

HISTORISK TIDSKRIFT
(Sweden)

124:1 • 2004

Översikt

Folklig tro och kyrkopolitik i konfessionalismens era

Av Yvonne Maria Werner

Robert Muchembled, *Djävulens historia*, översättning av Lotta Riad, Norstedt, Stockholm 2000. 428 s.

Hanne Sanders (red), *Mellem Gud og Djævelen. Religiøse og magiske verdensbilleder i Norden 1500–1800*, Nord 2001:19 [Forskningsprogrammet Norden og Europa], København 2001. 330 s.

Martin Berntson, *Klostren och reformationen. Upplösningen av kloster och konvent i Sverige 1523–1596*, Diss, Artos & Norma Bokförlag, Skellefteå 2003 (diss). 388 s.

Matthias Asche & Anton Schindling (Hrsg), *Dänemark, Norwegen und Schweden im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Nordische Königreiche und Konfession 1500 bis 1600*, Aschendorff, Münster 2003. 332 s.

Tron på överjordiska krafter har följt människan genom tiderna. I den kristna kultursfären har denna tro systematiserats till doktrinära system och reglerad religiös praxis. Men den kristna religionen har också yttrat sig i folkliga trosföreställningar, seder och bruk, vilka ömsom tolererats, ömsom bekämpats av den statliga och kyrkliga överheten. Frågan om religionens roll i samhället har på senare år mött ett allt större intresse bland historiker. Detta har varit särskilt framträdande inom den äldre historiska forskningen, där man visat på i hur hög grad religionen genomsyrade det förmoderna samhället och hur den tjänat både som ett redskap för disciplinering och social kontroll och som en inspirationskälla till protest och social förändring.

En forskare inom detta fält är den franske historikern Robert Muchembled, som i en rad arbeten drivit tesen att de kulturella eliterna från senmedeltiden och framåt fört en utrotningskamp mot en äldre folklig religiös kultur med rötter i förkristen tid. Denna tes går som en röd tråd också i hans bok om Djävulen, som nu kommit i svensk översättning. Muchembled be-

gränsar sig till den västerländska kultursfären. En viktig utgångspunkt är att bilden av Djävulen är föränderlig och speglar samhällets kultur och mentalitet. De varierande föreställningarna om den Onde, som alltid bär maskulint kön, är med andra ord en integrerad del av västerlandets kulturhistoria och ett uttryck för dess dynamiska utveckling. Muchembled är långt ifrån den förste som hävdar detta; det finns en oöverskådlig mängd historiska undersökningar som behandlar djävulsfenomenet. I litteraturförteckningen presenteras ett urval. Muchembleds syfte är att lyfta fram vissa aspekter och peka på trender och tendenser i västvärldens djävulsföreställningar. Han har med andra ord inte ambitionen att ge en heltäckande bild av Djävulens historia, vilket också markeras av bokens franska titel *Une histoire du diable*, alltså en historia om Djävulen. Här ger alltså den svenska titeln en falsk bild av bokens innehåll. Även i övrigt lämnar översättningen en hel del övrigt att önska.

Muchembled skildrar hur synen på Djävulen från högmedeltiden och framåt antog allt mer skrämmande former för att under upplysningstidvarvet successivt berövas sin verklighetsanknytning och slutligen bli en del av den moderna underhållningskulturen. Det finns, menar han, ett klart samband mellan nedgången i djävulstron och sekulariseringen av samhällslivet, och den moderna människans fascination över djävulsgestalten skiljer sig i grunden från den skräckfyllda och ångestladdade bild av den Onde som präglade det tidigmoderna Europa. Enligt Muchembled är tron på Djävulen en förutsättning för att människor skall kunna ta Gud på allvar. Att bara ta fasta på det positiva i gudstron fungerar alltså inte i längden utan leder i stället till att människor vänder de etablerade kyrkorna ryggen och söker tillfredsställa sina religiösa behov på annat sätt. Djävulen har en framträdande plats i film, media och skönlitteratur, men han upplevs i allmänhet inte längre som hotande. Han har därmed återfått den mer marginaliserade roll som han, om man får tro Muchembled, hade under det första kristna årtusendet, då demonologin var en angelägenhet för en liten kyrklig elit. I den kyrkliga förkunnelsen talades det inte mycket om Satan, och den folkliga föreställningsvärlden var befolkad av ett myller av smådjävlar, vättar och troll, vilka kunde vara till skada men som man också kunde ha nytta av och rent av fånga in och skoja med.

Det var, enligt Muchembled, först under högmedeltiden som Djävulen på allvar började användas i den kristna förkunnelsen, och djävulstemat blev samtidigt allt vanligare inom konst och litteratur. Medan kyrkofäderna närmast betraktat Satan som en ond princip som Gud tillät för att det goda

skulle kunna hävda sig, framställdes han nu som en mäktig och fruktansvärd härskare över en oändlig härskara av demoner och ett helvete fyllt av eld och svavel till de fördömdas pina. Denna nya bild av Satan och helvetet skall ha introducerats under 1100-talet, och under de följande århundradena kom den Onde att tillskrivas allt större makt och inflytande. Han och hans demoner ansågs kunna tränga in i människors kroppar och förleda dem att begå svåra synder, inte minst på det sexuella området. Under reformationstidvarvet nådde djävulsfobin sin kulmen, vilket tog sig uttryck i en intensifierad religiös praxis men också i syndabocksyndrom och blodiga häxprocesser. Muchembled ser denna utveckling som ett led i kyrkans och den framväxande statsmaktens strävan att disciplinera och kontrollera befolkningen. Djävulsskräcken framstår därmed som ett effektivt pedagogiskt redskap med vars hjälp eliterna kunde hävda och befästa sin makt samtidigt som den bidrog till att folk lärde sig reflektera över det egna jaget och livets mening och mål. Muchembleds bok är på många sätt fascinerande, och att djävulsskräcken använts i disciplinerande syfte står utom allt tvivel. Men den bild han ger av den historiska verkligheten under äldre tid, vilken främst bygger på demonologiska traktater och franska litterära arbeten, framstår som något skevt och ensidigt. Så framställs exempelvis häxprocesserna som en följd av de manliga eliternas egen rädsla, perverterade sexuella fantasi och misogynia kvinnosyn.

En mer nyanserad bild av relationen mellan eliter och folk och deras respektive religiösa trosföreställningar ges i den av lundahistorikern Hanne Sanders redigerade antologin *Mellem Gud og Djaevelen*, vilken handlar om den religiösa och magiska världsbilden i det tidigmoderna Norden. Bokens grundidé är att det dåtida nordiska samhället var genomsyrat av religiösa föreställningar, inte minst av tron att tillvaron präglades av en ständigt pågående kamp mellan Gud och Djävulen. De tretton artikelförfattarna har alla haft ambitionen att nå bortom den bland äldrehistoriker länge förhärskande tendensen att reducera religionen till en fråga om makt och ekonomi och i stället försökt förstå den som ett meningsskapande system som präglat människors vardag. De har också, vilket saknas i det närmaste helt hos Muchembled, sökt visa i vad mån de teologiska skillnaderna mellan katolskt och protestantiskt påverkat den religiösa världsbilden.

Övergången från en katolsk till en evangelisk-luthersk religionsform kom att förändra synen på gudstjänstrummets och de religiösa bildernas funktion; många av de religiösa bruk som förekommit under den katolska tiden stämplades nu som vidskepelse. Denna problematik behandlas i flera av ar-

tiklarna. Så visar Arne Bugge Amundsen med exempel från Norge hur lutherdomens seger successivt förändrade kyrkobyggnadernas funktion från ett sakralt rum till en identitetsskapande arena och en plats för kollektiv minneskonstruktion på lokal nivå. Ett exempel är bilderna av Jesu födelse på predikstolen från Onsøy gamla kyrka. Henning Laugerud ger en ingående analys av detta bildprogram, vilket anknyter till den heliga Birgittas vision av hur jungfru Maria på ett mirakulöst sätt framföder Jesusbarnet utan smärta och utan att förlora sin jungfrudom. I kyrkan fanns också en altartavla med helgonfigurer. Av de biskopliga visitationsprotokollen framgår att befolkningen i området höll fast vid katolska seder och bruk, och kyrkoherden visade sig vara katolsk präst och en av de ledande i ett katolskt nätverk. Även om saken avslöjades och de skyldiga utvisades ur landet 1613, så var det faktum att denna katolska verksamhet kunnat pågå och rönt framgång ett tecken på att den lutherska förkunnelsen ännu inte trängt på djupet.

En viktig förutsättning för att äldre religiösa seder och bruk skulle tillåtas av överheten var att de inte hotade den rådande religiösa ideologin. Men denna ideologi var inte konstant och kunde dessutom ges olika tolkningar. Detta illustreras i Marie Lennersands och Linda Ojas artikel om vittnande visionärer i Älvdalen och Rättvik i Dalarnas häxprocesser runt 1670 och i Soili-Maria Eklunds artikel om hanteringen av liknande fenomen på Åland 1722. I båda fallen handlar det om så kallade profetiska uppenbarelser, alltså om personer som menar sig vara utvalda av Gud att förmedla ett budskap till sina medmänniskor. Detta fenomen är fast förankrat i katolsk och ortodox tradition, och många av kristenhetens kanoniserade helgon har uppträtt som profeter. Nyare forskning har visat att den profetiska traditionen levde vidare även i de lutherska områdena, och historikern Jürgen Beyer har identifierat mer än 300 profeter som uppträdde i Östersjöområdet under reformations-tidevarvet. Flera av dessa profetiska uppenbarelser trycktes som pamfletter och fick därmed stor spridning.¹

I de fall som tas upp av Lennersand, Oja och Eklund var visionärerna barn eller ungdomar, vilka inte hade någon möjlighet att få sina visioner tryckta och heller inte, som i den katolska kyrkan, kunde få sin sak prövad i en kanonisationsprocess efter sin död. Flera av de unga visionärerna i Älvdalen och Rättvik uppgav sig först ha haft kontakt med Djävulen innan de, ofta genom ingripande av änglar, omvänt sig och utsetts till Guds redskap för att

avslöja den djävulska sammansvärjningen och mana bygdens folk till omvändelse och bättring. I processerna i Älvdalen togs visionärernas vittnesmål på stort allvar. Fyra flickor, som genom sina bekännelser om föregående samröre med Djävulen ansågs ha gjort sig skyldiga till högmålsbrott, drogs inför tinget och dömdes till döden. För de två flickor som fyllt 15 år bekräftades domen av Svea hovrätt, trots att samtliga nämndemän och prästerna på orten bett för deras liv. Hovrätten tog alltså ingen hänsyn varken till de åtalades ålder eller till det faktum att de omvänt sig. I Rättvik straffades ingen av ungdomarna för att de varit i Blåkulla. Här kom målen att hanteras av en särskild kunglig kommission, vars medlemmar inte tycks ha satt särskilt stor tilltro till ungdomarnas berättelser. Däremot straffades några pojkar som varit aktiva som utpekare. Men de dömdes inte för trolldom utan för lögnaktigt tal.

Den kungliga kommission som på 1670-talet tillsatts för att döma i trolldomsmål ställde sig skeptisk både till vittnesmålen om samröre med Djävulen och om profetiska uppenbarelser förmedlade av änglar. Men man utgick från att Djävulen existerade och kunde ingripa i människors liv. Detta illustreras också av hanteringen av det mål från 1722 som tas upp i Eklunds artikel. Här handlade det om en dräng som uppgav sig ha mottagit profetiska budskap från änglar, vilka gick ut på att invånarna i Åbotrakten skulle straffas om de inte omvände sig till ett mer gudaktigt leverne. Målet behandlades av justitierevisionen i Stockholm, där man, efter att ha konstaterat att drängen var psykiskt frisk, drog slutsatsen att det hela var ett Djävulens bländverk. Eklund tolkar hanteringen av detta mål som ett uttryck för överhetens strävan att kontrollera och disciplinera befolkningen och att eliminera konkurrerande trosuppfattningar. Drängens visioner skall alltså ha uppfattats som ett hot mot den rådande religiösa ordningen, vilket man avvärjt genom att avfärda dem som en djävulsk ingivelse. Överhetens agerande framstår därmed som en medveten strategi för social kontroll, och Eklund antyder att medlemmarna av justitierevisionen antagligen inte själva trodde på den demonologiska förklaringsmodell som här tillgreps. Därmed anknyter hon till den bild av en manipulatorisk överhet, som inte minst Muchembled gjort sig till talesman för, och som hon på annat ställe i artikeln kritiserat. Det faktum att ärendet togs upp i rikets högsta rättsliga instans, visar att man tog saken på stort allvar. Något brott hade ju drängen inte begått, och om syftet bara varit att tysta honom bör det ha funnits enklare metoder.

Förekomsten av profetiska uppenbarelser och visioner liksom också upplevelser av kontakter med Djävulen har utgjort ett centralt element i den för-

1. Jürgen Beyer, *Lutheran Lay Prophets (c. 1550–1700)*, Mainz 2003.

moderna, religiöst motiverade kulturen. I katolska miljöer har dessa fenomen fortsatt intill dags dato, och i de fall uppenbarelserna fått kyrkligt erkännande har platsen för händelsen utvecklats till en vallfartsort. Visionärerna, vilka under sin livstid vanligen haft problem med de kyrkliga myndigheterna, har i dessa fall ibland fått upprättelse i efterhand genom att kanoniserats.² Till följd av de evangeliska reformatörernas negativa syn på helgonkulten finns det ingen motsvarande tradition på protestantiskt håll. Här får man alltså leta efter uttryck för denna typ av religiösa erfarenheter i domböcker och annat judiciellt material samt i pamfletter och propagandaskrifter. Forskningen om folkliga profeter och visionärer i den tidigmoderna lutherdomen befinner sig, om man bortser från häxforskningen,³ ännu i sin linda, och det är angeläget att den breddas och fördjupas, inte minst genom komparativa studier över konfessionsgränserna.

Religionens centrala ställning i det förmoderna samhället yttrade sig inte bara i gudstjänst- och fromhetsliv utan genomsyrade också rättsordningen. Detta tas upp i Tyge Kroghs artikel. Han visar utifrån dansk-norska förhållanden i hur hög grad lagstiftning och straffpraxis, i synnerhet dödsstraffet, präglades av religiösa föreställningar. Detta straff utdömdes i de fall brottet ansågs innebära en så grov överträdelse av gudomliga bud att endast döden kunde återställa den rubbade, i Guds lag förankrade, rättsordningen. Samtidigt hade straffet karaktären av en religiös ceremoni, genom vilken delinkventen försonades med Gud och den kristna församlingen. Det är mot denna bakgrund man skall förstå dödsdomarna mot de unga visionärer som menade sig ha haft kontakt med Djävulen. Krogh tar avstånd från idén om en folkligt magisk och en officiell, av eliten företrädd religiös världsbild. Båda grupperna utgick från "magiska" föreställningar, om än på olika sätt, och den härskande eliten fruktade Guds vrede lika mycket som befolkningens breda lager. Då den religiösa världsbilden under 1700-talet började förändras i riktning mot en mer individualiserad gudstro förlorade det rådande rättsystemet med dess kollektivistiska logik alltmer sin plausibilitet. Krogh sätter detta i samband med den pietistiska rörelsen, som genom sin personalisering av gudsförhållandet beredde vägen för samhällets sekularisering.

Antologin genomsyras av en strävan att ta äldre tiders trosföreställningar

2. Se Niels Christian Hvidt, *The Problem of Christian Prophecy. Its Preconditions, Function, and Status in the Church*, Roma 2003 (under utgivning).

3. Jmf Jonathan Barry et al (eds), *Witchcraft in Early Modern Europe*, Cambridge 1996; Per Sörlin, "Djävulens barn. De nordsvenska och baskiska häxprocesserna under 1600-talet", i Andreas Östborn (red), *Dalarnas häxprocesser*, Uppsala 2000, s 43–65.

på allvar och att tolka det dåtida samhället med utgångspunkt från samtida och inte från nutida värderingar. Denna strävan kommer klart till uttryck i Hanne Sanders artikel om Skåne efter övergången till Sverige 1658. Hon riktar kritik mot tidigare forskning, där man tolkat de konflikter som förekom som ett uttryck för en motsättning mellan danskt och svenskt. Sanders visar att detta synsätt inte håller streck. Biskopen av Lund förhöll sig lojal mot den nya överheten, och den svenska statsmakten gjorde inga ansatser att besätta skånska prästtjänster med svenskar. Det motstånd som förekom mot införandet av svensk gudstjänstordning var, menar hon, inte en dansk-nationell protest mot det svenska. Protesterna riktades inte mot det svenska som sådant utan mot de förändringar av religiösa seder och bruk som följde med den svenska gudstjänstordningen. Sanders vänder sig också mot den ofta schematiska uppdelningen i elitkultur och folklig kultur. Den religiösa kultur som skåningarna ville värna var också den danska elitens kultur och därmed en viktig del av den danska identiteten. Men denna identitet utgick från en religiös världsbild och skiljer sig därmed i grunden från den moderna, sekulära nationalismen.

Den strävan att bevara hävdvunna seder och bruk som framträdde i skåningarnas opposition mot den svenska gudstjänstordningen gjorde sig i än högre grad gällande under reformationstidevarvet. Här rörde det sig emellertid om mer grundläggande förändringar av den religiösa kulturen. Inom forskningen har synen på dessa förändringar varierat. Medan vissa forskare lyft fram reformationens karaktär av ett brott med det bestående, har andra betonat kontinuiteten i utvecklingen. I fråga om synen på klosterväsendet innebar reformationen emellertid ett klart brott med den tidigare rådande religiösa ordningen. De evangeliska reformatörerna brännmärkte klosterlivet som obiblistiskt och onyttigt och berövade därmed klosterväsendet dess legitimitet. I Sverige försvann de sista resterna av klosterväsendet med stängningen av Vadstena kloster 1596. Därmed avslutades en process som inleddes sjuttio år tidigare och som kan ses som ett led i det svenska samhällets övergång från katolsk till evangelisk-luthersk kyrklig ordning.

Men var den gradvisa upplösningen av de runt femtio kloster och konvent som funnits i Sverige i början av 1500-talet egentligen en nödvändig konsekvens av reformationsprocessen? Denna fråga utgör utgångspunkten för Martin Berntsons doktorsavhandling om reformationen och klosterupplösningen i Sverige. Frågan har diskuterats ingående i tidigare forskning, men då har fokus antingen legat på en avgränsad period eller på specifika ordnar eller

kloster. Berntson vill undersöka hur och varför kloster och konvent upplöstes och vilka reaktioner detta utlöste från befolkningens sida. Detta syfte preciseras sedan närmare i avhandlingens sju empiriska kapitel. Några teoretiska perspektiv tas inte upp, och Berntson presenterar heller inga hypoteser. De frågor han ställer i de olika delkapitlen fyller emellertid delvis denna funktion.

I de första kapitlen repeterar Berntson en rad tidigare kända fakta om statsmaktens agerande mot klostren i början av Gustav Vasas regering. Men han försöker genom att sätta in klosterväsendet i sitt större sammanhang förstå händelseutvecklingen på ett nytt sätt och därmed revidera tidigare forskning. Så understryker han gång på gång att klosterupplösningen inte bör ses som ett led i en genomtänkt plan utan snarare som en icke planerad bieffekt av Gustav Vasas ekonomiska politik. Berntson anknyter här till den inom forskningen gängse uppfattningen att statsmakten fram till slutet av 1530-talet ännu inte tagit ställning i religionsfrågan. Detta innebar, menar han, att klosterlivet under denna period i princip accepterades. Men de exempel han ger pekar i en annan riktning. Gustav Vasa framhöll redan på 1520-talet att landet klarade sig utan klosterväsende, och mycket talar för att det i första hand var de folkliga protesterna som ledde till att kloster och konvent fick bestå. Efter Dackefejden kom statsmakten att inta en hårdare linje. Upproret skylldes på "papisterna", och de kvarvarande klostren ställdes under skärpt kontroll. På arvricksdagen i Västerås 1544 förklarades Sverige officiellt vara ett evangeliskt rike och en rad katolska bruk förbjöds. Förbudet mot själomässor innebar ett hårt slag mot klosterväsendet, som därmed förlorade en av sina viktigaste funktioner. Vid Gustav Vasas död 1560 återstod endast fyra nunnekloster. Anledningen till att dessa kunnat fortleva var, enligt Berntson, svårigheten att på annat sätt ordna med nunnornas försörjning. Just i detta avsnitt framträder bristen på teoretiska perspektiv särskilt tydligt. Här hade Berntson kunnat anknyta till de diskussioner om genus och religion som förts i nyare forskning. Man frågar sig exempelvis vilken roll den lutherska hustavlan spelat i detta sammanhang? Här betonades kvinnans reproduktiva plikter som maka och mor, vilket innebar att hon skulle vara knuten till och underordnad en man.⁴ Detta rimmar illa såväl med celibats-tanken som med den enkönade organisationsstrukturen i ett kloster.

4. Jmf Lyndal Roper, *The Holy Household. Religion, Morals and Order in Reformation Augsburg*, Oxford 1989; Herbert Smolinsky, "Ehespiegel im Konfessionalisierungsprozess", i Wolfgang Reinhard & Heinz Schilling (Hrsg), *Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte*, Gütersloh 1995, s 312–331.

I avhandlingens sista empiriska kapitel behandlas kritiken mot klosterupplösningen och statsmaktens bemötande av denna. I fokus står begreppen kyrkans frihet, goda gamla sedvänjor och Guds tjänst. Detta kapitel är det mest nydanande, och här presenterar Berntson nya resultat. Att Gustav Vasa tidigt tog avstånd från det kyrkliga kravet på frihet från underordning under statsmakten är väl känt. Men man har i tidigare forskning inte uppmärksammat kopplingen till upprorsrörelserna i början av kungens regering och den nya retorik som statsmakten använde i sitt försvar av den förda kyrkopolitiken. Statsmaktens förändrade retorik framträder särskilt tydligt i den nya användningen av begreppet Guds tjänst. Dittills hade begreppet avsett alla de "tjänster" i form av mässor, tidedärder, förböner och asketiska övningar som kyrkan, och främst då klostren, tillhandahöll, vilket innebar att den enskildes frälsning knöts till ett kollektivt system av tjänster och gentjänster. Berntson visar övertygande att oron för att berövas dessa tjänster var en viktig faktor bakom upprorsrörelserna under Gustav Vasas regering. Kungen tog redan på 1520-talet avstånd från detta synsätt. I hans retorik var gudstjänst liktydigt med moraliskt handlande och arbete för det allmänna bästa, medan den klosterliga levnadsformen betecknades som en falsk och "onyttig" gudstjänst. Denna nya syn på Guds tjänst sökte kronan implementera i de breda folklagren på 1540-talet, och folket uppmanades att ta avstånd från de traditionella kultformerna. Berntson drar inga direkta slutsatser utifrån dessa resultat. Han gör heller inga försök att föra upp analysen på en högre nivå, vilket kan ses som en konsekvens av att han avstått från teoretiska perspektiv och övergripande hypoteser. Men hans resonemang kring den förändrade synen på begreppet gudstjänst fångar en kärnpunkt i den konfessionella motsättningen mellan katolskt och reformatoriskt, och för att nå denna kärnpunkt har diskursen om klosterlivet visat sig vara en bra ingång.

Reformationen i Norden var ett led i en stor omvälvningsprocess som berörde hela den latinska kristenheten, och utvecklingen i de nordiska länderna sammanhänge nära med utvecklingen på den europeiska kontinenten. Detta belyses i den av Matthias Asche och Anton Schindling redigerade antologin om reformationstidevarvet i Norden i ett tyskt och europeiskt perspektiv. Antologin består, förutom en kort introduktion av Asche, av två empiriska artiklar, författade av de i Greifswald verksamma forskarna Jens E. Olesen och Werner Buchholz samt en mer problemorienterad artikel av den svenske historikern Tore Nyberg. Som en gemensam teoretisk utgångspunkt tjänar begreppet "konfessionalisering". Detta begrepp, vilket här inte närmare defi-

nieras, lanserades av de båda reformationshistorikerna Heinz Schilling och Wolfgang Reinhard och är numera en allmänt vedertagen teknisk term i tysk forskning. Med konfessionalisering avses, något förenklat, den sammankoppling av kyrklig lära (konfession) och statlig ordning som utmärker det tidigmoderna västeuropeiska samhällssystemet och som, de teologiskt och ideologiskt motiverade skillnaderna till trots, uppvisar vissa gemensamma drag över konfessionsgränserna.⁵ I nordisk forskning har konfessionaliserings-teorin hittills inte vunnit något större genomslag. Asche framhåller i sin inledning de nordiska ländernas beroende av den kulturella utvecklingen i Tyskland och den betydelse som förekomsten av en betydande tysk minoritet i de större nordiska handelsstäderna hade för de reformatoriska idéernas spridning.

I antologins empiriska kapitel skildras de politiska, ekonomiska, sociala och religiösa förhållandena i Norden från medeltidens slut och fram till mitten av 1600-talet, då de nordiska ländernas utveckling till lutherska konfessionsstater kan anses vara fullbordad. Olesen behandlar utvecklingen i det danska väldet. Det fanns, menar han, många förfallssymptom i den medeltida danska kyrkan, och den romerska kurians kortsiktiga utnämningsspolitik bidrog till att förvärra läget. Även om reformationen kom att genomföras genom påbud från ovan och som en konsekvens av ett inbördeskrig (grevefejden), så fanns det också ett visst folkligt stöd för reformationsrörelsen, inte minst då i de danska städerna. Annorlunda var det i Norge och på Island, och här mötte den nya läran stort motstånd. För dessa länder gick reformationsprocessen hand i hand med deras omvandling till danska lydriken. De första stegen mot att införa en reformatorisk kyrklig ordning togs med beslutet på herredagen i Köpenhamn 1536. De katolska biskoparna avsattes och ersattes med lutherskt sinnade superintendenter; i Norge kom dessa ämbeten till största delen att besättas med danskar. Följande år antogs en reformatorisk kyrkoordning, och 1569 blev den augsburgska bekännelsen, alltså den tyska evangeliska rörelsens gemensamma bekännelsekrift, förpliktigande lära i det danska väldet. Men det var först med Kongeloven 1665, vilken befäste det kungliga enväldet, som det danska riket även statsrättsligt framträdde som en evangelisk-luthersk konfessionsstat.

5. Jmf Hans-Christoph Rublack (Hrsg), *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte*, Gütersloh 1992; Heinz Schilling, "Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft. Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas", i Reinhard & Schilling 1995, s 1–49. Wolfgang Reinhard, "Was ist katholische Konfessionalisierung", i Reinhard & Schilling 1995, s 419–452.

Buchholz tar i sin artikel om reformationen i Sverige och Finland fasta på det svenska rikets från en tysk utgångspunkt annorlunda författningsstruktur med en stark allmoge med representation i riksdagen. Han understryker att Gustav Vasa fördes till makten genom ett allmogeuppror mot en legitim härskare, vilket till en början medförde en hel del problem för kungen i hans relationer till andra furstehus. Ett annat särdrag var de många upproren under första hälften av Gustav Vasas regering, vilka enligt Buchholz främst betingades av missnöje med kronans centraliseringssträvanden och den därmed sammanhängande ekonomiska politiken. Upproren var emellertid samtidigt ett uttryck för en strävan att värna lokala intressen, och det är, menar han, mot denna bakgrund protesterna mot kronans religionspolitik skall ses. Den folkliga religionen beskrivs som förankrad i en "magisk föreställningsvärld" med hedniska rötter, vilken infogats i en katolsk tolkningsram. Som exempel nämner han tron på att den enskilde med hjälp av heliga riter och bruk själv kunde påverka sin lott, vilken kunde förenas med katolsk men inte med reformatorisk religiös praxis. Buchholz ger ingen explicit definition av begreppet magi, men han tycks utgå ifrån att detta fenomen endast fanns i den folkliga religiositeten medan reformatorernas religionsförståelse var fri från sådana inslag.⁶

I ett avslutande kapitel tecknar Tore Nyberg en bild av de nordiska ländernas "religiösa profil". Han tar sin utgångspunkt i biskopsämbetets ställning och skildrar hur synen på biskopens roll i samhället successivt förändrades från en kyrklig tjänst till ett statligt ämbete. De avgörande stegen i riktning mot en reformatorisk kyrkoordning togs redan på 1520-talet och gällde just biskopsämbetet. Men denna förändring inleddes, menar han, redan under senmedeltiden, och han ger flera exempel på hur biskopsrollen kom att politiseras och användas som ett redskap i såväl kunglig som aristokratisk maktspolitik. I sin kritik av det katolska kyrkosystemet inriktade sig de nordiska reformatorerna just på biskopsämbetet, vilket för en tid ledde till att biskopstiteln ersattes med beteckningen superintendent. Resultatet av reformationsprocessen blev, menar Nyberg, att den gamla biskopskyrkan ersattes av ett statsdirigerat kyrkosystem, och denna enhet mellan tron och altaret befästes med den lutherska ortodoxins seger. Men en liknande utveckling skedde också i katolska länder, trots att man där höll fast vid den traditionella synen

6. I *Bondetro och kyrkooro. Religiös mentalitet i stormaktstidens Sverige*, Lund 2002, visar Göran Malmstedt att den svenska allmogen höll fast vid förreformatoriska religiösa seder och bruk långt in på 1800-talet.

på biskopsämbetet. Också i dessa länder utvecklades ett konfessionellt statskyrkosystem, om än genom en allians snarare än en genom enhet mellan tron och altare.⁷ Nyberg tar också upp fromhetslivets utveckling. Han framhåller i hur hög utsträckning katolska seder och bruk levde kvar i de skandinaviska länderna. Men religionens kvinnliga aspekter, vilka under den katolska tiden framträtt inte minst i Mariakulten, undertrycktes. Nyberg sätter detta i samband med häxprocesserna, vilka framför allt drabbade kvinnor. Denna hypotes om att Mariakultens och det celibatära idealets bortfall skulle ha lett till en mer ringaktande inställning till kvinnokönet förefaller dock något krystad. Även i katolska områden förekom häxprocesser, och den höga uppskattningen av den celibatära livsformen kunde här leda till ringaktning av den gifta och sexuellt aktiva kvinnan.⁸ Nybergs lilla passus om Mariakulten och häxprocesserna är för övrigt det enda inslaget i antologin som direkt berör genusfrågor.

Antologin tar upp en rad viktiga aspekter och författarna gör ett försök att sätta in den svenska utvecklingen i ett större europeiskt sammanhang, vilket emellertid här främst representeras av det reformatoriska Tyskland. Det skulle ha varit intressant med vidare jämförelser, där också förhållandena i katolska länder tagits med. Vad gäller häxprocesserna har det gjorts spännande jämförelser mellan Spanien och Sverige.⁹ Men ännu har ingen gripit sig an med att jämföra konfessionaliseringsprocessen i de båda länderna. Här vore det angeläget att belysa hanteringen av den "folkliga" fromheten, protester mot förändringar i religiösa seder och bruk och religiöst motiverade upprorsrörelser. Denna typ av komparativa studier skulle säkert leda till många intressanta och oväntade resultat.

7 Reinhard & Schilling 1995, s 421–452.

8 Smolinsky 1995, s 327f.

9 Sörlin 2000, s 43–65.