrala staten fick sedan "stå modell för de nya staterna på den europeiska kontinenten". En privatiserad syn på religionen blev allmän.³

Också mellankrigstidens teologer reagerade mot kulturprotestantismens humanistiska, liberala och samhällsanpassade kristendom. De gjorde det bland annat genom att utveckla en tysk-nationell "Schöpfungstheologie". Denna kom att brytas mot den s k dialektiska teologin, där man i reaktion mot en humanistisk kristendomstolkning betonade det anstötliga i kristendomen. Båda riktningarna var negativa till humanismen, till det liberala samhället och till den historiskt-kritiskt arbetande kyrkohistorievetenskapen.⁴

¹ Göransson 1972a, s 60

² Göransson 1975, s 26

³ Göransson 1975, s 38

⁴ Göransson 1975 s 26

De dialektiska teologerna med Karl Barth i spetsen utgör Göranssons speciella måltavla. Dessa var enligt Göransson ohistoriska och doktrinära. Kristendomen blev för dem inte ett historiskt fenomen som skulle studeras i den konkreta situation där människorna levde och verkade. I stället gjorde de en radikal åtskillnad mellan den gudomliga uppenbarelsen och människans tro och religiösa medvetande.¹ De förnekade ”*de religiösa krafterna i historien*”, dvs människans naturgivna och i samhällslivet integrerade religiositet, och befrämjade ”den sekulariserade positivistiska historiesynens framväxt”.² De förnekade att kyrkohistorien, som enligt Göransson hade ett Janusansikte vänt både mot historia och teologi, hade med teologi att skaffa.³

Trots allt har dock Göransson viss förståelse för förändringen. Mellankrigstidens teologi ser han som

betingad av mellankrigstidens religiösa och sociala förhållanden: Av tvånget att levandegöra det kristna budskapet i ett förändrat samhälle.⁴

Efter andra världskriget kom Västeuropa till besinning

Om utvecklingen efter första världskriget ur Göranssons synpunkt upplevdes som negativ var det precis tvärtom efter andra världskriget. Efter andra världskriget kom Västeuropa enligt Göransson till besinning. Man insåg återigen värdet av den västerländska kulturen, den kultur som höll på att förgöras under andra världskriget. Efter kriget värnade och värnar man därför om sin andliga kultur. Det är på denna människornas sinnelag och deras respekt för människovärdet vilar.⁵ Det inträdde i Göranssons tolkning av skeendet inget mindre än en ny epok efter kriget, kännetecknad av humanistiska värderingar och demokratiska ideal.⁶ Så skedde även i växelspelet mellan kyrka och samhälle. De ”*religiösa krafterna*” har efter andra världskriget framträtt med en ny intensitet och sätter sin prägel på samhällets liv, menar Göransson.⁷

Detta med avseende på de västeuropeiska demokratiska staterna. Men det fanns också marxistiska diktaturer. Deras förekomst ger Göransson anledning att varna. Valet står efter andra världskriget mellan marxistisk dialektisk materialism och en kristet humanistisk livssyn, menar han. Inte bara i Europa lever de ateistiska staterna och de västeuropeiska demokratierna i ett spänningsfyllt förhållande, utan i hela världen. Över hela jordklotet pågår en kamp mellan dialektisk ateistisk materialism och religioner ”i kamp att bli degraderade till

¹ Göransson 1972b, s 19 ff. Göransson 1972a, s 63

² Göransson 1975, s 42

³ Göransson 1976b, s 12

⁴ Göransson 1973, s 452

⁵ Göransson 1963, s 54

⁶ Göransson 1972b, s 21 f

⁷ Göransson 1972a, s 12

illusioner.”¹ Göransson ser en med humanism förenad kristendom, där positiva relationer mellan kyrka och stat råder, som alternativet till de totalitära ateistiska staternas religionsförföljelser.²

Samhälle och kyrka i Frankrike efter andra världskriget

När Göransson skulle karakterisera utvecklingen efter första världskriget hänvisade han till Tyskland och till tysk protestantisk teologi. När han kommer in på det förändrade läget efter andra världskriget är det framför allt Frankrike och fransk katolicism som han lyfter fram som demonstrationsobjekt.

Göransson talar om en ny vänsterinriktad katolsk opinion i Frankrike efter andra världskriget. Dessa vänsterinriktade katoliker har en helt annan social och demokratisk medvetenhet än tidigare, menar Göransson. Bland annat värnar de om "det religiösa perspektivet på tillvaron", framför allt att detta skall fungera på ett nytt sätt.³

Göransson förfäktar att det inte finns något land i modern tid där den religiösa frågan har haft en så stor plats som i Frankrike efter andra världskriget. Orsaken till detta är, säger Göransson, att en religiös ideologi vuxit fram efter andra världskriget, "som ser religionen, kyrkan, som en nödvändig funktion i den mänskliga civilisationsprocessen". Religionsfriheten tillämpas numera på ett sätt som svarar mot det franska samhällets "socio-religiösa struktur", menar Göransson.⁴ Det betyder att man tillämpar religionsfriheten så att den enskildes samvete inte kränks men också så att religionen ges sin givna plats i samhällslivet.

Samma sak är det i Tyskland där den "ideologiskt sett religiöst - neutrala staten" nått fram till en ny form för samverkan med kyrkan på "demokratisk - parlamentarisk grund". Det var, menar Göransson, hitlertidens erfarenheter som gjort att folk i gemen upptäckt att det var staten som var det verkliga hotet mot religionsfriheten och att det var kyrkans uppgift att försvara den enskildes religionsfrihet genom att kämpa mot den totalitära staten. I synnerhet den evangeliska kyrkan insåg att det ålåg henne att träda upp till försvar för de hotade människornas religionsfrihet och kämpa mot den totalitära staten.⁵

De västeuropeiska demokratierna behöver kyrkan

Göransson menar att de västeuropeiska demokratierna upptäckt att de behöver kyrkan. Därför stärker de kyrkans rättsliga ställning och söker samarbete. Man garanterar t o m kyrkans offentligrättsliga ställning och förutsätter kyrkan som samarbetspartner i för samhället viktiga

¹ Göransson 1963, s 55

² Göransson 1975, s 33

³ Göransson 1972a, s 10 f

⁴ Göransson 1972a, s 13 f

⁵ Göransson 1972a, s 28, 31

religiösa, etiska och moraliska frågor.¹ Samtidigt markerar Göransson kyrkans autonomi. Kyrkorättsligt är staten och kyrkan två från varandra skilda storheter, framhåller Göransson.

Statens intresse av kyrkan har bland annat med demokrati att göra. För att staten skall kunna bestå som demokrati behöver den en kyrka, framhåller Göransson, som liksom andra opinioner och institutioner sätter människovärde och andlig frihet framför allt annat.²

Dessutom kan inte staten bortse från kristendomens betydelse för ”den västerländska civilisationens *socio-religiösa utveckling*,”³ inte heller från kyrkans fortsatta betydelse både för den enskilde och för samhället.⁴

Den kristna demokratin och EEC

Uppkomsten av kristen demokrati ser Göransson som den mest genomgripande kyrkopolitiska förändringen efter andra världskriget. I det kyrkohistoriska perspektivet

framstår den kristna demokratin som en existentiell kristen reaktion på samhällsfrågorna.⁵

Göransson exemplifierar med att kristet demokratiska partier bildats i alla de västeuropeiska kontinentala länderna.⁶

Den kristna demokratin kopplar Göransson till EEC och till tanken på en europeisk gemenskap. De religiöst-kulturella förutsättningarna för de västeuropeiska ländernas enhet ligger enligt Göransson i ”gemensamma kristna och humanistiska värderingar”.⁷

”Det är också betecknande”, skriver Göransson,

att det är de stater, där de kristna partierna är starka, som har slutit sig samman och bildat EEC. Den kristna demokratin är också den starkaste förespråkaren för en europeisk gemenskap. Den ser EEC icke främst som en ekonomisk sammanslutning utan som uttryck för att de europeiska staterna är förenade genom att de har delaktighet i ett gemensamt kristet västerländskt kulturarv.⁸

En teologi som förstod att religionen endast är gripbar i historien

Också teologin genomgick grundläggande förändringar efter andra världskriget, framhåller Göransson. Den ohistoriska dialektiska teologin hade haft sin tid. I dess ställe trädde en

¹ Göransson 1972a, s 50 f

² Göransson 1972a, s 46

³ Göransson 1972a, s 52

⁴ Göransson 1972a, s 50

⁵ Göransson 1970c, s 208, 214. Göransson 1972b, s 15

⁶ Göransson 1972a, s 12

⁷ Göransson 1972b, s 15, Göransson 1972a, s 59, 9

⁸ Göransson 1970c, s 213

teologi som insåg att religion endast är gripbar i historien och som ”*historisk realitet*”. Därigenom blev kyrkohistorievetenskapen åter en central vetenskap för teologin.¹

Kyrkohistorievetenskapen å sin sida har förnyats och ser numera kyrkans trosföreställningar som tankar som hör samman med aktuell historisk och social struktur.² Och man anstränger sig, särskilt i den protestantiska teologin, att ge skäl för enhetliga värderingar, gemensamma för kristendom och sekulariserad humanism.

Kyrkans isolering har således genombrutits. Kyrkan har intagit sin plats som företrädare av ”*den västerländska kultursynen*” vid sidan av de demokratiska idealen och de humanistiska värderingarna.³

Efterkrigstidens samhällsutveckling och religiösa rörelser, vare sig de är ateistiska eller kristna, tyder enligt Göransson på att vi befinner oss i en av de intressantaste kyrkohistoriska epokerna i historien.⁴

Andra världskriget och civilisationsprocessen

Göranssons varierar skildringen av det förnyade samarbetet mellan kyrka och samhälle efter andra världskriget på olika sätt. Bland annat anknyter han till Norbert Elias föreställningar om utvecklingen i Europa som en civilisationsprocess.

Norbert Elias tankar om civilisationsprocessen fick vida spridning i samhällsvetenskapliga och humanistiska discipliner från 1970-talet och framåt. Även Göransson påverkades av föreställningarna. Han tog framför allt upp begreppet civilisationsprocess, ett begrepp som han formade om och infogade i sin egen konception och för sina egna syften.

Göranssons användning av begreppet tyder på att han genomgående ser på det historiska skeendet som en process, en sammanhängande livsprocess, nästan genomgående som en utvecklingsprocess. För Europas del talar han om en ”*civilisationsprocess*,” där hans poäng är att kristendomen ingår som en integrerande del.

När Göransson utvecklar sina tankar om civilisationsprocessen gör han det för att tydliggöra sin idealbild av ett efter världskrigen pånyttfött kristet Europa, där man åter fått upp ögonen för de kristna värdena. Man upptäckte, för att uttrycka sig med Göransson, att kyrkan, tillsammans med religionsfriheten, de mänskliga rättigheterna och de humana värderingarna,

¹ Göransson 1972b, s 21, 23 f

² Göransson 1976c, s 75

³ Göransson 1972b, s 23. Göransson 1972a, s 67

⁴ Göransson 1976c, s 85. Göransson 1972a, s 58

oskiljaktigt hörde samman med ”*människosläktets fortlöpande livsprocess*”,¹ eller som en nödvändig funktion i ”*den mänskliga civilisationsprocessen*.”²

Detta ställer han i kontrast mot Sverige där man vägrar inse det som efter andra världskriget är uppenbart, nämligen att de kristna värdena är oundgängliga för samhället.

Kyrkorna har anlagt ett världshistoriskt perspektiv

Göransson uppmärksammar att kyrkorna efter andra världskriget anlagt ett världshistoriskt perspektiv, men detta dock inte till följd av de båda världskrigens händelser. Som orsak nämner han den stora världsnöden som har blivit alla länders problem. De sociala, religiösa och ideologiska förhållandena ute i världen angår idag alla. Kristendomen har dessutom blivit en världsreligion som ställs vid sidan av de övriga världsreligionerna. Dessa religioner har genomgått en renässans och kristendomen kan inte längre göra anspråk på någon överhöghet.³

Utvecklingen i Sverige

Även Sverige drogs så småningom in i den kontinentala utvecklingen. Den humanistiskt färgade kristendomssyn, som var förhärskande i Sverige vid första världskrigets slut, underminerades från mellankrigstiden allt mer. Angreppen mot den kom dels från en positivistisk filosofi som gjorde anspråk på att vara värderingsfri, dels från en teologi som Göransson ger beteckningen konfessionell.

Läget var allvarligt. De positivistiska filosoferna hade nämligen kommit att allt mera dominera kulturlivet i Sverige och deras syn på livet hade smittat av sig på det ledande politiska skiktet i landet. Detta i sin tur hade utlöst sekulariseringstendenser i samhället som i sin tur ledde till reaktionsföreteelser i kyrkorna och bland teologerna. Därav den konfessionella teologin. Mot slutet av 1930-talet blev den s k bibelrealistiska teologin **med en** alltmer liturgisk-sakramental och ämbetsorienterad kyrkosyn den unga generationens teologi, konstaterar Göransson.⁴

Allt detta hade lett till att Sverige med början under 1940-talet och sedan i accelererad takt från 1950-talet blivit medvetet sekulariserat.⁵ Vad Göransson menar med detta framgår av hur han fullföljer sitt resonemang.

Tidigare fanns, menar Göransson,

¹ Göransson 1972a, s 53, Se även Göransson 1972b, s 42. Göransson 1972a, s 48

² Göransson 1972a, s 10, 12 f f

³ Göransson 1972a, s 59. Se även Göransson 1975, s 40. Göransson 1976b, s 13. Göransson 1963, s 56

⁴ Göransson 1972e, s 371 f. Jämför med Skogar 1993 och Gerhardsson 1994

⁵ Göransson 1972a, s 19, 93

ingen klyfta mellan statens och kyrkans religiösa syn på livet, på människan och hennes bestämmelse, på hennes ansvar och uppgift. I rättsuppfattning, i kulturmedvetande, i syn på barnuppfostran, äktenskap och familj, i socialt ansvar för de eftersatta och nödlidande, i allt hade kyrkan och staten samma värderingar.¹

Nu hade denna på kristet arv vilande gemensamma värdegrunden brutits sönder. Den svenska sekulariseringsprocessen liknade den franska, konstaterar Göransson. Först sekulariserades skolan och sedan kyrkan.²

Den yttersta orsaken till denna sekularisering var enligt Göransson att varken kyrka eller frikyrka förmått hävda sig gentemot de starka krafter som på detta sätt påverkat hela samhället. De klarade inte av att orientera sig i det urbaniserade industrisamhället med dess nya kultursyn.³

Kyrkans motdrag var alltså konfessionalism. För Göransson kännetecknades denna ytterst av rädsla för förändringar och försök att hålla fast vid det gamla och beprövade. Konkret tog den sig uttryck i att man lade ner kraft på att utveckla en kyrkoteologi, där biskopsämbete och strukturfrågor kom i centrum. Allt detta gjordes för att kyrkan skulle framstå som avgränsad och tydlig.⁴

I konfessionalismens släptåg följde den förödande striden om kvinnliga präster. Denna strid förstärkte befintliga tendenser. Den bäddade för radikala krav på tydligare åtskillnad mellan samhälle och kyrka.⁵

Vad Göransson syftar till med allt sitt tal om den svenska sekulariseringen är att få en förändring till stånd. Både samhälle och kyrka borde lära av Västeuropa där den svenska utvecklingen i och med andra världskriget är ett passerat stadium.⁶ Det betyder att en nyorienterande, humanistiskt färgad kristendom var den enda vägen ut ur krisen och den väg kyrkan måste beträda för att förbindelsen mellan kyrka och samhälle åter skall kunna upprättas.⁷

Fördjupad syn på religionsfriheten

¹ Göransson 1973, s 449

² Göransson 1975, s 53

³ Göransson 1972a, s 91 f. Göransson 1973 s 448

⁴ Göransson 1975, s 54. Göransson 1973, s 448. Göransson 1977, s 662

⁵ Göransson 1972a, s 92 f, Göransson 1963, s 55. Göransson 1975, 53

⁶ Göransson 1963, s 60

⁷ Göransson 1972a, s 91

Vi har nu kommit fram till den punkt där det blir oundvikligt att börja tala i klartext om vilka som Göransson konkret har udden riktad mot i sina kyrkohistoriska exposéer. När han behandlar religionsfrihetsfrågan är det ytterst den svenska kultureliten han kritiserar. Explicit är det framför allt kyrkoberedningen han gisslar, den kyrkoberedning som 1972 gav ut sitt betänkande Samhälle och trossamfund.

Det som mest upprörde Göransson var själva grundsynen i betänkandet. Kyrkan ses som ett religionssällskap, en förening av människor som omfattade en viss livsåskådning. Religionen betraktas som en privatsak och kyrkan som en de religiösa individernas ensak.¹ Religionsfriheten ses enligt Göransson ”abstrakt ideologiskt”.²

Utifrån vad vi i tidigare avsnitt i detta kapitel inhämtat förstår vi att Göransson menar att detta betraktelsesätt bygger på en felsyn. Kyrkoberedningen har inte tagit hänsyn till utvecklingen i Europa under 1900-talet och då inte minst efter andra världskriget. Dessutom har man inte tagit del av de resultat modern fransk religionssociologisk forskning redovisat.³

Till detta kommer att Göransson anar illvillighet. Människor med ovan anført synsätt på religionsfriheten är ute efter att isolera religionen. Ytterst står man i en tradition med rötter i franska revolutionen som syftar till att göra samhället religionslöst.⁴

Göransson vänder sig mot att se religionsfriheten ”abstrakt ideologiskt”, dvs som enbart en teoretisk rättsprincip. Han ser den i stället främst som resultatet av en historisk process. Religionsfriheten blir för Göransson något som kontinuerligt växt fram från mitten av 1600-talet och framåt.⁵ Vid den westfaliska freden blev det religionsfrihet i den meningen att enheten i riket inte längre blev beroende av den religiösa enheten utan av den politiska.⁶ Samvetsfrihet var nästa steg i utvecklingen. Till att börja med gavs plats för samvetsfrihet inom ramen för en kollektiv religiös enhet i statskyrkan. På detta följde individuell religiös frihet.⁷ Denna process fortgår in i nutiden. Hur utvecklingen förlöpt och det resultat den lett till, beror enligt Göransson i hög grad på hur relationen religion-samhälle sett sig under historiens lopp.⁸

¹ Göransson 1973, s 446

² Göransson 1972a, s 12 f. Med uttrycket ”abstrakt ideologiskt” menas principen att den enskilde som privatperson äger ovillkorlig tros- och bekännelsefrihet men att denna frihet strikt begränsas till den privata sfären. Göransson 1972a, s 20

³ Om religionsfrihetsfrågan, se Waller 1964 passim

⁴ Göransson 1972a, s 48

⁵ Göransson 1972a, s 7, 12

⁶ Göransson 1972a, s 5

⁷ Göransson 1972a, s 5

⁸ Göransson 1972a, s 12

Synen på religionsfriheten har enligt Göransson under 1900-talet och framför allt efter andra världskriget fördjupats. Orsaken till denna fördjupning anger Göransson på olika sätt. Han anför som orsak den franska religionssociologiska forskningen,¹ den historiska forskningen, den franska katolicismens egen utveckling efter 1905² de historiska omvälvningarna,³ erfarenheterna från den utveckling som ledde fram till andra världskriget och vad som följde därefter.⁴ Han nämner mellankrigstidens kyrkokamp, 1950-talets totalitära stater och den efterkoloniala situationen.⁵ Han lyfter fram den historiska utvecklingen, vilken lett fram till en förändrad tillämpning av religionsfriheten så att denna numera svarar mot samhällets sociala, etiska, moraliska och religiösa värderingar, med Göranssons uttryck mot samhällets *socio-religiösa* struktur.⁶ Göransson påpekar att förändringen på ett grundläggande sätt har samband med att de kristna lekmännen fått en ny roll i kyrkan, samhället och politiken.⁷

Göransson betonar framför allt den franska religionssociologiska forskningens betydelse för den förändrade synen. Redan 1914 visade, påpekar Göransson, den franske religionssociologen Emile Durkheim att religionen var en kollektiv idealbildning och inte en privatsak och att således den sekulariserade humanismen leddes av en felaktig ideologi.⁸

Den fortsatta franska religionssociologiska forskningen har sedan, framhäver Göransson, klart visat att Durkheim hade rätt. Detta har lett till en fördjupad syn på religionsfriheten och till att den sekulariserade humanismens positivistiska och materialistiska vetenskapsbegrepp där religionen var överflödiggjord, blivit ifrågasatt.⁹ Vad den franska religionssociologiska forskningen kommit fram till är enligt Göransson följande:

- * Religionen är både något mänskligt personligt och något socio-religiöst, dvs. kollektivt idealbildande i samhället.

- * Den historiska utvecklingen visar att samhället inte kan vara neutralt i sina grundläggande värderingar. Samhället har en human och social uppgift.

I de västeuropeiska staterna slår man därför till skillnad från i Sverige enligt Göransson vakt om religionsfriheten dels genom att bevara distansen mellan stat-kyrka, dels genom att samarbeta med kyrkorna utifrån gemensam människosyn. Dessutom inser man och tar vara på

¹ Göransson 1972a, s 9

² Göransson 1972a, s 9 f

³ Göransson 1972a, s 15

⁴ Göransson 1972a, s 11

⁵ Göransson 1972a, s 11 f

⁶ Göransson 1972a, s 12 f

⁷ Göransson 1972a, s 20

⁸ Göransson 1972a, s 21 f

⁹ Göransson 1972a, s 9. Göransson 1972a, s 43 se även 49 f

det värde som den gemensamma värdegrunden i samhället (den socio-religiösa gemenskapen) har för den enskilde och för samhället.¹ Kyrkan ses som

ett historiskt fenomen, som icke går att tänka bort eller operera bort ur den västerländska civilisationen utan att denna samtidigt försvinner och rättsstaten förändras till en totalitär stat.²

I linje med detta ligger att man värnar om livsbetingelserna för ”den religiösa kollektiva idealbildningen” i samhället. Man går så långt att man strävar efter att återge kyrkan dess offentlighetsrättsliga ställning.³

Den sekulariserade humanismens religionsfrihetsdoktrin har därmed blivit inaktuell, menar Göransson. Dess betydelse är i huvudsak historisk. Dess uppgift var att i en bestämd historisk situation bryta ner de konservativa samhällen, där samhälle–religion, kyrka–stat var integrerade med varandra.⁴ Tyvärr hade varken kyrkoberedningen eller den svenska kultureliten insett detta. Därav kommer sig Göranssons glöd i argumentationen.

Kristendomen – en privatsak

Som Göransson såg det var de två mest svårbemästrade hoten mot en förnyad integration kyrka–samhälle, dels privatiseringen av kristendomen och dels sekulariseringen. Göransson tar itu med bägge problemen. Han gör det som om privatiseringen och sekulariseringen vore delar av ett och samma problem.

Att synen på kristendomen som en privatsak enligt Göransson byggde på en fundamental felsyn och upprör Göransson har jag redan belyst. Här ges bara en fördjupande komplettering.

Detta Göransson så förhatliga synsätt härleder Göransson till strömningar som han än benämner ”den sekulariserade humanismen”, än ”den liberala humanismen”, alternativt ”den liberala individualistiska religionsfrihetsideologin”. Kännetecknande för detta sätt att se var enligt Göransson en individualistisk religionssyn som i sin tur byggde på ett rättstänkande som han benämner ”en abstrakt naturrättslig ideologi”.

¹ Göransson 1972a, s 9f, 12, 16, 50

² Göransson 1972a, s 51

³ Göransson 1972a, s 14

⁴ Göransson 1972a, s 49, 54

Vad Göransson mera precist avser med dessa termer, delger han aldrig sina läsare. Vad han däremot gör är att han sätter in företrädarna för denna form av humanism i ett historiskt sammanhang. Dessutom visar han på vad han anser vara själva grundfelet i deras hållning.

Den sekulariserade humanismen härleder han till franska revolutionens tid. Den radikaliserades under 1800-talet i kristendomsfientlig riktning i mötet med en allt starkare katolsk ultramontanism.¹ De som företrädde denna ”*sekulariserade humanism*” menade sig kämpa mot en förtryckande kyrka. Deras uttryckliga mål var att skilja ut religionen ur samhället för att därigenom skapa religionsfrihet. Man sade sig visserligen vara religiöst-neutral men i realiteten hade man, påstår Göransson, satt som sitt mål att göra samhället religionslöst. För det syftet behövde religionen förpassas från samhällslivet till den privata sfären. Detta att religionen var en privatsak utvecklades till ett slagord med axiomatisk giltighet. Det har fram till dags datum fångat politiker och opinion.²

Själva grundfelet i den sekulariserade humanismen var att dess företrädare var helt oförstående för att religionen var något i historien och samhällslivet ofrånkomligt.³ Av denna brist på insikt följde att de kunde definiera religionen som enbart en privatsak och se på religionsfriheten som enbart en rättsprincip.

Denna åskådning anser emellertid Göransson, som vi i föregående avsnitt visat, vara övervunnen. I Sverige lever emellertid detta föråldrade synsätt, till Göranssons förargelse, med oförminskad kraft kvar.

Desintegration hellre än sekularisering

Begreppet sekularisering, som ordet vanligen uppfattas, står för avkristning. Därmed avses en process som från upplysningstiden och framåt åstadkom att religionen successivt förlorade i betydelse i samhälle och i människors medvetande. I ett helt igenom sekulariserat samhälle används inte Gud som förklaringsgrund i några sammanhang och religionen är utestängd från inflytande i de samhälleliga institutionerna. Samhälle, värld och människa förstås utifrån sig själva utan att Gud blandas in. Sekulariseringen sammanhänger med naturvetenskapernas framväxt, med den breddade läskunnigheten, med industrialisering och urbanisering.

Göransson förnekar i och för sig inte denna traditionella teckning av sekulariseringsprocessen men han har invändningar. Dels anser han att betraktelsesättet är för trångt, dels ser han på orsakerna till sekulariseringen på ett annat sätt. Hans huvudsynpunkt är att sekularisering inträder när kyrkan befinner sig i otakt med samhället (desintegration).

Göranssons resonemang kan sammanfattas på följande sätt.

¹ Göransson 1972a, s 20 f, 72. Waller 1964 s 499 f.

² Göransson 1972a, s 48. Göransson 1972b, s 28

³ Göransson 1972b, s 28

Att kort och gott tala om att sekulariseringen inneburit att religionen successivt förlorat i betydelse är en alltför ensidig beskrivning av utvecklingen, menar Göransson. Mot detta måste ställas att kristendomen under samma tid visat en ”oerhörd expansionskraft”. Dessutom har, menar Göransson, kristendomen till sitt andliga innehåll fördjupats och förinnerligats. Konfessionsskrankor har rivits ner och kristna har fått en ny förståelse för människor med annan trosuppfattning. Kristendomens etiska kraft har idag, enligt Göransson, ”blivit ett ferment i enskildas och i samhällets liv över hela jordklotet.”¹

1700-talet betecknas genomgående som det århundrade när den sekularisering som idag kännetecknar västerlandet tog fart. Också Göransson låter 1700-talet lägga grund för nuläget. Men hans utgångspunkt är en annan än den gängse. Vanligen betonar man 1700-talet som det århundrade då ett inomvärldsligt, rationellt synsätt började vinna terräng. Göransson ansluter till detta betraktelsesätt och talar bland annat om 1700-talet som den tid då bibelns och dogmats sanningsvärde sattes i fråga. Men han sätter in ifrågasättandet i ett positivt sammanhang. Han talar om teologins nydaning i och med den gamla världsbildens försvinnande och framväxten av den moderna kritiskt historiska vetenskapen. Samtidigt betonar han 1700-talets religionsfrihetsprincip som den princip som skapade nya vägar för kristendomen. Han hänvisar till en begynnande världsmission, till världsekumenik och till nya kristna kyrkor.²

Genomgående i sitt övriga kyrkohistoriska författarskap använder Göransson greppet ”desintegration – integration” som förklaringsgrund när han skall reda ut den kyrkohistoriska utvecklingen i Europa från franska revolutionen och framåt. Desintegration kyrka-samhälle för med sig sekularisering, dvs. kyrkans försvagning, menar Göransson, medan integration innebär att kyrkan fortfar att vara en avgörande kraft i samhällsutvecklingen. Sådana växlingar mellan desintegration och integration har på ett eller annat sätt religion, kultur, samhälle varit underkastade under kristendomens hela historia, påstår Göransson.³ De hör i ett längre perspektiv samman med kristendomens nyorientering i nya samhällssituationer.⁴

Denna hållning till sekulariseringen försöker Göransson ge tyngd genom att göra den till en i forskningen vedertagen uppfattning. Han talar bland annat om att ”den aktuella kyrkohistoriska forskningen” ogärna använder en så generaliserande term för den moderna samhällsprocessen som sekularisering eller avkristning. När han skall precisera hur den moderna forskningen resonerar hänvisar han helst till den franska religionssociologin.⁵

¹ Göransson 1963, s 60. Se även Göransson 1972a, s 89 f

² Göransson 1964, s 7 f

³ Göransson 1963, s 60. Se även Göransson 1976c, s 85

⁴ Göransson 1972 b, s 47. Göransson 1972a, s 90 f

⁵ Göransson 1972a, s 89 ff

I kamp för sin syn på kyrkohistorieforskningen

I denna analys av Göranssons syn på kyrkohistorieforskningen har jag i huvudsak använt annat material än i mina tidigare analyser av Göranssons metod och forskningsinriktning. Där utgick jag främst från Göranssons vetenskapliga produktion, kopplad till hans utsagor om kyrkohistorieskrivningen som tillkommit under den tid Göransson skrev sina vetenskapliga verk. Här har jag hämtat materialet från hans senare kyrkohistoriska författarskap.

Metoden gemensam med historikern

När Göransson i olika sammanhang vidrör sitt ämnesområde, kyrkohistoria, betonar han inte sällan sådant som förenar kyrkohistorikern med historikern. Han kan säga att en kyrkohistorikers metoder inte skiljer sig från en historikers,¹ att båda har samma historiska verklighet att utforska,² att båda är bundna av samma kontrollerbara verklighet som källorna utgör.³ Han kan påpeka att historikern och kyrkohistorikern båda är observatörer, inte aktörer, att båda fastställer fakta men inte avger omdömen om deras värde, att ingen av dem uttalar sig om tillvarons grund och mål.⁴ Kort sagt, påpekar Göransson, lyssnar en kyrkohistoriker "på källorna enligt gängse historiskt-vetenskapliga metoder"⁵ och han beaktar "kristendomens historia i dess förbindelse och samverkan med allmänna religiösa, kulturella och sociala faktorer".⁶

Kyrkohistorikern tar till vara den religiösa aspekten på tillvaron

Men att betona de förenande dragen är inte Göranssons huvudärende. Vad han är angelägen att betona är att kyrkohistoria har något speciellt att tillföra, nämligen den religiösa aspekten på tillvaron. Han vill visa att till den historiska verkligheten hör religionen, enkannerligen kristendomen. Men, och det är han noga med att påpeka, då inte främst som en bland enskilda företrädd ideologi, teologi eller åsiktsriktning som man har för sig själv. Istället är den, med Göranssons terminologi, en "*empirisk historisk företeelse*". Med det menar han att religionen är något som påverkar ett samhälles värderingar och normer och som sådan kan den påvisas påtagligt influera samhällslivet.⁷

Göranssons definition på kyrkohistoria

I inledningen till *Religion och kyrka i 1930-talets sociala kris* (1976) definierar Göransson följande sin vetenskap på följande sätt:

¹ Göransson 1972b, s 68

² Göransson 1972b, s 25

³ Göransson 1972b, s 22, 24

⁴ Göransson 1976b, s 15. Se även Göransson 1964 s 17, 20

⁵ Göransson 1964 s 16, 20

⁶ Göransson 1957, s 20

⁷ Det specifika för den kyrkohistoriska forskningen är enligt Göransson just att framställa den religiösa realiteten som det konstitutiva i kyrkohistorien Göransson 1957, s 19, Göransson 1972c, s 211, 214

Kyrkohistorievetenskapens mål är att undersöka vad varje tid bestämmer som Kristi sanning och hur kristendomen rent historiskt gestaltar sig i den historiska verkligheten. Teologi och historia är förbundna med varandra. Kyrkohistoria blir den disciplin, som här fullgör den tvärvetenskapliga uppgiften i förståelsen av den historiska verkligheten.¹

Göranssons måltavlor

När Göransson skriver principiellt om kyrkohistoria gör han det sällan neutralt utredande. Han skriver därför att han har ett ärende. Oftast gör han det för att hävda sin hållning gentemot andra som han menar inte har förstått det väsentliga.

Teologerna är ofta hans måltavla. Så påstår Göransson att kristendomen endast med den historiska metod som kyrkohistorikern använder kan göras "till föremål för modern vetenskaplig behandling". Detta skriver han med udden främst riktad mot svensk teologi, som enligt honom är konfessionell och samfundsbetonad.² I samma anda men i ett annat sammanhang varnar han för att "utifrån teologiska a priori ge det historiska skeendet en teologisk innebörd."³

Kritiken mot dogmatikerna och deras analyser av de kyrkliga läroformuleringarna är nedgörande. För dem finns inte tidshistoriska problem och andra omständigheter som påverkat utformningen av lärosatserna. Därigenom blir de blinda för alla religiösa, ideologiska, politiska, personliga och sociala faktorer som påverkat även religiösa frågeställningar. Vad som krävs, menar Göransson, är att dogmatikerna arbetar konkret historiskt. Det behövs, menar han i anslutning till Nautin, "une sociologie des dogmes."⁴

Göransson avvisar med andra ord en teologi som enligt honom ser på historien med filosofiska eller systematiskt-teologiska glasögon. Mot denna teologi ställer han en kyrkohistorieforskning som analyserar och beskriver

den historiska process som är i gång utan att använda några övergripande teorier, som vill förklara något som icke är utforskat... Historien skall studeras och utforskas historiskt, icke filosofiskt eller systematiskt-teologiskt.⁵

Detta historiska sätt att angripa även teologiska frågeställningar slog igenom i och med den moderna historieforskningens genombrott. Omvälvningen blev enligt Göransson total. Konfessionalismens och rationalismens "absoluta sanningar" byttes ut mot framställningar av "hur historien verkligen gått till" och mot objektiva fakta.⁶ Den teologiska och filosofiska absolutismen förkastades och gav plats för historisk relativism även i synen på kristendomen. Man såg på kristendomen som en historisk företeelse, underkastad samma villkor som allt annat historiskt skeende och därför även möjlig att utforska med samma metoder som varje

¹ Göransson 1976b, s 13. Jämför Linderholms definition. Jarlert 1987, s 70

² Göransson 1964 s 5 f Även för Linderholm blir kyrkohistoria den centrala disciplinen. Jarlert 1987, s 70

³ Göransson 1972 b, s 24

⁴ Göransson 1972 b, s 33

⁵ Göransson 1972b, s 46

⁶ Göransson 1964, s 16

historisk företeelse.¹ I och med detta fick kyrkan lättare att inrätta sig efter rådande andliga och sociala villkor och hon fick nya möjligheter att gå in i ett fördjupat ekumeniskt samarbete.² Allt enligt Göransson.

När Göranssons polemiska udd är riktad mot annan forskning än den teologiska blir emellertid tongångarna andra. Statsvetenskapsmannen Carl Arvid Hessler var i sin forskning om religionsdebatten anakronistisk, påstår Göransson. Han såg de krafter i konflikt med varandra som var aktuella för honom och för hans miljö.³ Så får en forskare inte arbeta. I stället skall forskaren ha perspektiv både på sin egen tids utveckling och på den epok han sysslar med.⁴ Göransson betonar i annat sammanhang vikten av att forskaren kan leva sig in i de historiskt verksamma krafterna och att han förmår uppleva det historiska skeendet.⁵

En sådan inlevelse saknar många historiker, hävdar Göransson, särskilt de som företräder den positivistiska materialistiska historieskrivningen där kulturen betraktas som "en ideologisk överbyggnad på ett visst samhällsskick". Denna historieskrivning läser i historien in sin egen upplevelse av sin egen tids historia. Den saknar känsla för krafter som var verksamma i sammanhang där människor såg på sin tillvaro på ett annat sätt än man gör i nutiden.⁶

Många historiker som företräder den historiskt kritiska historievetenskapen blir lätt för trånga i sina postulat, menar Göransson. Framför allt är det fara värt att de saknar känsla för religionens betydelse. De inbillar sig att verkligheten är immanent och utesluter religionen som en faktor i det historiska skeendet.⁷ Ofta inriktar de sig på detaljarbete och källstudier på sammanhangens bekostnad.⁸ Detta gäller särskilt de historiska specialdisciplinerna, som lätt förlorar sammanhanget med helheten.⁹ Framför allt har man trängt undan något för Göransson omistligt, en bärande värderingsnorm. Dessa missgrepp hotar även kyrkohistorikern. När denne använder den objektiva värderingsfria metoden blir hans/hennes kyrkohistorieskrivning lätt positivistisk och atomiserad. Historicism hotar, skriver Göransson.

För Göransson är det givet att de humana värdena och inget annat skall betraktas som bärande värderingsnorm. Men så ser inte en historieskrivning det, som nöjer sig med att närsynt betrakta fakta. Man tar dessutom, betonar Göransson, inte hänsyn till att människor i sitt handlande är bestämda av vissa mål och värderingar och att detta påverkar deras ställningstaganden. Därmed blir studiet av historia intresselöst för Göransson. Dessutom blir

¹ Göransson 1964, s 16. Göransson 1972c, s 220

² Göransson 1976 c, s 84 f

³ Hessler 1964. Göransson 1970 b, s 78 f

⁴ Göransson 1970 b, s 79 f

⁵ Göransson 1957, s 22, 24

⁶ Göransson 1964, s 19. Göransson 1972b, s 25

⁷ Göransson 1976b, s 12 f. Göransson 1975, s 44

⁸ Göransson 1975, s 22.

⁹ Göransson 1972b, s 37

grunden för samsyn mellan kristendom och historia upphävd. När Göransson drar ut de yttersta konsekvenserna av denna sistnämnda tanke går han så långt att han påstår: ”Historiens mål och kristendomens eskatologiska hopp” kan ”icke längre ses förenade i hoppet om och arbetet för mänsklighetens fullkomning”.¹

Religiöst apriori

Går man till Göranssons egna utsagor om hur kyrkohistorieskrivning bör gå till, anför han inte bara helt allmänt humana värden som värderingsnorm. Till de humana värdena hör, betonar han, ett religiöst a priori. Det betyder att till god kyrkohistorieskrivning hör som given förutsättning att kristendomen är en betydelsefull historisk faktor.

Göransson ställer sig själv bakom en, som han kallar det, ”historisk kritisk och religiös historiesyn”. Med detta menar han en historiesyn som tar hänsyn till religionens fakticitet och egenart. Han vänder sig som en konsekvens av detta mot en historievetenskap som har ett rent inomvärldsligt betraktelsesätt och som därför bortser från religionen.²

Denna Göranssons religiösa grundsyn innebär emellertid inte att Göransson tillåter sig lämna det empiriska planet i sin kyrkohistorieskrivning.³ Religionen skall studeras som en historisk företeelse, betonar han. Den skall betraktas ”i ett befruktande utbyte” mellan religiösa faktorer och andra krafter, som gestaltar det historiska skeendet.⁴

Historie- och kyrkohistorieforskning nyttig

Göransson tvekar inte att framhålla nyttan av historie- och kyrkohistorieforskning. Denna forskning svarar på frågan vad som lett fram till dagens samhälle, ekonomiskt, kulturellt och religiöst.⁵ Synen på det förgångna ger nyckeln till förståelse av det närvarande. Ja den är ”med och skapar den aktuella historien”.

Samtidigt inser han att historien kan användas på olika sätt.

Den konservative eftersträvar att bevara det värdefulla i det förflutna, den radikale ser det föränderliga i historien och förkastar det förgångna såsom något övervunnet.⁶

Göransson går så långt att han t o m kan karakterisera historieforskning som framtidsforskning.

¹ Göransson 1964, s 31. Göransson 1975, s 23

² Göransson 1975, s 23. Göransson kan dessutom i samma mening tala om de andehistoriska realiteterna i historien Göransson 1957, s 18, 20

³ Göransson 1957, s 19. Göransson 1972 a, s 69. Göransson 1964, s 10 f

⁴ Göransson 1957, s 22

⁵ Göransson 1964, s 9

⁶ Göransson 1957, s 1

Även om historikerna drar sig för att bygga framtidsmodeller, innebär förmågan till historisk analys av ett historiskt skeende en framtidsforskning, ett värde både för att bedöma nuet och för att förstå framtiden.¹

Därför har historieforskningen sin givna plats i samhällets framtidsplanering.² Till skillnad från i Sverige har man enligt Göransson i de anglosaxiska länderna och på kontinenten insett historie- och kyrkohistorieforskningens betydelse för framtidsplaneringen.³ Historielöshet däremot är farlig. Som exempel nämner han mellankrigstidens historielöshet som enligt Göransson bröt en viktig forskning.

Detta borde vara en påminnelse om, vilka långsiktiga skadeverkningar som några decenniers ohistorisk kulturlöshet kan få för en kultur och vetenskap,

skriver Göransson varnande.⁴ Att han här avser situationen i sitt eget land, är inte att ta miste på.

Ytterligare om den nödvändiga grundsynen

I sin polemik mot filosofer och teologer betonade Göransson nödvändigheten av att inte ta hjälp av övergripande teorier utan stöd i källmaterialet. I opposition mot de förment objektiva och värderingsfria historikerna lät det som vi sett på annat sätt. Här påpekar han att det är oundvikligt, dessutom nödvändigt att historikern påverkas av sina grundläggande föreställningar och av sin grundsyn.

Göransson konstaterar i *Kyrkohistorieskrivningens gränser* att ett ”studium av de forskare, som uppträdde som förfäktare av den objektiva värderingsfria metoden”, har visat ”att dessa i grund och botten hade en viss historiesyn, som delades av en samhällsgrupp och därmed blev politiskt betydelsefull”.⁵ Han förfäktar att de dessutom inte ”saknade grundläggande föreställningar som påverkade skrivningen”.⁶

Samtidigt kan han se andra historiker som arbetar historiskt kritiskt med en objektivt värderingsfri metod utifrån ett annat perspektiv. Dessa hade bevarat, menar Göransson i *Kyrkohistorieskrivningens gränser* från 1957, den humanistiska idéhistoriska grundsynen. Deras metod var ett försvarsvapen mot dem som påverkade av naturvetenskapernas segertåg tolkade de historiska skeendet efter en materialistisk grundsyn.⁷

Många år senare utvecklar Göransson i artikeln *Kyrkohistorisk årsskrift 75 år* dessa synpunkter på ett uppseendeväckande sätt. Där påstår han att den biologiska och positivistiskt-materialistiska synen på kultur- och samhällsprocessen ledde till framväxten av

¹ Göransson 1972b, s 13, 53

² Göransson 1972 a, s 57

³ Göransson 1970c, s 215 f

⁴ Göransson 1972b, s 18

⁵ Göransson 1957, s 2

⁶ Göransson 1957, s 11 f

⁷ Göransson 1957, s 10

de humanistiska historisk-kritiska vetenskaperna. Föreläsarna för dessa vetenskaper trädde med sina källkritiska metoder upp för att gentemot materialismens hot försvara en humanistisk kultur- och samhällssyn. Deras livssyn var liberal.¹ Bland föreläsarna för dessa räknar Göransson även de svenska kyrkohistoriker som verkade från sekelskiftet fram till första världskriget. Dessa forskare hävdade i samklang med den tyska kyrkohistorievetenskapen att den kristna religionen hade ett absoluthetsvärde, dessutom att humanitetsvärdena var absoluta på grund av sin förankring i kristendomen. De hade

en optimistisk syn på människan, på religionsfriheten och på den objektiva vetenskapens betydelse för civilisationsprocessen.²

Den metodiska utvecklingen

Göranssons budskap blir så småningom allt mera entydigt att betona den metodiska utveckling inom kyrkohistorieämnet som skett efter andra världskriget. I denna utveckling ser han till stor del sina egna ideal förverkligade. Men utvecklingen har också inneburit ett inflöde av för honom nya idéer som vitaliserat även hans egen historiesyn.

Denna metodiska utveckling har bland annat inneburit att moderna kyrkohistoriska forskare lägger förnyad vikt vid teologins betydelse för samhällsutvecklingen. Dessutom använder de religionssociologi och religionspsykologi i sin forskning.³ Framför allt har kyrkohistorievetenskapen liksom historievetenskapen efter andra världskriget blivit samhällsinriktad.⁴ Till det nya hör vidare intensiva regionala undersökningar.⁵

Le Bras historiskt inriktade sociologi

Göransson ansluter sig med gillande till den franska religionssociologin. Fransmannen Gabriel Le Bras historiskt inriktade sociologi äger hans fulla gillande. Denna var inte historielös, arbetade inte med "abstrakta modeller" eller "teoretiska debatter", menar Göransson. I stället var den inriktad på att

realistiskt undersöka det historiska skeendet, sådant som det verkligen förhöll sig i sin historiska ram, där det levde i tidens stora andliga strömningar och sociala former.

Le Bras arbetade med det långa tidsperspektivet, studerade kyrkans institutionella sida och institutionernas funktion i samhället.

Därför kunde han fånga in "civilisationsprocessen och religionens sociala funktion."⁶

¹ Göransson 1975, s 20

² Göransson 1975, s 25 f

³ Göransson 1976 c, s 75 f, 84

⁴ Göransson 1972b, s 25, Göransson 1972c, s 220

⁵ Göransson 1976 c, s 76.

⁶ Göransson 1972b, s 17, Göransson 1972 a, s 61, Göransson 1975, s 49

Kyrkohistorikerns uppgift

Historikerna av idag har enligt Göransson anlagt ett övergripande synsätt på all historia. Hela historien hör ytterst samman i en enda verklighet. Med det synsättet har kyrkohistorikerna fått en specialfunktion. De skall dra nytta av de resultat man i de historiska disciplinerna kommit fram till, samt bidra till att komplettera bilden genom att relatera sin studier över kyrka och religion till den historiska helhetsbilden.¹

De direkta hoten

Ytterst trädde alltså Göransson upp för att påvisa att det svenska samhället, framför allt dess kulturelit, liksom den svenska kyrkan, framför allt svensk teologi, befann sig i en ödesdiger otakt med tiden. Detta har resulterat i åtgärder som försvagat samhällets kristna grundvalar och isolerat kyrkorna. Den samverkan mellan kyrka–samhälle som bevarats så länge i vårt land höll på att raseras. Detta skedde samtidigt som länderna på kontinenten efter andra världskriget rättar till gamla misstag och återupprättar sina förbindelser med kyrkorna.

Återstår nu bara att komplettera med de viktigaste yttre anledningarna till Göranssons skrivelser. Dessa var hoten mot de teologiska fakulteterna, gymnasiereformen och kyrka-statberedningens betänkande.

Göransson träder upp till försvar för de teologiska fakulteterna i samband med debatten omkring 1960 att omvandla de teologiska disciplinerna till religionsvetenskapliga och föra över dem till den humanistiska fakulteten. Han polemiserar mot gymnasieutredningens betänkande 1963 rörande nya gymnasiet, där kristendomsämnet föreslogs bli reducerat och kyrkohistorien föras över till ämnet historia, och han gisslar kyrka-statberedningens betänkande 1972.² Göranssons argumentation är inte att betrakta som direkta debattinlägg. Han tar tillfället i akt att vidga frågeställningarna genom att göra övergripande tolkningar av den historiska och kyrkohistoriska utvecklingen, redovisa sin uppfattning om forskningsläge och rådande synsätt efter andra världskriget, framför allt på kontinenten. Ytterst är han ute efter att påvisa att kristen tro är grundstenen i den västerländska kulturen och att det kommer att leda till ödesdiga följder för vårt land om den kristna tron på sikt isolerades och gjordes verkningslös.

Försvaret för den teologiska fakulteten är publicerat i Svensk Teologisk Kvartalskrift 1960 *De teologiska fakulteternas förhållande till universitet och kyrka* samt i en artikel i Svenska Dagbladet den 14 maj 1959. Göransson pläderar för en ”*kristen kultursyntes*” där teologisk fakultet, universitet och prästutbildning hålls samman. Han gör det på den grunden att det svenska samhället bygger på rättsprinciper och kulturtraditioner, som skapats genom århundraden av kristen kultur. Han varnar för att den humanistiska vetenskapen, utan känsla

¹ Göransson 1976 c, s 75 f

² Jmf Algotsson 1975, s 77-81, 88-91, 372-386. SOU 1972:36

för det speciellt religiösa, skall ta hand om teologin och han rädes att en konfessionell ohistorisk forskning skall ta överhanden.¹

Ställningstagandet mot gymnasieutredningen återfinns dels i den kristna kulturtidskriften *Vår Lösen* februari 1963 *Religionsundervisningen och det nya gymnasiet. Internationell och idéhistorisk belysning*, dels i *Ny kyrklig tidskrift* 1964. Tidskriften utgavs av Kristendomslärares förening, där Göransson var ordförande. Göranssons omfattande utredning är betitlad *Kristendom och historia*. De båda artiklarna har formen av historiska exposéer, där Göranssons historietolkning tydligt kommer till uttryck. I detta sammanhang tas blott sådant upp som tycks mig centralt för debatten i den direkta stridsfrågan.

Med anledning av den allmänna uppslutningen kring namninsamlingen mot förslaget att beskära timantalet för kristendomsämnet för han ett resonemang om skillnaden mellan sociala gruppbildningar och ideologier. Sociala gruppbildningar, liksom historiska förlopp sedda i ett längre sammanhang, har en tendens att jämna ut motsättningar och försöka åstadkomma jämvikt, något som avspeglar hur människor lever tillsammans i ett samhälle. Olika ideologier kännetecknas däremot av starka motsatsställningar, men de har i regel inte så stor socialbildande betydelse.² Udden är uppenbart riktad mot en svenska kulturelit som genom namninsamlingen blivit korrigerad av den allmänna opinionen.

I sin artikel i *Vår Lösen* betonar Göransson att hotet mot den enskildes andliga integritet tidigare kom från massreligionen. I dag hotar i stället den materialistiska människan som saknar förståelse för religionens betydelse för människa, kultur och samhälle.

Det vore enligt Göransson i strid mot utvecklingen att i Sverige ställa religionen på undantag, något som enligt Göransson har skett i Gymnasieutredningens betänkande. Det vore att fortsätta med något, som har avbrutits till och med i de stater, där kulturkampen tidigare rasat som hårdast, i Italien, Frankrike och Tyskland. De demokratiska regeringarna i dessa länder har ansett det vara nödvändigt för samhällets framtid att samarbeta med kyrkorna, att beakta de värden kyrkan och samhället äger gemensamt, något som har varit den svenska religions- och kulturpolitikens signum alltsedan reformationen.³

När Göransson omkring tio år senare skall sammanfatta vad som skedde med kristendomsundervisningen i gymnasiet tar han bladet från munnen och säger rent ut. Det var på grund av kulturpolitikernas positivistiska livssyn som såväl kristendomskunskapen som kyrkohistorien försvann ur gymnasierna. Eller för att direkt citera Göransson: Han ansåg att

Gymnasiereformen var en katastrof både

¹ Göransson 1960. Göransson 1959d

² Göransson 1964, s 2

³ Göransson 1963

för teologin och humanismen i landets skolväsen. Kristendomskunskapen och kyrkohistorien försvann ur gymnasierna. Kulturpolitikerna hade en positivistisk livssyn. Kristendomen var för dem en biprodukt i det västerländska samhället.¹

Kyrka-statberedningens förslag utsätts för en förödande kritik. Göransson gisslar beredningen för dess ”*sekulariserade religionsfrihetsideologi*”. En konsekvens av det tänkandet ser Göransson i att kyrka - statberedningen ser kyrkan som ett religionssällskap, i betydelsen en förening av människor som omfattar en viss livsåskådning. Så såg man det på 1700-talet enligt Göransson när man kämpade för att befria individen från ett samhälle där stat och kyrka var en enhet. Men att idag säga att religionen är en privatsak och att kyrkan därför inte angår samhället vore att isolera religionen. Det vore att låta religionen vara en av de få samhällsfunktioner som samhället ännu inte övertagit. Och hur skall kyrkan klara av sin uppgift att nå ut, frågar sig Göransson, när samhället övertagit alla samhällsfunktioner som angår människorna och som var kyrkans vägar att nå ut till människorna.² Kyrka-statberedningens alla argument mot sambandet mellan stat-kyrka (religionsfrihet o dylikt) avfärdar Göransson med följande ord:

Man kan också uttrycka saken mera rakt på sak utan alla ideologiska omklädnader: man menar att staten inte har behov av kyrkan längre; därför måste förhållandet stat-kyrka ändras. Staten har ersatt kyrkans samhällsfunktion med nya organ. Kyrkan har gjorts överflödig.³

Grundmotiv, problematik och termer

Så här långt komna kan vi fixera Göranssons grundmotiv och problematik i hans övriga kyrkohistoriska författarskap samt redovisa hur han använder sina termer.

Grundmotiven

Sven Göransson utformar och styr sin framställning utifrån följande grundmotiv:

1 Religionen, enkannerligen kristendomen, är något för människan ofrånkomligt, en påtaglig verklighet som man inte kan bortse från vare sig i historia eller nutid.

2 Kristendomen är en historisk religion och som sådan föränderlig. Samtidigt är och upplevs den som oföränderlig i sin egenskap av personlig gemenskap med Gud genom evangeliet.

3 Göransson menar att det västerländska samhället är indraget i en ständigt pågående utveckling, en så kallad civilisationsprocess. I denna process ingår kristendomen som en integrerad del.

4 En autentisk västerländsk kristendom av idag kännetecknas av att vara personlig, samhällsintegrerad och humanistisk till sin inriktning.

¹ Göransson 1975, s 55. Se även Göransson 1972c, s 212

² Göransson 1973, s 446

³ Göransson 1973, s 446

5 Kristendomen fungerar på avsett sätt när den lever integrerad i samhället samtidigt som den inte låter sig uppslukas av sin omgivning. Göransson talar om en spänningsfylld samverkan mellan kyrka och samhälle som ideal.

6 Människor fjärmās från kristen tro och sekulariseras när kyrkan isolerar sig eller isoleras från samhället alternativt låter sig uppslukas av samhället.

7 Religionsfrihet är en självklar förutsättning i ett modernt samhälle. Denna religionsfrihet måste ta hänsyn till att kristendomen inte är enbart en privatsak utan väsentligen skall ses som en kollektiv idealbildning, vilken ingår i samhällets totala norm- och idealbildning.

8 Kyrka och stat bör eftersträva en smidig samverkan.

Problematiken

Det som oroar Göransson är att den svenska kultureliten fortfarande tror att kristendomen är något passerat, en privatsak som enbart angår den enskilde. Detta leder till att man på ett ödesdigert sätt konsekvent försöker isolera kristendomen från samhället. Samtidigt har den svenska teologin blivit exklusiv och avgränsat sig från samhälle och värld. Mot detta ställer Göransson utvecklingen i Europa efter andra världskriget där man åter fått upp ögonen för kristendomens betydelse. Historiker, kyrkohistoriker och framför allt den franska religionssociologin, alla med blick för den religiösa problematiken, har efter andra världskriget med utnyttjande av nya metoder klargjort den kristna trons betydelse och kristendomens ofrånkomliga plats i samhället.

Termerna

En analys av de termer vi ovan markerat visar att Göransson även i sitt övriga kyrkohistoriska författarskap komprimerar sin framställning genom att ta hjälp av en mycket speciell, ofta av honom själv tillskapad terminologi. Sammanhanget får ge klarhet om den exakta innebörden.

Göransson om svenska kyrkohistoriker

Jag skall avrunda detta kapitel ”Kyrkohistoria som debattvapen” med två avsnitt som ligger något vid sidan om det övriga. Jag skall först granska Göranssons karakteristik av svenska kyrkohistoriker och svensk kyrkohistorieskrivning. Det är, och det skall observeras, inte de svenska kyrkohistorikerna som här främst intresserar och inte heller svensk kyrkohistorieskrivning. Det är Göranssons sätt att karakterisera, som väckt min nyfikenhet, närmare bestämt hans frågeställningar och hans infallsvinklar. Jag tror mig genom dessa kunna upptäcka i vad mån och på vad sätt Göranssons egna ståndpunkter avspeglar sig i teckningen av andra. Därefter i kapitlets slutavsnitt går jag över till att på några punkter pröva ett antal av Göranssons teser som tydliggjorts i detta kapitel. Jag granskar först den svenska kulturelitens kristendomskritik under femtio- och sextiotalen. Därefter prövar jag Göranssons påståenden om den andliga utvecklingen på kontinenten efter andra världskriget.

I detta avsnitt ”Göransson om svenska kyrkohistoriker” skall jag först redovisa min granskning av hans artikel i KÅ 1959, *Yngve Brilioth som kyrkohistoriker*, för att sedan gå över till hans teckning av svenska kyrkohistoriker i artikeln *Kyrkohistorisk årsskrift 75 år* som publicerades i KÅ 1975.¹

Göransson om Brilioth

I *Brilioth som kyrkohistoriker* är Göranssons slagruta det för Brilioth karakteristiska i hans kyrkohistoriska författarskap. Frågan är i vad mån detta karakteristiska också är en återspeglning av Göranssons egna ideal.

Det för Brilioth utmärkande finner Göransson i hans historiefilosofi, en historiefilosofi, där grunddragen är konstanta, men där med tiden en tydlig utveckling sker. Genomgående tecknas Brilioth som kristen historiker. I denna egenskap hade Brilioth sinne för ”de andehistoriska faktorernas och personligheternas betydelse” i historien. Och han reagerade konstant mot en materialistisk historietolkning, detta trots att han exempelvis i sin doktorsavhandling inriktade sig på en ekonomisk-historisk problematik.

Brilioths anknytning till Hjärne markeras. Med Hjärne hade han ett universalistiskt perspektiv med blick för både kontinuitet och förändring i den västerländska kulturen. Det gemensamma i den grundsyn som präglade det kristna västerlandet såg Brilioth klart.

På historikers vis koncentrerade sig Brilioth på brytningarna mellan kyrka och stat, skriver Göransson. Det betyder att han ingående fick ta itu med de maktpolitiska motiven i kyrkan och i kampen kring kyrkan.

Göransson betonar att Brilioth var beroende av Söderblom. Det var Söderblom som fick Brilioth att intressera sig för kyrka, fromhetsliv och ekumenik och uppmärksammade honom på vad den liberala teologin hade att ge. Det som kännetecknade denna liberala teologi, skriver Göransson, var att den betraktade kristendomen som en levande andlig kraft i tillvaron.

Göransson uppehåller sig vid hur Brilioths kyrkosyn och uppfattning påverkades i kyrklig sakramental riktning av anglikanism, av ekumenik och av Brilioths ställning som kyrkoledare. Anglikanismens ”historiskt organiska evolutionsprincip” transponerade Brilioth enligt Göransson till ”en dynamisk-ekumenisk historiefilosofi”.

Samtidigt, och det betonar Göransson, behöll Brilioth den protestantiska synen på Anden som den drivande i historien. Kristusuppenbarelsen i historien såg Brilioth som en frälsningshis-

¹ Jag finner samma tendens i Göranssons 1967c.

toria som angick varje människa. Denna Guds frälsningshistoria ägde rum mitt i det historiska skeendet.

Brilioths kyrkohistorieskrivning kom att allt mera stå i kyrkans tjänst, menar Göransson, dock utan att kraven på akribi och källkritik åsidosattes. Göransson observerar att Brilioth påverkades av den nya systematiska efterkrigsteologien med Gustaf Aulén i spetsen. Dess metahistoriska utgångspunkt ”trons sätt att se” gjorde Brilioth frimodigare i sin kristna historietolkning.

Göransson beskriver Brilioths möte med en exegetisk och systematisk skola som betonade nattvarden, det kultiskt-sakrala och ämbetet i Nya testamentet. Därtill hörde en kyrklig strömning

som transponerade detta orientaliskt -kultiska till den svenska kyrkans aktuella liv utan att beakta, hur detta sakralt-institutionalistiska verkligen historiskt gestaltats i kyrkans historia och utan att ställa sig frågan, om detta var evangeliskt och i överensstämmelse med den svenska traditionens mening.

Göranssons medger att det fanns anknytningspunkter mellan denna nya riktning och Brilioth, men att skillnaden var grundväsentlig. Enligt Göransson tillhörde Brilioth den protestantiska historieskrivning

som räknade med en fortsatt Kristusgärning i mänsklighetens historia under en ständig omformningsprocess, där kyrkoinstitutionens förnyelse efter andelivets inre krav och personlighetens sanningsmedvetande är nödvändig.

Göransson visar att Brilioth i sitt Herdabrev 1950 gav uttryck för en ståndpunkt där han betonade det bestående i

många liberala exegeters och historikers verk. De har utfört storverk, som hör till den mänskliga odlingens förblivande besittningar.¹

Brilioth företräder flera av Göranssons egna ideal

I Göranssons teckning av Brilioth finns alltså både bejakande och avståndstagande. Göransson bejakar Brilioths historiesyn och hans av liberal teologi påverkade kristendomstolkning. Han gör det på ett sätt och med en terminologi som återspeglar ideal och synsätt som Göransson själv givit uttryck för i sitt övriga kyrkohistoriska författarskap. Bilden av Brilioth blir något av Göranssons egen idealbild.

¹ Göransson 1959b, s 1-39

Göransson tar också avstånd. Han tar avstånd när Brilioth i alltför för hög grad lät sig påverkas av den ohistoriska nya kyrkosyn som bröt igenom i Sverige från 1930-talet och framåt. Trösten för Göransson är att Brilioth dock aldrig i grunden övergav sina ursprungliga utgångspunkter.

Göransson om svensk kyrkohistorieskrivning 1900-1975

Kyrkohistorisk årsskrift har under 1900-talet varit det huvudsakliga publiceringsorganet för kyrkohistorisk forskning i Sverige.¹ När därför Göransson i KÅ 1975 skriver en utförlig historik, *Kyrkohistorisk årsskrift 75 år*, innebär detta att han också redovisar sin inställning till svensk kyrkohistorieskrivning 1900-1975.

Gemensamt för de svenska kyrkohistorikerna under 1900-talet är enligt Göransson en bestämd grundsyn, ett religiöst a priori. Religionen förutsätts av de svenska kyrkohistorikerna vara ”en historisk realitet, som har samband med livet och meningen med livet”.² Ett samhälle kan därför inte göra sig religiöst urarva. Samhället behöver för sin existens en levande religion, menar Göransson.³

Göransson var principiellt emot att kristendomen studerades isolerat. Han uppmärksammade alltid den kristna trons funktion i samhället. Detta sätt att se kännetecknade också den kyrkohistoriska forskningen i Sverige under 1900-talet. I förgrunden för denna forskning stod problem som hörde samman med kristendomen och det kristna samhället, påstår Göransson.⁴

Det är därför följdriktigt att Göransson, när han mera allmängiltigt skall formulera betydelsen av svensk kyrkohistorisk forskning som den återspeglas i KÅ, förfäktar att den kyrkohistoriska forskningen har bidragit till kunskap om hur svenskt samhälle och svensk kultur påverkats av den kristna tron.⁵

Att Göransson gärna ville se de stora kyrkohistoriska sammanhangen, där teologisk problematik, samhällsanknytning och vidgat perspektiv hålls samman, är inte att ta miste på. Så också i artikeln *Kyrkohistorisk årsskrift 75 år*. Denna utgångspunkt märks t o m när han kritiserar svensk kyrkohistorisk forskning från början av seklet.

Enligt Göransson befann sig den svenska kyrkohistoriska forskningen under tiden fram till och med första världskriget stundom i ett något outvecklat stadium. Forskarna valde ofta en mera lättillgänglig väg, när de försökte redovisa hur kristen tro format det svenska samhället och nådde därigenom inte ända fram i sin forskning. Därmed avses att KÅ dominerades av

¹ Göransson 1975, s 15

² Göransson 1975, s 46

³ Göransson 1975, s 16

⁴ Göransson 1975, s 38 f (där tidsavsnittet 1937-1956 står i förgrunden)

⁵ Göransson 1975, s 39

deskriptiva faktaartiklar,¹ alternativt att kyrkohistorikerna inriktade sig på empiriska historiska fakta,² eller använde sig av den mera lättillgängliga biografiska metoden.³

Professorn i kyrkohistoria i Uppsala, tillika KÅ:s redaktör, Herman Lundström bedömer Göransson sakna sinne för de större kyrkohistoriska sammanhangen. Han lämnade nämligen den teologiska problematiken obeaktad i sin forskning.⁴

Faran för historicism var enligt Göransson uppenbar. Med historicism menar Göransson historiskt detaljarbete och källstudier utan att ta kyrkans lära och ideologi med i beräkningen. För att undvika denna historicism krävdes att forskaren förenade idealism med historisk metod.⁵

Trots allt kan man dock enligt Göransson även i de första årgångarna av KÅ skönja ”den konstruktiva syntesen”, ”det organiska sambandet” mellan kristendomen och den svenska folket och samhället.⁶

Skall man i kort form karakterisera Göranssons artikel *Kyrkohistorisk årsskrift 75 år* kan det ske med följande ord. Göranssons egna ideal och uppfattning tillskrivs oförblommerat också den svenska kyrkohistoriska forskningen under 1900-talet. När Göransson beskriver denna forskning känns inte enbart innehållet igen från hans övriga kyrkohistoriska författarskap.

T o m termerna och uttrycken återkommer. Göranssons redovisning kan med fördel läsas som ett kompendium över de synsätt Göransson själv företräder.

Att redovisningen av tiden från 1950-talet fram till 1975 har den karaktären, är kanske inte så underligt. Då satt ju Sven Göransson själv på den kyrkohistoriska lärostolen i Uppsala. Kännetecknande för den tiden var enligt Göransson impulserna från den internationella vetenskapliga efterkrigsutvecklingen.⁷ Religionens sociala och psykologiska dimension hade kommit i blickpunkten. Kyrkohistorien har därför trätt i nära förbund med den religionssociologiska vetenskapen.⁸ Som bekant var detta den idealbild Göransson så gärna ville mana fram.

De svenska kyrkohistorikerna speglar Göranssons egna ideal

Sven Göranssons teckning av Yngve Brilioth som publicerades 1959, samma år som Göransson publicerade sitt sista vetenskapliga arbete *Folkrepresentation och kyrka*, visade sig avslöja inte så lite av Göranssons egna ideal. Texten kunde med fördel läsas även för att få kunskap om Sven Göransson. Detta kan i än högre grad hävdas om Göranssons artikel,

¹ Göransson 1975, s 25

² Göransson 1975, s 36

³ Göransson 1975, s 21

⁴ Göransson 1975, s 35

⁵ Göransson 1975, s 22

⁶ Göransson 1975, s 22

⁷ Göransson 1975, s 57

⁸ Göransson 1975, s 60

Kyrkohistorisk årsskrift 75 år, den artikel som behandlar svensk kyrkohistorieskrivning från 1900-1975. Artikeln är skriven när Göransson håller på att avsluta sitt övriga kyrkohistoriska författarskap. Det är uppenbart att Göransson i sin artikel tillskriver de svenska kyrkohistorikerna just de synsätt och de ideal som Göransson fört till togs som sina egna i sitt övriga kyrkohistoriska författarskap. Man kan med fördel läsa artikeln som en sammanfattning av Göranssons egen syn på sin vetenskap och på sin kristna tro som den framträder under åren 1957–1977 i Göranssons eget kyrkohistoriska författarskap.

2.3 Verkligheten bakom orden

Två frågor inställer sig oundvikligen när man tagit del av Göranssons övriga kyrkohistoriska författarskap. Den ena gäller Göranssons beskrivning av det kulturella läget i Sverige. Hur förhöll den sig till verkligheten? Den andra frågan som kräver svar är om förhållandet kyrka – samhälle förändrades så drastiskt på kontinenten efter andra världskriget som Göransson påstår. Att allsidigt besvara dessa frågor låter sig inte göras. Jag nöjer mig med tre stickprov. Jag undersöker först intentionerna bakom den ateistiska framstöten i Sverige från slutet av 1940-talet och framåt. Därefter lyfter jag fram vad den kyrkohistoriska forskningen i Västtyskland bearbetat för frågor under efterkrigstiden. Rimligen borde vi då kunna se spår av att kyrkohistorieskrivningen utvecklats på sätt som Göransson skisserat. Dessutom bör vi genom de tyska kyrkohistorikernas ämnesval kunna sluta oss till huruvida kyrka - samhälle förnyat relationerna sinsemellan. Därefter försöker jag placera in den franska religionssociologiska forskningen i sitt sammanhang. Detta för att utröna om den franska religionssociologi som Göransson åberopar har den betydelse som Göransson ger den.

Den svenska kulturelitens kristendomskritik under femtio- och sextiotalet

Från slutet av 1940-talet till och med mitten av 1960-talet pågick i Sverige en aggressiv polemik mot kristen tro. Kampen mot kristendomen leddes av den kulturella eliten, med Herbert Tingsten, Ingemar Hedenius och Olof Lagercrantz i spetsen.

Debatten som kulturelitens ateister drog upp fokuserades företrädesvis på kristendomens förhållande till skolan och kyrkans förhållande till staten. Trots att skolans sekularisering redan var fullföljd, fanns problem som återstod.¹ Många av lärarna var ju kristna och gammalt tänkande levde kvar. De ateistiska debattörerna stod upp för att rensa ut även detta. Ateisterna stred vidare för kyrkans skiljande från staten och man bekämpade en kyrklig sed som man ansåg tom och innehållslös. Debatten berörde även frågan om de teologiska fakulteterna. Dessa stod under omvandling på grund av samhällsförändring och sekularisering. I denna omvandling hade den ateistiska kulturella eliten en viktig del. Vissa ateister med Ingemar Hedenius i spetsen intog en extrem hållning. De ansåg att flera av de teologiska professorerna bedrev kristen propaganda och inte ägnade sig åt vetenskaplig forskning. Botemedlet mot

¹Arvidsson 1964 s 55 ff, Algotsson 1975, 350 ff, 432-468, Olivestam 1977 passim, Olivestam 1986 passim

detta ansåg Hedenius vara att de teologiska fakulteterna upphörde och fogades till de humanistiska.

Allt detta återspeglas i den 1964 utgivna antologin *Ateistens handbok* (Verdandi debatt) sammanställd av Claes-Adam Wachtmeister. I antologin, som utkom i debattens slutskede, saknas enbart Olof Lagercrantz av de ateistiska kulturdebattörerna.

En analys av innehållet i *Ateistens handbok* visade sig vara en framkomlig väg att bli förtrogen med huvudmotiven i den svenska kulturelitens kristendomskritik under 1950- och 1960-talen. Följande är ett försök till en sådan analys med det begränsade syftet att få ett svar på hur man argumenterade och vad kristendomskritiken ytterst syftade till.

Anknytning till tidigare kristendomskritik

Man observerar vid en sådan analys att argumentationen i *Ateistens handbok* knyter an till det tidiga nittonhundratalets kristendomskritik. Flera av bidragen, närmare bestämt artiklar av Hjalmar Söderberg, Bengt Lidforss och Edvard Westermarck, utgöres av omtryck från tio-talet.¹

De samtida bidragsgivarna

Tonvikten är dock lagd på samtida bidrag. Bland författarna märks främst Ingemar Hedenius (1908-1982), som också skrivit förordet till antologin. Hedenius som var professor i praktisk filosofi i Uppsala tillhörde sin tids ledande och mest polemiska kulturdebattörer. Speciellt gisslade han kristendomen och teologerna. Hans mest uppmärksammade kristendomskritiska arbete är *Tro och vetande* från 1949, där han förkastar kristendomen som intellektuellt ohållbar och teologin som en kvasivetenskap. Ytterligare en filosof skriver i antologin, Anders Wedberg (1913-1978). Wedberg var professor i teoretisk filosofi vid Stockholms universitet.

Vidare medverkar Herbert Tingsten (1896-1973), statsvetare, liberal publicist och författare, med två artiklar. Som chefsredaktör på DN 1946-1959 öppnade han ledar- och debattsidorna för en skoningslös kristendomskritik. Under Tingstens ledning blev DN ett centrum för den politiska och kulturella debatten i Sverige.

En artikel av Victor Svanberg (1896-1985), professor i litteraturhistoria i Uppsala, välkänd som kritiker i radio och press, ingår också i antologin. Hans bidrag "Varför jag inte är kristen" hade tidigare publicerats i Stockholms-Tidningen. I Stockholms-Tidningen medverkade Svanberg regelbundet från 1944 till 1966.

En ambitiöst upplagd artikel i *Ateistens handbok* är "Kristendomen och skolan" av Stellan Arvidsson. Stellan Arvidsson (1902-1997), litteraturforskare, poet och skolpolitiker, gjorde

¹ Kapitlet "Sagorna från Österlandet" ur Hjalmar Söderbergs (1869-1941) "Hjärtats oro" från 1909 ingår. Söderberg framstod under sin livstid som en framstående liberal opinionsbildare och kristendomskritiker. Även botanisten, kristendoms-kritikern och kulturskribenten Bengt Lidforss (1868-1913) är representerad. I bl a *Kristendomen förr och nu* 1911 gisslar han kristna dogmer, kyrka och teologier. Ett avsnitt ur denna bok, "Två kristna sakrament", ingår i antologin. Den finländske filosofen och sociologen Edvard Westermarck (1862-1939) får bidra med uppsatsen "Kristendom och moral". Denna uppsats är ett nytryck av en skrift i Verdandis småskriftserie från 1909. Westermarck var känd som en betydelsefull inspiratör för den naturalistiska relativismen inom moralfilosofin.

sig känd som en från kristendomskritiker och en profilerad ateist. Arvidsson var ordförande i Sveriges författareförbund 1950-1965 och var huvudsekreterare i 1946 års skolkommision, där han förespråkade den för alla gemensamma nioåriga enhetsskolan.

Den norske författaren och kulturradikale debattören Arnold Øverland (1889-1968), tillika motståndsmann och frihetskämp, redovisar sin hållning i en temperamentsfull artikel i antologin. Bengt Anderberg (f 1920) gick genom sin bok *Kain* 1948 och som redaktör för antologiserien *Kärlek 1-14* 1965-1970 i spetsen för den svenska sexuella revolutionen. Han skriver följdriktigt om "Kyrkan och sexualmoralen". Sam Lidman (f 1923) gisslar i sin artikel uppfostringsmetoder och livsstil i sitt av pingstväckelsen präglade hem. Sam Lidman är son till författaren och pingstpredikanten Sven Lidman. Paul Lindblom (1916-2002) bidrar med en artikel kallad "Kristendom och mentalhygien". Paul Lindblom var rektor vid socialhögskolan i Lund 1948-1966 samt direktör för Riksbankens jubileumsfond 1966-1970. Lindblom har bl a gjort sig känd som kulturpolitisk skribent och debattör. Vidare medverkar Evert Kumm och dansken Erik Elten samt den för sitt socialistiska engagemang kände författaren Clas Engström (f 1927). Redaktören för antologin Claes-Adam Wachtmeister har också lämnat ett bidrag.

Grundmaterialet till *Ateistens handbok* är hämtade från anföranden vid en ateistvecka anordnad av studentföreningen Verdandi 1962. I denna vecka deltog även Olof Lagercrantz (1911-2002). Dennes bidrag saknas dock i *Ateistens handbok*. Förklaringen är att Lagercrantz' anförande finns publicerat i Hedenius' antologi *Konsten att väcka förargelse*. Författaren, kritikern och publicisten Olof Lagercrantz, var en av DN:s båda chefredaktörer 1960-1975. Han tillhörde med sin kristendomskritik och sina radikala idéer om kultur och politik den svenska kultureliten.

Religionsfrihet, men snävt tolkad

Vid läsning av *Ateistens handbok* finner man att religionsfrihet skall ses som det gemensamma överordnade målet för den ateistiska framryckningen. Med religionsfrihet menas att den enskilda människan äger en okränkbar rätt att bilda sig en egen uppfattning i livsåskådningsfrågorna och att förkunna sin uppfattning fritt i tal och skrift. Religionsfrihet ses av Stellan Arvidsson som demokrati omsatt på livsåskådningens område.¹ Denna religionsfrihet, dvs. den enskildes rätt att bilda sig en egen åsikt i livsåskådningsfrågorna, ges en strikt och snäv tolkning. Man hävdar att statskyrkosystemet som sådant strider mot religionsfrihetens princip, detta även om en majoritet av befolkningen röstar för ett sådant system.² Stellan Arvidsson går så långt att han menar att man i hemmen kränker religionsfrihetens principer, när man ger sina barn en kristen uppfostran.³ Detta sistnämnda synsätt antyder att den kristna tron minst av allt betraktas som en harmlös privat angelägenhet som man kan ha eller mista. Den är en skadlig företeelse vars verkningar i största möjliga mån behöver begränsas.

¹ Arvidsson 1964, s 57

² Se bl a Arvidsson 1964, s 58, Wachtmeister 1964, s 169

³ Arvidsson 1964, s 59

Syftet var att bekämpa tron

Gemensamt för författarna i *Ateistens handbok* är också viljan att bekämpa kristen tro som sådan och att argumentera för det motiverade i ett sådant förhållningssätt. Detta var det yttersta syftet, oavsett debattämne. Den fortsatta framställningen kommer att visa att så var fallet.

För att kunna demonstrera detta så tydligt som möjligt skall jag först granska hur författarna i *Ateistens handbok* behandlar frågan om tron på Gud och hur man bedömer kristen etik och moral. Därefter tar jag upp deras sammanfattande omdömen om den kristna tron. Slutligen lyfter jag fram hur de såg på kristen trosutövning i Sverige under deras egen samtid.

Gudstron osannolik och orimlig

Frågan om Guds existens behandlas inte uttalat utifrån den gudsbild eller de gudsbilder som förekommer i exempelvis bibeln. Den gudsbild man frammanar är dock i så måtto påverkad av kristna gudsföreställningar att den Gud man tar ställning till, framställs som både allsmäktig och allgod. Framför allt ses frågan om Gud som ett teoretiskt problem som man bedömer utifrån filosofisk rationalistisk utgångspunkt. På denna grund blir Guds existens osannolik.¹

Det motsägelsefulla och orimliga i att som de kristna se Gud som både allsmäktig och allgod får Wedberg att ironisera.

Gud framstår som både varm och kall, både trösterik och skrämmande, både Gud som haver och långsint hämndgirig.²

Wedberg är inte ensam. I skilda sammanhang lyfter författarna fram drastiska exempel ur verkligheten för att demonstrera orimligheten i att tro på en Gud som är allsmäktig samtidigt som han är allgod.³

Gud betraktar man för egen del som skapad av mänskliga föreställningar. Han blir vad människorna gjort honom till och han omskapas allt efter skiftande behov.⁴

När man mera specifikt skall redovisa kristna trossatser sker detta i polemisk ton utan försök till förståelse. Trosinnehållet lyfts fram naket och utan sammanhang. Därigenom förstärks ytterligare intrycket av det orimliga i att tro.⁵

Vantolkningar med syfte att framställa tron som orimlig

Flera rena vantolkningar av kristen tro förekommer. En av dessa vantolkningar uppträder genomgående och är dessutom viktig för den ateistiska argumentationen. Vad jag avser är att Guds ingripanden i världen i alla sammanhang ses som begränsade till under och mirakler. Genom att dessa under strider mot förnuftet och kan förnekas, kan också Guds existens

¹ Se ex vis Wedberg 1964, s 18

² Wedberg 1964, s 19. Se även Wedberg 1964, s 16, Wedberg 1964, s 18, Svanberg 1964, s 51

³ Wedberg 1964, s 17, Svanberg 1964, s 51 f, Øverland 1964, s 48

⁴ Øverland 1964, s 48, Svanberg 1964, s 52, Wedberg 1964, s 19

⁵ Wedberg 1964, s 17

förnekas.¹ I övrigt tycks syftet med vantolkningarna enbart vara att framställa kristendomen som en absurd företeelse. Wedberg påstår att kristen tro tolkar Jesus som Gud Fader i förklädd gestalt.² Øverland talar om den monoteistiska kristendomen som har tre gudar och dessutom en ond gud, djävulen.³ Samme Øverland menar att kristendomen lär att människan har en själ som vid döden lämnar kroppen och svävar i luften.⁴

Den kristna trons etiska och moraliska anspråk bestrids

Den kristna trons anspråk på att vara den moraliska ordningens garant bestrids. Dels växlar moraliska normer från generation till generation, dels vilar den kristna trons moraliska anspråk på en oacceptabel grund, menar Wedberg. Den vilar nämligen på tanken att Gud slår ner dem som har vissa ideal, medan han belönar andra.⁵ Det är dessutom etiskt undermåligt att som de kristna grunda sin livshållning på hopp om belöning och fruktan för straff, något som bl a Øverland betonar.⁶

I detta sammanhang har även Hjalmar Söderberg något att säga. Denne gick på en annan linje. Han menade att den kristna moralen vilar på en orealistisk grund. Den är världsfrämmande, den talar om att inte stå den onde emot, att älska sina ovänner, att inte sörja för morgondagen, att inte döma. På grund av att det är omöjligt att leva efter dessa grundsatser tvingas de kristna leva tvärtemot vad de lär.⁷ Att leva på detta sätt betraktar Söderberg som etiskt undermåligt.⁸

I artikeln "Kyrkan och sexualmoralen" av Bengt Anderberg förenas den pågående sexuella revolutionen med den ateistiska kampen. Bengt Anderberg påvisar hur försvaret av den kristna sexualmoralen befinner sig på ett lutande plan. Biskoparna som företrädare för denna moral retirerar ständigt för att inte komma i otakt med tiden. Deras argumentation vilar inte på saklig grund.⁹

De kristna anspråken på att ligga bakom och vara den yttersta orsaken till den moraliska utvecklingen förnekas. Detta sker framför allt genom att i *Ateistens handbok* införa ovan anförda uppsats från 1909 av Edvin Westermarck. Med historiska exempel försöker denne visa att kristendomens anspråk är falska.¹⁰

¹ Se ex vis Wedberg 1964, s 17

² Wedberg 1964, s 17

³ Øverland 1964, s 44

⁴ Øverland 1964, s 47

⁵ Wedberg 1964, s 20

⁶ Øverland 1964, s 43

⁷ Söderberg 1964, s 26 f

⁸ Söderberg 1964, s 28

⁹ Anderberg 1964, s 136-140

¹⁰ Westermarck 1964, s 109

Vi observerar här att sedvanlig rationalistisk bevismetod är utbytt mot argumentation genom historiska exempel. Naturligtvis är det omöjligt att bevisa vare sig det ena eller det andra med denna metod.

Herbert Tingsten går hårt åt alla kristna anspråk på att ligga bakom världsliga framsteg, politisk utveckling och politiska frihetssträvanden. Han finner det orimligt att tänka sig att idéer som bekämpats av kristna och förts till seger av i huvudsak profana tänkare, ändå enligt de kristnas påståenden har sitt ursprung i kristendomen och är beroende av den kristna tron för att kunna upprätthållas.¹

Kristen tro skadlig

Genomgående förutsättes att kristendomen är en skadlig företeelse. Detta sägs också rent ut vid åtskilliga tillfällen. Øverland påstår generellt att kristen tro framkallar ångest. Han exemplifierar med kristen helvetestro som ridit den europeiska befolkningen som en mara i tusentals år.² Lindblom brännmärker inte enbart fanatisk kristendom utan menar att även kultiverade teologers abstrakta resonemang i pressade situationer kan verka deprimerande. Innerst inne är även de kultiverade teologerna präglade av den kristna ofördragsamheten.³

Kristen sexualsyn sägs av Lindblom och Øverland vara skadlig, inte minst för ungdomen.⁴

Det är också framför allt kristendomens skadliga inverkan på barn och ungdom författarna skjuter in sig på. Wedberg vittnar om att hans tro på Gud som ett kategoriskt imperativ och en straffande makt under hans barna- och ungdomsår tidvis innebar vild skräck.⁵ Arvidsson menar principiellt att kristen fostran är skadlig. Redan detta att inge barn föreställningar om en personlig och allsmäktig gud, om personlig frälsning och personlig tillvaro efter döden ser han som något negativt. Dessa enligt Arvidsson underliga föreställningar skapar svårigheter för barnen när de i skolan möter andra uppfattningar.⁶ Øverland är mera svepande. Han anser att religiös fostran har del i skulden att barnens livliga intelligens hämmas.⁷

På ett mera allmänt plan beskylls kristendomen av Øverland vara skadlig, därför att kyrkans seger bidrog till kulturell nedgång och andligt förfall. Dessutom beskyller han kyrkan för religionskrig, kätтарыbål och häxprocesser som kostat miljontals liv.⁸ Ingemar Hedenius brer på och beskyller kyrkan för att ha varit en av historiens största mördare samt ha skuld till antisemitismen. Antisemitism såg Hedenius som den kanske största skamfläcken på vår kultur.⁹

¹ Tingsten 1964b, s 101 f, 108

² Øverland 1964, s 49

³ Lindblom 1964, s 143

⁴ Lindblom 1964, s 145, Øverland 1964, s 49

⁵ Wedberg 1964, s 16

⁶ Arvidsson 1964, s 59

⁷ Øverland 1964, s 49

⁸ Øverland 1964, s 50

⁹ Hedenius 1964a, s 11

Kristendomen till sitt väsen intolerant, auktoritär och sluten

Som redan påpekats framstår religionsfrihet och demokrati som omistliga ideal i *Ateistens handbok*. Kristendomen betraktas som dessa ideals motpol. Här några exempel på hur man uttrycker sin syn på kristendomen som en intolerant, auktoritär och sluten företeelse.

För de kristna är kristendomens värde höjt över all värdering.¹ Personer som inte är kristna misstänkliggöres och man lyssnar ej på tvivlaren.² Detta är foljdriktigt eftersom kristendomen till sitt väsen är intolerant.³ Dess åskådning är auktoritär och sluten.⁴ Den kristna tron är stel, intolerant och förbjuder fritt tänkande.⁵ Ofördragsamhet och åsiktsförtryck är en del i den kristna traditionen. Frihetstradition saknas.⁶

Med denna syn förvånar inte Øverlands påstående att begäret att veta mer av kristen tro betraktas som synd och forskning som en fara.⁷

Huvudangreppet riktades mot de vane- och anpassningskristna

Målet är att framför allt att bekämpa kristendomen i Sverige. Den kampen är besvärlig. Det är irriterande svårt att få grepp om motståndarna. Visserligen inser man att Sverige är ett land som avkristnats snabbare och radikalare än de flesta. Det konstaterar t ex Ingemar Hedenius.⁸ Genuin kristendom uppbäres i vårt land av en minoritet, slår Tingsten fast.⁹ Trons värderingar accepteras inte av stora delar av befolkningen, menar Lindblom.¹⁰

Mot den minoritet som man betraktar som genuint eller verkligt troende är man vanligtvis tolerant. De verkligt troende är konsekventa, de är hederliga. Biskop Giertz är hederlig därför att han vidmakthåller den ursprungliga kristendomen, menar Wachtmeister, och Bengt Anderberg talar om sin barndoms schartauaner som konsekventa i sin inställning. Visserligen är deras syn i sexualfrågan vanvettig, men den är att föredra på grund av dess konsekvens, ansåg Anderberg.¹¹

Øverland hävdar den meningen att de verkligt troende t o m står moraliskt högt och Svanberg avundas sin mor som hade en ärlig, lugn och säker tro.¹²

¹ Hedenius 1964a, s 10

² Lindblom 1964, s 141

³ Arvidsson 1964, s 60

⁴ Lindblom 1964, s 141

⁵ Øverland 1964, s 51

⁶ Arvidsson 1964, s 54

⁷ Øverland 1964, s 49

⁸ Hedenius 1964a, s 12

⁹ Tingsten 1964a, s 14

¹⁰ Lindblom 1964, s 145

¹¹ Wachtmeister 1964, s 171, Anderberg 1964, s 139 f, Se även Kumm 1964, s 157.

¹² Øverland 1964, s 50, Svanberg 1964, s 53

Orsaken till varför man kan inta en tolerant hållning mot dem som man betraktar som genuint kristna är inte svår att begripa. Deras hållning är så uppenbart förlegad och ohållbar att den inte längre kan utgöra något hot.

Huvudkriteriet på genuin och äkta kristendom är kompromisslöshet. De genuint kristna kompromissar inte med sin tro och anpassar sig ej. Detta är en genomgående åsikt bland bidragsgivarna i *Ateistens handbok*. Anpassar sig gör däremot många andra. Det är mot dessa andra som ateisternas huvudangrepp riktas. Det är också ytterst dessa andra som bär skuld till att kristendomen fortfarande har en eftersläpande betydelse i det offentliga livet och är en maktfaktor, med många ganska effektiva påtryckningsgrupper.¹ Det är denna kristendomens kvarvarande betydelse man syftar till att eliminera.

Vanekristendomen gisslas. Det föreligger en allmän välvilja mot kyrkan och mot kristendomen i Sverige. Men denna välvilja är slö och blind, anser bl a Herbert Tingsten. Människor blundar för det innehållslösa, tomma och rent formella i upprätthållandet av kyrklig sed, dvs. dop och nattvard och kyrklig begravning. Man iakttar seden, går kanske någon gång om året till kyrkan, men engagerar sig inte.²

Men det är inte enbart allmänhetens vanekristendom man gisslar. Piskan går också över kristendomens officiella företrädare. Dessa kastar lärosatser och myter, vränger kristendomen, gör religionssvärmaren och martyren Jesus till idealmänniska, säger att man inte behöver tro eftersom kristendomen inte är lära utan liv, ger upp sina ståndpunkter i sexualfrågan, växlar attityder beroende av omständigheterna. En kristendom som på så sätt anpassats efter tidsomständigheterna gör det på grund av att man vill rädda sin existens, vara mer attraktiv, äga inflytande, behålla inflytande som statsreligion, vill fortsätta att vara i förbund med staten, inte vill bli allvarligt impopulär. Anpassningen bedöms som ljumhet, halvhet, styggelse, förvrängning, flathet inför världslig överhet, uppenbar förfalskning.³

Till dem som angrips hör framför allt teologerna. Hedenius polemik mot denna grupp är allmänt känd. I *Ateistens handbok* sammanfattas en artikelserie i ämnet från DN 1962 under rubriken "Om teologerna". Kort uttryckt förkastas de teologer som inte arbetar utifrån vad Hedenius betraktar som beprövad vetenskaplig metod. De som låter sin tro infiltrera sin forskning och undervisning underkännes.⁴ Bland de många som angrips finns Gustaf Wingren. Denne har enligt Hedenius gått mycket långt i att utge religiös propaganda som vetenskap.⁵

Botemedlet mot denna teologernas propaganda, som Hedenius benämner teologandan, är att avskaffa den teologiska fakulteterna och överföra deras professorer till de humanistiska

¹ Hedenius 1964a, s 12 Lindblom 1964, s 141

² Tingsten 1964, s 15, Øverland 1964, s 50 et passim

³ Tingsten 1964a, s 13, Tingsten 1964a, s 15, Söderberg 1964, s 26, Söderberg 1964, s 29, Øverland 1964, s 49, Hedenius 1964b, s 78, Anderberg 1964, s 137, Anderberg 1964, s 139, Lindblom 1964, s 141

⁴ Hedenius 1964b, s 77

⁵ Hedenius 1964b, s 81

fakulteterna. Endast så kan en teologi som är en skam för våra universitet avvecklas, menar Hedenius.¹

Återigen kan vi alltså slå fast att ateisterna tolkar och förstår i syfte att komma åt och bekämpa.

Ateisternas egen tro

På grundval av *Ateistens handbok* kan ingen meningsfull analys av de ateistiska debattörernas egna livsåskådningar göras. Blott det kan sägas att gemensamt för dem alla är den rationalistiska grunden.

I *Ateistens handbok* framträder ateisternas åskådning främst som en negation av kristen trosuppfattning. Øverlands trosbekännelse sammanfattar denna hållning. Han bekänner: ”Ingen har skapat världen. Ingen gud är död för min skull. Det finns inget liv efter döden”.² Det positiva värdet i att undanröja kristendomens inflytande sammanfattar Paul Lindblom med följande ord:

När kristendomen försvunnit lämnas plats för positiv livshållning, där olika livsvärden accepteras liksom skilda livsstilar och där man tror på att gemenskapsbehovet måste tillfredsställas på ett mänskligt plan.³

Göranssons analys stämmer

Vår undersökning har visat att argumentationen i *Ateistens handbok* bygger på rationalistisk, positivistisk grund. Dessutom är framställningen uppenbart ensidig. Debattörerna gör inga försök att bedöma kristenomen allsidigt. Plats ges enbart för negativa omdömen. Kristendomen angrips på bred front i syfte att eliminera något som man anser skadligt. En specifik religionsfrihetsideologi, där kristendomen sågs som en privatsak, var vapnet framför andra i kampen för en definitiv skilsmässa mellan kyrka – stat, ett vapen som också var effektivt när man definitivt ville befästa att kristendomen inte hade något med skolan att göra eller teologi med vetenskap.

När vi jämför denna kristendomskritik med Göranssons beskrivning av den svenska kulturelitens ideologi och kristendomskritik slås man av hur väl Göransson beskriver motståndarnas hållning och hur pricksäker Göransson var i sin motattack. Just där kristendomskritikerna satte in sina avgörande stötar går Göransson till motangrepp. Religionsfriheten och frågan om kristendomen som en privatsak blir huvudangelägenheter också för Göransson, men hos honom som bekant från helt andra utgångspunkter.

Göransson mot strömmen i uppsalafakulteten

Att denna den svenska kulturelitens ateistiska framryckning hade och fram för allt fick stor betydelse är ställt utom allt tvivel. Nog har denna elit del i att det svenska religiösa engagemanget under det utgående 1900-talet var svagare än i andra jämförbara länder.⁴

¹ Hedenius 1964b, s 81, 96

² Øverland 1964, s 46

³ Lindblom 1964, s 145

⁴ Se ex Pettersson 2001 s 246

Hur skakad uppsalafakulteten var av framför allt Ingemar Hedenius angrepp på teologin som vetenskap beskrivs målande bland annat av Birger Gerhardsson. Det var ”kymigt” att vara kristen och teolog i Uppsala under femtiotalet och fram till och med mitten av sextiotalet, vittnar han i sin avskedsföreläsning från sin professur i exegetik i Lund.¹ Angreppen fick också resultat. Teologin förvandlades oundvikligen till det i vetenskapliga sammanhang legitima ”religionsvetenskap”. Sverige gick före i den utvecklingen. Framför allt den systematiska teologin omvandlades. Axel Gyllenkrok, påverkad av den analytiska filosofin, satte i sin *Systematisk teologi och vetenskaplig metod med särskild hänsyn till etiken* (1959) upp de nya spelreglerna. Där fanns inte längre plats för traditionell systematisk teologi. Den klarade inte den för legitimerad vetenskap nödvändiga prövbarheten.² Skakad var man men också påverkad och imponerad. Ragnar Holte, en av de ledande systematiska teologerna i Uppsala, betonar i sin avskedsföreläsning 1992 att han hade ”två betyg i teoretisk filosofi för Marc Wogau och tre betyg i praktisk filosofi under Ingemar Hedenius”. Han markerar vidare att han som teolog aldrig känt sig mindervärdig inför fackfilosofer. Detta bl a på grund av att Marc Wogau var med och gav honom tre betyg på hans avhandling. Dessutom finner han det värt att i sin avskedsföreläsning berätta att han använde Hedenius som opponent och att Hedenius vid ett tillfälle rådgjorde med honom som sakkunnig. Detta vittnesbörd visar tydligare än långa utredningar de analytiska filosofernas starka ställning och Hedenius inflytande.³

Detta sagt för att visa i vilken kontext Göranssons hållning till vetenskap, teologi, kristendom och samhällsanalys stod. Göransson gick mot strömmen.

Tysk kyrkohistorieskrivning efter andra världskriget

Att det hände mycket i förhållandet kyrka–samhälle i Västtyskland efter andra världskriget är allmänt bekant. Erfarenheterna från tredje riket gjorde att kyrkornas frihet erkändes och garanterades. Av samma anledning skapades garantier för demokrati och möjligheter till religiös mångfald. På dessa grunder förnyades och reglerades efterkrigstidens relationer mellan kyrka och stat. Helt allmänt har också en vändning i förhållandet teologi–vetenskap skett. Den dialektiska teologins nej till kultur och värld har ersatts av samarbete och samverkan.⁴

Men var utvecklingen verkligen lika dramatisk som Göransson vill göra den? För att pröva detta har jag analyserat *Theologie im 20 Jahrhundert. Stand und Aufgaben* (1983). Där presenteras och sammanfattas på ett representativt sätt 1900-talets evangeliska tyska, efter

¹ Gerhardsson 1992

² Lönning 1979, Lönning 1982, s 153, 157 ff, 160 f, Gyllenkrok & Jeffner 1976 s 124, 127, 133 ff, Wingren 1981 passim, Persson 1981, 9-14, Persson 1978 49f, Jeffner 1981 29 ff, Holte 1981 s 32-38

³ Holte 1992

⁴ Rendtorff 1982, s 305-312, von Thadden 1982, s 321-335

andra världskriget västtyska, historiska och systematiska teologi. Vad jag speciellt söker efter är sådant som kan verifiera respektive motsäga Göranssons uppgifter.¹

Wolfgang Bienert menar att de tyska profanhistorikernas socialvetenskapliga frågeställningar påverkat även kyrkohistorikerna. Sed, familjeliv, näringsliv och politik har både med samhälle och kyrka att göra. Detta har särskilt de tyska medeltidshistorikerna insett.²

Joachim Mehlhausen skriver om den evangeliska kyrkohistorieskrivningen kring reformationstidevarvet. Denna har fram till 1980-talet koncentrerats på teologihistoriska frågeställningar.³ Till profanhistorikerna har överlåtits övriga forskningsområden, bl a frågorna kring näringsliv och socialt liv. Detta beklagar Mehlhausen eftersom därigenom möjligheterna till kunskap om religionens funktion och betydelse försvåras.⁴ 1700-talsforskningen står inför utmaningen att skildra hur de politiska och kyrkliga strukturerna liksom de sociala och religiösa strömningarna var ömsesidigt beroende av varandra. Hittills har kyrkohistorieskrivningen haft teologihistorisk inriktning och därigenom varit personorienterad.⁵ Mehlhausen konstaterar vidare att 1800-talets tyska evangeliska kyrkohistorieskrivning alldeles nyligen slagit om från att ha varit person- och händelseorienterad till att koncentrera sig på problemorienterad historisk strukturanalys.⁶ Den ansats i kyrkohistorieskrivningen som innebär att man börjat intressera sig för hur de socioekonomiska betingelserna påverkar fromhetsstrukturer och teologi hälsar Mehlhausen med glädje⁷

Här är inte plats att mera utförligt referera den utveckling den systematiska teologin genomgått. Så mycket bör dock nämnas att Hermann Fischer i sitt avsnitt om den systematiska teologin betonar att de teologer som föddes på 1880-talet fortfarande är dominerande. Han avser Werner Elert, Karl Barth, Paul Tillich, Friedrich Gogarten, Paul Althaus d y, Emanuel Hirsch och Emil Brunner. Den omvälvande betydelse som första världskriget haft på teologin betonas, medan däremot utvecklingen efter andra världskriget inte lyfts fram på samma sätt. Den dialektiska teologin, den religiösa socialismen och lutherrenässansen måste förstås utifrån skeendet i samband med första världskriget, betonar Fischer.⁸ Den teologiska utvecklingen i nutiden är oklar och Fischer avstår från att bedöma den.⁹

¹ Att jag just valt *Theologie im 20 Jahrhundert* beror på rekommendation från den tyske kyrkohistorikern Berndt Moeller.

² Bienert 1983, s 171 f, s 180, s 190

³ Mehlhausen 1983, s 203 f

⁴ Mehlhausen 1983, s 204 f

⁵ Mehlhausen 1983, s 260 f

⁶ Mehlhausen 1983, s 266

⁷ Mehlhausen 1983, s 271

⁸ Fischer 1983, s 328 f, 364

⁹ Fischer 1983, s 387 f

De under 1900-talet utgivna sammanfattande och översiktliga tyska evangeliska kyrkohistoriska framställningarna recenserar i *Verkündigung und Forschung*. 1980, Heft 1 und 2.¹ Några tankar från denna forskningssammanfattning är i detta sammanhang värda att lyfta fram.

Reinhart Staats, som skriver om medeltiden, beklagar att översikterna över medeltiden mestadels är skrivna av profanhistoriker. Detta har enligt Staats sin grund i den för nutiden typiska spänningen mellan kristendom och kyrka. Dessutom är teologisk reflexion över kristendomens universalhistoriska karaktär enligt Staats en bristvara.² Profanhistorikerna brottas beklagligtvis inte med kyrkohistoriska frågor i sina allmänhistoriska framställningar, påpekar Staats dessutom.³

De historiker som sysslar med reformationstid och konfessionalismens tid tar hänsyn även till religion i sina framställningar. Frågan är hur de ser på religionens betydelse, skriver Martin Brecht. Kyrkohistorikerna å sin sida kan inte förbise icke-kyrkliga och icke-teologiska faktorer.⁴ Kyrkohistorikerna har dock mest sysslat med detaljstudier i teologihistoria. Deras studier har inte påverkat synen på epoken.

Bland de översikter som innefattar nutiden accentuerar Joachim Mehlhausen i sitt bidrag Berndt Moellers *Geschichte des Christentums in Grundzügen* (1965, 2 Auflage 1979). Moeller har en positiv syn på den dialektiska teologin. Fördelen med den dialektiska teologin är enligt Moeller att den evangeliska teologin genom denna riktning fick tillbaka sitt självmedvetande. Han efterlyser en nutidskyrkohistoria som låter kristendomen konkret ställas mot nutidens andliga, tekniska och samhällsliga utveckling. Kyrkohistoria låter försvara sin plats som teologisk disciplin enbart genom att vara en kritisk teologisk instans i samhällsanalysen, menar Moeller.⁵

Göransson och tysk kyrkohistorieskrivning

Någon mer påfallande samklang mellan tongångarna i tysk kyrkohistorieskrivning efter andra världskriget och Göranssons skildring av efterkrigstidens tyska kyrkliga och samhällsliga förhållanden låter sig som synes inte upptäckas. Det gemensamma synsätt som enligt Göransson spritt sig i Västeuropa återspeglas inte i de forskningssammanfattningar jag analyserat. De som författat forskningssammanfattningarna efterlyser i gemen en historieskrivning som tar hänsyn till och beaktar religionens betydelse i samhällsspelet. Samtidigt antyder de nödvändigheten av en mera samhällsanknuten kyrkohistorieskrivning. Så till vida är de överens med Göransson. Men det som är faktum och verklighet hos Göransson är förhoppning i forskningssammanfattningarna. Göranssons synsätt återspeglas

¹ Brecht 1980a

² Staats 1980, s 61

³ Staats 1980, s 66 f

⁴ Brecht 1980b, s75 f

⁵ Mehlhausen 1980, s 133 ff

inte heller i den profana historieskrivningen om man får tro ett antal på svenska utgivna forskningssammanfattningar av västtysk historieskrivning efter andra världskriget.¹

Fransk religionssociologi som tolkningsmall

Den franska religionssociologin

Från 1900-talet har kyrkorna i accelererande omfattning nyttjat religionssociologiska undersökningar som redskap i sin evangelisation. Så även i Frankrike där på katolsk grund en "sociologie religieuse" växte fram. Dess upphovsman och främste företrädare var fransmannen Gabriel Le Bras (1891-1970). Le Bras och hans anhängare genomförde från 1930-talet och framåt en rad empiriskt anlagda religionssociologiska undersökningar med syfte att klarlägga den katolska kyrkans faktiska ställning bland människorna i Frankrike. Under efterkrigstiden intensifierades arbetet. Bland annat kartlades och presenterades på 1950-talet det andliga läget i 40 000 franska landsförsamlingar.

Le Bras använde alla tänkbara metoder för att belysa folkets religiösa liv och uppfattningar. De fakta han fick fram genom statistik och intervjuundersökningar relaterade han till demografiska och ekonomiska fakta samt till andra det dagliga livets realiteter. Framför allt satte han in sitt material i ett historiskt sammanhang. Kännetecknande för Le Bras var vidare att han betonade vikten av samarbete med andra vetenskapliga discipliner. Relevanta resultat från olika forskningsfält bör enligt Le Bras metodik ses samman.

Le Bras var påverkad av Emile Durkheim (1858-1917), en av den moderna sociologins klassiker. Denne menade att det i varje samhälle finns något som hålls för heligt och att religionen därför är ett universellt fenomen. Ett samhälle kan enligt Durkheim inte äga bestånd om det inte svetsas samman av gemensamma religiösa föreställningar. Durkheim sökte i sin forskning svar på frågan om relationen samhälle-religion. Durkheim, liksom Max Weber (1864-1920), arbetade främst med ett historiskt material.

Durkheims huvudtes gällande framtiden var att den etablerade kyrkan skulle få allt mindre inflytande på människors sociala liv. Enligt Le Bras kunde detta inte fastställas förrän man fått tillgång till relevanta och konkreta uppgifter om det religiösa tillståndet på basplanet. Genom de omfattande undersökningar om det religiösa läget i Frankrike som genomfördes på initiativ av Le Bras kunde emellertid Durkheims huvudtes bekräftas.²

Ytterst vilade Le Bras forskningsprogram på föreställningen om religion som människornas möte med det heliga, ett möte som med nödvändighet gav en socioreligiös feed-back, som i

¹ Cassegård 1995, Nybom 1982, Sparr 1995

² Om nedgången i kyrklig observans se Hervieu-Léger 1990, s 15-25

vissa avseenden var möjlig att undersöka. Religionen betraktade han som något som ägde identitet men befann sig i permanent förändring.

Göran Gustafsson placerar in den franska religionssociologi som företrädde av Le Bras bland den konfessionella sociologi vars yttersta syfte var att befrämja reformer i den egna kyrkan. Den franska religionssociologin utnyttjades för att underlätta för den katolska kyrkan att organisera sig bättre och skapa underlag för fortsatt evangelisation.¹

Robin Gill karakteriserar den franska religionssociologin efter andra världskriget under Le Bras och Boulard på följande sätt. Den är en sociologi som med ett antal skilda sociologiska tekniker undersöker kyrkorna på den franska landsbygden i syfte att befrämja deras mission.²

Luis Angelo Saboga Nunes har studerat Le Bras produktion, bedömt den samt satt in den i ett sammanhang. Han ser Le Bras med den nutida sociologins glasögon, främst utifrån en nu verkande och ledande fransk sociolog, Danièle Hervieu-Léger. I relation till konfessionell fransk religionssociologi bestämmer Nunes, i anslutning till Hervieu-Léger, den vetenskapligt arbetande sociologin som förutsättningslös i betydelsen utan egna intressen att befrämja eller försvara. I denna mening var Le Bras forskning inte förutsättningslös. Istället var den konfessionellt bestämd och befann sig i viss motsättning till en vetenskapligt orienterad religionssociologi.

För den fortsatta framställningen är det av vikt att lyfta fram att Nunes konstaterar att Le Bras och hans anhängares omfattande undersökningar i mycket ringa grad togs tillvara av den katolska kyrkan i Frankrike.

I sin sakkritik av Le Bras hänvisar Nunes bl a till F A Isambert som menade att Le Bras inte var tillräckligt djupgående i sina tolkningar av de religiösa riterna samt att Le Bras, när han drog sina slutsatser, lät såväl sociologi som andra discipliner stå tillbaka för det överordnade målet att befrämja kyrkan.

Nunes visar att Le Bras under sin livstid hade en ledande ställning, men han observerar också att hans arbeten inte längre (1997) är aktuella i den franska religionssociologiska forskningen. Däremot har Le Bras enligt Nunes fått anhängare bland historiker och samhällsforskare.³

Den franska religionssociologin i Sven Göranssons tolkning

En av dem som påverkades av denna franska religionssociologi var som vi observerat Sven Göransson. Göransson ansluter sig i själva verket från 1960-talet och framåt reservationslöst till den franska religionssociologin. Han kopplar explicit kyrkohistorieämnets förnyelse till Le Bras nyansatser.

¹ Gustafsson 1991, s 5-8

² Gill 1996, s 17

³ Ovan har refererats från Gustafsson 1991, s 7 ff. Nunes (1997). Nunes (1996)

I sitt övriga kyrkohistoriska författarskap kämpar Sven Göransson mot den svenska kultureliten och mot teologer som inte förstått sin uppgift. Genom sin anknytning till fransk religionssociologi fick Göransson vapen i sin hand.

Göranssons tolkning kritiskt granskad

Det är ovedersägligt att Göransson betraktade den franska religionssociologin som något nytt som i grunden påverkade synsättet på kontinenten och då främst i Frankrike. Inte med ett ord antyder han att Le Bras undersökningar eller tolkningar kan diskuteras eller vara diskutabla. Inte med ett ord berör han att Le Bras hade svårt att få genomslag för de reformförslag han lade fram på grundval av sin forskning. Inte med ett ord säger han att den kyrkliga observansen i Frankrike alltmera försvagades efter andra världskriget. Istället betonar Göransson att den franska religionssociologins synsätt genomsyrat fransk religiös mentalitet.

För de forskare jag refererat ter sig den franska religionssociologin under Le Bras som konfessionell teologi med syfte att befrämja den katolska kyrkan i Frankrike. Göransson förkunnar denna franska religionssociologi som vetenskapens sista ord.

Verkligheten bakom orden. Slutord

Så sammanfattningsvis: Sven Göransson använde i sitt övriga kyrkohistoriska författarskap bestämda tolkningsmallar utifrån vilka han grupperade sitt från litteraturen hämtade kyrkohistoriska material. Han hade dessutom en bestämd uppfattning om det bärande i den historiska utvecklingen. Sina ”sanningar” hade han hämtat inte minst utifrån den franska religionssociologin. Att Göranssons ”sanningar” långtifrån alltid på ett allsidigt sätt återspeglade faktiska förhållanden, vågar jag hävda redan utifrån ovan företagna stickprov. De springande punkterna i svenska kulturelitens kristendomskritik däremot har Göransson enligt min mening uppfattat inkännande. Åtminstone är det så om man jämför Göranssons bedömning av kulturelitens kristendomskritik med vad författarna i *Ateistens handbok* uttrycker.

3 LÄROBÖCKERNAS APOLOGETISKA INFALLSVINKLAR

3.1 Inledning

I detta kapitel skall jag redovisa min analys av Göranssons läroböcker, läroböcker som också syftade till att fungera som handböcker. Anledningen till att dessa böcker ägnas ett eget kapitel och inte bedöms i samband med analysen av hans övriga kyrkohistoriska författarskap är denna. Läroböckerna tydliggör Göranssons grundhållning på ett sätt som inte äger motsvarighet i övrigt material och kräver därför en separat behandling.¹

¹ Mitt sätt att granska Göranssons läroböcker liknar Harry Lenhammars arbetssätt i Lenhammar 1985.

I nästa kapitel tar jag upp den tyska kyrkohistoriska debatten om kyrkohistoria som teologi samt granskar kritiskt en av de framträdande företrädarna för teoribildningen kring kyrkohistoria som teologi, K D Schmidt. Detta gör jag utifrån dennes lärobok i kyrkohistoria, *Grundriss der Kirchengeschichte*. Genom detta förfarande skapar jag ytterligare material för min bedömning av Göranssons kyrkohistorieskrivning. I ett slutavsnitt kan jag sedan redovisa mitt slutgiltiga omdöme om religion och trosinterpretationen i Göranssons kyrkohistoriska författarskap.

Göranssons publicerade och för allmänt bruk avsedda läroböcker

Tre av Göransson läroböcker i kyrkohistoria skall här tas upp till behandling. Dessa är *Kyrkohistoria 2. Från påvens gudsstat till religionsfriheten*, (1969), *Kyrkohistorisk orientering*, (1970) och de avsnitt i *Kyrkohistoria 3. Från västerns religion till världsreligion*, (1976) som är skrivna av Sven Göransson.

Motivet bakom att välja just dessa tre är att dessa böcker är de enda som Göransson publicerat. Hans stencilerade "Allmänna kyrkohistoria" har i varierande utformningar utkommit i en rad upplagor utan angivande av år när de tagits i bruk. Den fungerade under framför allt 1960-talet som kursbok för teologistudenterna i Uppsala.

År 1971 lät Göransson via Svenska Kyrkohistoriska Föreningen ge ut en offsettryckt, maskinskriven lärobok *Kristendomens historia. Del I Från antiken till reformationen. Del II Från reformationen till upplysningstiden*. Även denna bok var i främsta hand avsedd för internt bruk. Göransson betraktar framställningen som preliminär.¹

Vi utgår här från att de ovan anförda tryckta och för allmänheten publicerade kyrkohistoriska handböckerna tydligare än de för internt bruk avsedda böckerna anger Göranssons mera definitiva positioner. De är dessutom alla skrivna relativt nära Göranssons pensionering 1977, varför de måste anses spegla Göranssons mera slutgiltiga hållning.

Kännetecknen

Det talas påfallande ofta om olika epoker i Göranssons läroböcker. Detta har sina skäl. Göransson delar regelmässigt in utvecklingen i epoker, dvs. i med precisa årtal avgränsade tidsavsnitt. Årtal och tidsavsnitt är beroende av vilken problematik han behandlar.

Metoden att epokindela använder Göransson för att komma åt och göra det karakteristiska i ett skeende tydligt. Att bemöda sig om att klarlägga det avgörande problemet, den bärande problematiken är ett av Göranssons kännetecken.

Vid en yttlig läsning förefaller Göranssons läroböcker ostrukturerade. Så är emellertid inte fallet. Bakom Göranssons texter ligger alltid en bestämd grundhållning och en grundinställning som påverkat urval av material, materialbehandling och framställning. Detta gäller såväl *Kyrkohistoria 2* som *Kyrkohistorisk orientering* och *Kyrkohistoria 3*. Mest lik en

¹ I förordet anger Göransson att framställningen är preliminär

regelrätt handbok i kyrkohistoria är *Kyrkohistoria 2*. Denna kan man med fördel använda för att slå upp basfakta, årtal osv.

Göransson betraktar aldrig kyrkornas utveckling isolerat. Han ställer genomgående kristendomens och kyrkornas relationer till det omgivande samhället i fokus. Dessa relationer bestämmer det kyrkohistoriska läget.

Grundinställningen

I läroböckerna framställs religionen, varmed primärt avses kristendomen, genomgående som en samhällsomvandlande kraft med betydelse för den västerländska samhälls- och kulturhistorien.¹ Påfallande är att Göransson hävdar att kristendomen fortfarande efter andra världskriget äger denna inneboende kraft.²

3.2 Kyrkan och kristendomen i samhället. Tre infallsvinklar

Här skall ett försök göras att se hur Göransson i sina läroböcker beskriver kyrkans och kristendomens betydelse för samhället i relation till andra faktorer under olika epoker i kyrkans historia. Jag skall särskilt uppmärksamma hur Göransson skiftar infallsvinkel och angreppspunkt beroende på var han befinner sig i sin redovisning.

Den kristna tron - en sammanhållande och drivande kraft

Potentiellt och oftast också reellt framstår kristendomen för Göransson från medeltiden och framåt till och med slutet av 1600-talet som en sammanhållande och drivande kraft i det västeuropeiska samhället. På ett eller annat sätt framhåller han alltid detta.

Minst problem med det grundläggande synsättet får Göransson vid beskrivningen av det högmedeltida samhället. Han kan med visst fog helt enkelt slå fast att detta hölls samman av påve och kyrka.³ Senmedeltidens mer splittrade samhällsbild ger inte anledning till samma generella uttalande.⁴ Där fokuserar Göransson istället på nationalstaternas framväxt och finner att dessa utvecklades genom samverkan mellan kungamakt och kyrka.⁵ Under reformationstiden får Luthers frälsningsfråga representera kristendomens andliga kraft. Denna var inte enbart avgörande för den religiösa utvecklingen utan också för den politiska och sociala.⁶ Den katolska och lutherska konfessionalismen tillskriver Göransson en avgörande

¹ Göransson 1970a, förord

² Göransson 1976a, s 155, 157, 231, 296

³ Göransson 1969, s 1, 3, Göransson 1970a, s 41 et passim

⁴ Göransson 1969, s14, 16, 22

⁵ Göransson 1969, s59, Göransson 1970a, s 60 f

⁶ Göransson 1969, s 105, 109 f, 139

inverkan.¹ Han betonar i samband med detta att den katolska enhetskulturen återupprättades genom skolastiken och barocken.²

Har då Göransson något närmare att säga om vad det var som kännetecknade den kristendom som han ger en så avgörande betydelse? En hel del visar det sig.

För medeltidens del lägger han stor vikt vid den religiöst betingade eden som höll samman feodaltherrarna³ och han betonar att den förhärskande transscendentala historiesynen hade betydelse för såväl politik som för det vardagliga livets utformning. Med andra ord hade det betydelse att såväl kyrka som samhälle levde i föreställningen att himlen var målet för livsvandringen.⁴

Särskilt i *Kyrkohistorisk orientering* visar Göransson hur religiösa föreställningar kunde smälta samman med andra i samhället levande föreställningar och bilda fruktbara och betydelsefulla synteser.⁵

När nationalstaterna växte fram och med den nationalkyrkligheten hade man i de olika kyrkorna behov av religiösa motiv som gjorde det lättare att hävda sin ställning gentemot påvemakten. Man tog till bibeln med sina gammaltestamentliga kungar och man hänvisade till fornkyrkan med sina kristna kejsare som vårdade sig om och höll sin hand över kyrkan.⁶

Vi har redan nämnt att Luthers religiösa fråga, hans frälsningsfråga, ses som det centrala under reformationstiden.⁷ Men tron på frälsningen av nåd kom inte ned till jorden som en blixtn från klar himmel. Marken var förberedd genom asketisk kyrkokritik, lekmanafromhet, humanism, eskatologiska och apokalyptiska rörelser.⁸ Sedan, när reformationen hade satt sig, uttryckte de protestantiska kyrkorna sin identitet i en rad förpliktande sinsemellan olikartade bekännelser.⁹

Något gemensamt kännetecken på den kristna tro som ges en så avgörande betydelse får vi alltså inte. Kristen tro får representeras av vitt skilda företeelser. Och vad Göransson mera specifikt menar när han i skilda sammanhang talar om kyrkan blir aldrig riktigt klarlagt.

¹ Göransson 1969, s 244 f, 250 ff, 255, 259 f, 262 ff et passim

² Göransson 1969, s 257 f

³ Göransson 1969, s 5 f

⁴ Göransson 1969, s 7

⁵ Göransson 1970a, s 28, 32, 33 ff, 37f, 41, 46, 55

⁶ Göransson 1969, s 16, 22

⁷ Göransson 1969, s 105, 109 f

⁸ Göransson 1969, s 96-103

⁹ Göransson 1969, s 250 f

Göransson har naturligtvis ögonen öppna även för annat än religion som också påverkade kyrkans ställning. Medeltidens starka kyrka hade som en av sina förutsättningar det medeltida samhällets starka decentralisering.¹ Nationalkyrkligheten under senmedeltiden berodde ytterst på ändrade samhällsförhållanden, ökade ekonomiska resurser och penninghushållning.² Göransson räknar upp en rad yttre faktorer för att visa att reformationstiden utveckling även hade andra orsaker än de religiösa. Det var därför ingen tillfällighet att den "hierarkiskt sakrala kyrkan" kunde sprängas.³

Hur Frankrike bäddade för framtida sekularisering

Nu menar förvisso inte Sven Göransson att kyrkans inflytande villkorslöst innebar något gott. Tydligast framkommer det i hans teckning av utvecklingen i Frankrike.

Frankrike var under "den efterkonfessionella epoken" Europas ledande politiska och kulturella makt. Denna ställning hade landet bland annat vunnit genom att furstemakt och kyrka ingått förening med varandra.

Denna förening mellan en enväldig furstemakt och en konfessionellt bestämd kyrka fick ödesdigra följder. Göransson registrerar noggrant dess negativa verkningar och hävdar att de på sikt utgjorde grogrund för den franska revolutionen.

Jesuitorden bestämde framgångsrikt den katolska kyrkans kurs i Frankrike. Dess segrar var emellertid kortsiktiga. I det långa loppet ledde jesuiternas verksamhet in i kyrkans kris.

I det långa loppet blev dock ordens kortsiktiga nyttobetonade målsättning hämmande för dess möjligheter att möta en ny tid. Ordens humanistiska utbildning var i sista hand avpassad för kyrkans behov. Denna svarade inte mot den borgerliga världens behov, mot det experimentella och fria sanningssökandet, som satte in vid 1600-talets mitt. Jesuitordens militära, auktoritetsbundna disciplin och uppfostringsprogram mötte i den fria, förutsättningslösa och erfarenhetsmässiga inställning, som följde med cartesianismen, upplysningen och pietismen, en överlägsen andlig kraft.

Jesuitorden fick både positivt och negativt avgörande betydelse för den romersk-katolska kyrkan. Den bestämde dess kurs i konfessionalismens och fursteabsolutismens tidsålder, både som katolsk restauration och motreformation. Den ledde dess väg in i den kris, som ändade med den antiklerikala upplysningen, den katolska nationalkyrklighetens fall och ordens egen upplösning.⁴

Genom detta sätt att beskriva verkligheten i Frankrike har Göransson i själva verket tecknat en bakgrund till den fortsatta utvecklingen. Ett av syftena med Göranssons redovisning av det franska enhetsverket och jesuiternas framgångar i *Kyrkohistoria 2* tycks vara att göra utvecklingen i Frankrike under 1700-talet mera förståelig. Men mera därom senare.

¹ Göransson 1969, s 5

² Göransson 1969, s 14, 29

³ Göransson 1969, s 96-103, 132 f, 139, 141, 143, 158

⁴ Göransson 1969, s 225

Göransson ger alltså sammanfattningsvis kyrka och tro en avgörande betydelse för samhällsutvecklingen från medeltid fram till och med 1600-talet. Den kristna tron i dess olika yttringar ser han som en sammanhållande och drivande kraft i samhällsutvecklingen. Men han är också angelägen att visa att denna kraft inte var ovillkorligen verksam utan beroende av att samspelet med samhället fungerade som det skulle.

Den bevarade betydelsen

Göransson tillspetsade och positiva formuleringar om neologi och upplysning har åtminstone fått mig att höja ögonbrynen. Neologins program ”kristendomen framställd för moderna människor på deras eget språk, med deras problem”, visar ”i hur hög grad upplysningstiden var en kristen epok med ett starkt krav på prästernas förkunnelse.”¹

Upplysningen var ”en kristen epok”, men det räcker inte med det. Upplysningen påstås i de lutherska länderna dessutom vara ”en kyrkligt och religiöst integrerad epok såsom på intet annat sätt i Europa.” Detta skriver Göransson med hänvisning till att inom lutherdomen rationalism, kristocentrisk fromhet och mystik under upplysningstiden levde sida vid sida.²

Å andra sidan erkänner även Göransson, som så många andra, att kristen tro försvagades under upplysningstiden.

För att förstå vad Göransson menar när han skriver om 1700-talet behöver man veta att den springande punkten för honom är något han kallar den nya kultursynen eller kultursyntesen.

Denna nya kultursyn började bryta fram under slutet av 1600-talet för att sedan i de västeuropeiska staternas ledande samhällsskikt, oberoende av vilken konfession man tillhörde, dominera 1700-talet. Den var ”samstämmig i den grundläggande inställningen till tillvaron, till människan, till religionen och till naturen.”³

I sin beskrivning av den nya kultursynen i *Kyrkohistoria 2* renodlar Göransson och spetsar till. Han påstår att med den nya kultursynen fick staten en inomvärldslig istället för som tidigare en övervärldslig målsättning.⁴ Statens bästa bestämdes numera empiriskt-politiskt.⁵ Patriotism, nationalism och sunt förnuft blev sammanhållande band i staten.⁶ Varje stat fick bestämma sin konfessionella status efter vad som bäst gagnade den. Den religiösa beaktelsen blev en politisk och social faktor som vägdes mot andra faktorer.⁷

¹ Göransson 1969, s 363

² Göransson 1969, s 370

³ Göransson 1969, s 316

⁴ Göransson 1969, s 318

⁵ Göransson 1969, s 321

⁶ Göransson 1969, s 318

⁷ Göransson 1969, s 322

Religionen privatiserades i den meningen att varje människa själv blev ansvarig inför Gud för sin religion.¹ Auktoritet och lära hade fått vika för förnuft och erfarenhet.² Istället för att se på kyrkan och bekännelsen som absoluta sanningar talade man om "kristendomen som den fullkomliga, absoluta religionen".³ Individens frihet blev till kyrkoprincip:

Kyrkan som yttre organisation blev en politisk fråga, medan kyrkan som ett inre religiöst liv och som sammanslutning och förening av troende blev den enskildes och de religiösa gruppernas angelägenhet, som staten endast befattade sig med ur ordningssynpunkt.⁴

Allt detta hörde samman med den begynnande industrialismen och borgerskapets framväxt. I detta nya samhälle förlorade den gamla överheten, inklusive prästerna, sin maktställning. Adeln och borgarna förvandlades till ämbetsmän, köpmän och industriidkare.⁵

Den nya kultursynen fördes till mognad genom erfarenhetsbaserad vetenskap och cartesiansk metafysik. Detta skedde desto lättare som religionskrigen hade underminerat tilltron till den konfessionella epokens av kristen bekännelse bestämda tänkande.⁶

Den förutsättning som gällde för att kristen tro även under denna tid skulle kunna bevara sin betydelse var att kyrkan samspelade med samhällskrafterna. Detta betydde i sak att den kristna tron anpassades till de nya förhållandena. När så inträffade kunde kristendomen framträda integrerad och stark. Skedde inte detta förlorade kyrkan sin auktoritet med sekularisering och kristendomsfientlighet som följd.

Göranssons redovisning av den kyrkohistoriska utvecklingen i framför allt England och Tyskland kan ses som exempel med syfte att påvisa det riktiga i denna bedömning.

Kristen tro i ny utformning. Exemplen England och Tyskland

När Göransson skildrar samhällsutvecklingen i England från toleransediktet 1689 fram till tiden för franska revolutionen är poängen alldeles tydlig. Kristen tro i ny utformning kunde infogas i det borgerliga samhället och inifrån påverka samhällsutvecklingen, detta till skillnad

¹ Göransson 1969, s 318

² Göransson 1969 s 319

³ Göransson 1969, s 319 Människan blev alltings norm under upplysningstiden. Denna människa var dock ingen från Gud isolerad människa: Antropoteologin gav människan ett gudomligt ursprung och en gudomlig glans. (Göransson 1969 s 373)

Den "rationalistiska religionssynen" utgår enligt Göransson i *Kyrkohistorisk orientering* från förnuftet som tillvarons norm. Denna egenskap ägde förnuftet inte i sig självt. Förnuftet var givet av Gud. Detta ledde i sin tur till tanken på att förnuftet som givet av Gud inte kunde utsättas för prövning, vilket gav mystiken, som koncentrerade religionen till Guds röst i människans inre, det inre ljuset, nya incitament. Samtidigt fick den individuella religionsfriheten en rationell motivering. Förnuftets primat ledde vidare till att moralen, det för alla människor allmängiltiga betonades. (Göransson 1970a, s 121) Genom detta sätt att se binder Göransson samman upplysningens religiösa yttringar.

⁴ Göransson 1969, s 319 f

⁵ Göransson 1969, s 319-322

⁶ Göransson 1969, s 316, 321

från i Frankrike, där kyrka och statsmakt stod i strid med det framväxande borgerliga samhället.¹

Göransson ger en rad exempel på hur teologin i England hade anpassats.

Den bredkyrkliga riktning som dominerade 1700-talets engelska kyrka, den så kallade latitudinarismen var så vidsynt att den t o m medgav individuell religions- och lärofrihet.

Intresset för de dogmatiska lärofrågorna mattades och inriktades i stället alltmera på kristendomen som en universell, för människorna och mänskligheten nyttig och giltig religionsform. John Locke får exemplifiera den utvecklingen.²

Deismen hade framgångar i Frankrike. I England däremot hade deismen, vars främsta kännetecken var övertygelsen att Gud var helt igenom passiv, svårt att få fäste. Detta trots att deisterna fritt fick sprida sina synsätt, något som var förbjudet i Frankrike. Det som framför allt gjorde att deisternas skepticism inte fick fäste bland den engelska allmänheten, var att den engelska statskyrkans ”etiskt personliga kristendomstyp”, med sin tolerans, befann sig i samklang med den allmänna opinionen.³

Trots allt råkade kyrkan i kris i takt med det engelska samhällets förändring under 1700-talet. Massinflyttningen till städerna åstadkom att den större delen av befolkningen inte längre nåddes av det kristna budskapet.⁴ Den deism och den indifferentism som man länge nog kunnat hålla på avstånd, tilltog.

Skulden till detta var parlamentet som i sin omsorg om religionsfreden inte vidtagit några åtgärder för att förändra kyrkans organisation och anpassa den efter de ändrade samhällsförhållandena.⁵ Dessutom fanns inget organ där man i denna för samhälle och kyrka så omvälvande tid kunde debattera kyrkliga frågor.⁶ Att dissenters fortfarande var uteslutna från offentliga tjänster, gjorde inte saken bättre.⁷

Även när Göransson skriver om den lutherska konfessionalismen under upplysningstiden 1690-1800 i *Kyrkohistoria 2* är huvudintresset inriktat på att skildra den kristna trons anpassning till och förbindelse med ett samhälle i omdaning. När relationen var rätt inställd till samhället förblev tron en avgörande faktor, när den var fel inställd, ledde detta till trons isolering och försvagning.

¹ Göransson 1969, s 339

² Göransson 1969, s 332

³ Göransson 1969, s 333

⁴ Göransson 1969, s 335

⁵ Göransson 1969, s 330

⁶ Göransson 1969, s 330

⁷ Göransson 1969, s 332

Göransson beskriver den subjektivt inriktade pietismen, med sina rötter i ortodoxi och reformortodoxi, som en tidstypisk, för samhälle och kyrka vitaliserande rörelse. Samtidigt observeras en på sikt ödesdiger sida hos pietismen. Den tog varken teologiskt eller intellektuellt hänsyn till att den nya världsbilden skakat om den kristna världs- och människosynen.¹

Detta gjorde i stället den av rationalism färgade upplysningsteologin, företrädd av anhängare till Leibniz och Wolff. Dessa återerövrade den plats kristendomen förlorat i och med ny världsbild och ett samhälle i omvandling.²

¹ Göransson 1969, s 342-345, 354

För Göransson blir pietism och väckelse naturliga inslag i upplysningstidens religiösa miljö. Obesvärat talar han om upplysning och väckelse i samma andetag. ”stället för den konfessionella kultursynen kom en ny universell kultursyn (upplysningen) Väckelsen aktiverade lekmän och präster och förde dem närmare varandra i religiös gruppbildning.”(Göransson 1970a, s 118) Parallellställningen kunde ske på grund av att båda riktningarna stod på subjektivismens grund och hade uppstått i en tid med subjektivistiska förtecken. Eller som Göransson angående pietismen skriver: Pietismen ”hörde hemma i en epok, där den religiösa subjektivismen och personliga troserfarenheten hade en helt annan tyngd än i reformationstidens objektiva frälsningstänkande och teologiskt behärskande samhälle.” (Göransson 1970a, s 132)

Göransson observerar visserligen att pietism och upplysningsteologi stod i en inre spänning till varandra. Vad som orsakade spänningen var att ”väckelserörelserna lämnade obesvarad den för den kristna kulturen och samhället avgörande frågan om kristendomen och dess plats i den nya världsbilden, i människosynen och i samhället. Deras koncentration på omvändelse och bibel hotade här att spränga den sedan fornkyrkan bestående syntesen av religiöst liv, kultur och samhälle.” (Göransson 1970a, s 134)

Det var enligt Göransson i Tyskland på samma sätt som i de västeuropeiska staterna. ”De ideologiskt drivande krafterna” i den religiösa och sociala omdaningsprocessen var ”den religiösa subjektivismen och rationalismen, väckelsen, toleransen och den ändrade synen på statens uppgift.” (Göransson 1970a, s 130)

Även när Göransson berör den nya naturrätten ser han anknytningen till den frambrytande pietismen och väckelsen. Enligt Göransson kom naturrätten rent historiskt ”att bryta med den objektiva konfessionella staten” och befrämja ”religiös individualism och gruppbildning, upplysningsteologi och pietism” (Göransson 1970a, s 131)

² Göransson 1969, s 354-362

Leibniz ses av Göransson som nyprotestantismens förste teolog. Hans insats bestod i att han i den nya kopernikanska världsbilden försökte återställa sambandet mellan tro och vetande, skapelse och frälsning. (Göransson 1969, s 354) Leibniz skapade i en kritisk situation en ny syntes mellan kristen tro och vetande. Därmed bibehölls möjligheten att på en gång vara troende och omfatta en kristen kultursyn. (Göransson 1969, s 356)

Upplysningstiden i det evangeliska Tyskland var mångfacetterad. Flera strömningar gjorde sig gällande samtidigt.¹ Detta hängde samman med att nya samhällsklasser uppstått och vunnit inflytande. Därigenom fick den andliga odlingen möjlighet att i varierade former spridas i olika samhällsskikt och få nya bärare. På så sätt växte sig kristendomen under denna tid, särskilt i de lutherska länderna, allt starkare och kom att betyda allt mer.²

Huvudexemplet på konfrontation, Frankrike

I de katolska västeuropeiska länderna däremot kom kyrka och borgerligt samhälle att stå mot varandra med ödesdigra följder som resultat. Kyrkan blev i samverkan med kungamakten en reaktionär, otidsenlig och förtryckande kraft i det framväxande borgerliga samhället. Som en följd av detta växte sig kyrkofientligheten allt starkare.

Huvudexempel är som vi redan noterat Frankrike, där kungamakten i förbund med kyrkan konsekvent försökte rida spärr mot tidens nya strömningar. Göransson jämför med utvecklingen i England. En analys av de olika förloppen ger vid handen att

upplysningsideologins historiska verkningar har samband med de religiösa kyrkliga, sociala och kulturella strukturolikheter, som utformats under den föregående efterreformatoriska epoken.

Detta är skrivet i opposition mot det sedvanliga synsättet att det var de franska upplysningsfilosoferna som var orsaken till den franska avkristningen.³ Upplysningsfilosofernas angrepp på kyrkan förstår Göransson som en mer eller mindre naturlig följd av kyrkligt förtryck. Upplysningsfilosofernas förakt för kyrkan spädades dessutom på av de kyrkliga företrädarnas okunnighet, fanatism och dogmtro.⁴

Franska revolutionen och dess följder

Enligt Göransson består den franska revolutionens utmaningar in i hans egen samtid. I och med revolutionen tvingades nämligen kyrkan konfronteras med en ännu i nutiden aktuell individualistisk syn på religionen med dess speciella sätt att se på religionsfrihet.⁵ Dessutom ställdes man inför de då nya, nu etablerade idéerna om folksuveränitet och demokrati.⁶

¹ Göransson 1969, s 369

² Göransson 1969, s 369 f

³ Göransson 1969, s 392

⁴ Göransson 1969, s 392-398

⁵ Göransson 1976a, s 37

⁶ Göransson 1976a, s 227

I redovisningen av den franska revolutionens inledningsskede slås man också av hur ljus den bild är som Göranssons tecknar. Den franska revolutionen 1789 inleddes i en atmosfär av samförstånd. Man var i breda lager enig om den franska kyrkans betydelse för folkets religiösa och moraliska liv. Ateism och fritänkeri var en begränsad företeelse.¹ De flesta fransmän var kyrkotrogna och förutsatte en intim förbindelse mellan stat och religion. Däremot såg fransmännen i gemen med oblida ögon på en avgränsad, klerikal organisation, med skattefrihet, egna domstolar och egen administration. Det var först efter den franska revolutionen som antiklerikalismen fick brett folkligt stöd.²

Därmed är vi definitivt inne på 1800-talet och de av Göransson skrivna kapitlen i *Kyrkohistoria* 3. Där behandlas utvecklingen från franska revolutionen fram till omkring år 1970.

I teckningen av 1800-talets problematik på romerskt katolskt område ställs genomgående två idéströmningar mot varandra. Å ena sidan beskrivs det framväxande liberala samhället, vars idémässiga grundvalar formades under upplysningen och den franska revolutionen. Företrädarna för detta samhälle förespråkade religionsfrihet.³ Detta samhälles högsta norm var den sekulariserade humanismen. Å den andra sidan, som en motpol, placeras den konservativa hierarkiska romersk katolska kyrkan som hävdade påvens ofelbart och absoluta auktoritet.⁴

De båda idéströmningarna ses som parallella företeelser som sinsemellan utmanar varandra. Samtidigt radikaliseras de i kampen mot varandra.⁵ I liberala länder med katolsk befolkning tenderade den katolska kyrkan att bli lik ett ”motsamhälle”. Det liberala, av demokratiska ideal präglade samhället å sin sida utvecklades till en ”motkyrka”.⁶

Den katolska kyrkan slöt sig således innanför sitt skal inför liberalismens anstormning. Därigenom isolerades kyrkan samtidigt som den befäste sina ställningar och fann sin sociala identitet. Kyrkan blev medveten om sin identitet som en global, universell kyrka med påven som sin ledare.⁷

¹ Göransson 1969, s 398

² Göransson 1969, s 401

³ Göransson 1976a, s 72

⁴ Göransson 1976a, bl a s 81, 98, 246

⁵ Göransson 1976a, s 115

⁶ Göransson 1976a, s 115

⁷ Göransson 1976a, s 57

Genom polemiken mot det liberala samhället hamnade kyrkan utanför "de moderna samhällskrafterna". Den fungerade inte i levande kontakt med de religiösa, intellektuella och sociala förändringarna i samhället. Detta ledde i sin tur till att de intellektuella och politikerna blev kyrkligt indifferent eller kyrkofientliga.¹

Resultatet av denna avgränsning kom särskilt i Frankrike att bli förödande. Den ledde slutligen till den ur Göranssons synpunkt ödesdigra skilsmässan i Frankrike mellan kyrka och stat år 1905.²

Den bevarade betydelsen. Slutord

Göranssons argumentation kan därmed bestämmas. Samhällsförändringarna på 1700- och 1800-talet, därmed avses inte minst de nya tankeströmningar som påverkade Västeuropa under dessa århundraden, kunde av kyrkan inte ignoreras. Kyrkan måste för att inte isoleras ta vara på det nya och integrera det i det kristna budskapet. Först när så skedde kunde kyrkan bevara sin betydelse.

I sitt sammanhang och i ett bestämt skede av utvecklingen utgjorde upplysningsteologi i olika former en sådan nödvändig och fruktbar anpassning. Metodism och pietism ges också, något som är värt att observera, integrerande funktioner i 1700-talets samhället. En kyrka som reaktionärt försökte bekämpa samhällsförändringarna åstadkom däremot kyrkofientlighet. Detta ledde i sin tur till isolering och marginalisering.

Trons betydelse återupptäckt

Vad beträffar nutiden fram till 1970 betonar Göransson i *Kyrkohistoria 3* vårt fortsatta beroende av upplysningen. Vad som skedde i och med upplysningen var nämligen att det tidigare ståndssamhället upplöstes. Ståndssamhället kännetecknades av att kyrka, kultur och samhälle var sammansmälta till en enhet på den kristna bekännelsens grund. I dess ställe trädde med den begynnande industrialiseringen, ett borgerligt samhälle där människans förnuft och erfarenhet kom att alltmera bli tillvarons mått. I och med detta hade en ny

¹ Göransson 1976a, s 57, 81 f, 89, 98

² Göransson 1976a, s 142, 146-151

västerländsk enhetskultur med nya relationer mellan samhälle och kristendom tagit sin början. Dessa nya relationer präglar även det moderna samhället.¹

För att ett vitalt samarbete mellan kyrka och samhälle skall kunna återupprättas krävs att kyrkan bejakar de nya förutsättningar som nu råder. Särskilt för den katolska kyrkan är det nödvändigt att tänka om. Den katolska kyrkan behöver för sin fortsatta existens som ett ferment i samhället överge sin antiliberala, doktrinära, antivetenskapliga inställning och sin ultramontanism.

I *Kyrkohistoria 3* ger Göransson en rad såväl allmänna som specifika exempel på hur just detta skedde under 1900-talet, närmare bestämt under mellan- och efterkrigstiden. Frankrike, som tidigare varit Göranssons huvudexempel på konflikten mellan kyrka och samhälle, leder nu en utveckling mot återupprättade förbindelser.

Den utvecklingen beror på att såväl kyrka som samhälle ändrat sin inställning.

Redan under ”den ultramontanistiska epoken” hade kyrkans omprövning inletts i kretsar vid sidan om den officiella kyrkan.

Så går under den ultramontanistiska epoken ända fram till dess att efterkrigstiden förändrade läget, vid sidan om den doktrinära, av Rom styrda kyrkan, en vital katolicism, orienterad mot den moderna vetenskapen och samhället. Under mellankrigstiden förbereder denna forskning en ny mentalitet med insikt om att religionen, kyrkan, dess tro och liv tillhör civilisationsprocessen.²

Under mellankrigstiden växte bland katolska lekmän fram en känsla både för samhällets djupgående sekularisering och en ny insikt i religionens betydelse både för den enskilda människan och för samhället.³

Efter andra världskriget hade utvecklingen gått så långt att den romersk-katolska kyrkan i tysthet ändrat sin inställning till det liberala samhället, så även till sin tidigare så fördömande inställning till teologisk forskning.⁴

¹ Göransson 1976a, s 246

² Göransson 1976a, s 155

³ Göransson 1976a, s 159

⁴ Göransson 1976a, s 216

Göransson talar om att en ny kyrkohistorisk epok inträdde efter andra världskriget. Polariteten mellan katolsk ultramontanism och liberal demokrati har försvunnit.¹ I detta läge ställs katolska kyrkan inför frågan hur den skall kunna religiöst förnyas samtidigt som den bevarar sin identitet.²

Tidigare hade den katolska kyrkan varit bestämd av sitt försvar mot de två stora angreppen på kyrkan, nämligen från reformationen och från den franska revolutionen.³ Läget var nu förändrat. Istället för konfrontation ville man nu samarbete.

Den katolska kyrkan i Frankrike hade blivit vitaliserad av franska katolikers sociala aktivitet och känsla för demokrati.⁴ Folkkyrkotanken hade på nytt blivit aktuell. Man såg sig som ett Guds folk i historien som levde i nuet med nuet som förutsättning.⁵ Detta ledde till att den pastorala uppgiften kom i centrum med sin själavård och sin omsorg om människor. Därmed sköts i samma mån ”Roms juridik, organisation, doktrin, hierarki och läroämbete” åt sidan som något mindre angeläget.⁶

Samtidigt hade politikernas sekulariserade humanism trängts tillbaka. På den kanten hade man kommit till insikt om att samhälle och kyrka både hade en i långa stycken gemensam uppgift och ett likartat mål.⁷ Erfarenheterna från de totalitära staternas utrotningskampanjer och från krigets vedervärdigheter hade gjort att man allmänt förstod att samarbete på människovärdets grund var det enda möjliga.⁸

I Göranssons tolkning får nyansatsen i den franska kyrkan sin fortsättning i Andra Vatikan-konciliet.⁹ Beslutet vid detta koncilium resulterade i att den katolska kyrkan övergav sina dogmatiska låsningar och sin isolering. I sak kom den att anpassa sig till den nya situation som inträtt efter andra världskriget.¹⁰

¹ Göransson 1976a, s 128

² Göransson 1976a, s 219

³ Göransson 1976a, s 226

⁴ Göransson 1976a, s 162, 163 ff

⁵ Göransson 1976a, s 180

⁶ Göransson 1976a, s 181

⁷ Göransson 1976a, s 183

⁸ Göransson 1976a, s 129

⁹ Göransson 1976a, s 173

¹⁰ Göransson 1976a, s 204, 243

Även samhällets syn på kyrkan förändrad

Inte enbart kyrkan utan även samhället ändrade således sin hållning till kyrka och kristendom från mellankrigstiden och framåt. Erfarenheterna från den första världskrigets omätliga lidanden hade gjort att kulturoptimismen hade brutits och en ny förståelse för religionens betydelse inträtt.¹

I Frankrike var det under mellankrigstiden som den franska staten fick upp ögonen för kyrkans betydelse.² Även från vetenskapligt håll inleddes en omvärdering. Forskarna insåg att det var ett misstag att betrakta religionen som utspelad. Sociologin hade börjat undersöka kyrkans roll om samhällsföreteelse och kyrkans och religionens roll i civilisationsprocessen.³ Efter andra världskriget hade läget ändrats över hela linjen.

Göransson lyfter fram europatanken som ett exempel på den nya grundvalen. Han betonar den Europeiska gemenskapens andliga bakgrund.

Hos politiskt insiktsfulla människor ersattes nationalstatsidén av Europatanken, av medvetandet om att Europa var en andlig historisk storhet med gemensamma andliga värderingar. Denna mentalitet övergick till handling i tillkomsten av den tyska förbundsrepublikens konstitution, i tillkomsten av Europarådet (1949), av den europeiska konventionen om de mänskliga rättigheterna, av ett nära politiskt, ekonomiskt och socialt samarbete, som mynnade ut i den Europeiska gemenskapen 1957.⁴

Även synen på religionsfriheten hade förändrats. Nu tolkades inte längre religionsfriheten så att staten skulle avsäga sig relationerna med kyrkan. I stället frågade man sig hur de båda skulle kunna samverka till gagn för demokrati och människovärde.⁵

Kristna demokratiska partier kom i regeringsställning utan att därmed hamna på kollisionskurs med andra partier. Den gemensamma grunden var de mänskliga grundvärdena.⁶ MRP samlade de flesta katolska väljarna. Detta parti hade en allmänskristen och ideellt humanistisk målsättning. Denna inställning svarade mot ett allmänt behov i Frankrike. Man ville en

¹ Göransson 1976a, s 160

² Göransson 1976a, s 151

³ Göransson 1976a, s 155

⁴ Göransson 1976a, s 211

⁵ Göransson 1976a, s 230

⁶ Göransson 1976a, s 130

religiös och social förnyelse i det annars så sekulariserade samhället. För att nå detta mål krävdes samling kring det väsentliga.¹

Även historie- och samhällsvetenskaperna var påverkade. De förstod numera att det inte lät sig göra att isolera religionen eller betrakta den som något passerat.²

Göransson betonar särskilt den franska sociologiska forskningens betydelse.³ Bland annat sysslade de franska religionssociologerna med sekulariseringen och dess inverkan på kyrkan och på religionen i samhället. Man frågade sig om det verkligen handlade om sekularisering i egentlig mening. Forskarna lutade åt att hellre tala om religiös nyorientering, betingad av förnyad världsbild och det moderna samhällets omvälvningar.⁴

Sammanfattningsvis

Enligt Göransson har sammanfattningsvis religionens betydelse på kontinenten och då särskilt i Frankrike från mellankrigstiden och framåt förändrats. Dess betydelse är numera återupptäckt.

Göranssons läroböcker. Syfte.

Vi har observerat Göranssons grepp. Fram till och med 1600-talet låter Göransson tro och kristendom bli en sammanhållande och drivande kraft i samhället. Från 1700-talet till nutid lägger han huvudvikten vid att visa hur kristendomen under vissa villkor kunde bevara sin betydelse. Göranssons dominerande tema gällande nutid är att trons betydelse numera är återupptäckt.

Bakom ligger ett försök att lyfta fram den kristna trons betydelse på tydligast möjliga sätt. I de sammanhang tro och kristendom förlorat i betydelse förnekas inte detta. Förklaringen är dock aldrig att den kristna tron spelat ut sin roll. Orsaken till den minskade betydelsen ligger enligt Göranssons historietolkning i yttre påverkbara omständigheter.

¹ Göransson 1976a, s 209

² Göransson 1976a, s 218

³ Göransson 1976a, s 157

⁴ Göransson 1976a, s 219

Göransson ger hela tiden sakska! för sin hållning. Ändå måste Göranssons skrivning betraktas som kristen apologetik. Göranssons utgångspunkt är apologetisk liksom val av infallsvinklar. Med andra tolkningsnycklar hade kristendomens betydelse framträtt på annat sätt.

4 Kyrkohistoria på bekaännelsens grund. Exemplet KD Schmidt

4.1 Inledning

Förutfattade meningar lär på ett eller annat sätt alltid finnas med när vi människor orienterar oss och söker kunskap. Förförståelse brukar historiker benämna fenomenet. Sven Göransson hade alldeles tydligt sina förutfattade meningar. I forskningsarbetena förutsatte han att religion hade betydelse såväl i utrikespolitiken som i inrikespolitiken under 1600-talet. Utifrån den förutsättningen samlade han material, skapade problemkretsar och undersökte. När undersökningen sedan var klar hade i bästa fall den förutfattade meningen förvandlats till mer eller mindre säker kunskap.

Nu nöjde sig Sven Göransson inte med detta. Andra förutfattade meningar, vi kan benämna dem övergripande synsätt, lades utan mer närgången prövning samman med den kunskap Göranssons skaffat sig i sina undersökningar. Som ni observerat menar jag att detta inte var något lyckat grepp. Sven Göransson fördunklade därigenom resultaten av sin forskning.

I sitt senare författarskap användes de förutfattade meningarna på ytterligare ett sätt. Nu kan de lämpligen benämnas grundmotiv och problematik. Huruvida dessa grundmotiv var välgrundade eller inte lämnar vi här därhän. Det principiellt viktiga är att Göransson lade dessa grundmotiv och denna problematik som ett raster på sitt material. Därigenom kom resultatet att styras av förutsättningarna. Huruvida Göranssons framställning förtjänar tilltro kan i detta fall inte avgöras enbart genom läsning av Göranssons text utan måste prövas ytterligare. Några sådana prov, jag kallar dem stickprov, har jag som ni observerat gjort ovan.

Att de här redovisade iakttagelserna om Göranssons förutfattade meningar är viktiga är uppenbart. De blottar en generell problematik. Jag har i detta kapitel valt att förtydliga bilden ytterligare genom att analysera en populär lärobok i kyrkohistoria, skriven av en tysk konfessionell kyrkohistoriker Kurt Dietrich Schmidt.

Den analysen vinner på att vi till att börja med något närmar oss frågan om kyrkohistoria som teologi.

4.2 Kyrkohistoria som teologi

Att kyrkohistoria är en disciplin inom historievetenskapen är odiskutabelt. Att kyrkohistoria dessutom är ett nödvändigt redskap för teologin var en grundläggande sanning för Sven Göransson. Om detta råder emellertid inte enighet. Åtminstone råder delade meningar om huruvida kyrkohistoria är att betrakta som teologi.

Låt oss något följa den debatten på tysk botten. Vi börjar vid historikerkongressen i Berlin 1908. Där framfördes den åsikten att ämnet kyrkohistoria allt mer sekulariserats under det utgående 1800-talet, varför kyrkohistorikern borde betraktas som historiker. Genom att denna syn på kyrkohistoria hävdades på kongressen, intensifierades en redan påbörjad debatt om kyrkohistoriens förhållande till teologi respektive till historia.¹ I denna debatt avvisade naturligtvis många kyrkohistoriker positivismen men man vände sig också mot dem som företrädde en idealistisk historiesyn. De senares historism, som hade drag av både världsåskådning och vetenskapsprincip, ställde man sig uttalat kritisk till. I stället förstod man kyrkohistoria som en teologisk disciplin och utvecklade olika varianter av så kallad historieteologi.²

Debatten tog ny fart 1932 när Karl Barth i sin Dogmatik hävdade att kyrkohistoria var en hjälpvetenskap till teologin. Barth motiverade detta med att teologi är något som utgår från Gud, medan historia med nödvändighet utgår från människan. Resonemanget fullföljdes med ett konstaterande att Guds ord alltid måste förmedlas genom historien, varför det var naturligt att beteckna kyrkohistoria som en hjälpvetenskap till teologin.³

Gerhard Ebeling utvecklade vid mitten av 1900-talet Karl Barths tanke att Guds tilltal förmedlas genom historien. Han skrev bland annat:

Kyrkohistoria är det som står mellan oss och Guds uppenbarelse i Jesus Kristus. Kyrkohistorien står där åtskiljande och förenande, fördunklande och upplysande, belastande och berikande. Enbart genom kyrkohistorien når oss vittnesbördet om Jesus Kristus.⁴

Utifrån denna syn på kyrkohistorien definierade Ebeling kyrkohistoria som *historien om den Heliga Skrifts utläggning*.

Gerhard Ebeling var emellertid inte ensam på plan. Bland andra de evangeliska kyrkohistorikerna Heinrich Bornkamm och Martin Schmidt, liksom den då ledande katolske kyrkohistorikern Hubert Jedin, kom också med förslag hur deras ämne skulle förstås. Bornkamm lät kyrkohistorien vara *historien om evangeliet och dess verkan i världen*. Martin Schmidt ansåg att kyrkohistorien skulle förstås som *historien om förkunnelsen och förkunnelsens gestaltande*. Katoliken Jedin slutligen menade att *föremålet för kyrkohistoriens studium var den av Kristus stiftade kyrkans växt i tid och rum*.⁵ Det gemensamma för alla dessa definitioner är att kyrkohistoria binds samman med kristen trostolkning.

¹ Bienert 1983, s 146

² Bienert 1983, s 148 f. Martin Schmidt redovisar exempelvis instruktivt och kortfattat sin historieteologiska hållning i Schmidt 1959, s 1421 ff

³ Bienert 1983, s 149

⁴ Ebeling, G Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift, SGV 189, 1947 (= Wort Gottes und Tradition, 2 1966, 9-27) s 25. Citatet hämtat från Bienert 1983, s 150. Här liksom i fortsättningen egen översättning.

⁵ Stöve 1989, s 553, Jedin 1986, s 210.

Kritik riktades mot Ebeling för att han överbetonade budskapet på kyrkobegreppets bekostnad. Gång på gång återkom påståendet att Ebeling reducerat kyrkohistoria till bibelns utläggningshistoria eller till en predikans historia.¹

Tydligast formulerades denna kritik av Kurt Dietrich Schmidt. Liksom Ebeling utgick Schmidt från att Guds ord var det medel genom vilket Gud kallade och uppehöll sitt folk. Vad Schmidt vände sig mot var att Ebeling gjorde kyrkohistoria till "historien om medlet". Istället måste kyrkohistorien framställa gudsfolkets historia, ett gudsfolk som genom Ordet ägde och vidmakthöll sin existens.²

Schmidt bestämde utifrån detta kyrkohistoria som *historien om Kristi fortsatta verk* och han kompletterade bestämningen med att fastslå att *Kristus verkat kyrkan*.³ Schmidt kom därmed nära katolsk förståelse av ämnet kyrkohistoria.⁴

Hur skall man nu kunna anknyta allt detta till Sven Göranssons kyrkohistorieskrivning? Enklast genom att betrakta greppet att se kyrkohistoria som teologi som en förutfattad mening, en förförståelse inför arbetet med det kyrkohistoriska materialet och sedan fundera över vilken betydelse denna förförståelse kunde ha på forskningsresultaten.

Att de olika positioner inför ämnet som definitionerna ovan bär vittne om påverkar åtminstone inriktningen på det kyrkohistoriska arbetet tycks mig uppenbart. Man behöver inte äga mycket fantasi för att förstå att den katolske Jedin och hans efterföljare i sin forskning lägger mer vikt vid kyrkoinstitutionen kyrkan än hans protestantiska kollegor. Men och det är viktigare, den verkliga frågan är huruvida den teologiska förförståelsen påverkar forskningsresultatens validitet?

För att kunna ha någon åsikt om detta behöver man till att börja med veta mera om det bärande och det gemensamma för dem som ser samman historia och teologi.

Detta gemensamma kan kort uttryckt sägas vara att dessa s k historieteologer förutsätter att historien är Guds historia med sin skapelse och sin kyrka och att de utifrån denna förutsättning tolkar det historiska skeendet.

Detta behöver inte betyda, har det sagts bland historieteologins försvarare, att historieteologerna bortser från historiska fakta eller behandlar källmaterial okritiskt eller partiskt, inte heller att de underkänner sedvanlig historisk forskning. Det som kännetecknar dem, påstår samma försvarare, är att de anlägger ytterligare ett perspektiv på det historiska materialet när de postulerar Gud i sina förutsättningar. Historieteologen frågar till allt annat

¹ Bienert 1983, s 151

² Schmidt 1957, s 321. Referat i Bienert 1983, s 151

³ Schmidt 1957, s 323, Bienert 1983, s 151

⁴ Bienert 1983, s 151 med hänvisningar. Se även Jedin 1986, s 210

också efter vad Gud vill med det som sker med hans folk och i hans kyrka, ja ytterst vad Gud vill med allt som sker.¹

Många kyrkohistoriker har ställt sig avvisande till historieteologi i ovan angiven mening. Det gör bland annat Eckehart Stöve i sin artikel "Kirchengeschichte" i *Theologische Realenzyklopädie*. Kyrkohistoria kan vara teologi enbart i den meningen att kyrkohistorikern ställer teologiskt intressanta frågor till källorna och på så vis får källorna att tala, menar Stöve.² Den svensk-norska kyrkohistorikern Ingun Montgomery däremot har en annan betoning. Hon håller dörren öppen för "metahistoria" men är noga med att framhålla att det gäller att hålla gränserna klara mellan kyrkohistoria som historisk vetenskap och bruket av kyrkohistorien i ett teologiskt eller metahistoriskt sammanhang.³

Kyrkohistoriker som på detta sätt håller isär sin livssyn och trosförståelse från sin vetenskap för Bernt Torvild Oftestad samman i en särskild grupp. De tillhör "segregationstypen" till skillnad från dem som håller samman de båda. Dessa senare tillhör "integrationstypen".⁴

Som jag ser det är deklARATIONER, intagna positioner och postulat en sak, verkligheten inte med nödvändighet detsamma. Frågan man skall ställa sig är vart det leder när en kyrkohistoriker av "integrationstypen", eller när en historieteolog, skriver kyrkohistoria. Detta får man emellertid inte reda på utan att undersöka det. Två frågor behöver ställas när man gör en sådan undersökning:

- 1 Hur överensstämmer teori med praktik i den undersökte kyrkohistorikerns produktion?
- 2 På vad sätt har kristna trosföreställningar påverkat hans/hennes faktiska kyrkohistorieskrivning?

Så resonerade jag innan jag tog itu med en av de under mitten av nittonhundratalets populäraste tyska handböckerna i kyrkohistoria, *Grundriss der Kirchengeschichte* (5 upplagan Göttingen 1967) författad av ovan anförde Kurt Dietrich Schmidt.⁵

Varför just Schmidt och varför just hans handbok? Det beror inte på att Sven Göransson i Dekanhusets bibliotek hade tillgång till *Grundriss* och troligen bland all annan litteratur hade den på sitt skrivbord som referenslitteratur när han skrev sina handböcker. En jämförelse mellan Göranssons läroböcker och *Grundriss* visar dessutom på grundläggande skillnader i hållningen till ämnet.

¹ Bienert 1983, s 155, Schmidt 1959, s 1423

² Stöve 1989

³ Montgomery 1979, s 100

⁴ Oftestad 1973 s 27 f

⁵ I fortsättningen kallad *Grundriss*. En liknande analys av en svensk kyrkohistoria från sekelskiftet, Lundins kyrkohistoria, i Lenhammar 1985 s 61-71

Orsakerna till varför jag valt att analysera Schmidts *Grundriss* är flera. Den ena är att den med Göransson samtida Schmidt var en av de bemärkta historieteologerna i Tyskland. Uttalat påstod sig Schmidt skriva kyrkohistoria utifrån sin kristna tro. En annan orsak är att Schmidt i sin *Grundriss* utförligt och sammanhängande redovisar sin teori.¹ Ytterligare en är att just en handbok för mig var ett lämpligt undersökningsobjekt. Om man nämligen inte har kraft eller tid att undersöka en författares hela produktion, brukar en handbok bjuda en tillämplig sammanfattning. Åtminstone gäller detta K D Schmidt, som i *Grundriss* frimodigt delar med sig av sina synsätt. Avgörande var emellertid att jag genom studiet av Schmidt fick en lämplig bakgrund till Sven Göranssons kyrkohistorieskrivning. Jag kan framför allt jämföra Göranssons ”förutfattade meningar”, hans förförståelse, med Schmidts.

Vad jag är ute efter är trosinterpretationen i Schmidts kyrkohistorieskrivning. Jag syftar inte till att bedöma Schmidts *Grundriss* i sin helhet. I det stycket nöjer jag mig med att här konstatera att Schmidts *Grundriss* huvudsakligen består av ett antal övergripande sammanfattningar av de kyrkohistoriska skedena. Årtal och detaljer utesluter Schmidt i möjligaste mån. Däremot koncentrerar han sig på de bärande linjerna i kyrkohistorien, inte minst de idéhistoriska linjerna och kyrkohistoriens centrala frågeställningar.

4.3 Schmidts syn på kyrkohistorieskrivningen

Kyrkohistoria som teologi

Kort uttryckt definierade Kurt Dietrich Schmidt kyrkohistoria som historien o Kristi fortsatta verk i sin kyrka.² Därmed menade han sig anlägga ett nytestamentligt synsätt och belade detta med att citera Apostlagärningarna 9:4. Där står att Saulus hör Jesus säga: ”Saul, Saul, varför förföljer du mig?”³ Förföljelse av kyrkan var alltså detsamma som förföljelse av Kristus.

Kyrkohistoriens uppdrag blir till följd av detta att teckna den i historien fortlevande kyrkan. Att utforska kristet inflytande utanför kyrkans ram är visserligen vällovligt men är inte en uppgift för kyrkohistorien. Det är kulturhistorikerna satta att sköta, menade Schmidt.⁴

Uppgiften att skriva kyrkohistoria i ovan anförd mening är oöverstigligt svår. Redan frågan om vem som tillhör denna kyrka visar detta. Med Luthers definition som Schmidt gjort till sin, gör de som tillhör *ecclesia interna spiritualis* det. Men vem dessa konkret är, kan ingen människa med säkerhet avgöra.⁵

¹Kommentarer till och ytterligare motiveringar för den i *Grundriss* redovisade teoribildningen återfinns i Schmidt 1956 och i Schmidt 1957. En bibliografi över Schmidts produktion liksom kommentarer till hans kyrkohistorieskrivning i Schmidt 1967b. Av förorden till de olika upplagorna av *Grundriss* framgår inte om teoridelen förändrats. Framställningen har däremot genomgått vissa förändringar i de olika upplagorna. Första upplagan av *Grundriss* utkom 1949.

² Schmidt 1967a, s 9

³ Schmidt 1967a, s 10

⁴ Schmidt 1967a, s 12

⁵ Schmidt 1967a, s 11

Svårigheterna blir inte mindre av att det finns sanna kristna i alla kyrkor och samfund. Också dessa måste inbegripas i kyrkohistorien.¹ Dessutom är Guds rike både en storhet som har kommit och skall komma, detta i såväl biblisk tid som i nutid. Frälsningstid och profan tid går i varandra. Historien om Kristi fortsatta verk, d v s om den sanna kyrkan, blir därför till allt annat också en historia om den fördolde Kristus. Men vem kan beskriva en fördold Kristus korrekt? Ingen!²

Detta och mer därtill visar hur omöjlig kyrkohistorikerns uppgift är. Trots detta måste han försöka. Alternativet är att som alla andra skildra kyrkan som enbart en sociologisk storhet. Men då har man missat själva poängen att kyrkan är ett Guds och Kristi verk.³

Sedan kommer ett ”tyvärr” som egentligen betyder ”tack och lov”. Tyvärr, skriver Schmidt, känner vi bara till en kristendom som är konfessionellt bestämd. Detta gör att också kyrkohistorien måste bli skriven med konfessionella förtecken. Schmidt bekänner sig till lutherdomen och den lutherska bekännelsen ligger därför till grund för hans kyrkohistorie-skrivning.⁴ Genom den lutherska bekännelsen får alltså Schmidt, tack och lov, ett redskap han kan använda för att få reda i sitt annars ogenomträngliga material.

Kyrkohistoria både teologi och historia

Nu är emellertid kyrkan också en mänsklig gemenskap och som sådan en del av världshistorien.⁵ Den är både ett Guds och ett människors verk.⁶ Ett frälsningshistoriskt synsätt måste därför kompletteras med ett historiskt. Detta historiska synsätt förutsätter att sedvanliga vetenskapliga historiska metoder kommer till användning.⁷

Dock kan man inte å ena sidan skriva utifrån trons sätt att se, å den andra vetenskapligt. Båda sidorna måste hållas samman, båda komma till uttryck i ett och samma andetag.⁸ Kyrkans trosutsagor måste lyftas fram lika tydligt som resultaten av den vetenskapliga utforskningen av kyrkohistorien.⁹

Detta påstår Schmidt när han teoretiserar över sitt ämnen. Hur han i praktiken klarade av sin uppgift skall fortsättningen handla.

¹ Schmidt 1967a, s 12 f

² Schmidt 1967a, s 15

³ Schmidt 1967a, s 11

⁴ Schmidt 1967a, s 22

⁵ Schmidt 1967a, s 15

⁶ Schmidt 1967a, s 16

⁷ Schmidt 1967a, s 17 f

⁸ Schmidt 1967a, s 20

⁹ Schmidt 1967a, s 21

4.4 Grundinställning och trostolkning

Schmidts konfessionella inställning

Schmidt var lutheran. För honom stod Luthers återupptäckt av evangeliet i centrum. Utifrån evangeliet bedömer han genomgående i hela *Grundriss* sitt material.

Det betyder dock inte att han i alla sammanhang utesluter sådant som han finner rimma illa med evangeliet. Detta vore ju annars följdriktigt utifrån hans definition av kyrkohistoria som historien om Kristi fortsatta verk.

Inte heller innebär det att han förkastar allt som inte är lutherskt. Schmidt erkänner exempelvis att reformationen kan tolkas olika beroende på utgångspunkt.¹ Kulturhistoriska skäl talar för att nya tiden börjar i och med upplysningen på sjuttonhundratalet, skriver han. I kyrkohistorien inleds emellertid nya tiden på femtonhundratalet på grund av Luthers nyupptäckt av evangeliet.²

Schmidts konfessionalism är således öppen. Han redovisar öppet sin konfessionella inställning och gör sina bedömningar utifrån denna. Samtidigt erkänner han att man med andra utgångspunkter kan komma till andra resultat.

Den rätta tron

Schmidt har behov av att precisera innebörden i sin lutherska tro. Kort och koncist behöver det ske. Tvetydigheter måste i möjligaste mån elimineras. Endast så får han redskap i händerna när han skall bedöma skeendet, d v s när han skall avgöra vad som är Kristi verk i historien. Så sker också i den teoridel som inleder *Grundriss*.

Jesu försoningsgärning definieras. Den beskrivs som evangeliets själva hjärtpunkt och visar på en Gud som förlåter utan krav på motprestation.³

Vägen till frälsning görs klar. Evangeliet, d v s den villkorlösa förlåtelsen för Jesu Kristi skull, är människans enda möjlighet. Bot, bättring och laglydnad har sin givna plats, men förmår aldrig rädda en människa. Inte heller förmedlande institutioner av skilda slag, inte försonings- och reningshandlingar, endast Guds ingripande genom evangeliet kan rädda en människa.⁴

¹ Schmidt 1967a, s 272 f

² Schmidt 1967a, s 25, 150, 272, 275

³ Schmidt 1967a, s 28 f

⁴ Schmidt 1967a, s 49, 53 f

Paulus lär oss att lagen måste hållas på plats och inte blandas in i salighetssaken,¹ Luther återupprättar Skriftens budskap. Hans teologi är en skriftteologi.² Denne Luther påminner om nåden och tron. Tro är inget som människor kan åstadkomma. Den är ett verk av Gud.³ Tron i sin tur får vi del av genom ordet.⁴

På grund av Luthers återupptäckt att frälsningen vilar i Gud och enbart i Gud kan människan erfara frälsningsvisshet. Förutsätts mänskliga kvalifikationer kan frälsningsvisshet ej existera.⁵

Till den kristna trons kännetecken hör också tron på kyrkan.. Den synliga kyrkan är Kristi kropp. Genom kyrkan är Kristus verksam och därigenom i slutändan Gud.⁶

Ursprungligen saknade kyrkan alla fasta organisationsformer och juridiska inslag. Makten över gudstjänsten hade den lokala församlingen. Den makten övertogs av biskopen i och med att det monarkiska episkopatet infördes.⁷

Denna organisatoriska förändring innebar visserligen en förstelning, men en nödvändig sådan. Kyrkan behövde en organisation för att kunna hävda sig och utföra sitt uppdrag i en fientligt inställd värld.⁸

Det finns sådant i historien som i sig själv inte befinner sig i samklang med evangeliet men som under historiens lopp har skyddat och befrämjat evangeliet. Kyrkans organisatoriska uppbyggnad är exempel på detta liksom statskyrkosystemet.

¹ Schmidt 1967a, s 53 f

² Se appendix till kapitel 5.

³ Schmidt 1967a, s 282 f

⁴ Schmidt 1967a, s 285, 287

Frälsning av nåd, förlåtelse och försoning för människan i förbindelse med Gud. Att tänka sig att människan gudomliggöres genom sakrament och klosterliv, är Schmidt främmande. Tanken på gudomliggörelsen har kyrkan hämtat från hellenismen och hör inte hemma i kristen tro. Trots detta är tanken på gudomliggörelse inte främmande i den katolska kyrkan och den dominerar östkyrkan. (Schmidt 1967a, s 134, 128 f)

Med mystik förstår teologin enligt Schmidt ett synsätt där själen endera äger en gnista av det gudomliga i sig och därför är i stånd att få del av gudomlig natur eller att själen trots detta kan förenas med den gudomliga naturen. Denna mystikens människosyn är Schmidt motståndare till. Han menar att denna står i motsatsställning till reformatorisk tro. (Schmidt 1967a, s 239) Däremot kan Gud komma i förbindelse med människan. Detta sker genom ordet. (Schmidt 1967a, s 287)

⁵ Schmidt 1967a, s 312

⁶ Schmidt 1967a, s 74 f

⁷ Schmidt 1967a, s 74

⁸ Schmidt 1967a, s 85

Genom kejsar Konstantin fick kyrkan en privilegierad ställning och massorna strömmade in i kyrkan. Kyrkan ställdes nu inför den legitima uppgiften att med sitt evangelium genomsyra allt samhällsliv.¹

Genom kejserliga ingripanden, särskilt vid synoderna i Nicea och i Kalcedon, kunde äkta kristen tro bevaras för framtiden. Vid synoden i Kalcedon räddades en biblisk Jesusbild för eftervärlden. Synoden tog vara även på Jesu mänsklighet och öppnade därmed för att framtidens kyrkor kan teckna Jesus på sätt som är konformt med Nya testamentet..²

Den bibliska Jesusbilden är en förutsättning för frälsningsläran. En människa blir frälst på grund av förlåtelse, inte genom att hon gudomliggöres.³

Sammanfattningsvis är alltså evangeliet det centrala för kyrkan. Allt som befrämjar evangeliet betraktas som gott och ses som en fortsättning av Kristi verk och det som svär emot evangeliet som ont. Detta synsätt går som en röd tråd genom hela Schmidts *Grundriss* och styr hans bedömningar.

Kristi sanna kyrka och kyrkan som en sociologisk storhet

Schmidt kan med sin definition av kyrkohistoria som en teologisk disciplin inte nöja sig med att skildra kyrkan som en sociologisk storhet. Han vänder sig uttryckligen mot detta i sin teoridel. Samtidigt öppnar han för att se kyrkan sociologiskt, när han i samma teoriavsnitt bejakar ett vetenskapligt, historiskt synsätt.

Går man till Grundriss visar det sig att undersökningsföremålet ständigt är kyrkan som en sociologisk storhet.

Kyrkan i teologisk mening, kyrkan som Kristi fortsatta verk på jorden, kan man aldrig med säkerhet avgränsa. Den står att finna i alla kyrkor, menar Schmidt. Så tillvida hjälper oss Schmidt att finna var denna kyrka befinner sig att han värderar kyrkorna utifrån deras ställning till evangeliet. Längre går han emellertid inte.

Guds skickelse

Till aspekten kyrkohistoria som teologi hör att försöka utröna Guds vilja i kyrkohistoriens växlingar. I huvudsak avstår Schmidt från sådana försök. Till synes improviserat och spontant uttrycker Schmidt emellertid vid vissa tillfällen sin åsikt om Guds vilja och avsikter med vad som sker med Kristi kyrka. Schmidts spridda anmärkningar och kommentarer när han infogar Gud i framställningen påverkar inte i sak Schmidts kyrkohistorieskrivning. Gud dras inte in i

¹ Schmidt 1967a, s 93

² Se appendix till kapitel 5.

³ Se appendix till kapitel 5.

den reella argumentationen. Hans tal om Guds vilja är istället att betrakta som reflexioner från en troende människa.¹

Kristendomen en historisk religion

För Schmidt är kristendomen till sitt väsen en historisk religion och en del av världshistorien varför tron med nödvändighet måste ingå förening med världen. Så kunde också Sven Göransson ha uttryckt det. Men om Göransson såg detta faktum som något positivt, så är det tvärtom med Schmidt. Föreningen med världen ser denne som en fara. Kyrkan tvingas möta och gå in i en andligt främmande värld.²

¹ Schmidt postulerar i enlighet med sin kyrkohistoriska teori att Gud är historiens Herre och att Kristus är kyrkans huvud. (Schmidt 1967 a, s 449) Som sådan äger kyrkan evigt bestånd (ecclesia perpetua mansura) (Schmidt 1967 a, s 30). Evangeliet är en gudagåva. (Schmidt 1967 a, s 274) Han anar att Gud vände skuld till välsignelse när de bekännelsetrogn försvarade evangeliet mot nazismens påtryckningar. (Schmidt 1967 a, s 521)

Kyrkliga konflikter får inte lösas med maktpolitiska medel. Guds dom vilar över ett sådant handlande (Schmidt 1967 a, s 392). Schmidt vet att Gud aldrig skapar garantier åt de sina utan nöjer sig med att förse dem med dagligt bröd och dagliga möjligheter. (Schmidt 1967 a, s 352)

Schmidt talar om Guds omsorg och då med speciell innebörd. Guds omsorg leder till att hans kyrka befrämjas. Det var en Guds omsorg när västgoterna och frankerna på romersk botten fick del av kristen tro och sedan som fördrivna kunde sprida tron vidare. (Schmidt 1967a, s 159, 163) Likaså berodde det av Guds omsorg att Gutenberg så lägligt framträdde strax före Luther. (Schmidt 1967a, s 335) Det var en särskild Guds omsorg att Luther till allt annat också var språkgeni och diktare. (Schmidt 1967a, s 334) Gud kan låta något ske som ytligt betraktat leder utvecklingen i fel riktning men som i ett större perspektiv innebär utökade möjligheter för Guds kyrka. Evangeliets hellenisering och latinisering är ett exempel på detta. (Schmidt 1967 a, s 147) ett annat är Calvins kamp mot katolicismen. För en evangelisk kristen är denna Calvins kamp en skänk från Gud, påstår Schmidt (Schmidt 1967 a, s 371)

Gud kan t o m använda sig av villovägar. Statens makt över kyrkan är en sådan villoväg. Under statlig ledning och på grund av statlig påverkan kunde de för kyrkans tro avgörande kyrkomötena i Nicea och Kalcedon genomföras. (Schmidt 1967 a, s 94) Påvens herravälde var en förutsättning för Luthers framträdande. (Schmidt 1967 a, s 217) Schmidt frågar sig varför Gud förmådde evangeliet full seger. (Schmidt 1967 a, s 275) varför den katolska kyrkan trots att den inte återvänt till evangeliet åter tillåts bli så stark (Schmidt 1967 a, s 275) Den katolska kyrkan är idag en stormakt. Den har nått dit genom villighet att lida, beredskap till insats, fasthet i grundsatserna, flit och möda. Vi måste besinna att vi inte kan dra oss undan en andlig tävlingskamp med katolikerna. Endast om vi evangeliska är beredda på samma uppoffringar kan vi bestå. (Schmidt 1967a, s 407)

Det är för Schmidt en Guds hemlighet varför väckelsen (den tyska väckelsen på bekännelsens grund) inte grep tag i hela den tyska kyrkan. (Schmidt 1967 a, s 468) Guds mening är ibland omöjlig att förstå. Trots detta vet Schmidt att Gud varit verksam och har en mening med också det obegripliga.

För Schmidt är det omöjligt att förstå hur Gud kunde tillåta att reformationen innebar att kyrkans enhet gick förlorad. Schmidt oroas över att reformationen innebar definitiv splittring i olika kyrkogrenar. Att denna splittrade bild försöka reda ut vad som är sann och äkta reformation låter sig inte göra med historisk metod. Även teologiskt är frågan utomordentligt svårlöst, menar Schmidt. Genomgående i sin kyrkohistoria utgår dock Schmidt från att Luthers återupptäckt av evangeliet, (sola fide, sola gratia, vilket också innesluter sola scriptura) är den sanna reformationen. (Schmidt 1967a, s 272) Senare skriver Schmidt att en evangelisk kristen inte tvekar att beteckna återupptäckten av evangeliet som en skänk från Gud. Den splittring som åstadkoms i och med reformationen är däremot svårbegriplig. Någon tillfredsställande teologisk förklaring till denna splittring har hittills inte givits, varför frågan får lämnas öppen. (Schmidt 1967a, s 274) Lika obegripligt är det att förstå hur Gud kunde tillåta att kyrkan hamnade i den prövning och djupa villfarelse som kom med upplysningstiden och fortfarande består. (Schmidt 1967 a, s 449)

Vad Gud vill med att låta kyrkan bli förföljd och lida är inte något som en historiker kan förstå, skriver Schmidt sammanfattande. Som troende får han lita på att dödsrikets portar inte skall bli kyrkan övermäktiga. (Schmidt 1967 a, s 564)

Således utgår Schmidt när han skriver kyrkohistoria som teologi från att Gud leder sin kyrka. Punktvis och spontant försöker han klarlägga denna Guds mening, men lika ofta tvingas han erkänna att meningen är fördold.

² Schmidt 1967a, s 15, 146

Schmidt är speciellt osäker på nutiden. Han vet inte hur han skall ställa sig till tron i relation till den nationell egenart och han menar att samtiden inte löst förhållandet mellan uppenbarelsen och den naturliga teologin.¹ De gamla svaren duger inte, nya svar måste ges på tidens utmaningar.²

Dock händer det att Schmidt är positiv. Kyrkans latinisering och hellenisering bedömer han som något gott. Trots att därmed främmande element trängde in i den kristna tron resulterade utvecklingen i att kyrkan kunde nå ut i världen med sitt budskap.³ Oftare dock intar Schmidt en kritisk hållning. Schmidt menar att kyrkan ofta saknat förmåga att på ett rätt sätt relatera sig till företeelser i samhället.⁴ Vad Schmidt fruktar mer än annat är att kyrkan skall anpassas till världen och därigenom förlora sin egenart och på sikt uppslukas. Han ger en rad exempel på en sådan anpassad kristendom, som ej faller honom i smaken.⁵

Sven Göransson såg i upplysningen nya möjligheter öppnas för kyrkan. För Schmidt innebar upplysningen med sin vetenskapligt grundade världsåskådning ett dödligt hot.

Statsnyttan blev norm och det på bekostnad av evangeliet.⁶ Teologin blev moraliserande och blockerade därigenom det för kristendomen ovärderliga ”av nåd allena” (sola fide).⁷ Det personliga förhållandet till Gud försumrades.⁸ Teologin lät sig uppslukas av tidsandan och blev därigenom tömd på sitt innehåll.⁹ Allt detta kunde ske därför att upplysningsteologin inte ställde sig under evangeliet utan lät detta gälla enbart när evangeliet stämde överens med teologernas egna individualistiska måttstockar.¹⁰

¹ Schmidt 1967a, s 518

² Schmidt 1967a, s 469, 447

Kyrkohistorikern skall inte bara utforska uppkomsten av det nya sekulariserade tänkandet. Han skall också fråga sig var svagheten i kyrkan ligger, en svaghet som gett plats för detta nya tänkande. Kan man svara på den frågan kan kyrkan åter bli offensiv. Diagnosen nödvändig för terapin. (Schmidt 1967a, s 396)

³ Schmidt 1967a, s 146

⁴ Den tyska väckelsen saknade förståelse för den sociala frågan och de problem som uppstod i och med industrialismen. (Schmidt 1967a, s 468, 503) Man stod alltför nära ett konservativt samhällstänkande. (Schmidt 1967a, s 501, 509) Förbindelsen mellan tron - altare var alltför tät. (Schmidt 1967a, s 468 f) Samma väckelse bearbetade ej frågan om den historiska metodens berättigande för trostolkningen, vilket Schmidt beklagar. (Schmidt 1967a, s 469) Detta gjorde emellertid den dialektiska teologin. (Schmidt 1967a, s 490)

Schmidt ser positivt på den dialektiska teologin. Han noterar med tillfredsställelse att i denna teologis kölvatten kyrkan i Tyskland sagt ja till att arbeta historiskt med bibeln, att ta det eskatologiska motivet i bibeln på allvar och att bejaka bibeln och Guds uppenbarelse. (Schmidt 1967a, s 490)

⁵ Renässansen antikisering av tron ser han som förräderi, därför att tron därigenom förlorar religiös halt. (Schmidt 1967a, s 259) På samma sätt förhåller det sig med humanismen. Erasmus bildningsreligion som fortfarande äger bestånd i kyrkorna innebär förlust av religiös kraft. (Schmidt 1967a, s 266, 269)

⁶ Schmidt 1967a, s 435

⁷ Schmidt 1967a, s 447

⁸ Schmidt 1967a, s 450

⁹ Schmidt 1967a, s 447

¹⁰ Schmidt 1967a, s 448

Schmidt går så lång att han påstår att det som kännetecknar tiden från 1700-talets upplysning och framåt är försök att åstadkomma en utjämning mellan kristen tro och aktuella strömningar.¹ Göranssons idéer om att integrationen tro, kultur, samhälle rätt genomförd är själva förutsättningen för kristendomens livsduglighet i nutiden, är Schmidt främmande.

Däremot menar han att upplysningen med sin vetenskapligt grundade världsåskådning en utmaning. Från och med upplysningen och framåt tvingas kyrkan på nytt kämpa för att finna det bärande i sitt budskap.²

Schmidt värnar alltså främst om evangeliet när evangeliets plats i historien kommer på tal. Sådant i historien som gynnar detta evangeliums spridning bedömer han som positivt, det som gör det svårare för evangeliet att nå fram, som negativt. För Göransson däremot är den springande punkten evangeliets integration i världen.

Tron som kulturbärare

Schmidt inser trons betydelse som kulturbärare. Han påstår att Origenes genom att förena kristen tro med grekiskt tänkande skapade grunden för den västerländska kulturen³ och han påpekar att reformationen påverkade och berikade praktiskt taget all kultur.⁴ I dag är det ett brännande problem och en utmaning för kyrkan att rätt relatera sig till kulturen, menar Schmidt.⁵

Däremot är det inte Schmidts specifika intresse att påpeka den kristna trons kulturella betydelse. Han intresse är att påvisa den kristna trons andliga kraft. Självklart var för Schmidt reformationens bestående insats, kyrkohistoriskt sett, inte att påverka den kulturella utvecklingen, utan att den återupptäckte evangeliet.⁶ Hos Calvin var det hans gudstanke och inget annat som var det avgörande. Denna gudstanke är roten till västs sociala energi och andliga struktur, påstår Schmidt.⁷ När kultur och kyrka, som bland idealisterna under 1800-talet, sammanblandas, blir Schmidts ton kritisk.⁸ Inget tillåts konkurrera med evangeliet.

¹ Schmidt 1967a, s 512

² Schmidt 1967a, s 447

³ Schmidt 1967a, s 104

⁴ Schmidt 1967a, s 352

⁵ Schmidt 1967a, s 447

⁶ Schmidt 1967a, s 352

⁷ Schmidt 1967a, s 366

⁸ Schmidt 1967a, s 471

Kyrkans förhållande till den världsliga makten

Kyrkans förhållande till den världsliga makten är för Schmidt en känslig punkt. I princip skall kyrkan stå fri, menar han eftersom makt korrumperar. Det är fara värt att kyrkor under statlig ledning missbrukas för världsliga intressen.¹

Maktkamp och världsliga intressen förekommer dock inte enbart i kyrkor som står i förbund med staten, betonar Schmidt och tar som exempel den medeltida katolska kyrkans kamp mot statsmakten, kampen mellan imperium och sacerdotium.

Schmidt fördömer entydigt denna den medeltida kyrkans aspiration på världslig makt. Till och med kyrkans frihetskamp under investiturstriden fördöms. När påven tar till bannet var detta enligt Schmidt ett orent vapen, eftersom det inte användes för evangeliets skull utan för att hävda en kyrkorättslig doktrin.²

När Schmidt kommer in på reformationen blir tonläget ett annat. Lutherdomens förvandling från folkrörelse till en rörelse inordnad under landsfurstedömet var en utveckling på gott och ont, menar Schmidt.³ Och han påstår sig kunna stå ut med att kyrkan tog hjälp av staten, så länge överheten på allvar ville vara kristen.⁴ Schmidt går så långt att han hävdar att även kyrkor ledda av fromma kungar kan komma till sin rätt och till sitt innersta väsen vara fria.⁵ Tendensen i Schmidts skrivning är tydlig. Hans yttersta intresse är att värna om reformationen och det reformatoriska arvet. Här är det en apologet som talar.

4.5 K D Schmidts historieteologi. Slutreflexioner

Vad var det Schmidt rent faktiskt gjorde när han försökte skriva kyrkohistoria som teologi och samtidigt gjorde anspråk på att vara en vetenskapligt arbetande historiker?

Han lade sin konfessionella inställning som en mall över det kyrkohistoriska stoffet. Detta påverkade och begränsade problemställningarna. Samtidigt fick Schmidt ett redskap att bedöma vad som var rätt och vad som var fel. Schmidts konfessionalism var emellertid öppen. Han erkände att man med annan grundinställning kunde komma fram till andra resultat.

I sin teoridel bekände sig Schmidt på lutherskt sätt till bibeln och framför allt till evangeliet. Samtidigt redovisade han sin tro på att Kristus fortsatte sitt verk i sin kyrka. Schmidt inledde därför sin kyrkohistoriska framställning med att på lutherskt sätt betona evangeliets

¹ Schmidt 1967a, s 199 f

² Schmidt 1967a, s 206

³ Schmidt 1967a, s 339

⁴ Schmidt 1967a, s 359

⁵ Schmidt 1967a, s 199

dominerande ställning i Nya testamentet samt redovisa innebörden i evangeliet. Att evangeliet återupptäcktes av Luther framhölls. Evangeliet, så fattat, blev sedan i den kyrkohistoriska framställningen ovan anført redskap för att komma åt och bedöma Kristi fortsatta verk i sin kyrka.

Schmidt menade det vara otillfredsställande att skildra kyrkan enbart som en sociologisk storhet. Trots detta redovisas kyrkan genomgående sociologiskt.

Kyrkohistorikern måste ta hänsyn till det transcendentala, menade Schmidt i sin teoridel. Guds ingripanden och vilja skall göras tydliga. Denna transcendentala aspekt begränsas i den kyrkohistoriska framställningen till att Schmidt vid ett antal tillfällen uttrycker sin tro på vad Gud vill med det som sker. Oftare skriver Schmidt att Guds skickelse ej kan genomskådas.

Schmidt framhöll att kristendomen är en historisk religion och att tron är en viktig kulturbärare. Hans egentliga intresse visade sig emellertid vara att värna om ett av omgivningen hotat evangelium.

Schmidt är apologet. Han värnar om reformationen och om den evangelisk lutherska kyrkan. Detta blir särskilt tydligt när han kommer in på frågan om kyrka - samhälle, kyrka – stat, där skrivningen är tydligt påverkad av hans personliga preferenser.

I realiteten blev det alltså inte så mycket av Schmidts intentioner att skriva kyrkohistoria som primärt teologi. Med sina metoder förmådde han inte komma närmare historien om Kristi fortsatta verksamhet än han skulle ha gjort med enbart inomvärldsliga ambitioner.

Schmidts vidlyftiga teori om kyrkohistorieskrivningen hade egentligen kunnat begränsas till att han i inledningen bekant sig till evangeliet i enlighet med luthersk trostolkning och till kyrkan i betydelsen av Kristi fortsatta verk. Därefter kunde han ha låtit sig nöja med en deklaration att han skulle pröva och även begränsa sitt stoff utifrån sin grundhållning. Åtminstone var det så Schmidt gjorde när han skrev sin *Grundriss*.

4.6 K D Schmidts trostolkning och Göranssons

Göransson erkänner aldrig explicit att framför allt hans övriga kyrkohistoriska författarskap, inklusive hans läroböcker, till en väsentlig del bygger på en trostolkning. Men att så är fallet är uppenbart. Ovan har jag visat att Göranssons religiösa trosgrund inverkade på hans kyrkohistorieskrivning men också förutfattade meningar av annat slag. De grundmotiv som jag funnit att Göransson bygger sin framställning på i sitt senare kyrkohistoriska författarskap är till viss del att betrakta som trostolkning. Göranssons tre infallsvinklar, när han i sina läroböcker behandlar förhållandet kyrkan och kristendomen i samhället, likaså.

När man ställer K D Schmidts trostolkning mot Göranssons finner man olikheter men även uppenbara likheter. Likheterna finns där trots att Schmidt företräder en konfessionalism som Göransson så bestämt vänt sig mot i sitt övriga kyrkohistoriska författarskap.

Schmidts trostolkning bygger på i förväg utmejslade, fasta tros- och värderingsmallar som han lägger på det kyrkohistoriska skeendet och utifrån vilka han gör sina bedömningar.

Göranssons trostolkning bygger också på tros- och värderingsmallar som Göransson använder vid sina bedömningar. Dessa skiljer sig till sitt innehåll i väsentlig utsträckning från Schmidts, varför gott hos Schmidt inte med nödvändighet blir gott hos Göransson och vice versa. Göranssons tolkningsmallar är framför allt mer lätthanterliga och öppna till sin karaktär. När Schmidt trycker sitt konfessionellt bestämda system av tankar på sitt material, låter Göransson tron bli en i historien och i samhällslivet påvisbar från Kristus utgående frigörande kraft.

Men man slås framför allt av att Göransson, till skillnad från Schmidt, hela tiden utgår från att hans trostolkning om kristendomen som en från Kristus utgående frigörande kraft är förankrad i den historiska verkligheten. Göransson menar att verkligheten ger anledning att se skeendet på sätt som han själv gör. Schmidt däremot hämtar medvetet sina mallar från bibel och bekännelse. Hårddraget kan man säga att för Schmidt har bibeln och bekännelsen rätt oavsett verklighetens vittnesbörd.

Schmidts trostolkning är naturligtvis också sprungen ur Schmidts egen verklighet. Att situationen kring de båda världskrigen har påverkat Schmidts värderingar kan man exempelvis tydligt ana när man läser *Grundriss*. Huvudintrycket vid läsningen av *Grundriss* är trots detta att Schmidt medvetet försöker hävda att bekännelsegrunden står fast, vad som än sker. Den är ett Guds verk. Med Göransson är det annorlunda. Bakom hans övriga kyrkohistoriska författarskap och bakom hans läroböcker står en man som desperat kämpar för sin tro i en kulturell omvärld som är stum för andliga värden. I kampen utformas argumenten, argument som med hans egna ord är förankrade i en personlig tro på evangeliet som en frigörande kraft i människosläktets själva livsprocess.

5 Tron i ett kyrkohistoriskt författarskap.

Sven Göransson framställs i denna studie enbart som ett exempel, inte som ett typiskt exempel eller ens som ett exempel på något speciellt i jämförelse med andra svenska kyrkohistoriker. Varför? Trots allt finns det ju en del skrivet om 1900-talets svenska kyrkohistoriker, så jämförelsematerial borde finnas.

Svaret är att jag satsat hela min kraft på att undersöka hur Göransson behandlar religiösa föreställningar. Å ena sidan har jag prövat hur Sven Göransson i sina vetenskapliga verk behandlar i första hand konfessionella bekännelser och apokalyptiska förutsägelser, å den andra hur trosföreställningar påverkat hans kyrkohistorieskrivning. Så specifik utgångspunkt har varken Jarlert eller Hallencreutz i sina ovan anförda biografier över Emanuel Linderholm respektive över Yngve Brilioth och inte heller någon annan som sysslat med 1900-talets svenska kyrkohistoriografi. De har alla ett bredare anslag. Därav bristen på svenska jämförelsepunkter. Jag har fått nöja mig med att göra vissa jämförelser med en tysk konfessionell kyrkohistoriker K D Schmidt. Själv försöker jag visserligen sedan en tid närmare förstå de religiösa föreställningarnas funktion i Emanuel Linderholms

kyrkohistorieskrivning. Men detta studium är omständigt och grannlaga och jag är långtifrån redo att redovisa resultat.

Varför denna iver att undersöka just dessa ting? Därför att jag tror mig veta att det finns konstaterbara samband mellan en kyrkohistorikers religiösa föreställningar och hans eller hennes sätt att behandla religiositet i sin forskning. Detta är i och för sig inget märkvärdigt, inte märkvärdigare än att det generellt sett finns förbindelse mellan forskares ideologier, sympatier, förutfattade meningar och vad de kommer fram till i sin forskning.

Kanske slår jag in öppna dörrar genom att påstå detta. Ändå behöver de förutfattade meningarnas plats och funktion ständigt på nytt uppmärksammas. För kvalitén på den historiska forskningen behöver det ske.

Hur var det då med Sven Göransson?

Sven Göranssons forskningsarbeten behandlar huvudsakligen svenskt 1600-tal. Han skrev svensk kyrkohistoria men anknöt hela tiden till utvecklingen på kontinenten. Göranssons olika böcker går i varandra och kompletterar varandra. Doktorsavhandlingen *Ortodoxi och synkretism i Sverige 1647-1660* (1950) lägger grunden. De övriga forskningsarbetena är mestadels vidareutvecklingar av temata från *Ortodoxi och synkretism*. I ett fall, i *Den synkretistiska striden i Sverige 1660-1664*, kan framställningen betraktas som en fristående fortsättning av doktorsavhandlingen utifrån ett delvis nytt tema. Endast Göranssons sista egentliga arbete grundat på egen forskning behandlar en 1800-talsproblematik.

Göransson baserade sina kyrkohistoriska forskningsarbeten på ett brett och synnerligen omfattande samtida källmaterial. Han utnyttjade otryckta brev, handlingar, skrivelser, protokoll m m. Han analyserade latinska, tyska och svenska tryckta teser, disputationer, orationer och annat samtida tryck. Tillsammanstaget behärskade han ett stort material, inte minst ett omfattande källmaterial, och därigenom förmådde han behandla svårfångade problemkretsar där svensk problematik är integrerad med kontinental.

Mer än allt annat var Göransson intresserad av att utreda de religiösa motivens plats och funktion i kyrka och samhälle.

En analys av Göranssons forskningsarbeten visar att dessa i sin grundstruktur är uppbyggda på ett stort antal i kronologisk ordning fogade problemkretsar. I en sådan problemkrets var det i regel Göranssons huvudangelägenhet att analysera den religiösa problematiken. Men denna gavs perspektiv och sammanhang genom att relateras till andra relevanta faktorer. Göransson drog in såväl den kyrkohistoriska som den teologiska och politiska utvecklingen i sina undersökningar. De religiösa motiven tilläts inte a priori styra framställningen.

Göranssons metod måste utifrån hans målsättning med sin forskning, betecknas som effektiv. Den visade sig ge en så tydlig bild som man kan begära av de religiösa faktorernas betydelse såväl i det utrikespolitiska händelseförloppet som i de inrikespolitiska skeendet.

Skall man göra en mer övergripande bedömning kan man säga att Sven Göranssons kyrkohistorieskrivning är idéhistoriskt anlagd, i den meningen att idéerna intar en central plats, men där idéerna alltid ses samman med den aktuella inrikespolitiska respektive utrikespolitiska verkligheten. Göransson skrev dessutom kyrkohistoria utifrån en kristen, humanistisk, idéhistorisk grundsyn.

Göranssons koppling till en av de två dominerande skolbildningarna i svensk historieforskning från seklets början fram till och med 1960-talet är uppenbar. Göransson anknyter entydigt till den idealistiska forskningstradition som hämtat inspiration från Erik Gustaf Geijer och Harald Hjärne. Däremot stod han främmande för Weibulltraditionen i svensk historieskrivning. Den historiska utvecklingen måste uppfattas i sin helhet och i all sin komplexitet för att rätt förstås, förfäktade Hjärne och hans lärjungar. Först utifrån det fulla perspektivet, där man tog hänsyn till alla verksamma krafter, kunde ett händelseförlopp ges sin rätta betydelse och anakronismer undvikas, menade de. Detta sätt att se delade Sven Göransson helhjärtat. Göransson försökte foga in kyrkohistorien i en totalkonception genom att, som han uttryckte det, betrakta den i ett befruktande utbyte med andra krafter som också gestaltade det historiska skeendet. Han tog däremot avstånd från Weibullskolans frontförkortande historieskrivning, dess empirism och positivism liksom från denna skolas, som han menade, okänslighet inför den religiösa verkligheten.

Eftersom Sven Göranssons vetenskapliga produktion rör gränssnittet religion–politik under 1600-talet, framför allt under mitten av 1600-talet, öppnar hans arbeten redan genom angreppspunkten för insyn i de religiösa motivens politiska genomslagskraft under denna tid.

De religiösa motiv som analyseras i Göranssons forskningsarbeten kan oftast härledas till konfessionella bekännelser av något slag. Dessa låter sig dock inte bedömas som renodlat religiösa aktstycken. De är också dokument färgade av sin politiska och samhälleliga omgivning.

Göransson rör sig på hög nivå. För de religiösa motiven svarar biskopar, prästestånd och den teologiska fakulteten i Uppsala. Den världsliga motpolen är överheten i form av kungar, furstar, regeringar och ständer. Motsatsförhållandet kompliceras av att vi har att göra med en kristen överhet.

Göransson visar entydigt i sin sakredovisning att maktpolitiska hänsyn varit viktigare i utrikespolitiken än hänsyn som kan hänföras till religiös övertygelse. Religiösa motiv var visserligen viktiga ingredienser i det utrikespolitiska spelet, men hade aldrig avgörande betydelse. Detta betyder inte att furstarna kunde förbise de religiösa faktorerna. De hade att ta hänsyn till de konfessionella frågorna som en väsentlig faktor i folkens liv. Inom vissa gränser kunde furstarna anpassa sin religiösa bekännelse efter den realpolitiska nyttan. Apokalyptiker, liksom vissa enskilda personer, lät sig mera helt drivas av sina religiösa motiv och kunde också inom vissa gränser påverka det politiska skeendet.

Inrikespolitiskt ansågs allmänt enhet i religionen vara av väsentlig betydelse för landet. De styrande i Sverige var teologiskt medvetna och detta påverkade dem när de tog politisk

ställning. Genomgående gynnade de en teologi som skapade lugn i landet. Och de använde bland annat sitt inflytande över kyrkan på ett sådant sätt att de hade politisk nytta av det.

Religionens egen inre kraft visas av att statsmakten förmådde påskynda eller fördröja, men ej i egentlig mening långsiktigt styra den teologiska utvecklingen. Det hände att prästerskapet mot överheten markerade en teologisk hållning som gick tväremot de styrandes vilja. Göransson ger till och med exempel på att teologien utvecklades i polemik mot statsmakten.

Vi observerar slutligen än en gång att det var överheten och det ledande prästerskapet som intresserade Göransson. Inget sägs om religionens betydelse på lokalplanet. Göransson ger alltså inget allsidigt motiverat besked om religionens inrikespolitiska betydelse under mitten av 1600-talet. Dessutom har han inte prövat religionens inrikespolitiska betydelse mot andra faktorer som skedde när han prövade det religiösa motivet i det utrikespolitiska spelet.

Jag har bedömt det vara av allmänt intresse att lyfta fram Göranssons sakredovisning av de religiösa motiven betydelse. Resultaten tycks mig vara av grundläggande betydelse. Samtidigt är Göranssons skrifter, noggrant lästa, en demonstration av hur svårbedömda religiösa faktorer är.

Som redan antytts disponerade Göranssons sitt stoff utifrån kronologiskt ordnade problemkretsar. Detta sätt att arbeta har som jag redan antytt bestämda fördelar. Metoden öppnar för inblick i händelseförlopp samt ger möjlighet att få veta åtminstone något om de religiösa motiven inverkan.

Behovet av systematiseringar och generaliseringar kvarstår dock för den idéhistoriskt intresserade Göransson som vill se sammanhang och dra linjer. Dessa systematiseringar och generaliseringar formulerar han framför allt i inledningar och förord, där han också passar på att sätta in läsaren i det historiska sammanhanget. Framför allt använder han förorden och inledningarna till att redovisa övergripande tolkningar, ja t o m till att föregripa sina forskningsresultat. Dessutom generaliserar han och tolkar via sina avhandlingars titlar och i sin rubriksättning.

Redan detta Göranssons tillvägagångssätt visar att Göransson ej klarat av att förena en kronologisk disposition med ambitionen att systematiskt och klart redovisa sina forskningsresultat.

Allvarligare är att det råder en oöverbryggbar spänning mellan Göranssons systematiserande framställningar och hans sakredovisning. Av Göranssons sakredovisning framgår, som jag ovan redovisat, att religionens utrikespolitiska genomslagskraft genomgående varit av betydelse, men av begränsad betydelse. Samma sakredovisning klargör att religionen hade betydelse som ett sammanbindande element inrikespolitiskt, ett element som överheten ofta förgäves försökte tygla genom sina åtgärder. I en tydlig spänning till dessa resultat står Göranssons titel- och rubriksättning, hans inledningar, förord och summeringar. När Göransson där låter framskina att det religiösa motivet med förnyad kraft blossade upp under Karl X Gustavs polska krig för att sedan slockna, stämmer inte detta med sakredovisningen. Även Göranssons skarpa gränsdragningar mellan konfessionell tidsålder och

statsabsolutistiskt välfärdstänkande står i ett spänningsförhållande till vittnesbörden i Göranssons sakredovisning som mera vittnar om kontinuitet i utvecklingen än snabba förändringar.

Som jag ser det har denna spänning bidragit till att Göranssons blivit svårläst och svårbegriplig. Detta i sin tur har lett till att Göranssons forskningsresultat skymts. Hans skarpa gränsdragning mellan konfessionell tidsålder och statsabsolutistiskt välfärdstänkande har heller inte vunnit allmänt anklång.

Det finns emellertid också annat som bidragit till att skymma Sven Göransson. Jag tänker här närmast på Göranssons sätt att bruka termer.

För sina undersökningar utnyttjar Göransson möjligheten att bruka ett antal redan färdiga termer. För 1600-talsundersökningarna ligger framför allt de latinska termer redo som teologerna vid den tiden använde när de skrev teologi. En rad sådana termer övertar Göransson. I andrafall är Göranssons terminologi den gängse. Ofta är den modellerad mer eller mindre fritt av Göransson själv för att bli brukbar.

Göransson övertar alltså inte enbart ett antal redan fixerade termer. Han ger dem också vid behov sin speciella innebörd. Denna innebörd preciserar han inte i explicita definitioner. Vad Göransson mera precist menar med sina termer får man finna ut genom att studera hans texter i sitt sammanhang, genom att jämföra bruket av olika termer, genom att sortera, gruppera och dra slutsatser.

Ytterst kan de termer Göranssons brukar i sina böcker om 1600-talet hänföras till två grupper, som tydligt står i kontrast mot varandra. Å ena sidan har vi termer som hänför sig till Melanchthontraditionens Helmstedt, å den andra termer som kan relateras till högortodoxiens Wittenberg. Inte minst använder han termerna för att hänföra svensk teologi till motsvarande tysk.

Genom sitt bruk av termer kan Göransson på ett enklare sätt bemästra sitt stora teologiska material, systematisera det och bruka det för att tydliggöra en problematik.

Samma sätt att bruka termer finner vi i Göranssons *Folkrepresentation och kyrka*, som handlar om svensk teologi och samhällsdebatt under den första hälften av 1800-talet. Men här lyser bristerna igenom. Göransson har inget komplett bakgrundsmaterial att falla tillbaka på i denna undersökning, varför både termer och forskningsresultat i denna bok står på osäker grund.

Sammanfattningsvis använder Göransson sina termer som redskap för att tydliggöra en problematik. Han gör det genom innehållsligt laddade termer som ställs mot varandra. Genom termerna får han hjälp att bringa reda i och systematisera sin kronologiskt löpande framställning.

Termerna är i det avseende effektiva. I en enda term kan Göransson redovisa en hel teologi eller ett tankeinnehåll som annars svårligen låter sig framställas i några korta ord. Göranssons

sätt att bruka termer kan också vara farligt. Renodlingarna och komprimeringarna kan gå så långt att inte tillräcklig hänsyn tas till källmaterialets vittnesbörd. Göranssons sätt att använda sina termer kan bli till en genväg, som döljer att en väsentlig del av underbyggnaden saknas.

Därmed har jag kommit över på Göranssons övriga kyrkohistoriska författarskap. Här blir Göransson av naturliga skäl mer översiktlig. Översiktlighet i all ära men att det krävs ingående och grundliga undersökningar för att nå bestående resultat bekräftas redan vid en granskning av Göranssons historiografiska uppsatser *Yngve Brilioth som kyrkohistoriker* och *Kyrkohistorisk årsskrift 75 år*. Den sistnämnda uppsatsen handlar i realiteten om svensk kyrkohistorieskrivning under 1900-talet. Göranssons analyser, beskrivningar och tolkningar speglar i så hög grad Göranssons egna ideal och preferenser, att den bild av Brilioth respektive av svensk kyrkohistorieskrivning som ges måste ifrågasättas.

För mig blev upptäckten av detta ett memento. Det går naturligtvis inte att läsa biografier som förvända biografens självbespeglingar och historiska översikter som avspeglingar av författarens egna preferenser. Men att vara vaksam över tendenser i den riktningen har varit till nytta för mig.

I sitt övriga kyrkohistoriska författarskap, som består av en rad smärre skrifter och uppsatser, utreder Göransson inte, han debatterar. Han debatterar utifrån att, som han menar, en modern historisk och kyrkohistorisk forskning, inklusive hans egen, påvisat alldeles bestämda ting, lämpliga att använda i det för Göransson aktuella debattläget. Detta kyrkohistoriska författarskap tillkom sedan Sven Göransson blivit professor och avslutat sin direkta forskning.

Mot en för religionen okänslig svensk kulturelit förklarar han religionen hos människan och i samhället som en bestående historisk realitet. Han hävdar att man på kontinenten, framför allt på grund av erfarenheterna från andra världskriget, redan insett detta, varför den svenska hållningen egentligen borde vara ett passerat stadium. På kontinenten insåg man, hävdar Göransson, att kristendomen ingick i västerlandets själva civilisationsprocess.

Mot teologernas doktrinära sätt att nalkas kristen tro, framför allt mot de svenska teologerna, som Göransson anser ha avgränsat sig från samhälle och värld, slår han fast nödvändigheten av att utforska kristendomen kyrkohistoriskt för att få en realistisk bild av kristendomen som samhällsföreteelse.

Mot de starka tendenserna i det svenska samhället att marginalisera religionen genom att göra den till en privatsak, betonar han kristendomens karaktär av kollektiv idealbildning och behovet av en spänningsfylld samverkan mellan kristendom och samhälle.

Mot allt tal om den ofrånkomliga sekulariseringen i Västeuropa och framför allt i Sverige, hävdar han att sekulariseringens orsak främst är att kyrkan isolerat sig och isolerats från samhället. Kyrkan har blivit desintegrerad i samhället när hon borde vara integrerad.

Göransson ansluter sig i sitt övriga kyrkohistoriska författarskap oreserverat till den franska religionssociologin. Fransmannen Gabriel Le Bras (1891-1970) historiskt inriktade sociologi äger hans fulla gillande. Denna var inte historielös, arbetade inte med abstrakta modeller,

menar Göransson. I stället var den inriktad på att realistiskt undersöka det historiska skeendet, sådant som det verkligen förhöll sig. De franska religionssociologerna arbetade med det långa tidsperspektivet, studerade kyrkans institutionella sida och institutionernas funktion i samhället. De franska religionssociologernas resultat visade enligt Göransson på att religionen var ett ofrånkomligt faktum i samhället.

I detta Göranssons övriga kyrkohistoriska författarskap har jag observerat att Göranssons egen kristendomsuppfattning ingick som en integrerad del i framställningen. Dess fundament var subjektiv upplevelse av den religiösa verkligheten och en bestämd tolkning av kristendomens betydelse i det historiska skeendet. Göransson utgick i sin kristendomstolkning från att auten-tisk kristendom i nutid är humanistiskt färgad och att evangeliet fungerar som en frigörande och levande kraft i samhället.

Det finns naturligtvis förbindelseled mellan Göranssons kyrkohistoriska forskningsarbeten och hans övriga kyrkohistoriska författarskap. Framför allt är fortfarande behandlingen av det religiösa motivet det centrala temat. Men sättet att behandla detta tema har förändrats på ett remarkabelt sätt. Framför allt metodiskt är det fråga om två ojämförbara storheter. I sina forskningsarbeten undersöker Göransson för att nå resultat, i sitt övriga kyrkohistoriska författarskap utgår han från färdiga resultat för att påverka.

Jag har i min undersökning på några punkter försökt pröva Göranssons ståndpunkter i hans övriga kyrkohistoriska författarskap. Framför allt har jag jämfört Göranssons hållning till fransk religionssociologi med andra forskares inställning till samma företeelse. Dessutom har jag försökt se om Göranssons inställning till den svenska kulturelitens kristendomskritik från slutet av 1940-talet och framåt har fog för sig.

De forskare jag refererat till i denna prövning bedömer den franska religionssociologin under Le Bras ledning som konfessionellt betingad religionssociologi med syfte att befrämja den katolska kyrkan i Frankrike. Den franska religionssociologins synsätt skall dessutom ses mot bakgrund av att den kyrkliga observansen i Frankrike efter andra världskriget alltmera har försvagats. Göransson däremot förkunnar kristendomens återkomst på kontinenten efter andra världskriget. Och han skriver om den franska religionssociologins resultat som vore de vetenskapens sista ord.

Göranssons beskrivning av den svenska kulturelitens ideologi och inställning däremot stämmer med det som drivs i *Ateistens handbok*. Denna bok utkom 1964 i den ateistiska kulturdebattens slutskede och kan ses som en summering av debatten. Bland bidragsgivarna finns praktiskt taget samtliga av de dåvarande ateistiska kulturdebattörerna i Sverige, vilka också samtliga var ledande kulturpersonligheter.

I min undersökning ingår också en analys av Sven Göranssons läroböcker. Jag har i dessa framför allt observerat hur Göranssons behandlar sitt stoff utifrån tre olika infallsvinklar beroende på vilken tidsepok han befinner sig i.

Fram till och med 1600-talet låter Göransson tro och kristendom bli en sammanhållande och drivande kraft i samhället. Från 1700-talet och framåt lägger han huvudvikten vid att visa hur kristendomen under vissa villkor kunde bevara sin betydelse. Göranssons dominerande tema gällande nutid är att trons betydelse numera är återupptäckt.

Bakom ligger ett försök att lyfta fram den kristna trons betydelse på tydligast möjliga sätt. I de sammanhang tro och kristendom förlorat i betydelse förnekas inte detta. Förklaringen är dock aldrig att den kristna tron spelat ut sin roll. Orsaken till den minskade betydelsen ligger enligt Göranssons historietolkning i yttre påverkbara omständigheter.

Göranssons sätt att skriva betraktar jag i undersökningen som kristen apologetik. Hans utgångspunkt ser jag som apologetisk liksom val av infallsvinklar. Med andra tolkningsnycklar hade kristendomens betydelse framträtt på annat sätt.

Jag har alltså funnit att Sven Göransson i sitt övriga kyrkohistoriska författarskap, liksom i läroböckerna, i långa stycken bygger på en trostolkning. Denna trostolkning har jag jämfört med en tysk kyrkohistorikers trostolkning, Kurt Dietrich Schmidts. Schmidt har gjort sig känd för sin konfessionellt färgade historieteologi. Denna prövar jag genom att analysera hans *Grundriss der Kirchengeschichte* (5 upplagan 1967).

När man ställer Schmidts trostolkning mot Göranssons finner man olikheter men även uppenbara likheter. Likheterna finns där trots att Schmidt företräder en konfessionalism som Göransson så bestämt vänt sig mot i sitt övriga kyrkohistoriska författarskap.

Schmidts trostolkning bygger på i förväg utmejslade, fasta tros- och värderingsmallar som han lägger på det kyrkohistoriska skeendet och utifrån vilka han gör sina bedömningar.

Göranssons trostolkning bygger också på tros- och värderingsmallar som Göransson använder vid sina bedömningar. Dessa skiljer sig till sitt innehåll i väsentlig utsträckning från Schmidts, varför gott hos Schmidt inte med nödvändighet blir gott hos Göransson och vice versa.

Men man slås framför allt av att Göransson, till skillnad från Schmidt, hela tiden utgår från att hans trostolkning är förankrad i den historiska verkligheten. Göransson menar att verkligheten ger anledning att göra bedömningar och värderingar på sätt som han gör. Schmidt däremot hämtar medvetet sina mallar från bibel och bekännelse. Hårddraget kan man säga att för Schmidt har Bibeln och bekännelsen rätt oavsett verklighetens vittnesbörd. Med Göransson är det annorlunda. Bakom hans övriga kyrkohistoriska författarskap och bakom hans läroböcker står en man som kämpar för sin tro i en kulturell omvärld som är stum för andliga värden. I kampen utformas argumenten, argument som är förankrade i en personlig tro på evangeliet som en frigörande kraft.

Appendix till kapitel 2

Redovisningen om Göranssons trosgrund (3.12) bygger på innehållet i Göranssons övriga författarskap enligt nedan. För att skapa överblick har jag valt att sortera källhänvisningarna utifrån trosbekännelsens tre artiklar.

1 artikeln

Det finns en religiös verklighet. (Göransson 1960)

Religionen ingår i den mänskliga erfarenheten. (Göransson 1972b, s 23).

Kristendomen är en realitet, religiöst, kulturellt, ekonomiskt, socialt och politiskt. (Göransson 1964, s 12)

Namninsamlingen ger dock besked om att kristendomen är en realitet som det svenska folket räknar med och finner att gymnasiet bör ge kunskap om. (Göransson 1964, s 41)

Civilisationen bygger på andliga värden. Dessa förändras ständigt. Upplevs när de är historiskt verksamma som absoluta. (Göransson 1957, s 21)

Det religiösa är metahistoriskt. Vi möter det i sitt tidshistoriska sammanhang. (Göransson 1957, s 19)

Det gudomliga uppenbarar sig endast i konkreta fysiska och historiska situationer som är socialt och andligt determinerade. (Göransson 1972b, s 23)

Teologi och historia förbundna med varandra. (Göransson 1976b, s 13)

Kristendomen ett historiskt fenomen som skall utforskas i den historisk konkreta situationen. (Göransson 1972b, s 21)

Religionen är gripbar endast i historien och som en historisk realitet. (Göransson 1972b, s 23)

Integrationen kristendom historia måste komma till sin rätt. (Göransson 1964, s 11)

2 artikeln

Kristendomen något unikt, något enastående och ensamstående som hänt i historien. Detta kunde den historiska skolan icke avvisa. (Göransson 1964, s 20)

Kristendom är religion och historia i ouplöslig förening.

Uppgiften för en objektiv undervisning är att göra rättvisa åt den kristna religionen i dess historiska former. Således det religiösa, det heliga, det numinösa, som icke ryms i tidens och rummets kategorier, men som samtidigt helt går in i dessa kategorier: inkarnationsproblemet, lidandesproblemet, uppståndelseproblemet. Detta är icke något historiskt begränsat till Jesu liv, utan hör med till kristendomens hela historia. Dit hör också hur människorna ställer sig till det kristna budskapet. Om man så vill är det

teologien, religionen, som gör det omöjligt att flytta kyrkohistorien till historien. Det är kristendomen som skapar problemet, då det gäller kristendom och historia. (Göransson 1964, s 17)

Det beror på att balansen mellan Kristustro, och annan religiös tro, kultur och samhälle ständigt ändras. Detta växelspel återspeglar strävan efter balans mellan det transcendenta och det immanenta i kristendomen. (Göransson 1964, s 11)

I historien ligger förändringen - i personlighetsreligionen ligger gemenskapen med Gud som icke hör till det föränderliga. I kristendomen har de två blivit ett. Denna integration i kristendomens väsen. Fil 2:5 ff. (Göransson 1964, s 10)

Vi rör oss från tro till historia och icke från historien till tro. Sanningen om Kristus erbjuder sig genom kyrkans vittnesbörd. Detta vittnesbörd är icke blott verbalt i lära och undervisning och predikan. Utan det är levande och produceras i handling och livsmönster genom personer och institutioner. (Göransson 1976b, s 14)

Det är kyrkans uppgift i dagens samhälle att i alla sina organisationsled ända ned till pastorat, församlingar, hem och enskilda visa på Kristi sändning till människan, till mänskligheten. (Göransson 1973, s 451)

Sanningen om Kristus är icke ett system av abstrakta idéer utanför tid och rum. Den är den levande kontakten, där människorna i samhället är medengagerade genom den aktivitet i positiv eller negativ riktning, som tron utövar på dem och i dem. (Göransson 1976b, s 14)

Historien har en mening och ett mål. Detta mål innebär ett fullkomnande av mänskligheten. Att man ser detta mål i en fullkomning av mänskligheten hänger samman med den kristna synen på Kristus såsom den andre Adam, han som kom för att upprätta Gudsriket och återföra mänskligheten och skapelsen till den fullkomning den hade före historiens gryning. (Göransson 1964, s 21)

Historisk inriktning, humanistisk kristendomssyn, bejakande av Guds frälsningshandlande och människans behov av frälsning. (Göransson 1964, s 26)

När friheten, jämlikheten och broderskapet skall motiveras religiöst finner man enligt Göransson dess yttersta "hjärtpunkt hos Kristus – brodern –försonaren". Reformatorernas insats betraktas som steg på vägen mot dessa idéers förverkligande. (Göransson 1972a, s 4 f)

Luthers allmänna prästadöme, Calvins syn på utkorelsen, kongregationalisternas visible saints, är alla stadier i den religiöst motiverade synen på frihet, jämlikhet och broderskap. De har alla ytterst sin hjärtpunkt hos Kristus-brodern-försonaren. (Göransson 1972a, s 4 f)

Men liberalismens krav på människo-, tanke-, yttrande-, religions-, och föreningsfrihet samt fri och obunden vetenskaplig forskning och ett demokratiskt samhälle med allmän rösträtt fann gensvar hos sekelskiftets nya svenska teologgeneration. De såg den kristna tron som en personligt frigörande kraft. De såg den historiske Jesus som framträdde i evangelierna som en levande andlig kraft i mänsklighetens historia. De såg dogmer

och religiös urkund som tidsbestämda uttryck av den gudomliga uppenbarelsen i Kristi person. De bejakade vetenskaplig teologisk forskning, obunden av kyrkliga auktoriteter. (Göransson 1973, s 452)

Kyrkan å sin sida har accepterat den religiöst - neutrala staten och religionsfriheten. Den ser sin uppgift i ett globalt perspektiv att vara ett vittne om uppenbarelsen i Kristus i en söndersliten värld. Den ser Guds kärlek som en värdering av människan. Kyrkans uppgift är att förmedla detta budskap till mänskligheten på ett funktionellt sätt, därför att det är nödvändigt för dess frälsning. Det är Kristusbudskapet, som bestämmer kyrkans väsen och uppgift, icke människornas tro eller tidsbestämda uppfattningar av kyrkans läromässiga uttryck eller organisationsformer. (Göransson 1972a, s 52)

Reformationen avsakraliserade samhället. Guds Ord och den andliga friheten, den enskildes tro på Kristus, var det högsta värdet. Över tron kunde varken stat eller kyrka råda. (Göransson 1972a, s 2)

Reformationen ”lade grunden för den moderna synen på religionsfriheten. Den ändrade relationen i synen på stat-kyrka och lade tyngdpunkten på den personliga tron och Guds Ords frihet.” (Göransson 1972a, s 4)

Den historiskt - kritiska teologins genombrott betydde att den nya generationen reinterpreterade kristendomens dogmer. Det blev en deflation av kyrkans kristendom till förmån för en personlig religiös-etisk och humanistisk kristendom. (Göransson 1972, s 370)

Den liberala, historiskt-kritiska vetenskapliga teologin och den personliga religiöst-etiska sociala kristendomssynen hade blivit det svenska samhällets ideologiska enhetsformel. (Göransson 1972, s 371)

Kristendomen äger eskatologiskt hopp om mänsklighetens fullkomning, samt arbetar på mänsklighetens fullkomning. (Göransson 1964, s 31)

3:e artikeln

Historien ger vittnesbörd om, att det finns människor, som är kristna, som brottas med religiösa problem, som upplever omvändelse och Gudsgemenskap, och som genom sitt sätt att leva gestaltar historien. (Göransson 1964, s 10 f)

De andliga faktorerna utöver sin verksamhet på ett andligt och subtilt sätt. Dessa går icke så lätt att skilja från mera påtagliga ekonomiska politiska och sociala faktorer. (Göransson 1977, s 657)

Kristendomen en verklighet som ej är underkastad tidens och rummets kategorier, men samtidigt angår människorna här i tiden och därmed är något konkret historiskt. (Göransson 1964, s 10 f)

Det oföränderliga i kyrkohistorien upplåter sig endast som troserfarenhet. (Göransson 1957, s 16)

Religionen är något mänskligt personligt, samtidigt kollektivt idealbildande. (Göransson 1972a, s 50)

...”kyrkan över hela jorden” är ”en integrerande del i själva människosläktets livsprocess”. Vidare ingår i denna process ”religionsfriheten och de mänskliga rättigheterna”... ”som ett led i en fortlöpande, icke avslutad historisk process av långa tidsrymder” (Göransson 1972a, s

53). I ett annat sammanhang talar Göransson om att "de humana värderingarna" ingår i den historiska processen. (Göransson 1972a, s 48)

Den andliga friheten är högsta norm. (Göransson 1972a, s 19)

Själva grunden är ordets frihet. "Grundförutsättningen är Guds Ords frihet och att denna frihet är en angelägenhet som ingår i religionsfriheten. Ordets frihet är konstitutivt för kyrkan." (Göransson 1972a, s 41)

Kyrkan tar icke ställning för ett visst politiskt eller ekonomiskt system, även om det finns ett parti, som uppträder under beteckningen kristet demokratiskt parti. Detta skulle innebära, att det fanns något högre än Ordets frihet. En bidragande orsak till bekännelsekyrkans kyrkokamp var just att Deutsche Christen genom sitt stöd åt staten skapade ett hinder både för Ordets frihet och för individens religionsfrihet. (Göransson 1972a, s 41 f)

Kristendomen kan inte isoleras från sambandet med kultur, miljö, samhälle. Det tidsmässiga i kristendomen kan inte betonas så att kristendomen upplöses i miljöfaktorer. (Göransson 1964, s 12)

Kristendomen i sin västerländska utgestaltning eftersträvar naturliga kommunikationer mellan kristendom, samhälle och kultur. (Göransson 1964, s 13)

Kristendomen en universell företeelse. (Göransson 1976c, s 76)

Kristendomen "ställer in sig på det nya samhället med dess globala perspektiv något som är i linje med kristendomens historiska liv"... (Göransson 1972a, s 89)

Kristendom med historisk humanistisk inriktning. (Göransson 1975, s 35)

Humanitetsvärdena absoluta värden enligt kristendomen som uppenbarelsereligion. Optimistisk syn på människan, på religionsfriheten. (Göransson 1975, s 25 f)

Den kristna synen är att alla människor har lika värde inför Gud. (Göransson 1972a, s 19)

I den svenska samhällsprocessen har vi kunnat konstatera ett kontinuerligt samband mellan kristendomen och de mänskliga rättigheterna. (Göransson 1972, s 373)

...den kristendom har blivit bestående, som har lyckats identifiera det kristna budskapet med vad människorna religiöst och socialt har uppfattat som meningen med sitt liv och vad de bejakat som sant och vad de arbetat för att få förverkligat i sin miljö, i folket, i kulturen och i samhället. (Göransson 1972e, s 374)

Kärleken till nästan och gemenskapen människor emellan som kristen levnadsregel. (Göransson 1972a, s 19)

Kyrkan för de troende de heligas gemenskap, detta en trons hållning. (Göransson 1972a, s 69)

...i kyrkan blir Kristi sanning den atmosfär, som de troende inandas. Det är också i form av kyrkan som människorna möter kristendomen och som också betingar deras religiösa reaktioner som historiskt verksamma människor. (Göransson 1976b, s 14)

Kyrkan har på det sättet ett ärende till enskilda människor från varierande samhällsgrupper och i växlande livssituationer. (Göransson 1973, s 451)

Det primära för kyrkan är att nå fram till den enskilde i dennes religiösa situation. Ty varje människa har en religiös situation, vare sig hon vet om det, förnekar det eller ej bryr sig om det. Den religiösa situationen har att göra med henne som människa, som individ och i gemenskap med andra. (Göransson 1973, s 453)

Kyrkans ärende till människorna är personligt, dess budskap skall omfattas i tro. (Göransson 1973, s 454)

Summary

Anders Jarlert, in the monograph *Emanuel Linderholm som kyrkohistoriker (1987)* (*Emanuel Linderholm as Church historian*), was the first to make a major investigation of an episode of twentieth century Swedish Church history writing. This book, *Tron i ett kyrkohistoriskt författarskap. En analys av trosmotiv och trosinterpretationen i Sven Göranssons kyrkohistorieskrivning* (*Faith in a Church history authorship. An analysis of the faith motive and faith interpretation in Sven Göransson's Church history writing*), is a further contribution in the same genre.

Sven Göransson (1910-1989) was professor of Church history at the University of Uppsala during the years 1956-1977. Besides carrying out research into Church history and writing more general works of Church history, he wrote several Church history textbooks. He was, moreover, a prominent research supervisor with a succession of protégés. The academic production of his followers is extensive.

This study is an analysis of Sven Göransson's published Church history output. His Church history research works are treated, as are his other Church history writings and papers together with his published textbooks. The reader should note, accordingly, that the analysis proceeds solely from Sven Göransson's writings, and this with the intention of clarifying Sven Göransson's faith motive and faith interpretation. Unlike Jarlert, who has a broader-based disposition in the above named monograph, this study has deliberately been given a narrow base with the intention of thereby being able to give the analysis greater depth.

Sven Göransson's research is mainly concerned with seventeenth century Sweden. He wrote Swedish Church history but consistently made links with continental developments.

Göransson's various books overlap and complement one another. His doctoral dissertation *Ortodoxi och synkretism i Sverige 1647–1660* (1950) (*Orthodoxy and Syncretism in Sweden, 1647-1660*) lays a foundation. The remaining works of research are for the most part further developments of themes from *Orthodoxy and Syncretism*. In one case, *Den synkretistiska striden i Sverige 1660–1664* (1952) (*The Syncretist Conflict in Sweden 1660-1664*), the presentation can be seen as a free-standing continuation of his doctoral dissertation, with a starting-point in a partly new theme. Only Göransson's last work actually to be based on his own research treats a nineteenth century subject area.

Göransson based his Church history research work on contemporary source-material which was broad and extremely extensive. He used unpublished letters, documents, official communications, minutes, etc. He analysed printed theses, dissertations, orations and other contemporary publications. Altogether, he commanded a large amount of material, not least extensive source material, and he was therefore able to treat elusive problem complexes in which Swedish and continental issues are integrated.

Göransson was, above all else, interested in exploring the place and function of the religious motive in Church and society.

An analysis of Göransson's research work shows that they are, in their basic structure, built around a large number of chronologically linked problem areas. In such a problem area it was, as a rule, Göransson's main concern to analyse the religious issues. These are, however, given perspective and context by being related to other relevant factors. Göransson drew in not only Church historical but also theological and political development in his investigations. The religious motive is not allowed *a priori* to control the presentation.

Generally, one can say that Sven Göransson's Church history writing is built around a history of ideas approach in the sense that ideas take a central place, whilst the ideas are always seen together with the current political reality both at home and abroad. Göransson wrote Church history from a Christian, humanistic, history of ideas based perspective.

Sven Göransson's connection with Swedish Church history research has not been more than generally suggested in my investigation. More definitive results would have demanded considerable investment in research. The need for such research is especially clearly demonstrated in connection with a study of Göransson's essays *Yngve Brilioth som kyrkohistoriker* and *Kyrkohistorisk årsskrift 75 år* (*Yngve Brilioth as Church historian* and *The year-book of Church history, 75 years*). The latter essay actually deals with Swedish Church history writing during the twentieth century. Göransson's descriptions mirror Göransson's own ideals and preferences to such a high degree that the pictures of Brilioth and of Swedish Church history writing that are given must be called into question.

Göransson's association with one of the two dominant schools of Swedish history research from the beginning of the century to the 1960s are, on the other hand, apparent. Göransson is clearly linked to the idealistic research tradition which was inspired by Erik Gustaf Geijer and Harald Hjärne. On the other hand, he distanced himself from the Weibull tradition within Swedish Church history writing. Hjärne and his followers maintained that historical

development must be seen in its entirety and in all its complexity if it is to be properly understood. They considered that it was only from the complete perspective, taking into account every active influence, that a course of events could be given its proper meaning and anachronisms be avoided. Sven Göransson wholeheartedly shared this view. Göransson tried to include Church history in a total concept by, as he put it, considering it in a stimulating exchange with other influences which also shaped the historical course of events. On the other hand, he distanced himself from the empiricism and positivism of the Weibull school's anti-speculative history writing, and also from what he saw as its insensitivity to religious reality.

Since Sven Göransson's scholarly output deals with the interface between religion and politics during the seventeenth century, chiefly in the mid-seventeenth century, the very point of attack of his works opens the way for an insight into the religious motive's political impact during this period.

The religious motives analysed in Göransson's research works can usually be derived from confessional documents of some kind. These do not, however, allow themselves to be judged as purely religious documents. They are also documents which are coloured by their political and social surroundings.

Göransson moves at a high level. Bishops, the clergy, and the theological faculty at Uppsala answer for the religious motives. The antithesis is secular authority in the form of kings, princes, governments and estates. The oppositional relationship is complicated by the fact we are here dealing with a Christian authority.

In his account of the facts Göransson unambiguously shows that power-political considerations have been more important in foreign policy than considerations deriving from religious conviction. Religious motives were certainly important ingredients in the foreign policy game but they never had decisive significance. This does not mean that princes could overlook the religious factors. They had to show consideration for confessional questions as a substantial factor in the life of their subjects. Within certain limits princes could adapt their own religious confession with an eye to *realpolitik*. Private individuals, some of them filled with apocalyptic expectations, allowed themselves to be more driven by their religious motives and could also, within certain limits, influence the political course of events.

In terms of domestic policy, religious unity was generally considered to be of substantial significance for the country. Those who ruled in Sweden were theologically aware and this influenced them when they chose a political position. They consequently favoured a theology which created calm in the country. Among other methods, they used their influence over the Church in such a way that it gave political benefits.

Religion's own inner power is apparent from the fact that the State was able to hasten or delay but not in any real sense steer the long-term process of theological development. It was the case that the clergy, in opposition to the secular authorities, stressed a theological position which went against the will of those who ruled. Göransson even gives examples of theology being developed as a polemic against the State.

Finally, we observe once again that it is the secular authorities and the leaders among the clergy that interest Göransson. Nothing is said about the significance of religion at the local level. In other words, Göransson does not give a comprehensively motivated account of the importance of religion to domestic policy in the mid-seventeenth century. In addition, he has not tested the importance of religion to domestic policy against other factors as he did when he tested the religious motive in the field of foreign policy.

I have judged it to be of general interest to emphasize Göransson's account of his own research relating to the importance of the religious motive. I consider the result to be of fundamental significance.

As has already been suggested, Göransson lays out his material with a starting point in chronologically arranged problem areas. This way of working has definite advantages. The method allows insight into a course of events as well as giving the possibility of studying, not least, the effect of the religious motive.

The need for systematization and generalization remains, though, as Göransson, with his interest in the history of ideas, wants to see connections and to draw lines. He formulates these systematisations and generalizations mainly in introductions and prefaces, in which he also takes the chance to acquaint the reader with the historical context. Above all, he uses prefaces and introductions in order to give account for comprehensive interpretations, even to the extent of anticipating the results of his own research. In addition, he generalizes and interprets through the titles of his works and in his choice of subheadings.

Just this mode of procedure used by Göransson shows that he was not able to unite a chronological disposition with his ambition to clearly and systematically account for the results of his research.

More seriously, there is an unbridgeable tension between Göransson's systematic presentation and his account of the results of his research. From this account of research results it is evident, as I have already shown, that the impact of religion on foreign policy was consistently significant, but only within limits. The same account of research results makes it clear that religion had significance as a unifying element in domestic policy, an element which the powers that be often tried in vain to curb through various measures. In a clear tension to these results stand Göransson's choice of titles and subheadings, his introductions, prefaces and summaries. When Göransson lets it appear in these that the religious motive flared up during Karl X Gustav's Polish war only to die away again, it is not consistent with the account he gives of the results of his research. Likewise, Göransson's sharp distinction between the confessional epoch and the political development in which *salus publica* (the nation's political and economical security) were the highest goal in national policy stands in tension with the testimony of Göransson's account of the facts, which witness more for a continuity of development than for rapid changes.

A further problem in Göransson's research works is his use of terminology. Göransson exploits the possibility of using a number of established terms in his investigations. For the investigations of the seventeenth century it is primarily the Latin terminology used by

theologians of the time that are ready to hand. Göransson adopts a number of such terms. In other cases, Göransson's uses the prevalent terminology. It is often more or less freely modelled by Göransson in order to be usable.

In other words, Göransson does not only adopt a number of already fixed terms. He also gives them each a particular meaning when necessary. This meaning is not made precise in explicit definitions. What Göransson more precisely means by such terms must be discovered by studying his texts in their context; by comparing the use of differing terms; by sorting, grouping and drawing conclusions.

Ultimately, the terms used by Göransson in his books about the seventeenth century can be assigned to two groups standing in clear contrast to one another. On the one hand there are terms which relate to the Helmstedt of the Melancthon tradition, on the other hand are terms which belong to the high orthodoxy of Wittenberg. The terms are used, not least, to relate Swedish theology to its German equivalents.

By his use of terms Göransson can more simply control his extensive theological material, systematise it and use it to clarify an issue. We find the same approach to the use of terminology in Göransson's *Folkrepresentation och kyrka* (1959) (*Representation of the People and the Church*) which deals with Swedish theology and social debate in the first half of the nineteenth century. Here, however, the flaws shine through. Göransson does not have a complete background material to fall back on in this study and both the terminology and the research results in this book stand, therefore, on an uncertain foundation.

To sum up, Göransson uses his terms as a means of clarifying an issue. He does this through the use of terms whose content is highly charged, and which are placed against one another. His use of terms helps him to organize and systematize his chronologically ordered presentation.

In this respect the terms used are effective. In a single term Göransson is able to give account for a whole theology or a concept that would otherwise be hard to encapsulate in a few words. Göransson's use of terminology can also be dangerous. The distillation and compression process can go so far that insufficient consideration is given to the witness of the source material. Göransson uses terms in a way which can become a shortcut hiding the fact that a significant piece of the foundation is missing.

In his general Church history works, which consist of a succession of booklets and essays, Göransson does not investigate, he debates. His starting point for debate is that, as he sees it, modern historical and Church history research, including his own, has proved quite definite issues which are suitable for use in Göransson's current debate. This period of Church history authorship arose after Sven Göransson was appointed professor and concluded his direct research.

Against a Swedish cultural elite insensitive to religion he explains religion in mankind and in society as a lasting historical reality. He maintains that this has already been realized on the continent, above all as a result of the experience of the Second World War, and that this

should really make the Swedish position a thing of the past. On the continent, maintains Göransson, it was realized that Christianity was a part of the very process of civilization of the West.

Against the theologians' doctrinaire attitude to the Christian faith, and above all against the Swedish theologians whom Göransson considers to have set themselves apart from society and the world, he affirms the necessity of a historical study of Christianity in order to give a realistic picture of Christianity as a social phenomenon.

Against the strong tendencies in Swedish society to marginalize religion by making it a private matter, he emphasizes Christianity's character as an agent for the formation of communal ideals and the need for a dynamic interplay between Christianity and society.

Against all talk of the inevitable secularization of Western Europe and above all Sweden he maintains that the chief cause of secularization is that the Church has both isolated itself and become isolated from society. The Church has become segregated from society when it ought to have been integrated.

In his general Church history writing, Göransson concurs unreservedly with French sociology of religion. The historically directed sociology of Frenchman Gabriel Le Bras (1891-1970) wins his wholehearted approval. In Göransson's opinion this was not history-less and did not work with abstract models. Instead its aim was a realistic investigation of the historical course of events, such as they actually were. French sociology of religion worked with a long-term perspective and studied the institutional aspect of the Church and the function of institutions in society. According to Göransson, the results of French sociology of religion showed that religion was an inescapable social fact.

In these remaining works by Göransson we observed that Göransson's own understanding of Christianity was an integrated part of the presentation. Its foundation was a subjective experience of religious reality and a specific interpretation of the significance of Christianity in the historical course of events. In his interpretation of Christianity Göransson assumes that authentic contemporary Christianity is humanistically coloured and that the gospel acts as a liberating and living force in society.

There are, of course, connections between Göransson's Church history research and his general Church history writing. From the point of view of method they can however not be compared with one another. In his works of research Göransson investigates in order to reach results, in his general Church history writing he uses completed results in order to persuade.

In my study I have tried at several points to test Göransson's position in his general Church history writing. First and foremost, I have compared Göransson's position with regard to French sociology of religion with that of other researchers. Furthermore, I have attempted to see if Göransson's attitude to the Swedish culture elite's criticism of Christianity from the late 1940s onwards is justified.

The researchers to whom I have referred in this testing process judge that French sociology of religion under Le Bras' leadership was confessionally determined with the aim of promoting the Roman Catholic Church in France. The outlook of French sociology of religion must also be seen against the background of weakening religious observance in France after the Second World War. Göransson, on the other hand, proclaims the return of Christianity on the continent after the Second World war. He also writes about the results of French sociology of religion as though they were scholarship's last word on the subject.

Göransson's description of the ideology and attitude of the Swedish culture elite, on the other hand, fits in well with what is propagated in *Ateistens handbok* (*The Atheist's Handbook*). This book was published in 1964 in the final stages of the atheistic culture debate and it can be seen as a summary of that debate. Among the contributors can be found practically every one of the atheistic culture debaters active in Sweden at that time, all of whom were also leading cultural personalities.

Also included in my study is an analysis of Sven Göransson's text-books. In these I have observed, above all, how Göransson treats his material from three different angles of approach, depending on the period of history in which he finds himself. Up to and including the seventeenth century Göransson allows faith and Christianity to be a cohesive and driving force in society. From the eighteenth century onwards he places the main emphasis on the demonstration of how Christianity was able, under certain conditions, to maintain its significance. Göransson's dominant theme with respect to the present is that the importance of faith has been rediscovered.

Behind this lies an attempt to bring out the significance of the Christian faith as clearly as possible. In those contexts in which faith and Christianity lost their significance then this is not denied. The explanation is never, however, that the Christian faith had had its day. The reasons for its diminished significance lay according to Göransson's historical interpretation in external circumstances which could be influenced.

In my study I consider Göransson's manner of writing to be Christian apologetics. I see his starting point as apologetic, as are also his choices of angle of approach. With other interpretative keys the significance of Christianity would have appeared in another light.

I have also found that Sven Göransson, in his general Church history writing, as in the text books relies heavily in long sections on a faith interpretation. I have compared this faith interpretation with that of a German Church historian, K D Schmidt. Schmidt has become known for his confessionally coloured, theology of history. I test this through an analysis of his *Grundriss der Kirchengeschichte* (5th edition 1967).

When K D Schmidt's faith interpretation is placed against Göransson's one can find differences but also obvious similarities. The similarities exist in spite of the fact that Schmidt represents a confessionalism which Göransson so decisively opposed in his general Church history writings.

Schmidt's faith interpretation also builds on ready-made, firm faith and value templates which he superimposes on the historical course of events and from which he makes his judgements.

Göransson's faith interpretation also build on faith and value templates which Göransson uses in his judgements. These differ significantly in their content from Schmidt's, which means that what is good in Schmidt's eyes is not necessarily good in the eyes of Göransson and *vice versa*.

However, what is most striking is that Göransson, unlike Schmidt, always assumes that his faith interpretation is grounded in historical reality. Göransson is of the opinion that reality gives cause for the making of judgements and evaluations in the way that he makes them. Schmidt, on the other hand, consciously draws his templates from the Bible and from confessional documents. Overstatedly, it can be said that, for Schmidt, the Bible and confessional documents are in the right regardless of the witness of reality. With Göransson things are different. Behind his general Church history writings and text-books stands a man who is fighting for his faith in a cultural environment which is mute in relation to spiritual values. His arguments are developed in the fight and these arguments are grounded in a personal faith in the gospel as a liberating force.

Translated by Graham Jarvis

Källor & litteratur

Algotsson, Karl-Göran

1975 Från katekestvång till religionsfrihet. Debatten om religionsundervisningen i skolan under 1900-talet. Skrifter utgivna av Statsvetenskapliga föreningen i Uppsala nr 70. Uppsala 1975.

Altendorf, Hans-Dietrich

1980 Gesamtdarstellungen der Alten Kirche. I Verkündigung und Forschung 1980. Beihefte zu "Evangelische Theologie". Heft 1 u 2/1980 Gesamtdarstellungen der Kirchengeschichte Herausgegeben von Martin Brecht.

Amundsen, Arne Bugge

1995 Hilding Pleijels forskningsprogram i et norsk perspektiv. I Ingmar Brohed (red) "Hilding Pleijel Symposium. 19 oktober 1893 – 19 oktober 1993. Ett hundraårsjubileum". Lund.

Anderberg, Bengt

1964 Kyrkan och sexualmoralen. I Wachtmeister 1964.

Andrén, Carl-Gustaf

1981 Sven Kjällerström. I STK 3/1981.

Andrén, Åke

1990 Sven Göransson. I Kungliga Vitterhets-, Historie och Antikvitets Akademiens årsbok 1990.

Aronsson, Peter

1995 Mentalitet, norm, verklighet – Hustavlan i lokalsamhället. I Ingmar Brohed (red) "Hilding Pleijel Symposium. 19 oktober 1893 – 19 oktober 1993. Ett hundraårsjubileum". Lund.

Arvidsson, Stellan

1964 Kristendomen och skolan. I Wachtmeister 1964.

Behre, Göran & Odén, Birgitta (utg)

1982 Historievetenskap och historiedidaktik. Lund.

Bexell, Oloph (red)

1996 Kyrkovetenskapliga forskningslinjer. En vetenskapsteoretisk översikt. Studentlitteratur, Lund.

Bexell, Oloph (utg)

1997 Yngve Brilioth – historiker, teolog, kyrkoledare. Texter, studier och minnen samlade och utgivna av Oloph Bexell. Artos, Skellefteå.

Bienert, Wolfgang

1983 Kirchengeschichte: erster Teil. I Theologie im 20 Jahrhundert. Stand und Aufgaben. Unter Mitwirkung von Wolfgang Bienert, Peter C Bloth, Hermann Fischer, Joachim Mehlhausen und Werner H Schmidt. Herausgegeben von Georg Strecker. Tübingen.

Björk, Ragnar

1983 Den historiska argumenteringen. Konstruktion, narration och kolligation – förklaringsresonemang hos Nils Ahnlund och Erik Lönnroth. Uppsala.

Brecht, Martin

1980a Verkündigung und Forschung. 1980. Heft 1 u 2/1980. Gesamtdarstellungen der Kirchen-geschichte. Herausgegeben von Martin Brecht.

1980b Gesamtdarstellungen des Zeitalters der Reformation und des Konfessionalismus. I Verkündigung und Forschung 1980. Beihefte zu "Evangelische Theologie". Heft 1 u 2/1980 Gesamtdarstellungen der Kirchen-geschichte. Herausgegeben von Martin Brecht.

Bringéus, Nils-Arvid

1995 Hilding Pleijels frågelista ”Kyrklig folklivsforskning”. I Ingmar Brohed (red) ”Hilding Pleijel Symposium. 19 oktober 1893 – 19 oktober 1993. Ett hundraårsjubileum”. Lund.

Brohed, Ingmar

1988 Lenhovda – Berlin – Lund. Tillflöden till professor Hilding Pleijels författarskap. I Växjö stiftshistoriska sällskap meddelande nr 11. Växjö.

1989 In memoriam Hilding Pleijel. I KÅ 1989.

1993 In memoriam Carl-Edvard Normann. I KÅ 1993.

2000 Svensk kyrkohistorieforskning Ett hundraårsperspektiv. I KÅ 2000.

Brohed, Ingmar (red)

1995 Hilding Pleijel Symposium. 19 oktober 1893 – 19 oktober 1993. Ett hundraårsjubileum. Lund.

Carlsson, Sten

1968 Representationsfrågan. I Den svenska historien 8. Karl Johanstiden och den borgerliga liberalismen 1809-1865. Stockholm

1980 Svensk historia 2. Fjärde upplagan. Lund

Cassegård, Carl

1995 Flykten från det förflutna. Om historievetenskapliga riktningar och bilden av det tredje riket i BRD från slutet av 60-talet till återföreningen. Scandia 1995:1.

Christensen, Torben

1977 Professor Sven Göransson som kirkehistoriker. I KÅ 1977.

Christensen, Torben & Göransson, Sven

1969 Kyrkohistoria 2. Från påvens gudsstat till religionsfriheten av Sven Göransson. Scandinavian university books, Lund.

Christensen, Torben & Göransson, Sven

1976 Kyrkohistoria 3. Från västerns religion till världsreligion. Scandinavian university books, Lund.

Cnattingius, Hans

1950 Recension av Sven Göransson ”Ortodoxi och synkretism i Sverige 1647-1660”. I KÅ 1950.

Englund, Peter

2000 Den oövervinnelige. Om den svenska stormaktstiden och en man i dess mitt. Stockholm

Engström, Clas

1964 Den ekumeniska kristendomsundervisningen. I Wachtmeister 1964.

Eriksson, Gunnar & Frängsmyr, Tore

1987 Idéhistoriens huvudlinjer. Ny upplaga. Stockholm 1986

Fischer, Hermann

1983 Systematische Theologie. In Theologie im 20. Jahrhundert. Stand und Aufgaben, herausgegeben von Georg Strecker. Tübingen.

Forskningsöversikt

1970 Från reformation till enhetssträvanden. Forskningsöversikt från Kyrkohistoriska institutionen Uppsala 1956 – 1970. I KÅ 1970.

Gerhardsson, Birger

1992 Tillbakablick: Avskedsföreläsning. I STK 3/1992.

1994 Fridrichsen, Odeberg, Aulén, Nygren. Fyra teologer. Nova press. Lund.

Gill, Robin

1996 Theology and Sociology. A Reader edited and introduced by Robin Gill. New and Enlarged Edition. London.

Gustafsson, Göran

1991 Tro, samfund och samhälle. Sociologiska perspektiv. Örebro.

Gyllenkrok, Axel

1959 Systematisk teologi och vetenskaplig metod med särskild hänsyn till etiken. Uppsala universitets årsskrift 1959:2. Uppsala.

Gyllenkrok, Axel & Jeffner, Anders

1976 Theological and Ideological Studies. I Faculty of Theology at Uppsala University. Uppsala 1976.

Göransson, Sven

1947 Sverige och bekännelsefrågan vid den westfaliska fredskongressen. I KÅ 1947.

1948 Sverige och de synkretiska synkretistiska striderna i Tyskland 1649-1654. Med särskild hänsyn till Björnklaus insats. I KÅ 1948.

1949 Prästerskapet i kamp mot drottning Kristinas naturrättsliga religionsuppfattning. En studie till Kristinas besök i Sverige 1660. I KÅ 1949.

1950 Ortodoxi och synkretism 1647-1660. Skrifter utgivna av kyrkohistoriska föreningen, II. Nf 1. Uppsala.

1951 De svenska studieresorna och den religiösa kontrollen. Från reformationstid till frihetstiden. Uppsala universitets årsskrift 1951:8. Uppsala.

1952 Den synkretistiska striden i Sverige 1660-1664. Skrifter utgivna av kyrkohistoriska föreningen, II. Nf 5. Uppsala.

1956 Den europeiska konfessionspolitikens upplösning 1654-1660. Religion och utrikespolitik under Karl X Gustav. Uppsala universitets årsskrift 1956:3. Uppsala.

1957 Kyrkohistorieskrivningens gränser. I Kristendomslärares Förenings årsbok 1957. Uppsala.

1958 Comenius i Sverige 1642-1648. I Lychnos 1957/1958.

1959a Folkrepresentation och kyrka 1809-1847. Uppsala universitets årsskrift 1959:3. Uppsala.

1959b Yngve Brilioth som kyrkohistoriker. I KÅ 1959.

1959c Inbjudning till teologie doktorspromotionen vid Uppsala Universitet söndagen den 31 maj 1959. Uppsala.

1959d Universitetsupprustningen och de teologiska fakulteterna. I Svenska Dagbladet 14 maj 1959.

1960 De teologiska fakulteternas förhållande till universitet och kyrka. I STK 36/1960.

1963 Religionsundervisningen i det nya gymnasiet. Internationell och idéhistorisk belysning. I Vår Lösen febr 1963.

1964 Kristendom och historia. I Ny kyrklig tidskrift 1964. Även utgiven som separat särtryck av Kristendomslärares förening. Uppsala.

1966 Svenska stormaktsväldet och kyrkoenheten i Europa. Lutherdom, kalvinism och motreformation. I "Då ärat Ditt namn..." Om Sverige som stormakt i Europa. Uddevalla.

1967a In memoriam Knut B Westman. I KÅ 1967.

1967b In memoriam Gunnar Westin. I KÅ 1967.

1967c Inbjudning till teologie doktorspromotionen vid Uppsala Universitet onsdagen den 31 maj 1967.

1967d Väckelserörelse, bekännelse och statskyrka. I Kyrka Folk Stat. Till Sven Kjöllnerström. Gleerups, Lund.

1969 Kyrkohistoria 2. Från påvens gudsstat till religionsfriheten av Sven Göransson. (Torben Christensen-Sven Göransson Kyrkohistoria 2) Scandinavian university books. Läromedelsförlagen, Stockholm.

1970a Kyrkohistorisk orientering. Scandinavian university books. Lund.

1970b Religionsdebatten som konfliktforskning. I KÅ 1970.

1970c Den kristna demokratin i Västeuropa. I KÅ 1970.

1972a Kyrkan och världskrigen. Skrifter utgivna av Svenska kyrkohistoriska föreningen 20. Almqvist & Wiksell, Uppsala.

1972b Kyrkohistorievetenskapens framtid. I KÅ 1972.

1972c Vad sker med kyrkohistorien? Rec av den engelska kyrkohistoriska serien Studies in Church History. I KÅ 1972.

1972d Kyrkans framtid I. I Svensk kyrkotidning 19/1972.

1972e Kyrkans framtid II. I Svensk kyrkotidning 20/1972.

1973 Kyrkan och samhällsförändringen. I Svensk kyrkotidning 32-33/1973.

1975 Kyrkohistorisk årsskrift 75 år. I KÅ 1975.

1976a Avsnitt skrivna av Sven Göransson i Christensen, Torben - Göransson, Sven Kyrkohistoria 3. Från västerns religion till världsreligion. Scandinavian university books. Lund.

1976b Inledning. I Religion och kyrka i 1930-talets sociala kris. Nordiska kyrkohistorikermötet i Uppsala 1974. Ed R Norrman. Uppsala.

1976c Church History. I Faculty of Theology at Uppsala University. Uppsala.

1977 Kyrkan i det förvandlade svenska samhället. I Svensk kyrkotidning 47/1977. Hallencreutz, Carl F

2002 Yngve Brilioth. Svensk medeltidsforskare och internationell kyrkoledare. Studia missionalia Svecana XXXV. Uppsala

Hedenius, Ingemar

1964a Förord. I Wachtmeister 1964.

1964b Om teologerna. I Wachtmeister 1964. Utgör en omarbetning av artikelserie i DN sommaren 1962.

Hervieu-Léger, Danièle

1990 Religion and Modernity in the French Context: for a New Approach to Secularization. In Sociological Analysis Vol. 41, Supplement 1990.

Hessler, Carl Arvid

1964 Statskyrkodebatten. Skrifter utgivna av statsvetenskapliga föreningen i Uppsala XLIV. Stockholm.

Holte, Ragnar

1981 Tolken som röt eller pensionärernas gräl. I Tro och Liv 6/81.

1992 47 år som teologie studerande. I STK 3/1992.

Hylander, Ivar (red)

1971 Biografisk Matrikel över Svenska Kyrkans Prästerskap 1970. På Svenska prästförbundets uppdrag redigerad av Ivar Hylander. Lund.

Jarlert, Anders

1987 Emanuel Linderholm som kyrkohistoriker. Bibliotheca Historico-Ecclesiastica Lundensis XV. Lund.

Jedin, Hubert

1986 Kirchengeschichte. I Lexikon für Theologie und Kirche. Sechster Band. Freiburg.

Jeffner, Anders

1981 Några reaktioner på Wingrens senaste stridsskrift. I Tro och liv 6/81.

Kumm, Evert

1964 Begravning i stillhet. I Wachtmeister 1964.

Landquist, John

1963 Pedagogikens historia. Sjunde upplagan. Lund

Lenhammar, Harry

1985 Lundins kyrkohistoria. En studie i kyrkohistoriesyn vid sekelskiftet 1900. I KÅ 1985.

1990 In memoriam Sven Göransson. I KÅ 1990.

Lidforss, Bengt

1964 Två kristna sakrament. Ur Kristendomen förr och nu, 1911. I Wachtmeister 1964.

Lidman, Sam

1964 Frikyrklig miljö. I Wachtmeister 1964.

Lindblom, Paul

1964 Kristendomen och mentalhygien. I Wachtmeister 1964.

Lindmark, Daniel

1995 Hustavlan i folkundervisningen. Hilding Pleijel och den religiösa folkläsningens historia. I Ingmar Brohed red "Hilding Pleijel Symposium. 19 oktober 1893 – 19 oktober 1993. Ett hundraårsjubileum". Lund.

Lindroth, Sten

1975 Svensk lärdomshistoria. Stormaktstiden. Stockholm

Lönning, Inge

1979 Synpunkter på Anders Jeffner "Kriterien christlicher Glaubenslehre". I Kerygma und Dogma 25/1979.

1982 Das nordische Luthertum. I Nordische und deutsche Kirchen im 20 Jahrhundert. Carsten Nicolaisen (hrsg) Göttingen 1982. Ingår i sin tur i Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte, Herausgegeben im Auftrag der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte von Georg Kretschmar und Klaus Scholder. Reihe B: Darstellungen Band 13.

1984 Teologi – Kirke – Samfunn. Synpunkter på svensk 80-talls-teologi. I STK 2/1984.

Mehlhausen Joachim

1980 Gesamtdarstellungen der Kirchen- und Theologiegeschichte der Neuzeit. I Verkündigung und Forschung 1980. Beihefte zu "Evangelische Theologie". Heft 1 u 2/1980 Gesamtdarstellungen der Kirchen-geschichte. Herausgegeben von Martin Brecht.

1983 Kirchengeschichte: Zweiter Teil. In Theologie im 20 Jahrhundert. Stand und Aufgaben, herausgegeben von Georg Strecker. Tübingen.

Montgomery, Ingun

1977 Professor Sven Göransson som forskarhandledare. I KÅ 1977.

1979 Kyrkohistoria, sakralhistoria eller profanhistoria? I STK 3/1979.

2002 Sveriges kyrkohistoria 4. Enhetskyrkans tid. Trelleborg

Nunes, Luis Angelo Saboga

(1996) Danièle Hervieu-Léger: A study case of Sociology of Religion in France. Program för doktorexamen i Religionssociologi. Lund, October 1996. Teologiska institutionen vid Lunds universitet.

(1997) Gabriel Le Bras: A study Case of Sociology of Religion i France. Program for Doctoral Degree in Sociology of Religion. Lund March 1997. Teologiska institutionen vid Lunds universitet.

Nybom, Thorsten

1982 Emacipatorisk historieforskning. I historievetenskap och historiedidaktik. Utgiven av Göran Behre & Birgitta Odén. Lund.

Nyman, Helge

1997 Brilioth och den praktiska teologin. I Oloph Bexell (utg) Yngve Brilioth – historiker, teolog, kyrkoledare. Artos. Skellefteå.

Odén, Birgitta

1975 Lauritz Weibull och forskarsamhället. Bibliotheca Historica Lundensis XXXIX. Lund.

1981 Det moderna historiskt-kritiska genombrottet i svensk historisk forskning. I Teori- och metodproblem i modern svensk historieforskning. En antologi redigerad av Klas Åmark. Helsingborg.

Oftestad, Bernt Torvild

1973 Historie, tro og forståelse. Kirkehistorieforskningen som vitenskapelig og kirkelig funksjon. Oslo.

Olivestam, Carl-Eber

1977 Idé och politik. De politiska partierna – skolan och kristendomen. En studie i svensk skolpolitik under 1940-talet. Skrifter utgivna av Svenska Kyrkohistoriska föreningen II Nf nr 27. Östervåla.

1985 Idé och politik II. De politiska partierna – skolan och ideologin. Mellan två skolrefomer 1950-1962. Skrifter utgivna av Svenska Kyrkohistoriska föreningen II Nf 43. Umeå.

Persson, Per Erik

1978 Genmäle mot Axel Gyllenkrok ”Systematisk teologi och vetenskaplig metod med särskild hänsyn till etiken”, 1959. I STK 1978.

1981 Att måla i svart och vitt. I Tro och liv 6/81.

Pettersson, Thorleif

2001 Många eller få? – Drygt en halv miljon kyrkobesök under ett veckoslut. I Margareta Skog (red) Det religiösa Sverige. Gudstjänst- och andaktsliv under ett veckoslut kring millennieskiftet.

Rendtorff, Trutz

1982 Volkskirche in Deutschland. I Nordische und deutsche Kirchen im 20 Jahrhundert, Carsten Nicolaisen (hrsg) Göttingen. Ingår i sin tur i Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte.

Herausgegeben im Auftrag der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte von Georg Kretschmar und Klaus Scholder. Reihe B: Darstellungen Band 13.
Rosén, Jerker
1983 svensk historia 1. Tiden före 1718. Fjärde upplagan. Arlöv

Rystad, Göran
1999 Bonniers världshistoria 11. Furstarnas tid. Slovenien

Schmidt, Kurt Dietrich
1956 Gott und Mensch in Geschichte und Kirchengeschichte. I K D Schmidt, Gesammelte Aufsätze. Göttingen 1967.

1957 Zur Grundlegung der Kirchengeschichte. I K D Schmidt, Gesammelte Aufsätze. Göttingen 1967.

1967a Grundriss der Kirchengeschichte (5. durchgesehene Auflage). Göttingen.

1967b Gesammelte Aufsätze. Herausgegeben von Manfred Jacobs. Göttingen.

Schmidt, Martin
1959 Kirchengeschichtsschreibung. I Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Dritter Band. Tübingen.

Schück, Herman
1980 Centralorganet för den svenska historiska forskningen. Historisk Tidskrift från sekelskiftet till 1960-talets början. I HT 1980.

Sjöstrand, Wilhelm
1964 Pedagogikens historia 1. Från antiken till första världskriget. Fjärde upplagan. Lund

Skogar, Björn
1993 Viva vox och den akademiska religionen. Ett bidrag till tidiga 1900-talets teologihistoria. Symposion Graduale. Stockholm/Stehag.

SOU 1972:36
”Samhälle och trossamfund” (SOU 1972:36).

Sparr, Martin
1995 Tysk historieforskning 1980-1994 – en kortfattad översikt. I Historisk tidskrift 1/1995.

Staats, Reinhart
1980 Das Mittelalter in der neueren kirchengeschichtlichen Literatur. I Verkündigung und Forschung 1980. Beihefte zu "Evangelische Theologie". Heft 1 u 2/1980 Gesamtdarstellungen der Kirchen-geschichte. Herausgegeben von Martin Brecht.

Sträng, Arne

1977 Förteckning över Sven Göranssons tryckta skrifter 1937–1977. I KÅ 1977.

Stöve Eckehart

1989 Kirchengeschichtsschreibung. I Theologische Realenzyklopädie. Band XVIII. Berlin, New York.

Svanberg, Victor

1964 Varför jag inte är kristen. I Wachtmeister 1964. Tidigare publicerad i Stockholms-Tidningen 9 december 1961.

Svärd, Björn

2001 Tron i ett kyrkohistoriskt författarskap. En analys av trosmotiv och trosinterpretationen i Sven Göranssons kyrkohistorieskrivning. (Otryckt framställning. Hos författaren)

Söderberg, Hjalmar

1964 Sagorna från Österland. I Wachtmeister 1964. Omtryck av kapitel sex i Hjärtats oro, 1909.

von Thadden, Rudolf

1982 Kirchenpolitische Programme der deutschen Parteien seit 1918 und die Reaktionen der Kirche. I Nordische und deutsche Kirchen im 20 Jahrhundert, Carsten Nicolaisen (hrsg) Göttingen. Ingår i sin tur i Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte, herausgegeben im Auftrag der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte von Georg Kretschmar und Klaus Scholder. Reihe B: Darstellungen Band 13.

Tingsten, Herbert

1964a Svensk kristendom. I Wachtmeister 1964. Även publicerad som ledare i DN 21 juli 1949.

1964b Kyrkorna och demokratin. I Wachtmeister 1964. Ur På krigsstigen, 1958.

Torstendahl, Rolf,

1964 Källkritik och vetenskapssyn i svensk historisk forskning 1820-1920. Uppsala.

1978 Introduktion till historieforskningen. Historia som vetenskap. 2 uppl. Falkenberg.

1981 Historiska skolor och paradig. I Teori- och metodproblem i modern svensk historieforskning. En antologi redigerad av Klas Åmark. Helsingborg.

1988 Minimikrav och optimumnormer i svensk historieforskning 1920-1960. I Historievetenskap som teori, praktik, ideologi. Utgiven av Rolf Torstendahl & Thorsten Nybom. Södertälje.

Wachtmeister, Claes-Adam

1964a Ateistens handbok. En antologi sammanställd av Claes-Adam Wachtmeister. Verdandi debatt XV. Vänersborg.

1964b Har vi religionsfrihet? I Wachtmeister 1964.

Waller, Sture

1964 Religionsfrihetsfrågan i Sverige. Historik och kritik. I 1958 år utredning kyrka-stat III. Religionsfrihet. 1964:13.

Wedberg, Anders

1964 Mina skäl mot kristendomen. I Wachtmeister 1964.

Westermarck, Edvard

1964 Kristendom och moral. Ingår i Verdandis småskriftserie som nr 148, 1909. I Wachtmeister 1964.

Westin, Gunnar

1949 Kyrkohistoriska föreningen 50 år. I KÅ 1949

Widén, Bill

1995 Hilding Pleijel och den kyrkliga folklivsforskningen i Finland. I Ingmar Brohed (red) "Hilding Pleijel Symposium. 19 oktober 1893 – 19 oktober 1993. Ett hundraårsjubileum". Lund.

Wingren, Gustaf

1981 Tolken som tiger. Falköping.

Åmark, Klas (red)

1981 Teori- och metodproblem i modern svensk historieforskning. En antologi redigerad av Klas Åmark. Helsingborg.

Österlin, Lars

1962 Den kyrkohistoriska forskningen i Sverige. I Dansk teologisk tidskrift 1962. Köpenhamn.

1981 Sven Kjöllérström in memoriam. I KÅ 1981.

Øverland, Arnulf

1964 De tre vantroens artikler. I Wachtmeister 1964. Tidigare publicerad i BLM 2/1962.

Förkortningar

ACA Actio Catholica
BLM Bonniers litterära magasin
CA Augsburgska trosbekännelsen
DN Dagens Nyheter
EEC (European Economic Community) Europeiska ekonomiska gemenskapen
FC Konkordieformeln
HT Historisk tidskrift
KÅ Kyrkohistorisk årsskrift
LC Konkordieboken
MRP Mouvement républicain populaire
RF Regeringsformen
SOU Statens offentliga utredningar
STK Svensk teologisk kvartalskrift
TRE Theologische Realenzyklopädie

Personregister

Ahnlund, Nils 61
Althaus d y, Paul 112
Anderberg, Bengt 104, 107 f
Andersson, Ingvar 62
Arup, Erik 62
Arvidsson, Stellan 104 f, 107
Attman, Artur 62
Augustinus 77
Aulén, Gustaf 8, 100
Barth, Karl 81, 112, 130
Baur, Ferdinand Christian 63
Bienert, Wolfgang 111
Björnkrou, Matthias 13f, 25, 32, 37 f, 42 f
Boëthius, Bertil 61
Boethius, Daniel 33
Bolin, Sture 62
Bonde, Krister 27
Bornkamm, Heinrich 130
Boulard, Fernand 114
Brahe, Per 23, 43
Brecht, Martin 112
Brilioth, Yngve 8 f, 61 f, 65, 99 f, 102, 142, 146
Brodd, Sven Erik 7
Brohed, Ingmar 8
Brunner, Emil 112
Calixtus, Georg 13, 17, 22

Calovius, Abraham 13, 17, 22
Calvin, Jean 139, 157
Carlsson, Gottfrid 61
Christensen, Axel E 63
Cnatingius, Hans 51
Comenius, Johan Amos 23 f, 26 f, 29-32, 39, 163
Cromwell, Oliver 26-32, 39 f, 42
de Geer, Lorens 30 f
de Geer, Louis 24, 42
Dilthey, Wilhelm 61, 68
Drabik, Mikulás 26 f
Duraeus, Johannes 27, 30
Durkheim, Emile 113
Ebeling, Gerhard 59, 130
Elert, Werner 112
Elias, Norbert 84
Elten, Erik 104
Fischer, Hermann 111 f, 160
Fredrik Wilhelm 12 f, 22, 29, 31 f, 37 ff,
Geijer, Erik Gustav 61 f, 64, 143, 150
Gerhardsson, Birger 110
Giertz, Bo 108
Gill, Robin 114
Gogarten, Friedrich 112
Greiller, Marie Céleste 6
Gustafsson, Göran 113
Gustav II Adolf 11, 13
Gyllenkrok, Axel 110
Göransson, Anders Gustaf 6
Göransson, Nils Johan 6
Hallencreutz, Carl F 8 f, 142
Hazelius, Gunnar 61
Heckscher, Eli 61
Hedenius, Ingemar 103 ff, 107 ff, 110 ff
Herlitz, Nils 61
Hervieu-Léger, Danièle 114
Hessler, Carl Arvid 92
Hirsch, Emanuel 112
Hjärne, Erland 61
Hjärne, Harald 9, 48, 61 f, 64-70, 99, 143, 150
Holmberg, Åke 62
Holmquist, Hjalmar 8
Holte, Ragnar 110
Isambert F A 114
Jarlert, Anders 7 ff, 142, 149
Jedin, Hubert 130 f

Johan III 42
Johan Kasimir 31
Kant, Immanuel 54
Karl IX 19, 42
Karl X Gustav 15, 20-30, 32, 37-43, 47 f, 81
Kjöllersström, Sven 8
Knös, A E 35
Konstantin 135
Kristina 14 f, 19 f, 25, 29, 38 f, 42
Kumm, Evert 104
Lagercrantz, Olof 103, 105

Lampadius, Jacob 12, 38
Le Bras, Gabriel 9, 95, 113 ff, 146 f
Leibniz, Gottfried Wilhelm 122
Lidman, Sam 104
Lidman, Sven 104
Lindblom Paul 104, 107 f, 110
Linderholm Emanuel 7 ff, 142
Locke John 121
Lorents, Yngve 61
Lundström, Herman 8, 101
Luther, Martin 136 ff
Lönroth, Erik, 62
Matthiae, Johannes 20, 22, 29 f, 39
Mehlhausen, Joachim 111 f
Meinecke, Friedrich 61, 68
Melanchthon, Philipp 16, 60
Moeller, Berndt 112
Montgomery, Arthur 61
Montgomery, Ingun 131
Naumann, Erik 61
Nilsson, Sven A 62
Normann, Carl Edvard 9
Odén, Birgitta, 62, 65 f, 69
Odhelius, Erik 23
Oftestad, Bernt Torvild 131
Origenes 138
Oxenstierna, Axel 19, 24, 38, 42 f, 46
Oxenstierna, Johan 12, 37 f
Palme, Olof 61
Paulinus Gothus, Laurentius 16
Pleijel, Hilding 8 f
Rakoczy, (Georg II, furste av Siebenbürgen) 26 f, 31, 39
Rodhe, Edvard 8
Rosén, Jerker 62
Saboga Nunes, Luis Angelo 114

Salvius, Johan Adler 12, 37 f
Schleiermacher, Friedrich 53
Schmidt, Kurt Dietrich 129-141
Schmidt, Martin 120
Skytte, Johan 16
Staats, Reinhart 112
Stöve, Eckehart 131
Suenonius, Enevald 22 f
Svanberg, Victor 104, 108
Söderberg, Hjalmar 104
Söderberg, Verner 61
Söderblom, Nathan 6, 99
Terserus Johannes Elai 22 f, 43
Thunberg, Sven 68
Tillich, Paul 112
Tingsten, Herbert 103 f, 107 ff
Torstendahl, Rolf 61-70
Wachtmeister, Claes-Adam 103, 105, 108
Valentin, Hugo 61
Weber, Max 113
Wedberg, Anders 104-107
Weibull, Curt 48, 61-70
Weibull, Jörgen 62
Weibull, Lauritz 48, 61-70
Westermarck, Edvard 104, 107
Westin Gunnar T 62
Westin, Gunnar 6, 8 f
Westman, KG 61
Westman, Knut Bernhard 9, 61
Wieselgren, Peter 34, 55, 57
Wingren, Gustaf 109
Wittrock, Georg 61
Wolff, Christian 122
von Ranke, Leopold 61, 64
Österlin, Lars 8
Øverland, Arnold 104, 106 ff, 110

