



LUND UNIVERSITY

Apropå att skriva förlorarnas historia Politisk korrekthet och forskningsetik

Werner, Yvonne Maria

Published in:
Historisk Tidskrift

1999

Document Version:
Manuskriptversion, referentgranskad och korrigerad (även kallat post-print)

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):
Werner, Y. M. (1999). Apropå att skriva förlorarnas historia Politisk korrekthet och forskningsetik. *Historisk Tidskrift*, 2.

Total number of authors:
1

Creative Commons License:
Ospecificerad

General rights

Unless other specific re-use rights are stated the following general rights apply:
Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Read more about Creative commons licenses: <https://creativecommons.org/licenses/>

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

LUND UNIVERSITY

PO Box 117
221 00 Lund
+46 46-222 00 00

Apropå att skriva förlorarnas historia

Några reflexioner runt en aktuell bok av Magnus Nyman

Yvonne Maria Werner

I sin nyligen utkomna bok med titeln *Förlorarnas historia* ger sig idéhistorikern Magnus Nyman i kast med att skildra de svenska katolikernas historia från Gustav Vasa till drottning Kristina. Av förordet framgår att det är hans nyfikenhet och strävan att finna de egna rötterna som drivit honom att skriva boken. Nyman är med andra ord katolik och hans syfte har varit att skildra 1500- och det tidiga 1600-talets historia utifrån de dåtida svenska katolikernas utgångspunkt. Han tar med andra ord parti för och lyfter fram "förlorarna" i den reformatoriska omvandlingsprocessen. Angreppssättet är i och för sig inte nytt. Under de senaste trettio åren har "segrarnas" bild av det historiska skeendet varit föremål för en genomgripande revision. Sökarluset har riktats mot förfördelade, förtryckta eller bortglömda grupper i historien. Så har arbetarna, de fattiga och sjuka, kvinnorna, ungdomarna och de äldre, olika etniska minoriteter och andra marginaliserade grupper i samhället fått sin historia. Kort sagt: "förlorarna" har lyfts fram och getts ett ansikte.

Nyman motiverar sitt ämnesval med följande tre teser: historieskrivningen om 1500-talet har i huvudsak dominerats av "segrarnas" perspektiv, förlorarnas, d.v.s. i detta fall de svenska katolikernas historia, har i stort sett negligerats och att det under senare år kommit nya intressanta forskningsrön som reviderat mycket av den traditionella bilden. Det är till denna forskning, vilken främst består av vissa engelska studier från 1970-talet och framåt samt av svenska arbeten inom hans eget ämne, idé- och lärdoms historia, som han vill anknyta. Nyman framhåller också den norske kyrkohistorikern Oscar Garstein, vars arbete *Rome and the Counter-Reformation in Scandinavia* han ofta anknyter till.

Mot den forskning på området som för övrigt framkommit inom historia och kyrkohistoria är Nyman däremot starkt kritisk. Den präglas, menar han, av "segrarnas" perspektiv. Särskilt gäller detta den äldre kyrkohistoriska forskningen, där reformationens seger skildras i ett inskränkt nationellt och evolutionistiskt perspektiv, som en förnufts seger över en primitiv och vidskeplig religionsform. Även i nyare forskning återfinns, enligt Nyman, detta synsätt. Som exempel nämner han samlingsverket *Reformationens konsolidering i de nordiska länderna* (1990) och journalisten Knut Carlqvists *Kung Erik av folket* (1996). I den sistnämnda talas det om "kolsvarta katoliker", "jesuitiska ränker," och "praktälskande papister". Att det sistnämnda verket är föga representativt för modern historisk forskning lämnar Nyman

osagt. Han tar också upp den nya social- och mentalitetshistoriska forskningen, vars inriktning på folkets föreställningsvärld han menar vara ett steg i rätt riktning. Men i denna forsknings-tradition har man, enligt Nyman, inte tagit tillräcklig hänsyn till ”de lärda idéernas och de fixerade trosföreställningarnas betydelse för människornas tro och handlande”. Här framlägger Nyman samtidigt sin egen vetenskapssyn. Historien är, framhåller han, ”i hög grad är en intellektuell historia”, där ”sökandet efter sanning och mening” är faktorer som kanske mer än något annat engagerat människor och påverkat deras livsvillkor, som skapat de stora kulturerna och format den vardagliga utvecklingen.

Nymans bok är en välskriven, populärvetenskaplig skildring av de svenska katolikernas historia under reformationstidevarvet. Han bygger i första hand på tidigare forskning i ämnet och gör inte anspråk på att presentera några nya fakta. Det är perspektivet som är nytt. Han vill presentera en *alternativ tolkning av reformationshistorien*, en tolkning som samtidigt ligger i linje med det nutida Sveriges omgestaltning från en nationell enhetskultur till ett mångkulturellt samhälle. Han framhåller i detta sammanhang forskarens bundenhet vid sin egen tid och vid den egna intellektuella miljön. Våra värderingar och intressen påverkar vårt val av forskningsobjekt och våra forskningsresultat påverkas av de frågor vi ställer till materialet. I historien speglas på sätt och vis nuet och genom historien får vi perspektiv på framtiden. Nyman bekänner att arbetet med boken varit en ”baklängesresa” mot de egna rötterna och att han i sitt källmaterial mött människor som han kunnat identifiera sig med och som han ”nästan intuitivt förstår”.

Historikern Rolf Torstendahl har formulerat saken än mer pregnant. Han skriver i en uppsats från 1994 att *politik och religion* hör till de områden som formar människors identitet och *motiverar till djupare engagemang*. Uttryckt med andra ord: de formar människors verklighetsuppfattning, människosyn och världsbild. ”Livsvärden” i denna existentiella mening kan man, framhåller Torstendahl, inte kompromissa med. Vetenskap, och främst då historisk vetenskap, tangerar dessa livsvärden. Människor söker sina egna eller sitt samhälles rötter, sitt politiska engagemangs grunder eller sina politiska och religiösa idéers ursprung och historiska utveckling. Men livsvärdenas engagemang driver inte bara fram ett intresse utan också en vilja att förklara, att rättfärdiga, att propagera. Detta ställer vissa krav på forskaren. Han eller hon måste redovisa sina utgångspunkter; också intressen och livsvärden hör hit. De utgör de utomvetenskapliga värderingar som styr valet av teorier och förklaringsmodeller.¹

¹ R. Torstendahl, ”Reglerade minimikrav och optimumnormer”: *Den kritiske analyse. Festskrift til Ottar Dahl på 70-årsdagen den 5. Januari 1994*. Oslo 1995, s. 59ff.

De här angivna normerna för historisk forskning ter sig i dagen pluralistiska forskarsamhälle med dess mångfald av undersökningsområden självklara. 1990-talets avhandlingar innehåller som regel alltid en tydlig motivering av ämnesval och en utförlig redovisning av teori och metod. Så väl de vetenskapsinterna som de utomvetenskapliga premisserna presenteras. Men för trettio år sedan var detta ingalunda självklart. Snarare tvärtom. Tidens positivistiska vetenskapsideal – här i Sverige representerat av den s.k. weibullska skolan – innebar att forskningen i möjligaste mån skulle vara fri från värderingar. Forskaren skulle utifrån ”säkra fakta” förklara orsakerna till de historiska förloppen. Den politiska historien stod i centrum för intresset. Några teorier presenterades inte utan historiska fenomen förklarades genom common-sense-resonemang, utan hänvisning till de kunskaps- och vetenskapsteoretiska utgångspunkterna.² Inom svensk och nordisk kyrkohistorisk och kyrkovetenskaplig forskning förhöll det sig på samma sätt. De teologiska fakulteterna stod på evangelisk-luthersk grund och denna lutherska inriktning var därmed en självklar utgångspunkt även för den kyrkohistoriskt inriktade forskningen. Men samtidigt utgick man här liksom inom de historiska vetenskaperna från att forskningen borde vara värdenetrall, vilket i praktiken innebar konformitet med de förhärskande vetenskapsteoretiska idealen.³ Den marxistiska vågen i slutet av 1960-talet ifrågasatte denna förment värdenetralla tradition och gav upphov till en kritisk omprövning och till ett medvetandegörande av den vetenskapliga *forskningens ideologiska bundenhet*.

När man bedömer historievetenskapliga arbeten från perioden före detta ”ideologikritiska” genombrott måste man ha denna bakgrund klar för sig. Man kan inte ställa vår tids krav på den äldre forskningen. När kyrkohistoriker som Hjalmar Holmqvist och Knut B. Westman – vilka av Nyman framhålls som särskilt flagranta exempel på partisk historieskrivning – från en förment objektivistisk ståndpunkt tar den segrande reformationens parti och beskriver den katolska kyrkan reformverksamhet och försök att återställa den kyrkliga enheten i negativa termer var det i den tidens vetenskapssamhälle lika naturligt som det idag är att kritiskt ifrågasätta maktstrukturer eller ”dekonstruera” könsrollsmönster. För dessa kyrkohistoriker var den svenska nationalstaten ett självklart slutmål för den historiska utvecklingen och de lade sig vinn om att visa vilken avgörande roll den evangelisk-lutherska religionen spelat i detta sammanhang. Men även de svenska katolikerna betonade det nationellt svenska, om än i ett internordiskt perspektiv. Detta visar sig inte minst i de historiska uppsatser med teman från re-

² Jmf. B. Odén, ”Metodologisk meny”, *Historisk Tidskrift* 1997:1, s. 3-22.

³ Jmf. Å. Andrén, ”Kyrkovetenskap ur ett uppsalaperspektiv” & C.-G. Andrén, ”Kyrkovetenskap ur ett lundaperspektiv”: *Kyrkovetenskapliga riktlinjer. En vetenskapsteoretisk översikt*. Red. O. Bexell. 1996, s. 11-56.

formationstiden, som publicerades i den katolska kulturtidskriften *Credo* från 1920 och framåt. Efter att ha läst dessa artiklar får man en något mer nyanserad syn på de lutherskt präglade kyrkohistorikernas uttalat polemiska och antikatolska skildringar. De katolska uppsatserna är nämligen skrivna i samma stil – fast med omvända förtecken. Här är det katolikerna som är hjältar medan reformatörerna framställs i en mindre god dager. Liksom Nyman anspelar författarna till dessa uppsatser, inte minst då den stridbare skånske katolske konvertiten Bernt David Assarsson, till sin tids svenska verklighet och låter reformationstidens debatter och händelser spegla nutiden.⁴

Nyman har valt att förbigå dessa *ansatser till en svensk katolsk historieskrivning* om den svenska reformationen från förlorarnas perspektiv med tystnad. De passar måhända inte in i den bild han vill ge av den historiografiska bakgrunden till ”förlorarnas” historia. Uppsatserna är ju – helt i tidens anda – skrivna i en medvetet kontroversteologisk och polemisk ton. De besjålas emellertid samtidigt av en strävan att påvisa kontinuiteten med den medeltida svenska katolska kulturen, vilket hade förtjänat att åtminstone omnämnas. Men inte heller Nymans presentation av de mera strikt vetenskapliga insatser som gjorts på området är riktigt tillfredsställande. Även om större delen av den svenska reformationshistoriska forskningen utgår från ”segrarnas” perspektiv, så finns faktiskt också de katolska ”förlorarna” med i bilden. Detta framgår för övrigt även av de litteraturhänvisningar som Nyman gör i fotnoterna i sin bok.⁵ Kanske gäller hans kritiska värdering av tidigare forskning främst vissa äldre arbeten som får stå som en slags symbol för den lutherskt konfessionella historieskrivningen när den är som värst. Här återfinner man alla de ”klassiska” fördomarna om den katolska tron och dess utöware. Men dessa arbeten är, som sagt, påverkade av sin tids kulturklimat, där katolicismen betraktades som en fara för den nationella integriteten och kulturen.⁶ Att värja sig mot det främmande och värna det nationella framstod då som en lika självklar plikt som kampen mot rasism och antidemokratiska tendenser anses vara i vår tid. Det är därför helt följdriktigt att Nyman uppskattande nämner att vissa kloster tillämpade någon form av representativ demokrati. I den äldre svensk-katolska historieskrivningen framhöll man i stället de hierarkiska och auktoritära dragen i katolskt kyrkoliv. Man lyfte med andra ord fram just de faktorer, som enligt Nyman är ett uttryck för det latinska kulturkoncept som kommit att dominera den katolska kyrkan efter det att de nordeuropeiska länderna fallit ifrån.

⁴ Se bl.a. D. Assarsson, ”Petrus och Petri”, artikelserie i 12 avsnitt i *Credo* 1923.

⁵ Som exempel kan nämnas G. Ivarsson, *Johan III och klosterväsendet* (1970), som ingående behandlar de katolska ”förlorarna” och deras strävanden.

⁶ Jmf. Y.M. Werner, *Världsvid men främmande. Den katolska kyrkan i Sverige 1873-1929*. 1996, s. 30-99.

Hur lyckas då Nyman realisera sin *strävan efter en grundlig omvärdering* av 1500-talets svenska historia utifrån de katolska "förlorarnas" perspektiv? Förmår han korrigera den, enligt hans egen terminologi, evolutionistiska bild av reformationstiden som i så hög grad präglad den tidigare forskningen? Och lyckas han röja upp med den tolkningstradition som ser ekonomisk intressekamp och maktpolitik som den historiska utvecklingens främsta drivkrafter?

Nymans bok består av tre kapitel. I det första kapitlet, vilket är kronologiskt uppbyggt, behandlar han den politiska och religiösa omgestaltningen av det svenska samhället under 1500-talet. I de två följande kapitlen, vilka främst rör perioden runt 1600, preciserar han sina teser utifrån konkreta exempel. Vi möter här enskilda svenska katoliker, av vilka en del kom att åtalas för högförräderi och avrättas medan andra levde i exil i det katolska utlandet. Vidare skildras de protestantiska kyrkomännens nitiska åtgärder mot kvardröjande katolska seder och bruk. *Nymans huvudteser* skulle kunna sammanfattas så att det fanns ett blomstrande katolskt religiöst liv i Sverige vid 1500-talets början, att befolkningens flertal inte önskade någon religionsförändring och i många fall gjorde aktivt motstånd mot de nya läroren, att den religiösa omvandlingsprocessen gick mycket långsamt och i princip inte var slutförd förrän en bra bit in på 1600-talet och att det fortfarande vid detta århundrades början skulle ha varit möjligt att på kort tid återinföra katolskt kyrkoliv och återställa enheten med Rom. Dessa teser, vilka i och för sig varken är nya eller uppseendeväckande, underbygger Nyman med en faktaframställning som främst bygger på tidigare litteratur.

Nyman utgår från vissa premisser, vilka löper som en *röd tråd genom boken*. Den första – och här är han helt i linje med nyare forskning – är att reformationen var en långsam process och att det tog lång tid att få nordborna att överge sin katolska tro och föreställningsvärld. Den andra, vilken formuleras mera indirekt, är att det fanns en specifikt nordisk katolicism, som gick förlorad genom reformationen. Enligt Nyman innebar detta en förlust inte bara för den svenska kulturutvecklingen utan också för den katolska kyrkan som sådan. Katolicismen fick därmed en regional prägel och den katolska synen på stat, familj och individ kom att formas utifrån ett latinskt kulturkoncept, vilket, enligt Nyman, strider mot den katolska kyrkans strävan att inkulturera den kristna tron och göra den inhemsk hos alla folk. En tredje premis är att den historiska utvecklingen måste ses kontrafaktiskt. Man måste med andra ord beakta alternativa handlingsförlopp. I det här aktuella fallet gäller det reformationens slutliga seger, som ju var långtifrån självklar.

Hypotesen om att det fanns en genuint nordisk och svensk "*katolicism*" är intressant och väl värd att ta fasta på. Begreppet är visserligen anakronistiskt, men likafullt användbart. Katolicismen är ju som alla -ismer en produkt av 1800-talets utveckling. Den ovan nämnde

Assarsson intresserade sig även han för äldre nordisk katolicism och försökte i sina skrifter påvisa att den levte kvar som en underström i den nordiska kulturen in i modern tid. Till denna inhemska katolska livsform med dess specifika vallfärdstraditioner och helgonkult skulle, menade han, de nordiska katolska lokalkyrkorna anknyta.⁷

Nyman redogör ingående för tidens kollektivistiska mentalitet, där församlingskyrkan spelade en central roll, och för det katolska gudstjänstlivets starka ställning i det folkliga medvetandet, vilket ju manifesterade sig inte minst genom det *starka motstånd som gudstjänstreformerna rönt*. Vi får också stifta bekantskap med enskilda katolikers skriftliga vittnesbörd om katolsk tro och katolskt liv. Nyman har exempelvis återgivit ett brev från 1578, skrivet av den i Rom studerande finländske teologistudenten Jöns Månsson till familjen i Stockholm. Detta brev ger, menar Nyman, en unik inblick i dåtida tro, mentalitet, seder och bruk. Men man frågar sig här hur representativ Jöns Månsson och hans familj egentligen var. I brevet förutsätts i vart fall det katolska fromhetslivet vara en levande realitet. Den fromhet som här skymtar fram innehåller emellertid inget som skiljer den från den spiritualitet som utmärkte det katolska livet i de latinska länderna. Något specifikt nordiskt finner man således inte. Den centrala ställning som de medsända helgonbilderna med sina förklarande texter på baksidan intar i Jöns Månssons brev och påpekandet att han vid sin återkomst skulle ”lära er mer” kan ju faktiskt tolkas så att det han ville förmedla trots allt inte var så självklart. Brevet framstår sålunda snarare som ett uttryck för den nya, mer dogmatiskt inriktade ”eftertridentinska katolicism” som nu höll på att formas än som ett exempel på en kvarlevande svensk form av katolicitet. Inte heller den katolska fromhet som de lutherska biskoparna mötte i samband med sina visitationer verkar skilja sig från de gängse allmänskatolska fromhetsformerna. Vi möter här Mariafromhet, helgonkult och förbön för de döda. Så vitt jag kan se, lyckas Nyman inte uppvisa något exempel på en genuint svensk katolicism med särskilda karakteristika. Kanske utgör den birgittinska spiritualitet som ärkebiskop Olaus Magnus och andra svenska exilkatoliker anknöt till ett exempel på en sådan svensk-katolsk tradition. Nymans påpekande att den birgittinska traditionen uppfattades som ”gammaldags” gör ett sådant antagande troligt. Frågan om existensen av en svensk katolicism under tidigmodern tid vore i vart fall värd att närmare utforska.

I detta sammanhang ställer sig samtidigt frågan om vad som är katolsk tro. Det som intresserar Nyman är den av folket *praktiserade* tron så som den tog sig uttryck i böner, fromhetsliv och religiösa seder. Hur han ser på sambandet mellan denna praktiserade tro och den i

⁷ B.D. Assarsson, *Fädernas kyrka. En programskrift*. Stockholm 1918. Jmf. Werner, ”Monsignore David Assarsson: katolsk präst och skånsk kulturpersonlighet”: *Signum* 1995:5.

läroformler *artikulerade* tron framgår inte. Nyman utgår från att få svenskar under 1500-talet var förtrogna med den katolska kyrkans troslära på ett djupare plan och att det inte i första hand var de nya läroarna som väckte anstöt hos befolkningen, utan förändringen i kulten. Detta är säkerligen en riktig iakttagelse. Men man får inte glömma att riter uppfattas som bärare av de heliga sanningar som utgör religionens kärna. Här kan man erinra om de protester som den katolska liturgireformen på 1970-talet utlöste. Dessa ledde sedermera till en regelrätt schism då den franske ärkebiskopen Marcel Lefebvre för att säkra den apostoliska successionen inom en av dessa traditionalistiska rörelser 1988 vigde biskopar utan påvligt mandat. Samtidigt härmed kom ett påvligt *motu proprio* som garanterade rätten att på vissa villkor åter fira den traditionella latinska liturgin.⁸

Denna typ av inomkyrkliga liturgiska rörelser har ett starkt stöd i bl.a. Frankrike och USA, men är också representerad i vårt land. Inom den schismatiska grenen kan man iakttä en typisk sekteristisk utveckling, där man genom att överbetona vissa trossanningar avlägsnat sig alltmer från den katolska trosgemenskapen. Men för många katoliker framstår denna rörelse just genom sitt konsekventa *fasthållande vid de traditionella katolska gudstjänstformerna* och sitt avvisande av den nya liturgin som bärare av den oförfälskade katolska traditionen. Här finns på sätt och vis en parallell till förhållandena i Sverige i slutet av 1500-talet. I rapporter från katolska präster som vistades i landet vid denna tid framhålls ju, enligt Nyman, särskilt det faktum att stora delar av befolkningen ”älskade den katolska tron och de katolska ceremonierna”. Förbundenheten med den katolska tron yttrade sig alltså i ett fasthållande vid de yttre liturgiska formerna och vid katolska seder och bruk. Men frågan är var gränsen går för vad som kan anses vara katolskt. Att hålla fast vid en katolskt formad folkkultur har i vart fall aldrig betraktats som ett tillräckligt kriterium. Från katolskt håll betecknades, vilket Nyman litet ursäktande nämner, den nordiska befolkningen som kättersk. De må vara att de katolska fromhetsformerna levde kvar, men den tro som folket bekände var inte längre katolsk.

Man hade kanske kunnat vänta sig att Nyman skulle ha gjort ett stort nummer av *de stora upproren*. Nils Dacke och andra oppositionsledare hänvisade ju uttryckligen till att Gustav Vasa låtit införa ”falska läror” i riket och man opponerade sig mot de liturgiska förändringarna. Men Nyman är här mycket återhållsam. Han tycks, i anknytning till de materialistiska tolkningsmodeller som presenterats av forskare som Lars Arne Norborg och Lars-Olov Larsson, snarare uppfatta dessa upprorsrörelser som ett uttryck för befolkningens avståndsta-

⁸ E. Poulat, *Une église ébranlée. Changement, conflit et continuité de Pie XII à Jean-Paul II*. 1980, s. 274-281. ”Das Schisma der Traditionalisten. Dokumente, Anmerkungen, Ausblick”: *Der Fels* 1988:7/8. H.Pérol, *Le Sans-Papier de l'Église. Les successeurs de Monseigneur Lefebvre aujourd'hui. Un enquête – un débat*. 1997.

gande till den nya "feodala ideologin" än som ett religiöst motiverat motstånd. De religiösa anklagelsepunkterna i det manifest som offentliggjordes i samband med "västgötaherrarnas" uppror betecknar han rentav som överdrivna och tillspetsade. Enligt Nymans uppfattning hade nämligen reformationsprocessen vid denna tid ännu inte på allvar satt igång. De beslut som fattats på mötena i Västerås, Örebro och Uppsala medförde, menar han, ingen förändring i trosläran. Nyman anser att en påvetrogen katolsk präst mycket väl skulle ha kunnat bejaka dessa beslut trots att de innebar en betydande försvagning av kyrkans ekonomiska och politiska makt och därtill stod i strid med den kanoniska lagens bestämmelser. Men de fakta han redovisar pekar i en annan riktning.

Intressant är Nymans skildring och analys av det *svenska klosterväsendets undergång*. Han framhåller här med eftertryck att klostrens påtvingade upplösning inte hade befolkningens stöd. Visserligen förekom det kritik mot klostren. Men sådan kritik förekom även i katolska områden som inte berörts av reformationen och var dessutom inte ny. Majoriteten svenskar beklagade, framhåller Nyman – helt i samklang med tidigare forskning på området – klostrens stängning och önskade en restauration. Under Johan III:s tid gjordes ansatser att revitalisera klostren, som nu betecknades som nyttiga institutioner för vård av sjuka och åldringar och för fostran av ungdomen. Denna betoning av den praktiska nyttan var, menar Nyman, ett typiskt uttryck för tidens förändrade mentalitet med dess inriktning mot det inomvärldsliga. Troslivets kontemplativa dimensioner sköts åt sidan till förmån för den aktiva insatsen. Samtidigt pekar han emellertid på de starkt framträdande eskatologiska och apokalyptiska momenten i tidens religiösa föreställningsvärld och på tendensen att tillskriva djävulen en aktiv roll i den mänskliga tillvaron. Nyman ger sig också – liksom Assarsson på sin tid – in i en dialog med klosterväsendets dåtida svenska kritiker, främst då Olaus Petri, och han pekar på motsägelser i dennes resonemang. Slutsatsen blir här att reformatorn på grundval av sin egen argumentering borde ha nöjt sig med att kräva en reform av klosterväsendet, inte dess avskaffande.⁹ Nymans hypotes att Olaus Petris kritik var ett sorts psykologiskt självförsvar, betingat av att han genom att ingå äktenskap brutit mot det celibatslöfte han avlagt i samband med sin diakonvigning, framstår emellertid som något långsökt. Fördömdelsen av prästcelibatet utgör ju en av hörnstenarna i 1500-talets reformatoriska förkunnelse. Att Olaus Petri tog denna förkunnelse på allvar finns det, såvitt jag kan se, ingen anledning att betvivla.

⁹ Som exempel på en sådan motsägelse ser Nyman Olaus Petris uppskattande ord om det tidiga klosterväsendet. Men enligt Ivarsson (a.a., s. 1-6) utgick reformatorn från att dessa tidiga kloster varit en slags kristna skolor, där man undervisade varandra om Guds men inte bands varken av ordensregel eller "munkalöften".

Reformatorernas negativa syn på klosterväsendet öppnade vägen för en skövling av den rika klosterkulturen. Den *bildstormning* som följde i reformationens fotspår betecknar Nyman med rätta som en ”kulturrevolution”, som på sikt bidrog till att forma en materialistisk, nyttoinriktad mentalitet. Men detta nyttotänkande fanns faktiskt också i den medeltida föreställningsvärlden. Skillnaden var att man då i större utsträckning satte sin lit till bödens och mässfirandets nyttobringande effekter, och det även för att tillgodose rent jordiska behov. Vallfärderna utgör här ett instruktivt exempel.¹⁰ Att göra en vallfärd blott för den religiösa upplevelsens skull är nog ett relativt nytt fenomen. Det speglar den moderna tidens vetenskapliga tänkande med dess dualistiska uppdelning av tillvaron. Här lämnas föga utrymme för underverk i medicinsk mening. Det sista under av detta slag som noterats i Lourdes, som ju mätt efter antal besökare fortfarande är den förnämsta katolska vallfartsorten, skedde 1976.¹¹

Att den *rasing av det medeltida katolska kulturarvet* som ägde rum i Norden och i andra protestantiska länder under 1500-talet måste beklagas finns det väl ingen som bestrider. Men att, som Nyman gör, utifrån detta dra en skarp gräns mellan katolskt och protestantiskt, där det katolska står för estetik och kultur och det reformatoriska får representera motsatsen, framstår efter den katolska kulturrevolution som följde efter det senaste konciliet inte längre som särskilt övertygande. Den radikala omgestaltning av kyrkorummet som på 1960- och 1970-talen genomfördes runt om i den katolska världen står inte efter den bildstormning som initierades av 1500-talets reformatorer. Motiveringen för raseringsverksamheten var dessutom på många punkter identisk. Man ville markera den gudstjänstfirande församlingens enhet, göra gudstjänsten mer ”begriplig” och rensa bort allt det som kunde uppmuntra till en, som man menade, individualiserad privatfromhet. Magnifika högaltare monterade ned och ersattes med fristående enkla bord, altartabernaklen flyttades bort, bilder och statyer avlägsnades och kostbara mässhakar, altardukar och andra gudstjänstföremål av traditionellt snitt slängdes eller bortslumpades på basarer. I våra nordiska länder fick denna bildstormning till följd att stora delar av efterreformatoriska katolska kulturarvet förstördes. Många har skildrat och sökt förklara denna efterkonciliära *katolska kulturrevolution*. Man har pekat på det allmänna kulturklimatet vid tidpunkten för andra vaticankonciliet och på de ekumeniska strävandena, vilka på många håll ledde till en tendens att avlägsna eller tona ner sådant som tidigare uppfattats som typiskt katolskt.¹² Vilka orsakerna än må vara, kan man emellertid konstatera slående likheter

¹⁰ A. Angenend, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*. 1994, s. 132-137, 230-256.

¹¹ *Trenta Giorni* 1997: 7, s. 46f.

¹² Kardinal Ratzinger har ingående befattat sig med den liturgiska utvecklingen efter konciliet, vilken han betecknar som ett förfall, ja som en katastrof, som starkt bidragit till kris som den katolska kyrkan råkade in i på

mellan dessa åtgärder och de förändringar som genomfördes i samband med reformationen på 1500-talet. De katolska reformerna byggde visserligen inte på någon ny troslära, men de har ändå på sitt sätt bidragit till att – för att använda Nymans språkbruk – omforma den katolska ”folksjälén”.

I centrum för Nymans intresse står, som sagt, den folkliga, av den katolska kulten formade religiositet, som han menar sig finna belägg för i katolska lekmäns och prästers rapporter och brevväxling, i reformatörernas klagomål och i den teologiska debatten. Vidare framhåller han att Johan III:s katolicerande nya liturgi och hans strävan att återställa enheten med den katolska kyrkan vann en betydande anslutning. Genom grundandet av en av jesuiterna ledd utbildningsanstalt i Stockholm, genom restaurationen av klosterväsendet och genom de många unga män från det svenska riket som vid denna tid sändes för studier till jesuitkollegier runt om i Europa skapades *förutsättningar för en rekatholicering* av landet. Enligt Nymans kontrafaktiska hypotes skulle Sverige mycket väl ha kunnat bli ett katolskt land igen, om Johan III lyckats i sina förhandlingar med Rom eller om Sigismund haft större framgångar på det militära fältet. Att utvecklingen blev en annan berodde, menar Nyman, på yttre politiska faktorer och på att hertig Karl och det lutherska prästerskapet vann ”propagandakriget” på hemmfronten.

Nymans bok är spännande och perspektivrik. Genom att sätta de agerande människorna i centrum lyckas han göra reformationstidens svenska historia levande och gripbar. Så innebär hans studie trots de kritiska invändningar som här har gjorts ett stort steg framåt i utforskningen av det svenska reformationstidevarvet. Den utgör ju dessutom, som författaren tydligt påpekar, bara en första inventering och ett försök att förstå den reformatoriska omvälvningsprocessen utifrån ”förlorarnas” perspektiv. På så sätt fyller den en viktig funktion och kommer förhoppningsvis att stimulera till vidare forskning – och till att forskare inom de historiska disciplinerna uppmuntras att utforska andra förlorargrupper i vår svenska historia och därmed bidra till att vidga horisonterna.

1970-talet och vilken man ännu inte lyckats övervinna. Jmf. bl.a. J. Ratzinger, *La mia vita*, (1997) s. 110-113. Se vidare, K. Gamber, *Kirche und Liturgie nach dem Vatikanum II*. 1989.