

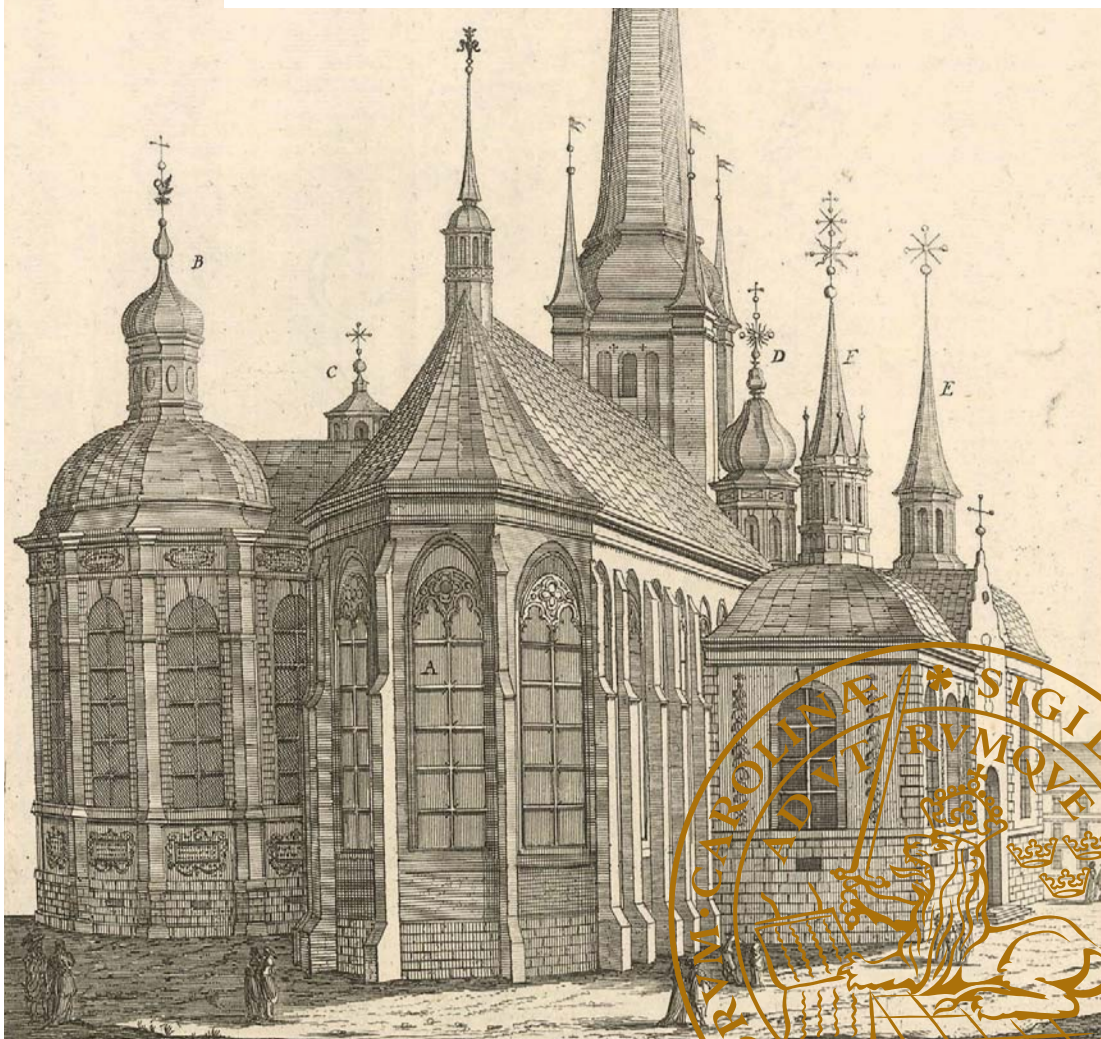


Toleransens gränser

Religionspolitiska dilemman i det tidiga
1700-talets Sverige och Europa

JOHANNES LJUNGBERG

HISTORISKA INSTITUTIONEN | LUNDS UNIVERSITET



Var går gränsen för vilka avvikelser från samhällets grundvalar som kan tolereras? När så kallade pietister framträdde i Sverige vid 1700-talets början uppstod en ny problematik kring toleransens gränser i Sveriges historia. Till skillnad från i övriga Europa hade dessförinnan religiösa avvikare inte funnits i någon större omfattning. Pietisterna uppfattades som ett hot mot den gemensamma religionsutövningen, ordningen och samhället i stort. Med utgångspunkt i statliga utredningar analyseras i denna bok diskussioner och förhandlingar om toleransens gränser för umgängesliv, avvikande beteende och yttranden i tal och skrift. Dessa tre teman blev föremål för storpolitik och vardagliga konflikter med inslag av hedersföreställningar, censurärenden och enhetspolitik, ständigt med frågan om vad som utgjorde oönskade rubbningar av samhället hängande i luften.



JOHANNES LJUNGBERG är forskare i historia vid Lunds universitet. *Toleransens gränser* är hans doktorsavhandling.

Toleransens gränser

Toleransens gränser

Religionspolitiska dilemman i det tidiga
1700-talets Sverige och Europa

Johannes Ljungberg



LUNDS
UNIVERSITET

Akademisk avhandling
som för avläggande av filosofie doktorsexamen vid Humanistiska
fakulteten, Lunds universitet, kommer att offentligens försvaras vid
Historiska institutionen, Helgonavägen 3, Lund, LUX:C121,
fredagen den 10 november 2017, kl 10.15.

Fakultetsopponent
Prof. Pasi Ihalainen

| | | |
|---|--------------------------------------|-------------------------|
| Organization LUND UNIVERSITY | Document name: Doctoral dissertation | |
| | Date of issue: October 2017 | |
| Author(s) Johannes Ljungberg | Sponsoring organization | |
| Title and subtitle: Toleransens gränser. Religionspolitiska dilemman i det tidiga 1700-talets Sverige och Europa. | | |
| Abstract | | |
| <p>Between 1723 and 1727, three royal committees were set up to investigate what later became known as the first wave of Swedish Pietism. In contrast to the authorities in Denmark, Prussia, Russia and Norway, Swedish authorities were very suspicious about the new movement, partly because of the lack of experience of such movements. The committees have left a rich material of thousands of pages, which are the main sources for this study.</p> <p>In three empirical chapters, I examine how the limits of toleration were negotiated in different matters. The first chapter focuses on social practices, with special attention to the Pietist gatherings, which were officially forbidden. The second chapter examines how individual behaviours were perceived and which limits of toleration were discussed. The third and final empirical chapter deals with displeasing speech. One important result of this chapter is that it was mostly opponents to Pietism that were condemned by the committees.</p> <p>With inspiration from Michel de Certeau's theories on negotiation, I am exploring strategies and tactics that were undertaken in the investigations: that is, what options the committees discussed and subsequently offered to individuals accused of Pietism and other participants in the negotiations. I discuss three questions in the politics of unity that subsequently set the frames for a politics of toleration: Should the laws be applied? Who was the Pietist and was he/she dangerous? Should the public be warned or was silence preferable?</p> <p>During the early 18th century, the word tolerance had negative connotations; it signalled lack of unity or need for involuntary patience during a limited period of time. Therefore, I started this study by examining which norms were articulated before tolerance became an ideal; among them the virtue of moderation, the necessity of living with each other's weaknesses, calls for education instead of coercion and references to the need to leave judgment to higher powers.</p> <p>These four norms were all present in the sources used for this study. However, with inspiration from the research on toleration in practice and confessional ambiguity, I have chosen as a result of my examination of the evidence to focus on five moral principles. These have been identified in two different ways: either arguments that explicitly or implicitly were accepted by other parties or arguments used by both sympathisers with and opponents of Pietism, for example in the form of mutual accusations: protection of conscience, private conversation, everyday life, "silent" behaviour and protection of honour.</p> | | |
| Key words: tolerance and intolerance, politics of religion, politics of unity, politics of toleration, Pietism, religious dissenters, 18 th century history, european history, social practices, conscience, private, behaviour, history of emotions, honour, censorship. | | |
| Classification system and/or index terms (if any) | | |
| Supplementary bibliographical information: English summary | | Language: Swedish |
| ISSN and key title | | ISBN: 978-91-88473-53-0 |
| Recipient's notes | Number of pages: 276 | Price |
| | Security classification | |

I, the undersigned, being the copyright owner of the abstract of the above-mentioned dissertation, hereby grant to all reference sources permission to publish and disseminate the abstract of the above-mentioned dissertation.

Signature



Date: 2017-10-06

Toleransens gränser

Religionspolitiska dilemman i det tidiga
1700-talets Sverige och Europa

Johannes Ljungberg



LUNDS
UNIVERSITET

Omslagsfoto: Gravyr av Jean Marot (1619–1679) föreställandes Ridderholmskyrkan i Stockholm, ur *Suecia antiqua et hodierna* (1716).


Copyright Johannes Ljungberg

Humanistiska fakulteten
Historiska institutionen

ISBN 978-91-88473-53-0

Tryckt i Sverige av Media-Tryck, Lunds universitet
Lund 2017



MADE IN SWEDEN 

Media-Tryck är ett miljömärkt och
ISO 14001-certifierat tryckeri.
Läs mer om vårt miljöarbete på
www.mediatryck.lu.se

Att vänta tills man har kommit fram till det perfekta svaret,
kommer förr eller senare med all rätt att avslöjas som en verklighetsfrämmande strategi.

Innehållsförteckning

| | |
|---|----|
| Kapitel 1. Inledning | 1 |
| Toleransens dilemma | 1 |
| Två tidsperspektiv för att studera toleransens gränser | 4 |
| Syfte och frågeställningar..... | 9 |
| Tolerans och intolerans i det tidigmoderna Europa..... | 12 |
| Idéer om tolerans och intolerans..... | 13 |
| Toleranspolitik – undantagslagar och enhetspolitik | 19 |
| Tolerans i praktiken – samexistens och mångtydighet | 24 |
| Toleransens gränser – en precisering..... | 28 |
| Att spåra toleransens gränser | 29 |
| De tre statliga pietistkommissionerna | 30 |
| Källmaterialets karaktär..... | 32 |
| Fransk empiri som jämförelsepunkt | 36 |
| Polemiska texter som komplement och kontrast..... | 37 |
| Tidigare forskning om kommissioner | 39 |
| Strategier och taktiker i pietistutredningarna | 41 |
| Begreppsanalytiska utgångspunkter | 44 |
| Att ringa in toleransens gränser: studiens operationalisering | 46 |
| Kapitel 2. Tre bakgrundsteckningar | 47 |
| Det tidiga 1700-talets pietism | 48 |
| Pietism i tre punkter..... | 48 |
| Den pietism som nådde Sverige..... | 51 |
| Tidigare forskning om svensk pietism | 56 |
| Religionspolitikens terminologi..... | 60 |
| Hotfulla tillstånd: Förföljelse, förförelse och profeter..... | 60 |
| Politisk hantering: Heresi, uppror och förargelse/skandal | 62 |
| Farliga karaktärer: Svärmare, fanatiker och entusiaster..... | 65 |

| | |
|--|------------|
| Tre betydelse av enighet och splittring..... | 68 |
| Läromässig enighet..... | 69 |
| Enighet som tillstånd av ordning..... | 72 |
| Enighet som politisk metod..... | 74 |
| Kapitel 3. Sociala praktiker | 79 |
| Misstänkta umgängesformer | 79 |
| Kommissionerna och ordningsproblematiken | 80 |
| Rumsliga förhållanden | 82 |
| Öppna fönster och dörrar som väckte nyfikenhet | 82 |
| Vikten av diskretion | 86 |
| Pietistsammanskomster kontra sabbatsbrott..... | 89 |
| Utflykten till Sickla – ett försök att uppnå avskildhet | 93 |
| Utblick: Konflikter om rummet i europeisk religionspolitik | 96 |
| Sociala relationer..... | 101 |
| Tre centrala omständigheter..... | 101 |
| Splittrade hushåll och bråkiga grannar..... | 108 |
| Frågan om splittrade hushåll i ett europeiskt perspektiv..... | 112 |
| Var sammankomsterna hemliga? | 116 |
| Förhandlingar om sällskapslivet – sammanfattning och fördjupning ... | 121 |
| Kapitel 4. Enskildas beteende | 125 |
| Att identifiera en pietist | 125 |
| Orsaker och avsikter bakom kroppsliga uttryck | 127 |
| Pietismen och känslorna..... | 128 |
| Den illavarslande bedrävelsen | 132 |
| Bedrävelse och gärningslära..... | 134 |
| Bedrävelse och självmord | 136 |
| Det påstridiga högmodet..... | 138 |
| Hjärtans rannsakare och samvetens tvingare..... | 139 |
| Frågan om yttre konformitet och inre enighet | 143 |
| Oljudet och den hårfina gränsen mellan ”andakt” och ”arghet” | 151 |
| Fallet Erik Beck..... | 151 |
| Mellan entusiastisk iver och epikureisk kallsinnighet | 153 |
| Den ondskefulla ilskan | 157 |
| Fallet Erik Tollstadius | 159 |
| Fyra pietisttyper – sammanfattning och fördjupning..... | 163 |

| | |
|--|------------|
| Kapitel 5. Misshagliga yttranden | 169 |
| Predikstolar och samtal | 169 |
| Från varningens till tystnadens strategi | 170 |
| Varningens strategi och ryktesspridningen 1700–23..... | 173 |
| Orsaker bakom skiftet till tystnadens strategi 1723–25 | 176 |
| Ordet pietist som kränkande tillmäle | 176 |
| Pietistiska anklagelser, hedersdimensionen och profetiskt tal | 180 |
| Manifesterad splittring och enighetens återupprättande..... | 183 |
| Polemisk predikan och bevisningens problematik..... | 187 |
| Rätt konflikthantering och pastorala principer | 189 |
| Privata samtal blir offentliga..... | 193 |
| Internationella referenser genom exempel och utpekanden..... | 195 |
| Tystnadens och glömskans strategier i funktion 1725–27 | 202 |
| Antipietistisk polemik censureras | 202 |
| Humbles lyckade polemik..... | 205 |
| Tystnadens och glömskans strategi i belysning | 208 |
| Den misshagliga konflikten – sammanfattning och fördjupning | 211 |
| Kapitel 6. Resultat och reflektion | 215 |
| Strategier för enighet: tre gränsproblematiker..... | 216 |
| Där toleransen börjar? Fem moraliska principer | 218 |
| Pietistpolitik: en integrerad del av rikspolitiken och dess politiska kultur..... | 222 |
| Europa i Sverige, Sverige i Europa..... | 228 |
| Toleransens fortsatta dilemma – en framåtblick | 232 |
| Summary..... | 239 |
| Tack!..... | 245 |
| Käll- och litteraturförteckning | 249 |
| Otryckta källor..... | 249 |
| Tryckta källor | 251 |
| Anförd litteratur..... | 252 |
| Övriga hjälpmedel | 263 |

Kapitel 1.

Inledning

Toleransens dilemma

Tolerans hör till vår tids mest slagkraftiga begrepp. Ordet används för att beteckna en moralisk handlingsnorm som manar till respekt för olikheter.¹ Den kommer till uttryck i politiska riktlinjer som stipulerar pluralism och i förlängningen en övergripande förpliktelse för den enskilde att stå ut med och kanske lära sig att uppskatta den som är annorlunda än en själv.² Att i denna mening värna tolerans är för de flesta en självklarhet.

Samtidigt finns det en mer problematisk aspekt av toleransens fenomen. Varje enskild situation då tolerans åberopas ger upphov till handfasta gränsdragningsdilemman kring vad som kan eller bör tolereras. Ett dilemma är en situation i vilken ett svårt val behöver träffas mellan ett eller flera suboptimala alternativ.³ Toleransens dilemma består i att skilja ut vilka yttranden eller handlingar som kan anses omöjliga att tolerera, trots att sådana gränsdragningar strider mot moraliska handlingsnormer eller principer.⁴ Särskilt tillspetsat blir detta dilemma i frågor relate-

¹ Definitionen av tolerans som moralisk handlingsnorm – i motsats till rättighetsbegrepp – diskuteras i Schreiner, Klaus, "Toleranz", Brunner, Otto (hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd 6 (Stuttgart 1990), s. 596.

² En ofta refererad klassificering av olika typer av tolerans på skalan mellan att stå ut med och att uppskatta den som är annorlunda än en själv återfinns hos Walzer, Michael, *Om tolerans* (Stockholm 1998), s. 24–25. De fem definitionerna är följande: resignerad acceptans, välvillig likgiltighet, principiellt erkännande, öppen nyfikenhet samt ett entusiastiskt omhuldande av olikhet.

³ Jfr *The Oxford English Dictionary*, sökord: "dilemma". "A situation in which a difficult choice has to be made between two or more alternatives, especially ones that are equally undesirable."

⁴ Se Kuçuradi, Ioanna, "Tolerance and the Limits of Toleration", Ricœur, Paul (ed.), *Tolerance between Intolerance and the Intolerable* (New York 1996), s. 165–171.

rade till samhällsgemenskapens grundvalar, där avvikelser anses svårare att tolerera.⁵ Det är denna besvärliga aspekt av toleransens fenomen som står i fokus för denna avhandling, fast i en annan tid än vår egen.

I det tidigmoderna Europa (ca 1500–1800) var frågor om tolerans på ett särskilt sätt kopplade till religionspolitiken. Dit hörde moraliska handlingsnormer och idéer om tolerans, politik i relation till minoriteter och fridfull samexistens mellan olika kollektiv baserade på religionstillhörighet. I Sverige ställdes toleransens dilemma på sin spets vid 1700-talets början i samband med de första erfarenheterna av den sorts religiösa avvikare som kallades pietister. Pietismen hade uppstått i lutherska delar av Tyskland under andra halvan av 1600-talet och blivit ökad för sin kritik av både officiella läror och präster, samt för att dess anhängare höll egna religiösa sammankomster. Samtidigt som pietismen hade ett dåligt rykte väckte den sympati och intresse i Sverige, inte minst bland folk i högre ställning. Problematik som uppstod kring toleransens gränser för detta nya fenomen utgjorde ett tillspetsat dilemma om tolerans under denna tid.

I en pamflettskrift som började cirkulera 1706, mitt under stora nordiska kriget (1700–1721), förmedlades en dramatisk hotbild av pietisterna som en ny ”sect” som hotade att omkullkasta både världslig och andlig överhet och ”hos den menige man upväckia *rebellion* och upror”.⁶ Den varnande skriften var både otryckt och osignerad, men fick av antalet avskrifter att döma stor spridning. Författaren var ingen mindre än ärkebiskopen i Uppsala, Erik Benzelius d. ä. (1632–1709). I pamfletten förde ärkebiskopen ett resonemang kring toleransens dilemma, även om det uttrycktes med andra ord. Han fastslog att ”Kärleken, som fördraga all ting” förpliktigade till att inkludera även ”secter” i gemenskapen mellan dem som ”bekänna Christum Jesum för sin frälsare”. Men han drog alltså samtidigt en gräns vid uppvigling till upror.⁷

⁵ Denna särskilda svårighet diskuteras insiktsfullt i Forst, Rainer, *Toleranz im Konflikt: Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs* (München 2003), s. 37–40.

⁶ UUB, K 94, *Kort och opartisk berättelse om thet för en rund tid sedan upkomna högstska deliga schism uti våra Luther-evangeliske församlingar under thet nu I 14 åhr bekante namnet pietisterie, af rena och troigna lärares såväl soma ftheras egna skrifter, som dätta partiet tillgifue äro, uprichtigt och effter samwetet författadt* [Benzlius d. ä. 1706], [s. 18]. Uppskattningen om att pamfletten fick stor spridning är baserad på antalet bevarade handskrifter i svenska och finska arkiv, se Nordstrandh, Ove, *Den äldre svenska pietismens litteratur* (Stockholm 1951), s. 24–25.

⁷ UUB, K 94 [Benzlius d. ä. 1706], [s. 18]. Citatet i sin helhet lyder enligt följande: ”måste Kärleken, som fördraga all ting, alla dessa secter som bekänna Christum Jesum för sin Frälsare, fast än the hafwa uti Trons saker åtskilliga Meningar, wänligen omfatta och uti sitt broderskap optaga, alla the fromt och gudeligen lefande, men hwad är wäl thetta annat, än så löneligen och listeligen omkulkasta både religion och öfwerhet, gjöra ett Misemask af alla religioner och hoos den menige man upväckia rebellion och upror”.

Det är svårt att avgöra i vilken mån biskopens referens till fördragsam kärlek bör uppfattas som allvarligt menad; den kan framstå som en retorisk ursäkt för att urskulda den rigida gränsdragningen. Man bör dock ha i åtanke att den gemensamma religionsutövningen vid den här tiden var ett fundament i samhällsgemenskapen och att flera av tidens uppror runtom i Europa utfördes av grupper som avvek på religionsutövningens område.⁸ Det är därför signifikativt att Benzelius på samma gång beskrev pietisterna som anhängare till en ”sekt” i kyrklig mening och som upprorsmakare i politisk bemärkelse.

Under åren som följde uppdragade myndigheterna nya fall av misstänkta pietistsammanskomster och sympatisörer, vilka ledde till förhör i stiftens domkapitel eller rättegång i världslig domstol.⁹ Kungliga brev och förordningar riktade mot pietister utfärdades 1706, 1713 och 1721. Under det sistnämnda året utfärdade Kungl. Maj:t ett påbud om att alla kungliga kommissioner – den tidens statliga utredningar – måste göra ett uppehåll i sitt arbete på grund av det ansträngande kriget, i väntan på ”läggligare tider”.¹⁰ Däribland fanns en första kommission som hade fått i uppgift att utreda ett specifikt fall av pietism, men som inte hunnit påbörja sin verksamhet. Efter fredsslutet tillsattes under loppet av fyra år (1723–27) ytterligare två kommissioner för att utreda andra fall av pietistisk verksamhet.

Det här är en undersökning av dessa tre statliga kommissioners utredningar, med fokus på toleransens gränser. Protokoll och handlingar från de tre kommissionerna överskrider 3000 sidor, vilka i ytterst liten utsträckning tidigare undersökts.¹¹ Genom att studera kommissionernas verksamhet finns det möjlighet att följa upp hur varningar om sektbildning och uppror slog över i diskussioner kring

⁸ Att grundläggande politiska ställningstaganden togs mot bakgrund av 1500- och 1600-talets erfarenheter av uppror i europeiska stater diskuteras i Koselleck, Reinhart, *Erfarenhet, tid och historia : om historiska tiders semantik* (Göteborg 2004), s. 36–37. Koselleck uppmärksammar emellertid en annan slutsats av denna erfarenhet, nämligen att politiken behöver ställa sig över religion och moral. Att de negativa erfarenheterna även härleddes till religiösa avvikare i sig, att de kläddes i ord som ”*rebellion*”, olydnad mot överheten och att historiska exempel på detta användes påvisas i Heyd, Michael, *“Be sober and reasonable”: the critique of enthusiasm in the seventeenth and early eighteenth centuries* (Leiden 1995), s. 38–41 samt i Walsham, Alexandra, *Charitable hatred: tolerance and intolerance in England* (Manchester 2009) [2006], s. 47–49.

⁹ I Stockholm fanns inget domkapitel, men väl ett konsistorium i vilket fallen följdes upp.

¹⁰ Lennerstrand, Marie, *Rättsvisans och allmogens beskyddare: den absoluta staten, kommissionerna och tjänstemännen, ca 1680–1730* (Uppsala 1999), s. 241.

¹¹ Riksarkivet (RA), *Äldre kommitéer*, 189–191. Materialet har inte mer än bitvis studerats utöver två teologiskt inriktade arbeten från sekelskiftet 1900: Källström, Arvid, *Bidrag till den svenska pietismens historia. 1* (Stockholm 1894); Wermcrantz, Edvard, *Prosten i Umeå Nils Grubbs lif och verksamhet 1681–1724* (1906). Ett mindre antal nedslag i materialet utifrån andra frågeställningar än dem som behandlas här görs i Nordbäck, Carola, *Samvetets röst : om mötet mellan luthersk ortodoxi och konservativ pietism i 1720-talets Sverige* (Umeå 2004). Studien baseras dock främst på riksdagsdebatter samt pietistisk och antipietistisk litteratur och predikningar.

konkreta sammankomster, beteenden och yttranden som uppfattades som uttryck för pietism. Kommissionernas ledamöter interagerade med pietistmisstänkta genom förhör och skrivelser, men höll också interna överläggningar. Eftersom de pietistmisstänkta tog aktiv del i utredningarna – och somliga kommissionsledamöter i olika grad sympatiserade med pietismen – kan verksamheten karaktäriseras som en form av förhandling om toleransens gränser. I min analys tar jag sikte på resonemang som konkretiserade de två spänningsfyllda faktorer som enligt min beskrivning ovan väcker eller spetsar till ett toleransens dilemma: dels föreslagna gränsdragningar, dels moraliska handlingsnormer eller principer som talar emot dem.

Diskussionerna om toleransens gränser kan heuristiskt delas in i tre kategorier. För det första utredde kommissionerna hur det gick till när misstänkta pietister träffades och resonerade kring toleransens gränser för dessa sociala praktiker. För det andra diskuterades vittnens iakttagelser av vad som uppfattades som pietistiska beteenden och i vilken mån dessa var farliga eller osunda. För det tredje hanterade kommissionerna en rad klagomål om misshagliga yttranden i tal och skrift från såväl pietister som deras motparter och sökte reglera toleransens gränser för i vilken mån konflikten skulle få lov att artikuleras.

Sammantaget kan dessa tre områden – sällskapsliv, beteenden och yttranden – betecknas som typiska ämnen för resonemang och diskussioner om toleransens gränser. I funktionalistisk mening kan man säga att det rör sig om tre allmänna fenomen i mänskliga gemenskaper och samhällen.¹² Samtidigt var naturligtvis dessa fenomen och de dilemman som följde på dem inbäddade i särskilda politiska och kulturella sammanhang kopplade till tidigmodern religionspolitik och politisk kultur. Det är toleransens gränser i dessa sammanhang som är platsen för min egen undersökning, medan den ovan nämnda indelningen – som ringar in typiska områden för toleransens gränser i mer allmänna kategorier – tjänar som utgångspunkt för mitt metodologiska tillvägagångssätt att utforska dem.

Två tidsperspektiv för att studera toleransens gränser

Forskare som analyserar konflikter om tolerans i vår egen tid har gjort en poäng av att handlingar, beteenden och uttalanden som anses överskrida toleransens gränser bör analyseras i sitt sammanhang. Kunskapsintresset består då i att bringa klarhet i hur toleransens gränser formuleras och fungerar. Det kan handla om att

¹² Ett sådant resonemang förs exempelvis hos Waterlot, Ghislain, "Human Rights and the Fate of Tolerance", Ricœur, Paul (ed.), *Tolerance between Intolerance and the Intolerable* (New York 1996), s. 53, dock under den något olyckliga rubriken "original tolerance".

ringa in konfliktens parter, hur argumentationen ser ut eller vilka handlingsalternativ som står till buds i konfliktsituationen, i olika avseenden och under olika omständigheter.¹³ Det är en ansats som jag håller för rimlig och avser att tillämpa i denna undersökning.

Denna konkreta utgångspunkt är emellertid ovanlig för en studie som behandlar frågor om tolerans under tidigmodern tid. Betydligt vanligare är att ta utgångspunkt i vår egen tids toleransbegrepp, det som refererades inledningsvis, och spåra dess filosofiska rötter i äldre tid. Begreppet tolerans fick nämligen sin positiva laddning först på 1760-talet i samband med upplysningen och senare i Sverige på 1780-talet. Dessförinnan betecknade ordet i normativ mening en eftergift eller ett nödvändigt ont.¹⁴ Med blicken vänd mot denna markanta begreppsförändring tolkas såväl idéer om tolerans som toleranta beteenden före cirka 1750 som tidiga uttryck för tolerans i upplysningens mening. Det tidiga 1700-talet hamnar då på ett särskilt sätt i fokus som en övergångsfas i riktning mot detta nya ideal om tolerans.¹⁵

Kunskapsintresset i studier som på detta sätt söker toleransens rötter i det förmoderna samhället kan rimligtvis sägas bestå i att teckna en bakgrundshistoria till den västerländska civilisationen av idag. Framväxten av tolerans under 1700-talet presenteras ibland explicit som ett viktigt inslag i västerlandets civilisationshistoria. Utvecklingen av religiös och politisk pluralism och teorier om civilisering framhålls då som parallella historiska processer.¹⁶ En tydlig brist med att analysera pietistkonflikterna ur detta perspektiv, alltså i praktiken som en diskursiv kamp

¹³ Forst 2003, s. 31–32. Filosofen Paul Ricœur förespråkar här en dubbel tankeoperation genom att dels att reflektera kring tolerans som idé, dels utvärdera dess hinder och gränser, i förordet till en antologi vars olika delar är strukturerade efter dessa två frågor, se Ricœur, Paul, "Foreword", *Tolerance between Intolerance and the Intolerable* (New York 1996), s. 1.

¹⁴ Saupin, Guy, "Le concept de tolérance aux Temps modernes", Saupin, Guy; Fabre Remi & Launay, Marcel (dir.), *La tolérance colloque international de Nantes, mai 1998 quatrième centenaire de l'Édit de Nantes* (Nantes 1998), s. 11–16; Schreiner 1990, s. 448. För svensk del, se *Svenska akademins ordbok* (SAOB), sökord "Tolerans", samt Piltz, Anders, "Tolerans – före och efter ordet", *Trygghet och äventyr. Om begreppshistoria* (Stockholm 2005), s. 88–89.

¹⁵ Se t.ex. Jordan, Wilbur K., *The Development of Religious Toleration in England: from the beginning of the English reformation to the death of Queen Elizabeth* (Cambridge 1932–40); Hazard, Paul, *La crise de la conscience européenne* (Paris 1935); Wangffelen, Thierry, *L'Édit de Nantes: Une histoire européenne de la tolérance du XVIe au XXe siècle* (Paris 1998); Coffey, John, *Persecution and toleration in Protestant England, 1558–1689* (Harlow 2000); Oberman, Heiko A., "Containing chaos in early modern Europe", Grell, Ole Peter & Scribner, Bob (ed.), *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, (Cambridge 1996), särskilt s. 31.

¹⁶ Se t.ex. Zagorin, Perez, *How the Idea of Religious Toleration Came in to the West* (Princeton 2003), särskilt s. 299–311 och där angivna referenser, samt diskussionen i Kaplan, Benjamin J., *Divided by faith: religious conflict and the practice of toleration in early modern Europe* (London 2007), s. 6–7.

mellan gamla och nya idéer, blir att resultaten svårigen kan ge ökad kunskap om äldre tiders konfliktsammanhang. Att dela in aktörerna i olika temporala kategorier riskerar att prioritera bort kunskapsintresset att bättre förstå det annorlunda samhälle inom vilket konflikterna utspelade sig, något som i förlängningen kan ge oss perspektiv på oss själva.

I denna avhandling kommer istället det tidiga 1700-talets aktörer, konfliktlinjer samt politiska och kulturella sammanhang att ställas i förgrunden. Uttryckt i vetenskapsteoretiska termer blir studiens metod därmed på ett övergripande plan kulturanthropologisk eller praktik- och kontextorienterad snarare än sociologisk och modernitetsteoretisk. Metodologiskt innebär det att tidens termer i form av resonemang och begrepp samt urskiljbara handlingsmönster i form av strategier och taktiker kommer att ställas i förgrunden.¹⁷

Den övergripande ansatsen kan jämföras med hur idéhistorikern Kristiina Savin motiverar sitt angreppssätt för att studera lycka, tur och risk i det tidigmoderna Sverige. Dessa fenomen skulle kunna studeras ur ett modernitetsperspektiv genom att ställa religion mot vetenskap, utsatthet mot kontroll eller slump mot planering för att i resonemang och begreppsdefinitioner spåra hur de senare, mer modernt konnoterade leden i begreppsparen över tid gradvis tilltog på bekostnad av de tidigare leden. Med en sådan indelning skulle emellertid hela den tidsperiod som studeras och den inre dynamik den rymmer buntas samman till en helhet för att få tjäna som kontrast till det moderna samhället. Därför väljer Savin istället väljer att studera olika betydelser av de tidigmoderna begreppen.¹⁸

Att studera tolerans i tidigmodern tid är förenat med analoga risker. Med historikern Benjamin J. Kaplans träffande uttryck finns det en risk att undersökningar begränsas till att mäta hur mycket tolerans som kan spåras till vår egen tids toleransbegrepp. Alternativet som han argumenterar för är att istället intressera sig för vilka olika former av tolerans som kan skönjas i det äldre samhället och att istället för att koppla uttryck för tolerans framåt i tiden betrakta dem som en del av en inre dynamik i det äldre samhället.¹⁹ Historikern Joris van Eijnatten, som har studerat den holländska religionspolitiken vid 1700-talets början, gör ett liknande påpekande. Han menar att användandet av en moralisk definition av tolerans som analytiskt redskap inte ger någon bättre förståelse för tolerans som fenomen. Istället förespråkar han att ta utgångspunkt i att toleransens mening och

¹⁷ Undersökningens metodologi kommer att preciseras och diskuteras i avsnitten ”Strategier och taktiker i pietistutredningarna” samt ”Begreppsanalytiska utgångspunkter”.

¹⁸ Savin, Kristiina, *Fortunas klädnader: lycka, olycka och risk i det tidigmoderna Sverige* (Lund 2011), s. 14–15.

¹⁹ Kaplan 2007, s. 5–7.

funktion varierar mellan olika tider och kontexter.²⁰ I anslutning till Kaplans och Eijnattens resonemang menar jag att en analys av toleransens gränser inte i direkt mening behöver anknyta till hur toleransens ideal formuleras i vår egen tid. Istället utgår jag alltså från en teoretisk definition av toleransens dilemma: förekomsten av förslag om att dra en gräns för det tillåtna, trots att det finns moraliska handlingsnormer eller principer som talar emot.²¹

Pietistkonflikterna vid 1700-talets början brukar framhållas som ett epokbrott i Sveriges religionshistoria. Dessförinnan hade stat och kyrka inte utmanats av religiösa rörelser i någon större omfattning.²² Frågan är dock hur detta epokbrott bäst kontextualiseras. I tidigare forskning har det undersökts som en startpunkt för historiska processer såsom pluralisering, individualisering och sekularisering, vilka härleds till 1800-talets väckelserörelser och religionsfrihetslagar.²³ Om blicken istället vänds mot pietistkonflikternas samtid i form av det tidiga 1700-talets Europa så är det emellertid påfallande att pietismen inte var något nytt fenomen. Liknande religiösa rörelser hade åtminstone sedan reformationstiden på 1500-talet utmanat religionspolitiska grundvalar i olika stater. På många håll fanns det en toleranspolitik på plats i form av undantagslagar för minoriteter och etablerade *modus operandi* för att hantera religiösa avvikare.²⁴ Sett i ett europeiskt perspektiv blir det tydligt att Sverige vid denna tid utmärkte sig som en enhetlig stat när det kom till religionsväsendet, en stat där det enligt lag hade varit förbjudet att vara katolik sedan Örebro stadga 1617, där rikets ledning under 1720-talet ännu motsatte sig att tillerkänna reformerta protestanter allmän religionsfrihet

²⁰ Eijnatten, Joris van, *Liberty and Concord in the United Provinces: Religious Toleration and the public in the eighteenth-century Netherlands* (Leiden 2003), s. 11–12.

²¹ Denna distinktion har Waterlot fångat i termerna “original tolerance” respektive “modern tolerance”, där det förstnämnda betecknar en elementär social praktik i antropologisk mening medan det senare betecknar det toleransbegrepp som har utvecklats av toleransfilosofer från 1500-talet och framåt. Se Waterlot, 1996, s. 53–69.

²² En kort översikt ges i Berntson, Martin, ”Från medeltidens slutskede till enhetskyrkans begynnande upplösning”, Berntson, Martin, Nilsson, Bertil & Weiryd, Cecilia, *Kyrka i Sverige. Introduktion till svensk kyrkohistoria* (Skellefteå 2012), s. 179–181.

²³ Av störst betydelse för denna avhandling är den betydelse som pietismen ges tillmäts i Nordbäck 2004. Tydligast framkommer perspektivet på s. 11 där konflikten mellan pietismen och den lutherska ortodoxin beskrivs som ”ett titthåll in i en värld vilken precis hade brutit sig lös ur det karolinska enväldet och långsamt börjat utveckla de politiska, religiösa och sociala strukturer som vi idag förknippar med det moderna samhällets framväxt”. Detta perspektiv på det tidiga 1700-talets pietism i Sverige diskuteras vidare i avsnitten ”Idéer om tolerans” och ”Tidigare forskning om svensk pietism”.

²⁴ Jag kommer att utveckla detta påstående i det som följer, särskilt i avsnittet ”Toleranspolitik”.

och där alltså även den lutherska pietismen bemöttes med stor misstänksamhet, vilket var ovanligt strängt för lutherska stater.²⁵

Således var det lika mycket den europeiska samtiden som den svenska framtiden som knackade på dörren när pietister började etablera sig i olika delar av Sverige i början på 1700-talet. Mot bakgrund av detta förhållande finns det rimligtvis ny kunskap att utvinna genom att koppla hanteringen av den nya erfarenhet som mötet med pietisterna innebar till religionspolitiska praktiker i det samtida Europa. Jämförelser med liknande studier om andra delar av Europa utgör därför en av undersökningens två huvudsakliga anknytningspunkter.

Den andra anknytningspunkten, också den i konflikternas samtid, utgörs av den svenska rikspolitik. Många studier har framhållit religionens centrala plats i den tidigmoderna politiken som grundval för lagar och eder och som en framträdande kollektiv identitet i offentligt förmedlade gemenskapsföreställningar.²⁶ Färre studier har som en konsekvens av detta välgrundade antagande värderat religion som en betydelsefull och integrerad källa till den politiska verksamheten. Ett undantag är Erik Bodenstens undersökning av moral i den tidiga frihetstidens politik, vilken har visat att religiösa begrepp och meningssammanhang är av största vikt för att förstå den tidiga frihetstidens politiska logik och kultur.²⁷ Pasi Ihalainens begreppshistoriskt inriktade undersökning av debatten om politisk pluralism i det tidiga 1700-talets England ger resultat i samma riktning. Ihalainen visar att religiöst konnoterade begrepp som ortodoxi och schism användes som

²⁵ Denna kontext kommer att presenteras närmare i avsnittet ”Det tidiga 1700-talets pietism”.

²⁶ Följande titlar utgör exempel på studier som betonar religionens plats som kollektiv identitet i offentligt förmedlade gemenskapsföreställningar: Ericson, Peter, *Stora nordiska kriget förklarar: Karl XII och det ideologiska tilltalet* (Uppsala 2002); Östlund, Joachim, *Lyckolandet: maktens legitimering i officiell retorik från stormakstid till demokratins genombrott* (Lund 2007); Forssberg, Anna Maria, *Att hålla folket på gott humör: informationspridning, krigspropaganda och mobilisering i Sverige 1655–1680* (Stockholm 2005); Larsson Heidenblad, David, *Vårt eget fel. Moralisk kausalitet som tankefigur från 00-talets klimatlarm till förmodernas syndastraffsföreställningar* (Höör 2012), s. 59–142; Ihalainen, Pasi, *Protestant nations redefined: changing perceptions of national identity in the rhetoric of the English, Dutch and Swedish public churches, 1685–1772* (Leiden 2005). Döpet var i rättsliga sammanhang grundläggande för att tillmätas straffrättsligt ansvar, se Lindberg, Bo H., *Praemia et poenae: etik och straffrätt i Sverige i tidig ny tid* (Uppsala 1992), s. 116–117. I grundlagarna såväl som i religionsstadgar och kungabrev fastslogs sambandet mellan medborgarskapet och förpliktelsen att bekänna den i landet antagna religionen; någon möjlighet att officiellt ta avstånd från religionen fanns alltså inte, se Brohed, Ingemar, *Stat – Religion – Kyrka. Ett problemkomplex i svensk akademisk undervisning under 1700-talet* (Stockholm 1973), s. 137. Religionen var det enda område på vilket 1699 års lagkommission föreslog gränser för den absoluta kungamakten, se Nordin, Jonas, *Frihetstidens monarki. Konungamakt och offentlighet i 1700-talets Sverige* (Stockholm 2009), s. 36–39.

²⁷ Bodensten, Erik, *Politikens drivfjädr: frihetstidens partiberättelser och den moralpolitiska logiken* (Lund 2016).

paralleller till sedermera avgränsat politiska termer som parti och inbördeskrig och att den religionspolitiska kontexten med frågor som gällde av religiösa avvikare i centrum är väsentlig för att förstå det politiska språket.²⁸

Ihalainen och Bodensten har alltså vänt sig till religionspolitikens begreppsvärld och meningssammanhang för att bättre förstå politisk kultur under det tidiga 1700-talet. På motsvarande sätt menar jag att studier om religionsrelaterade konflikter har mycket att vinna på att situeras i sin tids politik på ett integrerat sätt. Pietistpolitiken behandlades av statliga myndigheter som ansvarade för rikspolitiska frågor, såsom riksråd, riksdag och kommissionsväsende, samt var föremål för kontroversiella diskussioner. Samma personer som figurerade i rikspolitiken tog aktiv del i pietistpolitiken. Kyrkomän som Jesper Swedberg (1653–1735) och Herman Schröder (1676–1744), riksråden Josias Cederhielm (1653–1729), Carl Gyllenborg (1679–1746) och Hans Henrik von Liewen (1664–1733), kommersrådet David Silvius (1663–1732) och bokcensorn Johan Rosenadler (1664–1743) är exempel på personer som var mycket engagerade i pietistpolitiken och samtidigt i andra frågor av stor betydelse för rikspolitiken. Flera av dem var positivt inställda till pietismen, även om de samtidigt delade synen på nya religiösa rörelser och auktoriteter som potentiella hot.

Genom att undersöka tre olika områden där frågan om toleransens gränser ställdes på sin spets i det tidiga 1700-talets religionspolitik kan avhandlingens resultat jämföras med toleransens gränser både i andra europeiska stater och i andra delar av den tidigmoderna rikspolitiken. Därutöver är undersökningen strukturerad för att kunna bidra till bredare diskussioner över tid och rum mellan dilemman och tematiker om toleransens gränser som kommer till uttryck i källmaterialet. Jag återkommer till det i slutet av denna framställning, men fram till dess riktas fokus ungefär trehundra år bakåt i tiden.

Syfte och frågeställningar

Syftet med denna avhandling är att undersöka hur toleransens gränser diskuterades och hanterades som en politisk fråga i det tidigmoderna Sverige på ett område där avvikelser ansågs särskilt svåra att tolerera. Denna ansats har fört mig till religionspolitiken vid 1700-talets början och de tre statliga utredningar som hade i uppdrag att utreda misstänkta pietister. Dessa nya religiösa avvikare beskrevs i samtiden som ett hot mot både världslig och andlig överhet och situationen som

²⁸ Ihalainen, Pasi, *The discourse on political pluralism in early eighteenth-century England: a conceptual study with special reference to terminology of religious origin*, (Helsingfors 1999), särskilt s. 137, 159–228.

uppstod då de trädde fram brukar framhållas som ett epokbrott i Sveriges religionshistoria. Avhandlingens övergripande frågor tar sikte på hur toleransens dilemma kom till uttryck i pietistutredningarna:

- Vilka resonemang fördes i kommissionerna kring toleransens gränser för pietistisk verksamhet? Vilka gränsdragningar, moraliska handlingsnormer och principer artikulerades? Vilka strategier och taktiker kommer till uttryck i hur frågan diskuterades och hanterades?

Dessa generella frågor konkretiseras i tre frågeställningar som var och en fokuserar på en specifik gränsdragningsproblematik. De kommer att behandlas i varsitt analyskapitel:

- Vilka omständigheter gjorde att pietistsammankomsterna ansågs kunna tolereras eller inte tolereras?
- Vilka beteenden och känslouttryck diskuterades som uttryck för pietism och i vilken mån kunde sådana beteenden tolereras?
- Vilka gränsdragningar gjordes i muntliga och skriftliga konflikter och hur hanterades dessa?

Dessa tre frågeställningar strukturerar undersökningen genom att de utgör utgångspunkten för varsitt analyskapitel: det första om sociala praktiker (kapitel 3), det andra om enskildas beteenden (kapitel 4) och det tredje om misshagliga yttranden (kapitel 5). Frågornas karaktär är empirinära, men de utgör samtidigt en bred operationalisering av avhandlingens övergripande ambition att diskutera olika typer av gränsdragningsdilemman.

Den första frågan gäller toleransens gränser för sociala praktiker, alltså pietisternas sammankomster och umgängesformer. De pietistmisstänkta egna berättelser samt kommissionernas och riksrådets diskussioner av dessa utgör särskilt lämpliga källor för att utreda denna fråga. Den andra frågan om beteenden och känslouttryck tar i högre grad avstamp i vittnesmål som inkom till kommissionerna och som låg till grund för deras diskussioner och bedömningar. Den tredje frågan gäller toleransens gränser för muntliga och skriftliga yttranden. Det handlar om alltifrån klagomål över enskilda utsagor till politiska strategier och taktiker för att hantera och styra det offentliga samtalet. Det kan förtydligas att frågan inte tar sikte på att analysera polemiska yttranden i sig, utan istället – i likhet med de andra frågorna – fokuserar på praktiker som vållade problem. Exempelvis kan det handla om predikningar, men då inte predikningarnas innehåll utan deras sociala

omständigheter och föreställda effekter. För samtliga dessa tre frågor tjänar alltså kommissionsmaterialet som huvudsaklig källa, även om tyngdpunkten hamnar i olika delar av materialet i de olika delstudierna.

Utöver ovan nämnda tre frågor – som utgör utgångspunkter för varsin delstudie – har jag ytterligare två frågor av mer genomgripande karaktär. De anknyter till två forskningsfält som jag har tagit intryck av då jag fastställt ramarna för denna undersökning, vilka jag genomgående diskuterar med i redovisningen av min analys och som jag ämnar ge ett bidrag till framåt slutet av denna framställning:

- Vilka likheter och skillnader kan skönjas mellan de problematiker kring toleransens gränser som kom till uttryck i pietistutredningarna och andra aspekter av rikspolitiken under denna tid?
- Hur förhöll sig toleransens gränser i den svenska pietistpolitiken till religionspolitiska dilemman och gränsdragningar i andra delar av det tidigmoderna Europa?

Den första frågan kopplar undersökningen till den samtida svenska rikspolitiken och dess politiska kultur, som var det sammanhang inom vilket kommissionerna verkade. Jag menar att det finns stora vinster med att behandla pietistkonflikterna som en integrerad del i sin tids politik, samtidigt som den tidiga 1700-talspietismen och konflikterna kring den utgör en hittills föga nyttjad källa till kunskap om politik under perioden.

Den andra frågan anger ett europeiskt perspektiv på frågan om hantering av religiösa avvikare, tolerans och intolerans, vilket tidigare har saknats i tidigare forskning om den tidiga pietismen och den svenska religionspolitiken i stort. Blickar vi ut över Europa framstår nämligen inte dylika rörelser som något nytt och ovanligt fenomen; de fanns snart sagt överallt. Därför är det också rimligt att föreställa sig att tidens aktörer i Sverige lika mycket upplevde pietisterna som ett uttryck för europeisering än som en ankomst av en ny era. Jag kommer här att jämföra med forskning om England, Tyskland, Holland och i synnerhet Frankrike. Anledningen är att dessa länder är integrerade i det internationella forskningsläge som i det närmaste kommer att presenteras. Den franska protestantpolitiken fungerar som en primär jämförelsepunkt, av skäl som jag kommer att ange senare.

Det bör tilläggas att det inte bara är så att den svenska forskningen saknar ett europeiskt perspektiv. Den europeiska forskningen om tolerans och intolerans i det tidigmoderna Europa lider på motsvarande sätt brist på nordiska perspektiv.

Min ambition är därför att genom denna undersökning lämna ett bidrag till både den svenska och den europeiska forskningen.

Tolerans och intolerans i det tidigmoderna Europa

I det följande ges en bred översikt över forskningen om tolerans och intolerans som idé, politik och praktik i det tidigmoderna Europa.²⁹ I det första avsnittet, *idéer om tolerans och intolerans*, står tolerans som moralisk handlingsnorm i fokus. Jag kommer att behandla detta ämne ur ett historiskt perspektiv. Det innebär att jag inte gör anspråk på att redogöra uttömmande för olika toleransfilosofier, utan i första hand fokuserar på att sätta deras tankegångar i relation till den tidigmoderna religionspolitiken. Framför allt syftar avsnittet till att ringa in hur resonemang om tolerans uttrycktes under undersökningsperioden, före det att själva toleransbegreppet fick ett positivt värde i samband med upplysningen.

I det andra avsnittet, *toleranspolitik*, behandlas toleranslagstiftningarnas historia och vilken politik de gav uttryck för. Det innebär samtidigt att en annan aspekt av toleransens fenomen kommer till uttryck: den som avspeglar relationen och maktförhållandet mellan den som tolererar och den som blir tolererad. I den tredje avsnittet, *tolerans i praktiken*, diskuteras tolerans i betydelsen fredlig samexistens eller pragmatisk konflikthantering. Här presenteras den aktuella forskningen på temat kollektiv samexistens samt nyare forskning om enskildas sätt att hantera situationer som erbjöd ett begränsat mått av tolerans. I ett sista avsnitt med rubriken *toleransens gränser* preciseras närmare avhandlingens perspektiv och utgångspunkter med inspiration från alla de tre nämnda avsnitten.

De två böcker som bidragit mest till forskningslägets orientering förtjänar ett särskilt omnämnande. Det rör sig om två synteser som ger en bred bild av forskningsfältet och som samtidigt bidrar med insiktsfulla omdömen om detsamma. Det handlar för det första om Benjamin J. Kaplans bok *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe* (2007).³⁰ Kaplan behandlar ämnet tematiskt och har en tyngdpunkt på Centraleuropa, Holland

²⁹ Indelningen är inspirerad av tre definitioner av tolerans som filosofen Rainer Forst stipulerat i sitt verk om tolerans som konfliktbegrepp i västerlandets historia: *Respekt-Toleranz*, *Erlaubnis-Toleranz* (tolerans som tillåtelse) och *Koexistenz-Toleranz*, se Forst 2003, s. 42–47. Forst nämner även ett fjärde begrepp, ”Wertschätzungs-Toleranz”, som dock till skillnad från de övriga tre definitionerna relaterar exklusivt till vår tids toleransbegrepp.

³⁰ Kaplan 2007.

och Frankrike. Den andra boken är skriven av Alexandra Walsham och bär titeln *Charitable hatred: Tolerance and Intolerance in England, 1500–1700* (2006). Som titeln anger fokuserar Walsham på England och stannar dessutom vid år 1700. Likväl återkommer hon ofta till kontinentaleuropeiska förhållanden och för många resonemang med relevans även för 1700-talet. Precis som Kaplan behandlar hon ämnet tematiskt, med det uttryckliga syftet att i första hand fördjupa sig i olika former av tolerans och intolerans i det äldre samhället.³¹

Idéer om tolerans och intolerans

Toleransens idéhistoria har ofta gjorts till ett med upplysningens, med en inledningsfas under decennierna kring sekelskiftet 1700 och ett större genombrott på 1760-talet. Flera av de viktigaste tänkarna under båda dessa faser av upplysningen ägnade sig nämligen åt att formulera idéer om tolerans.

Två nyckelgestalter på 1680-talet var engelsmannen John Locke (1632–1704) och fransmannen Pierre Bayle (1647–1706). Båda var verksamma i Amsterdam och kunde dra nytta av den generösa inställningen till censur i Holland. Där tillhörde de en intellektuellt kreativ krets som dryftade kontroversiella idéer som naturrätt, empirism, alternativ religionsutövning och frågor om tolerans.³² I sina filosofiska resonemang tog de båda utgångspunkt i påståendet att varje människa hade rätt att följa sitt samvete, något som gjorde tolerans mot avvikande religionsutövning principiellt nödvändig. Helt nya tankar var det inte. I den medeltida teologin diskuterades ”det irrande samvetets rättigheter” rikligt. Samvetstvång definierades som både illegitimt och verkningslöst, även då det ansågs ta miste.³³ Locke gick emellertid ett steg längre än den medeltida teologin genom att hävda att religionens själva plats var i den enskildes samvete och att var och en därmed var ”*ortodox to himself*”.³⁴ Sprängstoffet i Lockes och Bayles idéer låg inte minst i att de applicerade sina resonemang om samvetet på den aktuella religionspolitiska situationen i Europa.

³¹ Walsham 2009 [2006], s. 20.

³² Marshall, John, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture. Religious Intolerance and Arguments for Religious Toleration in Early Modern and 'Early Enlightenment' Europe* (Cambridge 2006), s. 469–535; Hazard 1935, särskilt s. 77.

³³ Lecler, Joseph, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme I-II* (Paris 1955), s. 117–123. De medeltida teologer som i synnerhet diskuterade ”det irrande samvetets rättigheter” var Pierre Abélard och Thomas av Aquino.

³⁴ Locke, John, *A letter concerning toleration* (London 1689), s. 1.

Bayle hade tjänstgjort som reformert pastor och lärare vid den protestantiska akademien i franska Sedan, men flytt till Holland under den tilltagande repressionen mot protestanter i början av 1680-talet. Under hans tid i exil återkallades Nantesedikten (stiftat 1598, återkallat 1685), en förordning som hade gett de franska protestanterna samvetsfrihet. Hans bror, som också var pastor, tillfångatogs och avled i fängelset. Händelserna i Frankrike utgjorde en viktig inspirationskälla till Bayles filosofi om samvetet.³⁵ Locke anknöt istället primärt till den engelska religionspolitiken. Hans plädering för tolerans utgjorde en argumentation för att protestantiska dissenter skulle tolereras i England. Denna önskan fick han se uppfyllt genom den engelska toleransakten 1689. Därmed drogs straffen för protestantiska dissenter in och de tilläts fira gudstjänst på egen hand, om än på villkor att predikanten biföll ett urval av den engelska kyrkans trettonio artiklar samt att mötesplatsen var registrerad hos kyrkliga myndigheter. I praktiken resulterade toleransedikten i att ungefär en halv miljon människor hamnade utanför den etablerade kyrkans kontroll. Detta förhållande gjorde England till ett föredömligt exempel för flera toleransfilosofer.³⁶

En som flitigt hänvisade till den engelska toleransen var den franske filosofen Voltaire (1694–1778). I sin klassiska skrift *Traité sur la Tolérance* (1763) sökte han upprättelse för en protestant från Toulouse, Jean Calas, som hade dömts till döden för att ha mördat sin son. Voltaire härledde rättens bedömning av Calas till antiprottestantiska stämningar. Fadern var nämligen protestant, medan den avlidne sonen hade varit katolik. Med utgångspunkt i detta samtida rättsfall framställde Voltaire den katolska kyrkan och dess anhängare som förföljare och som präglade av ”fanatism”, ”passion” och ”dogmatisk anda”.³⁷ Även Locke hade skildrat sin tids engelska religionspolitik som ett fall av förföljelse, i det fallet riktade mot protestantiska dissenter. Mot förföljarna anförde Voltaire – och även Bayle – att evangeliernas Jesus hade visat mildhet istället för att ägna sig åt förföljelse. Locke påpekade å sin sida att den sanna kyrkan utmärktes av tolerans och aldrig ägnade sig åt förföljelse.³⁸ Referenserna till förföljelse och de skadliga drivkrafterna i fanatism och passioner låg helt i linje med hur religionspolitiska motståndare

³⁵ Marshall 2006, s. 22.

³⁶ Ihalainen 1999, s. 68; Walsham 2009 [2006], s. 267.

³⁷ Voltaire, *Traité sur la tolérance* (1975) [1763], särskilt s. 13, 21, 30–31. Originalcitat: ”fanatisme”, ”passion”, ”esprit dogmatique”.

³⁸ Locke 1689, s. 35; Marshall 2006, s. 655–656.

brukade karaktäriseras vid den här tiden, vilket jag återkommer till i nästa kapitel.³⁹ Något som däremot fick ett helt nytt innehåll i Lockes och Voltaires skrifter var toleransbegreppet.

Tolerans blev ett politiskt modeord på 1760-talet. Från att ha varit ett direkt negativt konnoterat begrepp började filosofer och politiska makthavare att använda det för att beteckna en dygd som de gärna tillskrev sig själva. Att bli betecknad som tolerant uppfattades tidigare som en anklagelse om svaghet, för makthavare en oförmåga att upprätthålla enighet.⁴⁰ Den dramatiska förändringen av begreppets betydelse motiverar att upplysningstiden markerar ett historiskt brott i toleransens idéhistoria. Brottet har ofta beskrivits i samma termer som toleransfilosoferna själva använde: som ett skifte från intolerans, fanatism och förföljelse till en tid präglad av tolerans.⁴¹

Det nya toleransbegreppet saknade inte helt förlagor. Andra dygdebegrepp som fördragsamhet, tålmod eller – som i Benzelius fall ovan – vikten av att vara kärleksfull, angav handlingsnormer som i moralisk mening försvårade gränsdragningar för vad som kunde tolereras.⁴² För denna avhandlings ärende är det angeläget att utröna vilka innebörder som låg i dessa äldre uttryck. Detta har undersökts av den ovannämnde filosofen Rainer Forst.⁴³

En första aspekt som Forst tar upp är idealet om självbehärskning, vilket han fyndigt betecknar som tolerans i förhållande till sig själv. Det brukar härledas särskilt till den antika stoicismen, vilken dessutom fick en renässans i Europa under 1600-talet genom holländaren Justus Lipsius (1547–1606).⁴⁴ En social aspekt av samma tanke, som kan härledas till aposteln Paulus och kyrkofadern Cyprianus, var nödvändigheten att stå ut med varandras svagheter. Behovet av detta motiverades med att världen var ofullkomlig och att man följaktligen inte kunde maximera kraven på sin omgivning. En tredje aspekt på temat framträder i relation till den nyss nämnda argumentationen mot samvetstvång i den medeltida teologin. Istället för tvång framhölls nämligen undervisning som det verkningfulla, legitima och kärleksfulla medlet mot ”det irrande samvetet”. Särskilt intressant med denna aspekt är att den visar på två handlingsalternativ till skillnad från de förra

³⁹ Det religionspolitiska begreppet ”fanatiker” och betydelsen som tillmättes passioner i religionspolitiska konfliktsammanhang diskuteras vidare i avsnittet ”Religionspolitikens terminologi”.

⁴⁰ Saupin 1998, s. 11.

⁴¹ Se diskussionen i Kaplan 2007, s. 5 och där angivna referenser.

⁴² Brott mot kärleken uppfattades i de normativa källorna för svenskt rättsväsende som brott mot Guds bud, se Lindberg 1992, s. 118–120, 489.

⁴³ Forst 2003, s. 53–69. Se också Schreiner 1990, s. 602.

⁴⁴ Marshall 2006, s. 229–230; Lindberg, Bo, *Stoicism och stat. Justus Lipsius och den politiska humanismen* (Stockholm 2001).

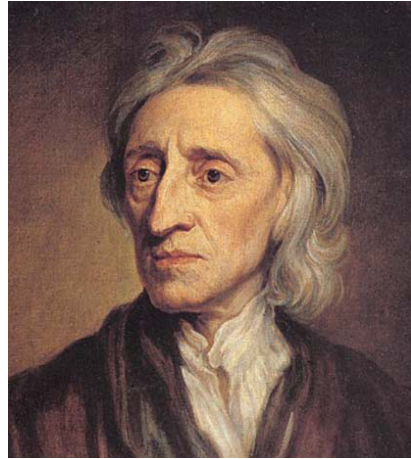
olika punkterna som inbjuder till en mer passiv eller åtminstone avvaktande hållning, om det så är av respekt för den tolererade eller av resignation. För det fjärde, påpekar Forst, refererades ofta ett eskatologiskt motiv som i praktiken medgav tolerans: den sedelärande bibliska liknelsen om ogräset och vetet som växer sida vid sida och ska skiljas åt först vid den stora skörden, det vill säga vid tidens slut. Liknelsens budskap var kort sagt att överlåta domen till högre makter. De som argumenterade så under tidigmodern tid härledde i allmänhet resonemanget till kyrkofadern Augustinus.

Men detta var bara ena sidan av myntet. Forst talar här om den kristna toleransens janusansikte: å ena sidan omhuldades de ovannämnda moraliska riktlinjerna, å andra sidan rättfärdigades tvång på olika sätt. Det är belysande att samme Augustinus som refererades angående tanken att överlåta domen till Gud också åberopades som auktoritet i argumentation för att straffa religiösa avvikare eller beordra dem till undervisning. Detta uppfattades i teorin som något kvalitativt annorlunda än samvetstväng, men det är lätt att se det motsägelsefulla i att definiera straff och undervisning som alternativ till tvång. Det kan alltså konstateras att samma auktoritet kunde åberopas för att motivera diametralt olika handlingsnormer.

I linje med Forsts terminologi skulle man också kunna tala om toleransfilosofernas janusansikte. Ett talande exempel gäller toleransbegreppet hos Locke och den engelska toleransakten, vilket i senare forskning har framhållits som ett uttryck för protestantisk enhetspolitik snarare än för en tolerant handlingsnorm. Vid sidan om förslaget att tolerera protestantiska dissenter, vilket motiverades i termer av principiell tolerans, argumenterade nämligen Locke för att inte tolerera judar, ateister och katoliker. Dessa tre grupper inkluderades inte heller i den engelska toleransakten 1689.⁴⁵ Vidare har historikern John Marshall, i en ingående studie av Lockes verk och dess kontext, uppmärksammat att denne även stipulerade tydliga begränsningar för de protestantiska dissenterna när det kom till deras uppträdande: om något ”upproriskt” (*seditions*) inträffade vid en religiös sammankomst så skulle det straffas på samma sätt som om någon predikade på en marknadsplats, påpekade Locke.⁴⁶ Även Voltaire resonerade kring detta i sin plädering för tole-

⁴⁵ Frågan ges en särskilt ingående behandling i Marshall 2006, s. 686–706. Se även Fitzpatrick, Martin, "Toleration and the Enlightenment movement", Grell, Ole Peter & Porter, Roy (ed.), *Toleration in Enlightenment Europe* (Cambridge 2000), s. 23–68; Kaufman, Peter Iver, "Reconstructing the Context for Confessionalization in Late Tudor England: Perceptions of Reception, Then and Now", Headley, John M. & Hillerbrand, Hans J. & Papalas, Anthony J. (ed.), *Confessionalization in Europe, 1555-1700* (London/New York 2004), s. 285.

⁴⁶ Marshall 2006, s. 562.



Toleransfilosoferna Voltaire och John Locke diskuterade i sina skrifter inte bara ideal om tolerans, utan även toleransens gränser.

rans. Han menade att tillåtandet av sekter skulle försvaga deras subversiva potential, samtidigt som lagar om att bestraffa "tumultartade sammankomster" (*assemblées tumultueuses*), "förolämpningar" (*injures*) och "uppror" (*séditions*) skulle fortsätta gälla.⁴⁷ Dessa exempel från Locke och Voltaire är illustrativa för vad som faller bort om spårandet av toleransbegreppets rötter stannar vid att analysera de vackra orden, men inte tar i beaktande hur dilemmat om toleransens gränser diskuterades. Exempelen illustrerar hur de texter som för eftervärlden tydligast ger uttryck för toleransbegreppets förändring till att få en positiv betydelse diskuterade sina samtida gränsproblematiker och alltså inte gav uttryck för någon föreställning om tolerans till varje pris.

Även tidens religiösa avvikare uppvisade ett sorts janusansikte i fråga om tolerans. Dessa framställs ofta som bärare av toleransens idéer. Åren 1721 och 1726 presenterades några av Lockes skrifter i svensk översättning för Stockholms konsistorium. I en analys av religionsdebatten under det tidiga 1700-talet gör historikern Nils Staf den rimliga bedömningen att härleda dem till pietistiskt inflytande.⁴⁸ Förbindelsen mellan förespråkare av naturrätt och pietister är väl belagd,

⁴⁷ Voltaire 1965 [1763], s. 36: "Plus il y a de sectes, moine chacune est dangereuse; la multiplicité les affaiblit, toute sont réprimées par de justes lois qui défendent les assemblées tumultueuses, les injures, les séditions, et qui sont toujours en vigueur par la force coactive."

⁴⁸ Staf, Nils, *Religionsdebatten under förra hälften av 1700-talet* (Uppsala 1969), s. 11–23, särskilt s. 20 och 22.

men det är inte alltid lätt att skilja dem åt.⁴⁹ David Silvius, en av de ledande politikerna under den tidiga frihetstiden och även ledamot i Sicklakommissionen, var exempelvis framför allt talesman för naturrätten; det är oklart om han utövade pietisternas religiösa praktik, men när det gällde prästkritik och lekmäns inflytande över kyrkan argumenterade Silvius för pietistiska ståndpunkter.⁵⁰

Med liknande referenser har franska protestanter och katolska jansenister, båda religiösa avvikare vid 1700-talets början, uppmärksammats som bärare av idéer som kan kopplas framåt till franska revolutionen och det moderna samhället. Catherine Maire har visat hur jansenismen under seklets lopp genomgick en förändring från att vara en fromhetsinriktning till att bli en politisk rörelse; Dale Van Kley har fört ett liknande resonemang rörande de franska protestanterna.⁵¹ Ytterligare ett exempel som kan nämnas är kväkarstaten Pennsylvania, som under ledning av guvernören William Penn stiftade en långtgående religionsfrihet för protestantiska rörelser på 1680-talet. Denna anses i förlängningen ha bidragit till den amerikanska deklARATIONEN om mänskliga rättigheter.⁵²

Samtidigt är det ett välkänt faktum att dissenter inte alltid själva tolererade rivaliserande kyrkor efter att de uppnått en starkare politisk position, exempelvis i efterdyningarna till det engelska inbördeskriget (1649–60) eller i sina nygrundade statsbildningar i nya världen.⁵³ Som avskräckande exempel på ökad brutalitet praktiserad av religiösa avvikare anfördes under hela den tidigmoderna epoken den anabaptistiska statsbildningen i Münster på 1530-talet.⁵⁴ Med hänvisning till anabaptisterna, men också till Luthers och Calvins negativa inställningar till tolerans, har historikern Henry Kamen i boken *The Rise of Toleration* (1967) riktat kritik mot teser som tillmäter olika former av främst protestantiska avvikare en avgörande roll för framväxten av toleransens idéer. Tvärtom framhåller han att religiösa avvikare istället hörde till dem som frambringade den starkaste intoleransen under tidigmodern tid. Orsaksförklaringarna till framväxten av ett det ideal

⁴⁹ Se Nordbäck 2004, s. 26–27, 51–53 och där anförd litteratur.

⁵⁰ Lindberg, Bo, "Silvius, David", *Svenskt biografiskt lexikon* (2003–2006); Nordbäck 2004, s. 307–328. Nordbäck benämner Silvius som pietist på s. 206.

⁵¹ Maire, Catherine, *De la cause de Dieu à la cause de la nation. Le jansénisme au XVIIIe siècle* (Paris 1998); Van Kley, Dale, *The Religious Origins of the French Revolution: from Calvin to the Civil Constitution 1560-1791* (New Haven 1996); Poland Burdette C., *French Protestantism and the French Revolution* (Princeton 1957). Jansenismen var en rigoristisk reformrörelse som fått sitt namn av teologen Cornelius Jansen, som fördömdes genom en påvlig bulla 1653 som heretisk och som 1713 förbjöds genom bullan *Unigenitus*.

⁵² Jordan 1932–40.

⁵³ Ihalainen 1999, s. 276.

⁵⁴ Walsham 2009 [2006], s. 47–48.

om tolerans som vi känner från vår egen tid finner han istället i ökade handelskontakter samt den nödtvungna hanteringen av oönskad förekomsten av religiös pluralism.⁵⁵ Kamens påpekande för oss vidare till nästa två teman: undantagsregleringar för religiösa minoriteter och tolerans i praktiken.

Toleranspolitik – undantagslagar och enhetspolitik

I det tidigmoderna Europa var tolerans en storpolitisk fråga. Vilka som tillerkändes tolerans avspeglade i stor mån socio-politiska realiteter. Protestantiska kväkare, katolska jansenister och lutherska pietister – vilka alla pekats ut som bärare av toleransens idéer – hade framför allt en sak gemensamt: de motarbetades aktivt av sina respektive statsmakter och kyrkoledningar. Alla tre rörelserna uppstod kring mitten av 1600-talet och anklagades för religiös sekterism och politiskt upprorsmakande.⁵⁶ Deras gemensamma nämnare var således inte i första hand en viss typ av idéer, utan att de uppfattningar som de hade tolkades som motsatsen till dem som förfäktades i den stat där de verkade. Så anklagades exempelvis jansenisterna i det katolska Frankrike för att omfatta protestantisk predestinationslära, medan pietisterna i det lutherska Tyskland och Sverige beskyldes för katolsk ”gärningslära”. Anklagelsernas karaktär indikerar maktförhållandenas betydelse.

Precis som toleransens idéer har toleranspolitiken band till upplysningen. En rad toleransedikt stiftades runtom i Europa under 1770- och 80-talen. År 1781 utfärdade Gustav III ett toleransedikt för utländska katoliker i Sverige. Samma år utfärdade den tysk-romerske kejsaren Josef II ett toleransedikt för protestanter och ortodoxa i sina arvländer och 1787 gjorde den franske kungen Ludvig XVI det samma för inhemska protestanter. Alla dessa lagstiftningar motiverades uttryckligen med toleransbegreppet.

Det sena 1700-talets toleransedikt hade flera föregångare. I Milanoediktet 313, som markerade slutet på förföljelserna av de kristna i det romerska riket, omtalades förvisso inte tolerans men väl rätten att välja religion (*libera potestas sequendi religionem quam quisque voluisset*). Augsburgfreden 1555 motiverades inte med tolerans, utan med behovet av att skapa enhet (*concordantia*). Det franska Nantesediktet 1598 tillerkände den protestantiska minoriteten samvetsfrihet (*liberté de conscience*) samt frihet att fira gudstjänst (*liberté de culte*) på cirka 200 platser i form av städer och protestantiska adelsfamiljers slott (*places de sûreté*). Det var först i och med westfaliska freden som toleransbegreppet började förekomma i lagtext. Det

⁵⁵ Kamen, Henry, *The Rise of Toleration* (London 1967), s. 22–55, 243–244.

⁵⁶ För ett exempel på en studie där dessa aspekter av jansenismen uppmärksammas, se Farge, Arlette, *Subversive words. Public Opinion in Eighteenth-Century France* (Cambridge 1994) [1992].

knöts då till stadgandet av en viktig princip för att komma tillrätta med religionsstriderna, nämligen *religio tolerata* eller *devotio privata*, vilket betecknade minoriteters rätt att utöva religion i hemmet.⁵⁷

Religiösa minoriteter och avvikare i de europeiska staterna var i allmänhet hänvisade till att utöva sin religion i privata hus. Protestanter i det katolska Frankrike och katoliker i de protestantiska staterna Storbritannien och Holland utvecklade alla en religiös praktik som präglades av hemmet.⁵⁸ Strax efter westfaliska freden utvecklades den pietistiska praktiken att hålla andliga sammankomster i privata hus. Dessa var förvisso utformade för att utgöra ett komplement till de offentliga gudstjänsterna, men praktiken kan ses i ett större sammanhang där religionsutövning i hemmen nyligen hade uppmärksammats i storpolitiken.⁵⁹

I Holland hade religionsutövning i privata hus varit tillåten alltsedan republikens grundande 1579. Öppenheten ska emellertid inte överdrivas: reformert religionsutövning var den enda som fick förekomma i offentligheten. Toleransen för avvikande religionsutövning var villkorad; det kunde handla om att gudstjänstfirare inte fick ha sällskap till och från kyrkolokalen eller samlas framför ingången, att porten inte skulle synas från gatan, eller att byggnaden inte fick ha torn och kyrkklockor.⁶⁰ Rörelser som definierades som "sekt" erbjöds inte offentligt skydd men fick i praktiken verka ostört så länge som verksamheten försiggick i stillhet och i enlighet med god ordning.⁶¹ Det skulle kort sagt inte synas eller märkas vad som försiggick. Liknande kriterier förekom i toleranslagstiftningar i andra europeiska länder. I toleransaktens England (efter 1689) ställdes flera krav på dissenters sammankomster. Utöver att predikanterna skulle tillhöra kyrkan, betala tionde och skulle ha bedömts som renlärliga, fick portarna inte vara låsta och såväl predikanterna som mötesplatsen skulle vara registrerade hos kyrkliga myndigheter.⁶² Vad som under tidigmodern tid skilde Holland från England och andra stater var omfattningen av denna verksamhet. Förhållandena var dessutom

⁵⁷ Schreiner 1990, s. 498.

⁵⁸ Kaplan, Benjamin J. & Moore, Bob & Van Nierop, Henk & Pollmann, Judith, *Catholic Communities in Protestant States. Britain and the Netherlands c. 1570–1720* (2009).

⁵⁹ De pietistiska sammankomsterna har i tidigare forskning ofta tolkats förebåda 1800-talets borgerliga offentlighet, se exempelvis Van Horn Melton 2001, "Pietism, Politics and the Public Sphere in Germany", Bradley James E. & Van Kley, Dale K. (ed.), *Religion and politics in enlightenment Europe* (Notre Dame 2001). Men praktiken hade alltså en relevant kontext också i samtiden.

⁶⁰ Kaplan Benjamin J., "Fictions of Privacy: House Chapels and the Spatial Accomodation of Religious Dissent in Early Modern Europe", *The American Historical Review*, Vol. 107, No. 4, October (2002), s. 1031–1064.

⁶¹ Eijnatten 2003, s. 14.

⁶² Ihalainen 1999, s. 68.

kända i hela Europa och för dem som hade möjlighet att resa till Amsterdam fanns praktiskt nog stadens olika kyrkolokaler utsatta i samtida kartböcker.⁶³

Regleringarna av religionsutövningen och begränsningarna av hur det offentliga rummet fick användas har getts olika förklaringar i forskningen. De kan betraktas som ett uttryck för statsbildningarnas pragmatiska strävan efter att skapa ordning och minimera konfliktytor. Men de kan också betraktas som ett skydd av det offentliga rummet som scen för oönskade rituella praktiker, såsom processioner och andra manifestationer som kunde bli föremål för konflikt.⁶⁴ Nicholas Terpstra har i en studie om religiösa avvikare under den tidigmoderna perioden framkastat en tillspetsad hypotes: att det rituellt laddade rummet gav upphov till föreställningar om att religiösa avvikare äventyrade Guds beskydd av staden. För att underbygga denna tes framhåller han avbildningar av europeiska städer ur fågelperspektiv, försedda med böner om Guds beskydd.⁶⁵ Klart är att rummet hade en särskild laddning när det gällde konflikter om religiös avvikelse.

Utöver principen om *devotio privata* stadfästes också genom westfaliska freden rätten att utvandra till ett land där den egna religionen utövas. Denna rättighet benämndes *ius emigrandi* och innebar i praktiken att den som ville utöva en annan religion än den som tilläts på boendeorten fick lov att bevista gudstjänster i en annan stat. Kravet att behöva utvandra för att fira gudstjänst kan förefalla ogenomförbart, men för dem som bodde nära de många religionspolitiska gränser som fanns i det tysk-romerska riket var det möjligt.⁶⁶ Somliga emigrerade dock permanent. I detta sammanhang diskuterades under 1720-talets riksdagar i Sverige mottagandet av lutherska flyktingar: det handlade närmare bestämt om att ge ”asylum” åt tyska lutheraner som lydde under katolska furstar i Pfalz och Schlesien.⁶⁷

Med westfaliska freden stadfästes en internationell pluralistisk ordning där de tre huvudsakliga inriktningarna inom västlig kristendom – den katolska, den lutherska och den reformerta – erkändes som parallellt existerande religionsutövningar inom kejsarriket. I ett längre tidsperspektiv framhålls i tysk forskningslit-

⁶³ Kaplan 2007, s. 172–197; Eijnatten 2003, s. 1–4.

⁶⁴ Kaplan 2007, s. 50.

⁶⁵ Terpstra, Nicholas, *Religious Refugees in the Early Modern World* (Cambridge 2015), s. 21–37.

⁶⁶ Kaplan 2007, s. 99–143.

⁶⁷ Norberg, Axel (utg.), *Prästeståndets riksdagsprotokoll 1723* (PRP 1723), (Stockholm 1982), s. 466–467.

teratur westfaliska freden som ett steg i riktning mot det sena 1700-talets toleransedik och 1800-talets liberala religionsfrihetslagstiftningar.⁶⁸ Westfaliska fredens betydelse som epokmarkör artikuleras även i forskning som behandlar lokal nivå, exempelvis Paul Warmbrunns undersökning av Augsburg och tre andra bikonfessionella städer i södra Tyskland. Warmbrunn redogör för hur en maktindelning mellan konfessionernas olika skrän från början tvingades fram genom militärt hot i mitten av 1500-talet, men med tiden vann stöd hos befolkningen. Stödet tog sig exempelvis uttryck i att katolska representanter i stadens råd stöttade lutheranernas beslut att utestänga av de protestanter som inte erkände den lutherska bekännelseskriften *Confessio Augustana* (1530). Warmbrunn konkluderar att den relativt tidiga, formella likställtheten mellan konfessionerna banade väg för en relativt friktionsfri historisk process fram till 1800-talets religionsfrihetslagar.⁶⁹ Sammantaget visar han alltså att det var socio-politiska omständigheter snarare än filosofiska pamfletter som låg bakom toleranspolitiken.

Av denna händelseutveckling i Europa märktes inte mycket i Sverige. Någon motsvarande toleranspolitik gentemot någon större minoritetsgrupp hade den svenska statsledningen inte behövt ta ställning till. Däremot hade under 1600-talet särskilda undantag beviljats mindre grupper av reformerta manufakturarbetare, katolska hantverkare, landsflyktade hugenotter och givetvis även utländska ambassader.⁷⁰ Under riksdagen 1719 debatterades frågan om religionsfrihet för reformerta trosbekännare intensivt. Som ett argument för att erbjuda religionsfrihet åt de reformerta framhölls de engelska förhållandena som ett exempel på att det var möjligt för lutheraner och reformerta att samexistera. Argumentet anknöt på så vis snarare till den engelska panprotestantiska enhetspolitiken än till idéer om tolerans. Vidare finns det indikationer på att tveksamheten till förslaget bottnade i en oro för hur katolska stater skulle reagera om de reformerta erhöll religionsfrihet och inte katoliker.⁷¹ Diskussionerna visar att principer och praktiker

⁶⁸ Se exempelvis diskussionen i Kaufmann, Thomas, *Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur* (Tübingen 1998), s. 1–7, 139–140.

⁶⁹ Warmbrunn, Paul, *Zwei Konfessionen in einer Stadt : das Zusammenleben von Katholiken und Protestanten in den paritätischen Reichsstädten Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl von 1548 bis 1648* (Wiesbaden 1983).

⁷⁰ Berntson, Martin, "Från medeltidens slutskede till enhetskyrkans begynnande upplösning", Berntson, Martin, Nilsson, Bertil & Weiryd, Cecilia, *Kyrka i Sverige. Introduktion till svensk kyrkohistoria* (Skellefteå 2012), s. 179–181.

⁷¹ Levin, Herman, *Religionstväng och religionsfrihet i Sverige 1686–1782: bidrag till den svenska religionslagstiftningens historia* (Stockholm 1896), s. 39–72.

från andra europeiska staters religionspolitik var bekanta, att de beaktades i religionspolitiska överläggningar och möjligtvis att de kunde vara en fråga om internationell diplomati.

Den franska religionspolitiken utgör här en särskilt intressant jämförelsepunkt i relation till de svenska pietistkonflikterna. I egenskap av en monokonfessionell och centraliserad enhetsstat liknade Sverige på ett strukturellt plan Frankrike. I större likhet med länder på kontinenten hade emellertid de franska myndigheterna lång erfarenhet av relationen den protestantiska minoriteten som genomgått flera faser: inbördeskrig på 1500-talet, Nantesediktets religionsfred 1598, militära interventioner mot protestanter på 1620-talet och stiftande av antiprotestantiska lagar vid seklets slut. Vid 1700-talets början var alltså Nantesediktet avskaffat. För att få bli kvar i landet under normala omständigheter som fransk protestant behövde man sedermera avsvärja sig sin bekännelse. Från överhetens sida benämndes man sedermera som ”ny konvertit” (*nouveau converti*).

På ett toleranspolitiskt plan finns här en betydande likhet med de svenska pietisternas belägenhet under början av 1700-talet. Franska biskopar och ämbetsmän diskuterade febrilt hur man skulle hantera kvarvarande protestanter – som alltså officiellt benämndes som nya konvertiter – när det inte längre fanns några reglerande undantagslagstiftningar eller legitima kultplatser att hänvisa dem till. Det statliga sekretariat som hade upprättats redan 1610 för frågor som rörde protestantisk religionsutövning fick här en funktion som kan liknas vid de statliga kommissionerna i Sverige. Såväl lägre ämbetsmän som enskilda protestanter vände sig till sekretariatet i olika ärenden som gällde den religionspolitiska situationen.⁷² Med anledning av den likartade situationen i toleranspolitiken har jag gjort ett större empiriskt nedslag i franska protestantpolitiken för att därigenom etablera en tydlig europeisk jämförelsepunkt till de svenska pietistutredningarna.

Vad som gör jämförelsen särskilt intressant är att även frågan om de franska protestanterna började utredas i samband med ett krigsslut. På samma sätt som pietistkommissionerna i Sverige tillsattes i stora nordiska krigets slutskede, återupptogs den franska protestantpolitiken i samband med freden i Rijswijk 1697, vilken markerade slutet på det pfalziska tronföljdskriget (1689–1697).⁷³ Båda krigen var utdragna och sammanföll dessutom med missväxt och svält. Anna Maria

⁷² *Sécretariat d'État de la Religion Protestante Prétendue*, vars arkiv finns bevarat vid Archives Nationales (AN) i Paris under teckningen TT.

⁷³ Flera studier av lokala förhållanden i den franska protestantpolitiken indikerar att nya initiativ ofta hörde samman med fredsslut, se t.ex. Krumenacker, Yves, *Les protestants du Poitou au XVIIIe siècle 1681-1789* (Paris 1998), s. 173–176; Pérouas, Louis, *Le Diocèse de La Rochelle de 1648 à 1724* (Paris 1964), s. 348–350, 397; Borello, Céline, *Les protestants de Provence au XVIIe siècle* (Paris 2004), s. 433; Arnault, Eugène, *Histoire des protestants du Dauphiné aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles*, IIe tome (Gap 1970) [1875-76], s. 86–92.

Forsberg har i en komparativ undersökning av tacksägelsedagar i de båda staterna framhållit att den franska kungamakten slog an en mer ödmjuk ton i detta läge genom att tala om kriget i termer av offer snarare än hjältedåd.⁷⁴ Efter kriget togs nya tag i protestantfrågan på högsta politiska nivå: i brev ställda till rikets biskopar och intendentur ställdes frågan vilken politik som var möjlig och rimlig att bedriva.⁷⁵ Även om tidpunkterna för fredssluten inte är helt samtida föreligger alltså starka kontextuella beröringspunkter som motiverar dessa nedslag. De olikartade konfessionella och statliga sammanhangen försvårar en detaljerad eller symmetrisk jämförelse avsevärt, men de stora olikheterna som framträder bidrar till min ambition med undersökningen att diskutera vad som utmärkte pietistutredningarna ur ett europeiskt perspektiv.

Upplysningens toleransedikt, exempelvis det som sedermera år 1787 stiftades för protestanter i Frankrike, utgjorde en politisk epokmarkör. Liksom toleransfilosofernas idéer kan de emellertid kritiseras. En sådan kritik yttrades redan i samtiden. ”Att tolerera är att förolämpa”, diktade Johann Wolfgang von Goethe angående det nya idealet om tolerans. Filosofen Thomas Paine anmärkte i sin tur på att den som blir tolererad står i objektsposition i förhållande till den som tolererar.⁷⁶ Oavsett hur toleranspolitiken med dess undantagslagstiftningar etiketteras var den onekligen samtidigt en form av tidens enhetspolitik.⁷⁷

Tolerans i praktiken – samexistens och mångtydighet

Samexistens är det mest centrala begreppet i 00-talets forskning om tolerans och intolerans i det tidigmoderna Europa.⁷⁸ Avsikten med begreppet var att stipulera motsatsen till det konfliktperspektiv som enligt dessa studier hade överbetonats i tidigare forskning. Men perspektivet rymmer också en större ambition om att

⁷⁴ Forsberg, Anna Maria, *The Story of War: church and propaganda in France and Sweden in 1610-1710* (Lund 2016), s. 193–211.

⁷⁵ Lemoine, Jean, *Memoires des évêques de France sur la conduite à tenir à l'égard des réformés (1698)*, (Paris 1902).

⁷⁶ Citaten är hämtade från Kaplan 2007, s. 9.

⁷⁷ För en diskussion om detta, se Turchetti, Mario, "Religious Concord and Political Tolerance in Sixteenth- and Seventeenth-century France", *The Sixteenth Century Journal* vol. 22 (1991), s. 15–25.

⁷⁸ "Introduction", Dixon, Scott C., Freist, Dagmar & Greengrass, Mark (ed.), *Living with religious diversity in early-modern Europe* (Farnham 2009), s. 3, 10; Kaplan 2007, s. 8, 233, 336, 354; Boisson, Didier & Krumenacker, Yves (dir.), *La coexistence confessionnelle à l'épreuve. Études sur les relations entre protestants et catholiques dans la France moderne* (Lyon 2009).

söka en orsaksförklaring till framväxten av ett ideal om tolerans bortom utvecklingen av toleransidéer och toleransedikt.

I en historiografisk reflektion påpekar Walsham att forskningen om samexistens implicerar en historieteoretisk omläggning från en webersk syn på staten som katalysator för enhetspolitik till ett durkheimskt perspektiv på social sammanhållning.⁷⁹ Därutöver markerar den ytterligare ett perspektivskifte. Tidigare forskning som har intagit det durkheimska perspektivet har nämligen snarare fokuserat på våldsamma aspekter av de breda massornas handlande. Ett exempel på det är Denis Crouzets ofta refererade studier av folklig våldsutövning under de franska religionskrigen.⁸⁰ Forskningen om samexistens fokuserar istället på om hur människor av olika konfession klarade av att leva tillsammans.

I en artikel från 1996 myntade Robert W. Scribner uttrycket ”*tolerance of practical rationality*”. Med begreppet ville han understryka hur folk i allmänhet kunde ha nära till pragmatiska lösningar på vad som teoretiskt sätt kan framstå som politiska eller konfessionella lösningar. Samtidigt underströk han att sådana uttryck för tolerans saknade stabilitet och därför lätt kunde försvinna.⁸¹ Kaplan gör en mer optimistisk värdering av samma fenomen. Med utgångspunkt i människors vardagsliv konstaterar han först att reformationstidens stridigheter och de uppdelningar i olika grupper som följde på dem gjorde frågan om hur man skulle hantera människor med andra trosuppfattningar till en fråga om vardaglig samexistens för miljontals människor i Europa. Hans hypotes är att olika former av tolerans växte fram som ett svar på dessa nya förhållanden.⁸²

I inledningen till antologin *Living with religious diversity in early-modern Europe* föreslår historikern Scott C. Dixon att konfessionella relationer var pragmatiska till sin karaktär och att tidigare forskning har fäst för stor vikt vid tolerans som en fråga om filosofisk och politisk förhandling. Enligt Dixon bör studier av tolerans i historien snarare fokusera på tolerans som attityd: vänlighet, moderation, medmänsklighet och civiliserat uppträdande.⁸³ Kort sagt undersöker Dixon moraliska handlingsnormer som uttrycktes på andra sätt än i filosofiska eller politiska användningar av toleransbegreppet.

⁷⁹ Det historieteoretiska resonemanget kring Weber, Durkheim och Crouzets forskning är hämtat från Walsham 2009 [2006], s. 106. Se även diskussionen i Scribner 1996, s. 39–40.

⁸⁰ Crouzet, Denis, *Les guerriers de Dieu: la violence au temps des troubles de religion (vers 1525–vers 1610)* (Seysssel 1990).

⁸¹ Scribner, Bob, "Preconditions of tolerance and intolerance", Grell, Ole Peter & Scribner, Bob (ed.), *Tolerance and Intolerance in the European Reformation* (Cambridge 1996), s. 38–39.

⁸² Kaplan 2007, s. 8. Se även Walsham 2009 [2006], s. 279.

⁸³ Dixon 2009, s. 2–10. Se även Kaplan 2007, s. 333–358.

Fokus i forskningen om samexistens har legat på mellanmänskliga relationer inom släktskap, grannskap, medborgarskap och sällskapsliv. Analytiska begrepp som assimilation, segregation och integration har använts för att skönja mönster om hur tolerans kan sägas ha växt fram.⁸⁴ En del forskning har visat att toleranspraktikerna kunde få en gemenskapsgrundande funktion. Detta gäller framför allt ett antal studier av den franska protestantpolitikens genomslag på lokal nivå, vilken har kunnat visa på hur personer från olika konfessionella grupper och ämbetsinnehavare på lägre nivå kunde praktisera olika former av gemensamt motstånd mot myndigheternas riktlinjer i religionspolitiken.⁸⁵

I en pionjärstudie på fältet visar historikern Gregory Hanlon att de konfessionella konflikterna i en sydvästfransk by med lika delar katolsk och protestantisk befolkning var mycket få och att invånarna snarare var förenade av en ”*intense sociability*”.⁸⁶ Men det finns också studier som vittnar om skarpa konfessionella gränser. Hanna Sonkajärvi har i en studie om Strasbourg efter den franska annekteringen 1681 visat att konfessionstillhörighet var viktigare än den etniska tillhörigheten för hantverkarna. Tyska katoliker assimilerades snabbt i stadens skrän. Sonkajärvis studie illustrerar samtidigt att de nationella kategorierna hade ringa betydelse i detta sammanhang; det var regleringen av det bikonfessionella tillståndet och senare uppluckringen av detsamma genom tillåtandet av konfessionsöverskridande äktenskap 1774 som skapade förutsättningar för politisk enhet.⁸⁷ Samexistensperspektivet har sammantaget visat på vikten av att studera religionspolitikens lokala verklighet för att på allvar förstå den dynamik som uppstår av att människor sympatiserar med varandra, finner egna vägar till en tolerant samexistens och genom ord och handling agerar tillsammans mot myndigheter – eller inte gör det.

⁸⁴ Luria, Keith P., *Sacred boundaries: religious coexistence and conflict in early-modern France* (Washington D.C. 2005); François, Étienne, *Die unsichtbare Grenze: Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648-1806* (Sigmaringen 1991); Dixon 2009; Boisson & Krumenacker 2009; Wilson, Christie Sample, *Beyond Belief: Surviving the Revocation of the Edict of Nantes in France* (Bethlehem 2011).

⁸⁵ Se t.ex. Boisson, Didier, *Les protestants de l'ancien colloque du Berry de la révocation de l'Edit de Nantes à la fin de l'Ancien régime (1679-1789) ou l'inégale résistance de minorités religieuses* (Paris 2000); Daireaux, Luc, *Réduire les huguenots : Protestants et pouvoirs en Normandie au XVIIe siècle* (Paris 2010); Borello 2004.

⁸⁶ Hanlon, Gregory, *Confession and Community in Seventeenth-Century France: Catholic and Protestant Coexistence in Aquitaine* (Philadelphia 1993). För studier i Hanlons anda som har presenterat liknande resultat, se Krumenacker 1998, s. 115–116; Joblin 2012, s. 108–109.

⁸⁷ Sonkajärvi, Hanna, ”From German-Speaking Catholics to French Carpenters: Strasbourg guilds and the role of confessional boundaries in the inclusion and exclusion of foreigners in the eighteenth century”, *Urban History* 35:2 (2008), s. 202–215.

En annan utgångspunkt i forskning om tolerans i praktiken har varit att fokusera på hur enskilda personer förhöll sig till överhetens krav och förväntningar. Forskningen om franska protestanter under 1600- och 1700-talen är intimt förknippad med begreppet nikodemism, vilket betecknar praktiken att utföra religiösa plikter utan att samtycka till dem. Det kunde exempelvis innebära att ta emot de katolska sakramenten men samtidigt, i enlighet med den reformerta trons annorlunda sakramentssyn, inte erkänna dem.⁸⁸ En sådan taktik för att undvika repression förkastades förvisso, åtminstone offentligt, av såväl Calvin som katolska kyrkoföreträdare som omoralisk.⁸⁹ Samtidigt kunde ett nikodemistiskt agerande utgöra en pragmatisk lösning på toleransens dilemma, så länge förhållandet inte uppdagades. Alexandra Walsham har i en uppmärksam studie gjort liknande analyser av så kallade ”*church papists*” inom den engelska kyrkan, det vill säga medlemmar som i hemlighet praktiserade en katolsk tro.⁹⁰ Forskningen om nikodemism tillmäter religiösa avvikare en mer självständig och aktiv position än den forskning där religiösa avvikare analyseras som del i ett religiöst kollektiv, som objekt för idéer om tolerans eller som passivare mottagare av toleranspolitikens undantagslagstiftningar.

Fokuseringen på enskilda personers handlande ligger i linje med det perspektiv som fått stort genomslag i tysk forskning under rubriken *Ambiguitätstoleranz*. Begreppet lanserades först av islamologen Thomas Bauer i en studie från 2011 där han undersöker tolerans i praktiken inom islam i ett historiskt perspektiv. Hans utgångspunkt är att religionspolitik inte enbart bör undersökas genom att studera religiösa normer och plikter utan även måste ta i beräkning att kulturer skiljer sig åt genom olika sätt att erbjuda tolerans i praktiken. Med denna utgångspunkt analyserar Bauer exempel på vad han kallar *Ambiguitätstoleranz*, det vill säga mångtydiga förhållningssätt till religiösa och moraliska läror och plikter. Hans tes är att många förmoderna toleranspraktiker inom islam har tonat bort under den moderna epoken och att dessa behöver synliggöras för att uppmärksamma väsentliga skillnader mellan förmodern och modern islam.⁹¹

⁸⁸ Ämnet diskuteras förtjänstfullt utifrån franska protestanters reflektioner kring fenomenet i Cherdon, Laetitia, ”La dénonciation du nicodémisme à l’époque de la Révocation de l’Edit de Nantes”, *Bulletin de la Société d’Histoire du Protestantisme Français*, no. 153/1 (2007).

⁸⁹ Walsham 2006 [2009], s. 196; Zagorin, Perez, *Ways of lying: dissimulation, persecution, and conformity in early modern Europe* (Cambridge 1990), s. 70–78.

⁹⁰ Walsham, Alexandra, *Church Papists: catholicism, conformity, and confessional polemic in early modern England* (Woodbridge 1993).

⁹¹ Bauer, Thomas, *Die Kultur der Ambiguität: eine andere Geschichte des Islams* (Berlin 2011).

Bauers forskning gäller islam men hans perspektiv har applicerats på toleranspraktiker inom kristna sammanhang i det tidigmoderna Europa i antologin *Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit* (2013). Denna ingång till ämnet ger ett annat perspektiv än i tidigare forskning som behandlat frågan om tolerans i äldre tid med utgångspunkt i det analytiska begreppet *Duldungstoleranz*, det vill säga ”tålmodstolerans”. Frågan har då varit hur mycket avvikelse som överheten tolererar och hur länge den står ut. Genom beteckningen *Ambiguitätstoleranz* ifrågasätts den monolitiska relationen mellan överhet och avvikare. Konfessionella identiteter betraktas inte som avspeglningar av olika konfessioner, utan som varierande, föränderliga och performativa. Med andra ord fåsts uppmärksamhet vid hur avvikare kunde välja att uppträda på olika sätt och att det fanns mer kulturellt betingade och implicit förstådda toleransgränser än dem som var föremål för explicit politisk förhandling.⁹²

Tre aspekter som tas upp i antologins olika bidrag har särskild relevans för min undersökning. För det första analyseras hur religiös tillhörighet manifesteras performativt, vilket bidrar till att precisera min fokusering på praktiker i form av umgängesliv och beteende. För det andra lyfts frågan under vilka förutsättningar som religiös otydlighet ansågs behöva diagnosticeras och i anslutning till det, hur frågan om otydlighet och förstållning diskuterades. Det är en särskilt viktig fråga för min andra empiriska delstudie om toleransens gränser för enskildas beteende. För det tredje riktas fokus mot vad som kallas för ”undvikandetaktiker”, det vill säga hur religiösa avvikare lyckades undvika att deras avvikelse skulle anses problematisk.⁹³ Frågan om taktiker kommer jag att knyta an till på ett teoretiskt plan i min diskussion av undersökningens metod.

Toleransens gränser – en precisering

Denna forskningsöversikt har genomsyrats av problematiker kring toleransens gränser, vare sig det handlat om idéer, politik eller praktiker. De kommer till uttryck i idéer om tolerans när dessa sätts i sin politiska kontext och kanske ännu tydligare i toleranspolitiken, som syftade till att bevilja undantag och samtidigt skapa enhet. Forskningen om tolerans i praktiken har till stor del fokuserat på konfessionell samexistens mellan religiösa kollektiv, men också på hur enskildas

⁹² Pietsch Andreas & Stollberg-Rilinger Barbara, *Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit* (Heidelberg 2013).

⁹³ Stollberg-Rilinger Barbara, ”Einleitung”, Pietsch Andreas & Stollberg-Rilinger Barbara, *Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit* (Heidelberg 2013), s. 14–15.

mångtydiga beteende diskuterades och hanterades av myndigheter. Med Alexandra Walshams resonemang kan konstateras att tolerans och intolerans förvisso utgör varandras motsatser på en språklig nivå, men svårligen kan studeras som två separata kategorier. Istället framstår begreppen som dialektiskt sammanlänkade.⁹⁴

Inledningsvis konstaterades att toleransens dilemma består i ett spänningsfyllt förhållande mellan gränsdragningar och handlingsnormer. För att tala om ett toleransens dilemma behöver det alltså finnas något som är svårt att tolerera och ger upphov till förslag på gränsdragningar. Ett sådant fenomen finns i form av pietismen, som omtalades som samhällsomstörtande. Men det behöver också finnas en moralisk handlingsnorm eller princip som talar emot gränsdragningen. Till skillnad från i vår egen tid fanns inte någon sådan vid 1700-talets början i form av ett positivt laddat toleransbegrepp. Däremot har jag lyft fram ett antal andra moraliska handlingsnormer som artikulerades i tiden: hänvisningar till fördragssamhet, självbehärskning och kärlek, framhållandet av undervisning istället för tvång och överlåtandet av domen till högre makter. Utifrån mer praktikorienterad forskning har jag diskuterat olika former av pragmatisk men tillfällig tolerans samt tolerans som en följd av sociala band. Slutligen har jag framhållit forskningen om konfessionell mångtydighet som särskilt intressant. Den tar sikte på att finna andra toleransgränser i den politiska relationen mellan överhet och avvikare än dem som uttrycktes explicit genom idéer eller avtal. Den avgörande utgångspunkten i detta perspektiv är att definitionerna av vad som var en intolerabel avvikelse inte var klara på förhand.

Resonemangen om pietismen som samhällshot indikerar att det som kunde betecknas som pietistiskt borde betraktas som i någon mening misstänkt. Men det var alltså i kommissionernas möte med och hantering av pietistmisstänkta som toleransens gränsdragningsdilemman började på allvar.

Att spåra toleransens gränser

Det huvudsakliga källmaterialet för denna studie utgörs av material från de tre kungliga kommissioner som under 1720-talet utredde olika fall av pietism i Sverige. I följande avsnitt kommer kommissionsmaterialet att presenteras och diskuteras utförligt både till form och till innehåll. Därigenom klargörs i vilket politiskt sammanhang materialet tillkom, vilka aktörer som agerade genom utredningarna samt vilka olika slags handlingar som bifogades till protokollen. I anslutning till

⁹⁴ Walsham 2009 [2006], s. 5.

detta diskuteras också annat källmaterial som har använts. I de avslutande avsnitten om strategier och taktiker respektive begreppsanalytiska utgångspunkter redogör jag för hur jag har gått tillväga metodologiskt när jag gått igenom och analyserat materialet.

De tre statliga pietistkommissionerna

Kungliga kommissioner var en blandning mellan statliga utredningar och särskilda domstolar frikopplade från det ordinarie rättsväsendet. De flesta, däribland pietistkommissionerna, tillsattes av Kungl. Maj:t, vilket under 1720-talet i praktiken betydde riksrådet under ledning av kanslipresidenten Arvid Horn (1664–1742), men det fanns även kommissioner tillsatta av riksdagens ständer och juridiska instanser.⁹⁵ Som institutionsform daterar kommissionerna från mitten av 1600-talet, det vill säga den period då den statliga byråkratin i Sverige fick sitt stora genombrott. Under frihetstidens första decennier ökade antalet kommissioner successivt, men för perioden 1719–29 finns inte fler än 71 stycken registrerade i riksarkivets samlingar. Förteckningen är emellertid inte fullständig, påpekar Marie Lennersand som har inventerat mycket av materialet. De flesta kommissioners uppgift bestod i att granska enskilda oroligheter på regional eller lokal nivå, inte sällan med anledning av misstänkt ämbetsmannamissbruk, vilket alltså i och med kommissionernas verksamhet blev föremål för statlig granskning.⁹⁶

De tre kungliga kommissioner som undersökte fall av pietism under 1720-talet passar väl in i ovanstående allmänna beskrivning av kommissionsväsendet. Den första tillsattes i samband med riksdagen 1719 med uppgiften att utreda misstänkt pietistisk verksamhet i Umeå. Denna hade uppkommit under påverkan av prostens Nils Grubb (1681–1724), som under några år studerat i tyska Halle, vilket var en centralort för pietisterna.⁹⁷ På grund av krig, brist på resurser och rysk belägring av bland annat Umeå sköts dock samtliga rikets kommissioner upp till lägligare tider.⁹⁸ När väl Umeåkommissionen kom till skott sommaren 1724 hade redan nästa pietistkommission, vilken kommer att refereras till som Sicklakommissionen, slutfört sitt utredningsarbete. Denna hade tillsatts i samband med riksdagen 1723 för att undersöka en misstänkt sammankomst som hade hållits den 23 augusti samma år på Sickla gård utanför Stockholm. I egenskap av rikets första

⁹⁵ Lennersand 1999, s. 33.

⁹⁶ Lennersand 1999, s. 78–82, 166, 209–211, 217–219.

⁹⁷ Nils Grubb och andra personer och händelser som nämns i detta avsnitt kommer att presenteras närmare i det nästkommande avsnittet, vilket behandlar pietismen.

⁹⁸ Lennersand 1999, s. 241.

pietistkommission i operativ verksamhet hade Sicklakommissionen även fått instruktioner om att ta ställning till tidigare pietistfall som behandlats i världslig rätt och sedermera remitterats till hovrätten.⁹⁹ Bland kommissionens handlingar återfinns därför ett antal brev och rättegångsprotokoll från pietistfall under det tidiga 1700-talet. Det framgår av kommissionsledamöternas diskussion att all den information de hade tillgång till – såväl om Sicklafallet som om övriga fall – behandlades på ett sammanhållet sätt med slutmålet att ta ställning till hur den pietistiska verksamheten skulle hanteras generellt.

Riksrådet hade den yttersta makten att dra politiska konsekvenser av kommissionernas utredningar genom att exempelvis utfärda edikt eller författa skrivelser till utvalda myndigheter. Enligt Lennersand kunde det ta lång tid mellan avslutad kommissionsutredning och riksrådets behandling av frågan. Materialet kunde bli liggande hos kammarkollegiet, kommissionsrätten eller justitierevisionen i flera års tid.¹⁰⁰ Sicklakommissionen genomfördes på ett halvår från hösten 1723 till våren 1724. På sensommaren 1724 var även Umeåkommissionen klar med sitt arbete. Därefter vidtog renskrivning av protokollen. Det dröjde ända till slutet av 1725 innan riksrådet började diskutera ärendena och i januari 1726 utfärdades ett plakat och en cirkulärskrivelse som utgör riksrådets slutsatser av kommissionsutredningarna: cirkulärskrivelsen förbjöd bruket av ordet pietist medan konventikelplakatet syftade till att reglera pietistsammanskomster. Straffen var milda i den mån de över huvud taget utdelades. Umeåprosten Grubb avled hösten 1724 och friades postumt. Ingen annan av de övriga misstänkta i Umeå straffades. Deltagarna vid sammankomsten i Sickla fick böter och varning om strängare straff vid upprepning av brottet. Framöver skulle dock överträdelser leda till förhöjda böter vid upprepad förseelse och vid en tredje upprepning av brottet skulle enligt plakatet arrangören landsförvisas i två år.

I samband med riksdagen 1726–27 tillsattes en tredje pietistkommission, denna gång för att utreda kretsen kring en specifik Stockholmspräst: Erik Tollstadius (1693–1759). Tollstadius var välkänd som pietistanhängare i huvudstaden och hade tidigare ställts till svars inför Stockholms konsistorium. Nu gällde saken hans samröre med den radikalpietisten Johann Conrad Dippel (1673–1734). Kommissionen är intressant för undersökningen främst för konflikten kring Tollstadius person. Dessutom ger kommissionen möjlighet att följa efterdyningarna av Umeå- och Sicklakommissionernas resolutioner. I december 1728 frikändes

⁹⁹ RA, K 23:1138, Handlingar rörande konventikelplakatet 1725, s. 31–32°.

¹⁰⁰ Lennersand 1999, s. 118.

även Tollstadius helt och hållet, trots att en majoritet av kommissionsledamöterna ville bestraffa honom med böter eller suspendering från sin prästjänst.¹⁰¹

Det kan alltså konstateras att de tre kommissioner som utgör källmaterial för undersökningen hade ganska olika karaktär. Umeåkommissionen riktades mot misstänkt pietistisk verksamhet i en stad långt ifrån rikets centrum, men också mot den enskilde prästen Nils Grubb. Sicklakommissionen behandlade en specifik sammankomst i närheten av Stockholm, medan Tollstadiuskommissionen fokuserade på en enskild präst. De tre kommissionerna hade emellertid det väsentliga gemensamt att de i egenskap av *causes célèbres* blev betydelsefulla referenspunkter i rikspolitiken. Resolutioner och excerpter från kommissionernas handlingar, i synnerhet de anklagades memorialer, cirkulerade flitigt i avskrifter, att döma av deras förekomst i privata arkiv. De bands ibland samman med annan dokumentation från den tidiga svenska pietismen såsom uppbyggelseskrifter, predikningar och polemiska skrifter och bevarades också så för eftervärlden.¹⁰²

Trots att dessa tre kommissioner, i synnerhet sammankomsten i Sickla som ledde fram till konventikelplakatet, utgör det kanske tydligaste exemplet från det tidigmoderna Sveriges religionshistoria på kända religionspolitiska fall, har kommissionernas utredningsmaterial inte studerats systematiskt eller satt i något större sammanhang än i relation till andra utredningar om pietism.¹⁰³

Källmaterialets karaktär

Kommissionernas material är omfångsrikt och till större delen handskrivet. Umeåkommissionens protokoll och handlingar uppgår till cirka 800 sidor, medan protokoll och handlingar från Sicklakommissionen omfattar ungefär 1600 sidor. Jag har gjort en avgränsning i materialet genom att bortse från de delar av Tollstadiuskommissionen som inte inbegriper Tollstadius själv. Den resterande delen av materialet inbegriper nämligen många nya personer och konflikter än de som är gemensamma för Umeå- och Sicklakommissionerna samt den första delen av Tollstadiuskommissionen. Det innebär att sidantalet för den sistnämnda kommissionen begränsas till cirka 300 sidor. Vissa delar av den senare hälften har likväl tagits med i undersökningen när de tydligt anknyter till frågor som tags upp i undersökningens huvudsakliga material.

¹⁰¹ Levin 1896, s. 245.

¹⁰² Nordstrandh 1951, s. XIII–LVII.

¹⁰³ Jag utvecklar detta påstående i avsnittet ”Tidigare forskning om svensk pietism”.

De tre kommissionsprotokollen återger kommissionernas förhör med miss-tänkta och vittnen såväl som kommissionsledamöternas interna diskussioner under förhandlingarna. En stor del av Sicklakommissionens protokoll består dessutom av ett antal slutbetänkanden från kommissionsledamöter. Ledamöterna kunde här ge uttryck för olika uppfattningar, vilket bidrar till att tydliggöra vilka problematiker kring toleransens gränser som kom fram i utredningarna.

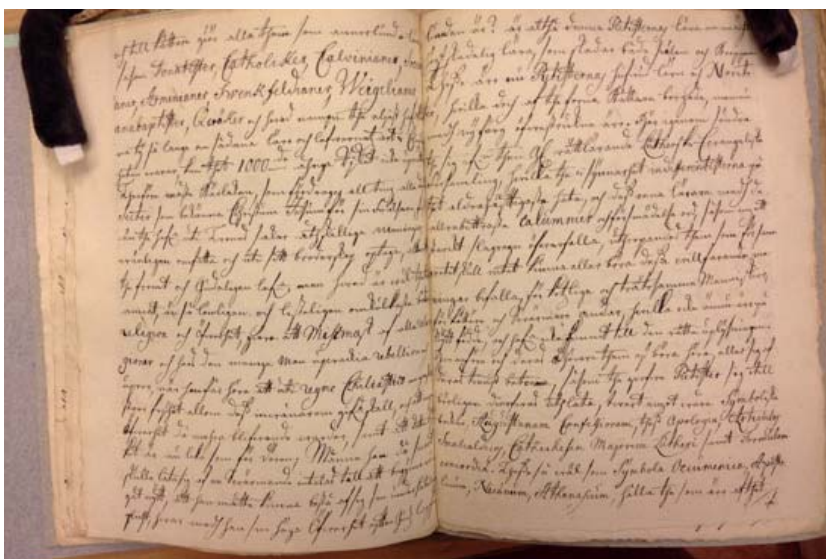
Bland de många handlingarna är de pietistmisstänkta egna redogörelser av särskilt intresse för undersökningen. Det gäller också de olika vittnesberättelser som innehåller konkreta iakttagelser av vad vittnena själva uppfattade som pietistisk verksamhet eller pietistiskt beteende. Sådana redogörelser anger vad inblandade aktörer under denna tid själva betraktade som uttryck för pietism, vilket i förlängningen styrde vilken kunskap om pietism som diskuterades i kommissionerna. En tredje materialtyp tredje materialtyp bland handlingarna utgörs av ett större antal excerpter ur tidigare pietistfall och dogmatiska läroböcker. Dessa referenser bidrar till att förtydliga vilka kunskapskällor som var centrala för olika aktörer i kommissionsutredningarna.

Somliga av kommissionsmaterialets handlingar cirkulerade i avskrifter redan i samtiden. Ove Nordstrandh har i sin kartläggning av pietistisk och antipietistisk litteratur vid frihetstidens början genomfört en detaljerad uppteckning över detta handskriftsmaterial, vilken är till stor hjälp för att identifiera handskrifter. Den ger också upplysningar om i vilken utsträckning olika memorialer och andra handlingar från kommissionerna fick spridning genom avskrifter. Bland de dokument som återfinns i flest avskrifter märks både memorialer kritiska mot pietismen och pietistanklagades egna berättelser. På så vis gjordes dokument från kommissionerna till en integrerad del av den samtida kunskapsbasen och nyhetsförmedlingen om pietistkonflikterna. Bokstavligt talat sida vid sida återfinns tryckt och avskriven litteratur, diverse excerpter och friare anteckningar.¹⁰⁴ Eftersom de pietistanklagade till följd av föreliggande censur hade svårt att få sina skrifter tryckta men lättare att få handskrifter spridda finns det anledning att utgå ifrån att memorialen i fråga var anpassade både till kommissionens rättsliga sammanhang och till publiken utanför kommissionerna.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Se t.ex. *Skara Stiftsbibliotek* (SSB), MS Teologi 88, där resolutioner från Umeå- och Sicklakommissionerna är hopbundna med antipietistiska inlagor samt excerpter från förhör med några pietistmisstänkta. Den första posten ger en inblick i hur materialet presenterades som information från kommissionerna: 1. *Commissionen i Umeå, förehafft åhr 1724, angående Probstens Grubb och thess contraparter hwar af kan ses; ej allenast processen ther wid, utan ock the ventilerade questioner och Christendoms frågor parterna emellan*. För fler exempel, se Nordstrandh 1951.

¹⁰⁵ Censuren kommer att behandlas i avsnittet med rubriken ”Läromässig enighet”.

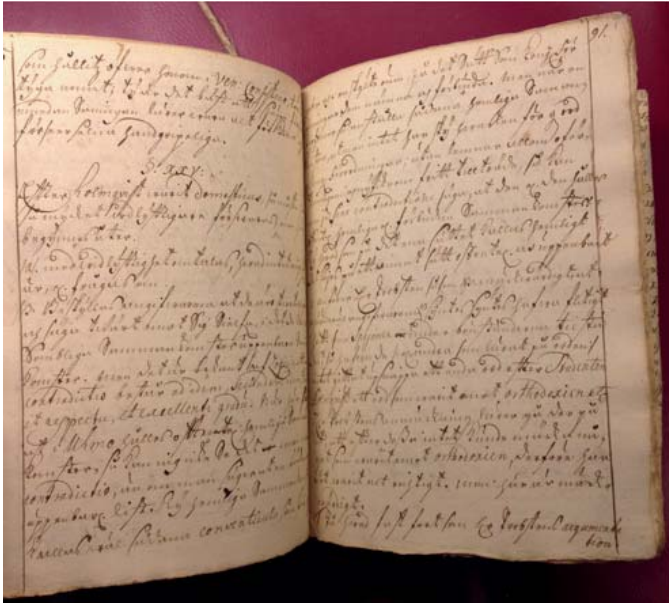
Jag har i denna undersökning tagit utgångspunkt i kommissionsmaterialet, men därutöver också använt flera andra källor för att fördjupa eller kontrastera olika iakttagelser. Därför kommer jag ibland att referera till ”pietistutredningarna” som en bredare definition av utredningsarbetet än det som utfördes inom ramen för kommissionerna. En av de viktigare källorna utgörs av riksrådets protokoll. Under hösten 1725 diskuterade riksrådet flera gånger resultaten av Umeå- och Sicklakommissionerna. Dessa diskussioner finns excerperade i en handskrift på cirka 200 sidor som förvaras på Riksarkivet i Stockholm (RA).¹⁰⁶ Vidare har jag inventerat prästeståndets arkiv från riksdagen 1723, som också det förvaras på RA. Utöver protokollen har ett par handskrivna memorial som rör pietisterna kommit analyserats.¹⁰⁷ Två censurfall från 1725 har också visat sig intressanta, mer precis för att belysa toleransens gränser för misshagliga yttranden. Båda rör predikningar med udd mot pietismen. I det ena fallet, som återfinns i Kanslikollegiums arkiv (RA) återfinns handskrivna inlagor på hundratalet sidor med riklig information.¹⁰⁸ Det andra fallet finns i ett privat arkiv vid Uppsala Universitetsbibliotek (UUB)



¹⁰⁶ RA, K 23:1138, Handlingar rörande conventikelplakatet 1725.

¹⁰⁷ Thanner, Lennart (utg.), *Prästeståndets riksdagsprotokoll (PRP) 1719–1720* (Stockholm 1980), Norberg, Axel (utg.), *Prästeståndets riksdagsprotokoll (PRP) 1723*, utg. av Axel Norberg (Stockholm 1982); Norberg, Axel (utg.), *Prästeståndets riksdagsprotokoll (PRP) 1726–31*, utg. av Axel Norberg (Stockholm 1975); RA, *Riksdagshandlingar, prästeståndet*, F 12:41, Ang. Carl Has-selquist (1723); RA, *Riksdagshandlingar, prästeståndet*, F 12:91, Riksdagshandlingar, prästeståndet, Rudeen, Torsten, ”Bref till samtl konsistorier ang pietisteriet” (1723).

¹⁰⁸ RA, *Kanslikollegii arkiv*, E XII:30, ”Barchiusmappen”.



TVÅ HANDSKRIFTER I SAMMA VOLYM. På den förra sidan förevisas ett utdrag ur den inledningsvis nämnda flygskriften av Erik Benzelius d. ä. (1706), ovan syns Bygdeåprästen Johan Telins vederläggning av Nils Grubb försvar för sin verksamhet i Umeå församling (1722). Båda återfinns i Uppsala universitetsbiblioteks samlingar under beteckningen K 94.

och är en avskrift av ett utslag från Stockholms konsistorium angående den aktuella predikan.¹⁰⁹ Prästerna Jesper Swedberg och Herman Schröders självbiografier har också bidragit med vissa upplysningar.¹¹⁰

I privata arkiv på exempelvis UUB finns ett större antal buntar och inbundna böcker innehållandes ett varierande antal excerpter, anteckningar och hela avskrifter av pietistiska och antipietistiska skrifter och memorialer. Samlingarna har på ett mycket förtjänstfullt sätt kartlagts av Nordstrandh, vilket har gjort det möjligt att få en överblick över det material som finns att tillgå. Ur dessa samlingar har jag i slutändan haft anledning att i denna framställning explicit använda mig av följande skrifter: Benzelius redan nämnda pamflett (1706),¹¹¹ ett memorial från

¹⁰⁹ UUB, N 1995, *Handlingar rörande Possieths predikan på andra söndagen i fastan 1725*.

¹¹⁰ Swedberg, Jesper, *Levernesbeskrivning: urval och inledning av Inge Jonsson* (Stockholm 1960); Schröder, Herman, *Herman Schröders levernesbeskrivning, utgiven med inledning och kommentar av Hilding Pleijel* (Stockholm 1940).

¹¹¹ UUB, K 94, "Kort och opartisk berättelse..." [Erik Benzelius d. ä. 1706].

Linköpingsbiskopen Torsten Rudeen (1661–1729) som tar upp hur man bör hantera pietistfall (1723),¹¹² ett rättsligt utlåtande över kaptenen tillika pietistanhängaren Carl Gustaf Forss (1725)¹¹³ samt brev från rådet till Kungl. Maj:t daterat 1702.¹¹⁴ Alla dessa olika skrifter har på ett eller annat sätt bidragit till att fördjupa teman eller besvara frågor som uppkommit i relation till analysarbetet med kommissionsmaterialet. I undersökningsarbetet har långt mycket mer material gått igenom med Nordstrandhs förteckning som främsta guide. Den som intresserar sig för fler källor till tidig svensk pietism rekommenderas att ta utgångspunkt där.¹¹⁵

Fransk empiri som jämförelsepunkt

Ansatsen att placera undersökningen i ett europeiskt perspektiv fullföljs som tidigare nämnts empiriskt genom en jämförelse med den franska protestantpolitiken vid ungefär samma tid. I likhet med den svenska pietistpolitiken var syftet med de utredningar som låg till grund för den franska protestantpolitiken att få en bild av den verklighet som rymdes bortom kungliga dekret. Cirkulärbrev sändes ut till alla rikets biskopar och intendenten som var verksamma i regioner med en betydande protestantisk befolkning. I breven deklarerades att återkallandet av Nantesedikten 1685 inte fått önskat genomslag varför rapporter och diskussion om hur denna utmaning skulle hanteras i praktiken efterfrågades. Tjugofem biskopar hörsammade uppmaningen och deras memorialer finns samlade i en tryckt källutgåva.¹¹⁶ Jag har utan framgång sökt efter svenska biskopars korrespondens för att om möjligt basera jämförelsen på samma typ av material. De franska biskoparnas material har emellertid tillkommit i ett liknande sammanhang som de svenska kommissionerna och lämpar sig därför väl för en komparativ analys som kan bidra till att besvara avhandlingens frågeställningar.

Den andra typ av källmaterial rörande utredningar av den franska protestantpolitiken som studeras empiriskt utgörs av bevarade anteckningar och rapporter från Statssekretariatet för protestantisk religion (*Sécretariat d'État de la Religion*

¹¹² UUB, N 53, Rudeen, Torsten, *Anledning till Medelwägen emellan En inbillad helighet och En allmän ogudaktighet* (1723).

¹¹³ UUB, N 1995, *Kungl. Maj:t ang. Captain Forss, 24 september* (1725).

¹¹⁴ UUB, 1983, *Rådets brev till Kungl. Maj:t, den 28 december 1702...* (1702).

¹¹⁵ Nordstrandh 1951, s. 64–265; Nordbäck 2004, s. 79–138.

¹¹⁶ Lemoine 1902.

Protestante Prétendue) i serie TT vid Archives Nationales (AN) i Paris.¹¹⁷ Statssekretariatets rapporter är det material jag har funnit som mest liknar kommissionsmaterialet. Det innehåller bland annat beskrivningar av svåra fall i protestantpolitiken som ansågs behöva utredas närmare. Rapporterna är korta och koncisa, men ger upplysningar om vilka problematiker som uppfattades som svårast att hantera. En viktig skillnad gentemot pietistutredningarna är att protestanter inte kommer till tals i någotdera av materialen. Deras agerande beskrivs enbart indirekt. Väl värt att notera är att nästan samtliga rapporter är daterade mellan 1697 och 1702, perioden mellan det pfalziska tronföljdskriget (1688–1697) och det spanska tronföljdskriget (1702–14). Akterna omfattar cirka 700 sidor.

Polemiska texter som komplement och kontrast

Polemiska texter fungerar som ett sekundärt källmaterial i undersökningen. Det är i det ovan redovisade utredningsmaterialet som jag har tagit min utgångspunkt, och det utgör också huvuddelen av källmaterialet. Polemiska texter har emellertid en viktig funktion i undersökningen för att visa på kontraster mellan de iakttagelser och diskussioner som framkom i utredningarna och vida spridda polemiskt färgade uppfattningar om pietismen som rimligtvis också påverkade utredningarna. Polemik som genre under tidigmodern tid syftade till att peka ut brister i motståndarens karaktär, men så följde inte heller genren normer om objektivitet; texterna var skrivna som i bokstavig mening partsinlagor inför en fiktiv domstol i vilken läsaren förväntades fälla avgörandet.¹¹⁸ I det följande presenteras de fyra polemiska texter som har varit viktigast för undersökningen. De tre första cirkulerade i handskrifter och har inte analyserats i tidigare forskning.¹¹⁹

Den första skriften är en tolv sidor lång redogörelse för en sammankomst i Stockholm hos en myntmästare Carelberg på Annandag pingst 1712. Författare till skriften var prästen Elias Amrin som lämnade in texten till stadens konsistorium och därigenom anmälde sammankomsten till myndigheterna. Texten fick sedermera vidare spridning genom avskrifter och fungerade som flygskrift.¹²⁰ Efter en kort redogörelse för hur sammankomsten gick till övergår den i ett samtal mel-

¹¹⁷ Archives Nationales (AN), Série TT, 430–435.

¹¹⁸ Dieckmann, Walther, *Streiten über das Streiten: normative Grundlagen polemischer Metakommunikation*, Niemeyer (Tübingen 2005), s. 37–51.

¹¹⁹ Det fjärde, Gustav Adolf Humbles verk *Novator Hakatos* (1728) har tidigare analyserats av Carola Nordbäck, men från andra utgångspunkter, se Nordbäck 2004, s. 146–150.

¹²⁰ Nordstrandh 1951, s. 26.

lan Amrin och de andra deltagarna angående sammankomstens legitimitet. Framställningens sensmoral är att denna enskilda sammankomst i sig inte var att betrakta som farlig men att praktiken att samlas på det sättet i längden kunde få farliga konsekvenser.¹²¹

Prästen Petrus Rudbergs 62 sidor långa redogörelse för en sammankomst hemma hos prästen Erik Tollstadius år 1724 är mer dramatisk. Till skillnad från Amrins skildring innehåller den beskrivningar av Tollstadius och hans gästers beteende, med ett särskilt fokus på hur kvinnorna interagerade med Tollstadius. Precis som Amerins skildring lämnades texten från början in till Stockholms konsistorium som en anmälan, men den spreds snabbt i avskrifter, vilket man också kan misstänka var avsiktligt.¹²² Rudberg hade tidigare varit engagerad i Stockholms pietistiska kretsar, men sedermera blivit motståndare till pietismen.¹²³

Bygdeåprästen Johan Telins skrift om den pietistiska verksamheten i Umeå, författad 1722 och 131 sidor lång, var ett genmäle på Nils Grubbs tryckta försvarsskrift riktad till den nytillsatta kommissionen.¹²⁴ Både Stockholms konsistorium och ärkebiskop Mattias Steuchius ville befördra texten till tryckning men kanslikollegium nekade Telin detta med hänvisning till pågående kommissionsutredning.¹²⁵ Men det kanske var lika bra. Telin stötte nämligen på patrull när han inte kunde precisera sina anklagelser inför kommissionen, varpå han medgav att han baserat sin redogörelse på ryktesspridning.¹²⁶ Telins skrift kan karaktäriseras som en livfull polemisk anklagelseakt mot pietismen i Umeå och dess nestor Nils Grubb. Den fick så pass vid spridning genom avskrifter att Grubb såg sig nödgad att författa en motskrift, också den handskrivna.

Den fjärde skriften är amiralsuperintendenten i Karlskrona Gustav Adolf Humbles 448 sidor tjocka verk om pietismen med titeln *Novator Hakatos* (1728). Som tryckt bok, författad av en högt uppsatt kyrkoman och publicerad strax efter att Umeå- och Sicklakommissionerna avslutats ger den närmast en officiell bild av pietistkonflikterna i Sverige. I samband med riksdagen 1726–27 bjöds exemplar

¹²¹ UUB, 1983, Amrin, Elias, *Kort berättelse om den private andacht, som skedde uti h. Myntmästare Carelbergs hus på annandag pingst* (1712).

¹²² UUB, 94, Rudberg, Petrus, *En utförlig och fullständig berättelse om den sammankomst och hela des sammanhang, som i begynnelsen af innewarande åhr hölts uti mur gesällens Grills Erickssons gård* (1724).

¹²³ Nordstrandh 1951, s. 32.

¹²⁴ UUB, 94, Johan Telin, Johan, *Enfaldiga och korta anmärkningar...* (1722).

¹²⁵ RA, ÄK 189, Umeåkommissionen, Acta, s. 517. Se även Nordstrandh 1951, s. 28–29 samt Källström 1894, s. 218.

¹²⁶ SSB, MS Teologi 88, 2. *Kongl. Majr:s Resolution i samma mål* [Umeåkommissionen].

av boken ut till prästeståndets ledamöter att frakta med sig hem.¹²⁷ Därför lämpar det sig mycket väl att ställa Humbles skildringar av konflikterna mot den mer omedelbara och interaktiva information som framkommer i kommissionsmaterialet.

Utöver dessa fyra polemiska texter har tre tryckta predikningar riktade mot pietismen använts för att belysa teman som kom upp i utredningarna. Det handlar om predikningar hållna av Nils Barchius (1676–1733), Magnus Sahlstedt (1686–1752) och Johan Possieth (1667–1728).¹²⁸ De två sistnämnda har analyserats utförligt av Nordbäck med syftet att rekonstruera en antipietistisk föreställningsvärld, men används alltså här som kontrast till det som framkommer i pietistutredningarna.¹²⁹ Samtliga tre präster var verksamma i Stockholm och profilerade motståndare till pietismen. I utredningarna figurerade Barchius och Possieth återkommande.

Tidigare forskning om kommissioner

I äldre forskning om politisk historia har de statliga kommissionerna under 1700-talet tolkats som redskap för att komma åt politiska motståndare, i synnerhet under 1740- och 50-talens eskalerande partistrider mellan hattar och mössor. Som en åtgärd mot vad som uppfattades som maktmissbruk förbjöds i 1769 års säkerhetsakt uttryckligen att kommissioner skulle fungera som extra domstolar.¹³⁰ Mot denna bakgrund kunde man förvänta sig att pietistkommissionerna på ett motsvarande sätt skulle vara en partisk institution med det egentliga syftet att straffa religiösa avvikare.

I ljuset av nyare forskning finns det emellertid anledning att nyansera bilden av ohjälpligt partiska kommissionsutredningar. Marie Lennersand slår i sin avhandling fast att det tidigmoderna kommissionsväsendets främsta uppgift var att utgöra

¹²⁷ Normann, Carl-Edvard, *Cleri comitialis cirkulär 1723–1772* (Stockholm 1952), s. 90–91.

¹²⁸ Barchius, Nils, *Rätta Christnas Andelige Prästerskap i Christo Jesu, then christeliga församlingen wis S. Nicolai kyrckia i Stockholm, på then 14 söndagen efter b. Trefaldighets söndag 1725, til närmare betrachtande förestält af Nicolao Barchio* (Stockholm 1726); Possieth, Johan, *Thet almena bästa, wid riks-dagens begynnelse, then 24 januarii, åhr 1723. Förmedelst en gudelig predikan vthi Stockholms stoor-kyrkio, christ-enfaldigt förestälte Riddarholms kyrkioherden Johan Possieth* (Stockholm 1726); Sahlstedt, Magnus, *Guds församlings wård emot falska profeter, vti en christelig predikan, för kongliga slotts församlingen, i then nya konfliga slotts kyrkon, utaf söndags evangelio, som, til then 8:de efter helga tre-enighets, anordnadt...* (Stockholm 1724).

¹²⁹ Nordbäck 2004, s. 118–138.

¹³⁰ Lagerroth Fredrik, *Sveriges riksdag: historisk och statsvetenskaplig framställning. Bd 6, Frihetstidens maktägande ständer 1719–1772, d. 2* (Stockholm 1934), s. 335–337.

en kommunikationskanal mellan statsmakten och de människor som var inblandade i lokala konflikter. Här hade de en dubbel uppgift att förmedla överhetens påbud och att lyssna på klagomål underifrån. Karl Bergman har i sin avhandling om den statliga kommissionen till det från Danmark nyligen erövrade Blekinge på 1660-talet kommit fram till att kommissionens möte inte helt kunde styras av överheten utan att olika parter ”försökte upprätta en relation till varandra”.¹³¹

Det finns flera indikationer på att pietistkommissionerna fungerade i linje med ovan nämnda beskrivningar av det statliga kommissionsväsendet. Exempelvis begränsade sig inte Umeåkommissionen till att förhöra de anklagade. Även några av pietismens mest kända motståndare ställdes till svars för sitt agerande i konflikterna, exempelvis den ovan nämnde Telin (Umeåkommissionen) samt ett antal stockholmspräster som predikat mot pietismen (Sicklakommissionen). Dessa utredningar av motståndare till pietismen får en särskilt stor betydelse i den sista delstudien, som behandlar toleransens gränser för misshagliga yttranden.

Särskilt i Sicklakommissionen framstår sammansättningen av kommissionsledamöter som ett påtagligt uttryck för en önskan att gå till botten med en problematik snarare än att agera partiskt och utdela avskräckande straff. Samtliga ledamöter i Sicklakommissionen hade gjort egna erfarenheter av pietismen; prästerna Herman Schröder och Anders Båld (1679–1751) var rentav båda profilerade anhängare av pietismen.¹³² En tredje kommissionsledamot, kommersrådet David Silvius, sympatiserade åtminstone med pietisterna i deras kritik mot präster samt i deras argumentation för ökat lekmannainflytande.¹³³ Alla tre försvarade i långa stycken de pietistanklagade. En fjärde ledamot var bokcensorn Johan Rosenadler (1664–1743). Han hade inte bara stor erfarenhet av att granska pietistiska böcker, utan hade också en positiv inställning till pietismen.¹³⁴ Assessorn vid Svea hovrätt Olof Nordenstråle (1683–1742) bistod med juridisk kompetens, liksom advokatfiskalen vid Svea Hovrätt Nils Wester som inkom med ett betänkande till slutförhandlingarna. Deras personliga ståndpunkter i fråga om pietismen är mindre kända. Prästerna Sven Caméen (1667–1729) och Jöran Nordberg (1667–1744) utgjorde de mer skeptiska kommissionsledamöterna. Deras gemensamma memorial ur kommissionens protokoll spreds som anti-pietistisk flygskrift.¹³⁵ Från sin

¹³¹ Lennersand 1999, s. 308–309; Bergman 2002, s. 354.

¹³² Angående Anders Bålds inställning till pietismen, se Nordbäck 2004, s. 268 och där angivna referenser. Från och med 1722 stod Herman Schröder i brevkontakt med Halle, se Brohed, Ingemar, "Schröder, Herman", *Svenskt biografiskt lexikon* (2000–2002).

¹³³ Nordbäck 2004, s. 307–328.

¹³⁴ SePlejfel, Hilding, *Der schwedische Pietismus in seinen Beziehungen zu Deutschland: eine kirchengeschichtliche Untersuchung* (Lund 1935b), s. 164.

¹³⁵ Nordstrandh 1951, s. 31.

tjänstgöring som fältpräst under stora nordiska kriget hade Nordberg konkreta erfarenheter av pietismen och var i det sammanhanget övervägande positiv, men han ändrade inställning när han kom tillbaka till Sverige.

Sammantaget förenades alltså i Sicklakommissionen den expertis som fanns på de aktuella områdena: en censor, två jurister, fyra präster med olika uppfattningar i sakfrågan och med erfarenheter av pietism, samt Silvius som var en rutinerad statlig ämbetsman och därtill mycket engagerad i det tidiga 1720-talets politiska debatter kring rikets nya styrelseformer.¹³⁶ Sammansättningen av ledamöter stämmer in på Lennersands allmänna beskrivning av hur ledamöter till statliga kommissioner utsågs, nämligen med hänsyn till den särskilda kompetens som behövdes för ändamålet.¹³⁷ I Umeåkommissionen förelåg i så fall en större risk för jäv mot de pietistanklagade, att döma av vilka som utsågs till kommissionsledamöter. En ledamot hade varit med om att döma Grubb i Härnösands domkapitel och var den som vidarebefordrat ärendet till den dåvarande ärkebiskopen Mathias Steuchius. Två andra hade undertecknat en promemoria från prästeståndet i samband med riksdagen 1723 som innehöll ett mycket negativt omdöme om Grubb.¹³⁸ Trots dessa dåliga förutsättningar friades alltså Grubb i slutändan.

Sammantaget svarar kommissionernas omfattande utredningar av misstänkt pietistiska verksamheter väl mot undersökningens ansats att komma nära diskussioner och avvägningar om toleransens gränser. Varje kommission hade i uppgift att utreda ett konkret fall av misstänkt pietism och de skulle utgöra underlag för ett prejudikat för framtida fall.¹³⁹ Genom sin prejudicerande roll hade alltså kommissionerna ett reellt inflytande både över hur pietismen betraktades som socialt fenomen och hur den hanterades som religionspolitiskt problem.

Strategier och taktiker i pietistutredningarna

Kommissionernas arbetssätt och sammansättningen av ledamöterna indikerar ett intresse av att gå till botten med den politiska frågan om pietism som fenomen. Det visar också att det gavs utrymme för interaktion och förhandling om huruvida de pietistmisstänkta parterna skulle tolereras eller ej, naturligtvis inom ramarna för den maktrelation som förelåg mellan de pietistmisstänkta parterna och representanterna för statsmakten. I detta avsnitt diskuteras teoretiska utgångspunkter

¹³⁶ Lindberg, Bo, "Silvius, David, *Svenskt biografiskt lexikon* (2003–2006).

¹³⁷ Lennersand 1999, s. 11–12, 167–172, 237–240.

¹³⁸ Umeåkommissionen, Protokoll, s. 4°.

¹³⁹ RA, K 23:1138, Handlingar rörande conventikelplakatet 1725, s. 31–32°.

för hur en sådan förhandling kan förstås och med vilken metod ett deltagande i förhandlingen kan studeras.

I min analys av interaktion och förhandling har jag på ett grundläggande plan hämtat inspiration från filosofen Michel de Certeaus distinktion mellan strategier och taktiker. En finess med begreppen är att de tar hänsyn till både maktdimensionen och den enskildes handlingsutrymme. Strategier betecknar de handlingsmönster som en makthavande aktör använder för att uppnå ett visst syfte. Märk väl att det blir meningsfullt att tala om strategier i Certeaus mening bara när det gäller situationer där det föreligger ett val; automatiska appliceringar av normer, principer och regler kan inte härledas till någon särskild strategi.¹⁴⁰ Som tidigare nämnts är det ur ett europeiskt perspektiv utmärkande för pietistutredningarna att man i Sverige saknade erfarenheter av att reglera liknande fenomen. Mot bakgrund av denna omständighet är det särskilt rimligt att tala om de utredande aktörernas resonemang och argumentation i termer av strategier.

Med taktiker avser Certeau responsen på strategierna. Att analysera taktiker betyder mer precist att ringa in det handlingsutrymme som uppstår för parter som påverkas av makthavande aktörers strategival, med särskild uppmärksamhet på hur deras agerande i sin tur påverkar strategin. I detta sammanhang understryker Certeau att taktikerna har en förmåga att ”använda, manipulera och avleda” strategiernas syften och därmed så att säga ta överhanden. Här kan man – som jag förstår Certeau – förtydliga saken genom att kontrastera taktiken mot protesten, som avvisar strategin, eller underkastelsen, som låter strategin appliceras blind och urskillningslöst. Taktikens förhållande till strategin beskriver Certeau som en kreativ tillämpning av strategin.¹⁴¹ Att analysera taktiker i Certeaus mening innebär därmed att försöka lägga märke till på vilka sätt aktörer använder strategierna samtidigt som de försöker revidera, förhandla eller undvika dem.

Parterna i denna undersökning är i första hand de enskilda personerna, i synnerhet de pietistanklagade, vittnena, kommissionsledamöterna och riksråden. Men i min analys hänvisar jag också emellanåt till ”pietistutredningarna” och ”pietistpolitiken” som subjekt. När jag gör det är det med anspråket att uttala mig om hur de makthavande aktörerna – alltså de subjekt som tolererar – som helhet agerade.

En gemensam nämnare för Certeaus egna tillämpningar av teorin är att det handlar om praktiker snarare än idéer, vilket kan vara alltifrån olika sätt att tala och tro till olika sätt att röra sig i rummet. Teorin är utarbetad för att analysera det avvikande utifrån dess egen agens. Detta illustreras i hans arbete om religiösa

¹⁴⁰ Certeau, Michel de, *The practice of everyday life. Vol. 1, The practice of everyday life* (Berkeley 1984) [1980], s. 54.

¹⁴¹ Certeau 1984 [1980], s. 29–30.

avvikare under tidigmodern tid, *La fable mystique* (1982).¹⁴² Certeau har alltså själv analyserat liknande fenomen som dem som står i fokus för denna undersökning. På två punkter skiljer sig emellertid Certeaus tillämpningar från de som jag avser göra: Certeau intar ett filosofiskt och inte historiskt perspektiv i sina analyser och han bygger inte på nedteknade redogörelser för social interaktion, utan på gestaltningar av det inre livet. Det innebär att praktiker i min undersökning behandlas på ett mer indirekt sätt, genom språkliga utsagor, i kontrast till den mer filosofiskt inriktade Certeau.

En viktig poäng med Certeaus teori är att den inte är formulerad så att den tillskriver strategierna och taktikerna något bestämt syfte, vare sig materiella, idealistiska eller målrationella. Om det finns något bestämt inslag så är det aktörernas självständighet, som förvisso inte är helt fri, givet den maktrelation som finns inskriven i teorins dynamik. Sammantaget framstår Certeaus teori som en utmärkt inspirationskälla i en studie som både utgår från en maktrelation och fokuserar på ramarna för aktörernas handlande. Det kan noteras att Certeaus taktikbegrepp liknar de ovan presenterade forskningsansatserna där tolerans i praktiken studeras i form av nikodemism, samt de frågor om ”undvikandetaktiker” som formulerats i den tyska forskningen om konfessionell mångtydighet.

För att gå in mer precist på hur källmaterialet kan läsas i relation till Certeaus teori om taktiker har jag tagit hjälp av historikern Natalie Zemon Davis bok *Fiction in the Archives* (1987). Davis för där några kloka resonemang just om försvarsskrifter som presenterades inför rätten, det vill säga ett liknande material som används i denna undersökning. För det första, menar Davis, lönade det sig att berätta en berättelse. Men den behövde utformas på ett visst sätt. På basis av benådningsskrivelser från 1500-talets Frankrike pekar Davis övertygande ut några typiska genrekonventioner som berättelserna behövde anpassas till för att kvalificera för de åtråvärda kategorier som medgav benådning. I många fall fick den enskilde troligtvis hjälp av en skrivare för att hantera dessa konventioner. Samtidigt, påpekar Davis, var det av avgörande betydelse för rättens bedömning att redogörelsen innehöll enskilda detaljer som vittnade om berättelsens autenticitet.¹⁴³ Davis reflektioner ger ett par handfasta metodologiska anvisningar till hur taktiker kan identifieras i källmaterialet. Det finns alltså anledning att lägga märke till nyckelord och ta fasta på enskilda detaljer i berättelserna som uttryck för taktiker.

¹⁴² Certeau, Michel de, *La fable mystique, XVIe-XVIIe siècle* (Paris 1982).

¹⁴³ Davis, Natalie Zemon, *Fiction in the Archives : pardon tales and their tellers in sixteenth-century France* (Stanford 1987), s. 7–76.

Begreppsanalytiska utgångspunkter

Begrepp spelar en viktig roll i undersökningen. Den bakgrundsteckning som följer i nästa kapitel utgörs till stor del av förklaringar av olika begrepp och deras inbördes förhållanden. Det gäller framför allt begreppen enighet och splittring, men också parti, heretiker, entusiast, förföljelse, förförelse och pietist, för att ta några exempel. Därtill har jag tagit fasta på ett antal känslorelaterade begrepp i källmaterialet, vilka spelar en viktig roll i det gränsdragningsdilemma kring enskildas beteenden som står i fokus för den andra delstudien. Med hänsyn till begrepps användningens betydelse för undersökningen har jag valt att citera ofta i texten, även i de fall orden skulle kunna uttryckas friktionsfritt på dagens svenska.

De begrepp som jag kommer att fokusera på har en lång tillkomst- och receptionshistoria som kan vara väsentlig att klarlägga för att förstå vilken laddning de hade i tiden. Ordböcker utgör här en etablerad källa till begreppsanalytiska undersökningar som inte bör underskattas.¹⁴⁴ Svenska akademins ordbok (SAOB), som listar olika betydelser av ord och de första spåren av dem i skriftliga källor, har varit till stor hjälp för att ringa in tvetydigheter och förlorade betydelser av ord som exempelvis ”iver” och ”arghet”. Därtill kommer några urkunder som har haft en given plats i undersökningen: Bibeln enligt 1713 års översättning, 1686 års kyrkolag samt den lutherske teologen Mathias Hafenreffers grundbok i teologi *Compendium doctrinae coelestis*. Den sistnämnda var ett kompendium av det större teologiska arbetet *Logi theologici* (första utgåvan 1600). Från 1611 och ända fram till 1734 tjänade kompendiet som en grundläggande lärobok i teologi vid provinsialsolor och gymnasier.¹⁴⁵

När det gäller de känslorelaterade begreppen föreligger ett generellt behov av att reda ut relationen mellan modern och förmodern terminologi och dess bakomliggande principer. Som Thomas Dixon har påpekat i sin bok *From passions to emotions* (2003) härrör det moderna känslobegreppet från 1800-talet, varför han argumenterar för att de förmoderna begreppen måste förstås utifrån tidens i huvudsak aristoteliska terminologi med begreppskategorier som passioner, affekter, drifter och aptiter.¹⁴⁶ På ett motsvarande sätt finns ett behov av att frigöra religionspolitiska begrepp tolerans från de betydelser som fick genomslag i slutet av

¹⁴⁴ Ihalainen 1999, s. 49–51.

¹⁴⁵ *1686 års kyrkolag*, utg. av Samfundet Pro fide et christianismo; med inledning av Gabriel Thulin, Svenska kyrkans diakonistyrelse (Stockholm 1936); Hafenreffer, Matthias, *Compendium doctrinae coelestis*; utgiven med översättning, inledning och kommentarer av Bengt Hägglund & Cajsa Sjöberg (Skara 2010) [1714], s. 7.

¹⁴⁶ Dixon, Thomas, *From Passions to Emotions. The creation of a secular psychological category* (Cambridge 2003).

1700-talet eller senare och i stället ta fasta på deras förmoderna betydelser. Här fungerar Pasi Ihalainens studie av debatten om politisk pluralism i det tidiga 1700-talets England som en inspirationskälla. Ihalainen tar utgångspunkt i betydelsen av religiösa begrepp i den politiska debatten, vilket kontrasterar mot att fokusera på de vid den tiden nya politiska begreppen.¹⁴⁷ Jag delar alltså Dixons och Ihalainens ansatser att utgå från begreppens förmoderna betydelser.

Flera av de begrepp som jag kommer in på har en djupare historisk dimension än vad som kan göras rättvisa med hjälp av encyklopedisk etymologi eller jämförelser mellan modern och förmodern terminologi. I anslutning till historikern Reinhart Kosellecks teori kan begrepp betraktas som bärare av kollektiva, samhällsliga erfarenheter. Ett exempel som han själv tar upp, och som jag återkommit till flera gånger, är att den tidigmoderna politiken måste betraktas mot bakgrund av historiska erfarenheter av att avvikelser på religionens område lett till uppror. Här intresserar han sig emellertid inte primärt för personer som Benzelius, som drog slutsatsen att sekter måste motas bort, utan för de politiker som menade att politiken måste ställa sig över både religion och moral, en kontextualisering som för övrigt också den är relevant för avhandlingen.¹⁴⁸ Betoningen på begreppens inbäddade historiska erfarenheter har definitivt bäring på min undersökning när det gäller begrepp som enighet och splittring. Bakgrundsteckningen i kapitel 2 är därför till stor del inspirerad av Kosellecks ansats för att analysera begrepp.

I själva undersökningen intar jag dock en mer pragmatisk inställning till begreppen än Koselleck. Anledningen är att avhandlingens frågeställningar inte tar sikte på begreppens betydelser, utan på toleransens gränser. För att analysera enskilda utsagors praktiska betydelse har jag istället tagit fasta på ett grundläggande antagande för begreppsanalytisk metodologi som idéhistorikern Quentin Skinner har argumenterat för.¹⁴⁹ Skinner menar att politiska begrepp – som det här rör sig om – bör tolkas utifrån en sammanvägning av deras retoriska funktion och avsändarens intentioner. Han varnar för att härleda begreppsanvändningar direkt till idévärlden och identifiera historiska förändringsprocesser utan att först närmare granska deras direkt retoriska och kontextuella betydelsesammanhang. Skinner kritiserar därmed tendensen att upprätta långa traditionskedjor, men också att identifiera skarpa historiska brott som inte gör rättvisa åt diskussionernas ursprungliga dynamik.¹⁵⁰

¹⁴⁷ Ihalainen, s. 11–18. Citatet återfinns på s. 15.

¹⁴⁸ Koselleck 2004, s. 36–37.

¹⁴⁹ För en vidare diskussion om Skinners och Kosellecks ansatser, se Jordheim, Helge, *Läsningens vetenskap: utkast till en ny filologi* (Gräbo 2003), s. 229–250.

¹⁵⁰ Skinner, Quentin, "Meaning and Understanding in the History of Ideas", *History and Theory*, Vol. 8, No. 1 (1969), s. 12.

Något som jag finner tilltalande i Skinners ansats är det källnära arbetssättet, vilket utgör det första och grundläggande steget i det historievetenskapliga hantverket. Fokuseringen på att i första hand spåra utsagans betydelse i den enskilda kontexten och först i andra hand härleda den till idévärlden passar denna undersökning väl. Ordet ”omständigheter”, som jag kommer att använda för att beteckna den nära kontexten, anknyter till Skinners arbetssätt. Vidare kan poängteras att Skinners metod öppnar för aktörers handlingsutrymme, men utan att likställa intentionen med resultatet, vilken han istället ser som frukten av interaktion. De inslag av Skinners begreppsanalys som jag presenterat och använder mig av låter sig väl förenas med Certeaus strategi- och taktikbegrepp och undersökningens övergripande ansats.

Att ringa in toleransens gränser: studiens operationalisering

Utifrån denna metodologiska diskussion med utgångspunkt i Certeaus teoretiska reflektioner kring strategier och taktiker och olika sätt att studera begrepp kan jag närmare precisera hur undersökningen kommer att operationaliserats.

I ett första steg har jag sökt ringa in de tematiska områden där toleransens gränser diskuterades genom att lyfta fram centrala ord och resonemang, särskilt vad som framstår som paradoxer, tvetydigheter eller dilemman och sökt följa de fortsatta diskussionerna. Denna metod kan kontrasteras mot en analys utifrån weberska idealtyper, där syftet är att utröna skiljelinjer på idéplanet mellan olika parter. Mitt angreppssätt är alltså mer fokuserat på interaktion än på idévärldar. Ambitionen är att analysera resultat av möten, konfrontationer och förhandlingar. Detta motiverar samtidigt att jag arbetar med en utpräglat kvalitativ metod där det handlar om att analysera redogörelser, interaktion och begreppsanvändning istället för att kvantifiera den information som framkommer i utredningarna.

Jag har i ett första steg sökt identifiera, beskriva och analysera centrala resonemang och begrepp samt strategier och taktiker. Vidare har jag sökt jämföra iakttagelserna med det som framkommit i tidigare forskning inom de två områden som jag valt ut som studiens övergripande anknytningspunkter: den svenska rikspolitiken och religionspolitiken i Europa. Ett betydelsefullt element har också varit att precisera kommissionsutredningarnas syfte och mål, som givet ovanstående redogörelse för källmaterialet inte verkar kunna reduceras till att skyndsamt bestraffa misstänkta pietister.

De tre analyskapitel som nu tar vid (kapitel 3–5) har fått sin struktur av olika strategier som identifierats i pietistutredningarna. Även taktiker kommer att analyseras, men utan att det strukturerar dispositionen, vilket också motsvarar Certeaus karaktärisering av taktiker som reaktiva snarare än strukturerande.

Kapitel 2.

Tre bakgrundsteckningar

I detta kapitel ges en mer utförlig bakgrundsteckning till pietismen under den aktuella tidsperioden. Även om avhandlingens frågeställningar inte tar sikte på att utreda pietismen som religiös rörelse eller socialt fenomen – de är istället inriktade på de religionspolitiska utredningarna – så är det naturligtvis av stor betydelse att känna till bakgrunden till pietismen. Särskilt kommer jag att fokusera på hur och i vilka avseenden den nådde Sverige och på de aspekter av pietismen som har betydelse för min undersökning. I anslutning till denna presentation diskuteras sedan de viktigaste trenderna i tidigare forskning om svensk pietism, vilka jag förhåller mig till löpande i analyskapitlet samt i slutkapitlet då jag diskuterar undersökningens resultat.

Efter presentationen av pietismen introduceras några centrala begrepp inom tidigmodern religionspolitik som är av betydelse för att sätta pietistutredningarnas diskussioner i ett större sammanhang. Det handlar dels om hotfulla tillstånd, exempelvis förföljelse, förförelse, schism, heresi, uppror och förargelse; dels om avvikande karaktärer, framför allt epikuréer, svärmare, fanatiker och entusiaster. Genom denna diskussion utkristalliseras ett antal anknytningspunkter mellan terminologin i de svenska pietistutredningarna och såväl svensk som internationell forskning.

I ett tredje och sista avsnitt diskuteras de för min undersökning mycket centrala politiska begreppen enighet och splittring. Diskussionen syftar till att med hjälp av tidigare forskning belysa ut vilka underliggande betydelser som kan läsas ut ur de utsagor om strävan efter enighet eller hot om splittring som exempelvis Benzeliuss gav uttryck för i det uttalande som presenterades inledningsvis. Avsnittet avslutas med en tabell över tre skilda (men delvis sammanlänkade) betydelser av enighet och splittring, som kommer att utgöra en viktig referenspunkt i undersökningen.

Det tidiga 1700-talets pietism

Pietism i tre punkter

Pietism är inte namnet på en specifik rörelse grundad vid en given tidpunkt. ”Pietist” och ”pietisteri”, som var de samtida beteckningarna, var istället från början beskyllningar riktade mot vad som uppfattades som religiösa avvikare. Det var först senare, långt efter den period som ligger till grund för denna undersökning, som pietist blev en självbenämning och pietism beteckningen på en fromhetstradition (termen pietism likt andra ”ismer” daterar från 1800-talet). Mot denna historiska bakgrund finns det också många olika uppfattningar bland forskare om hur pietism bör definieras och inom vilka kronologiska ramar dess historia bör skrivas. Diskussionen som här följer kan förhoppningsvis bidra till att klargöra eventuell begreppsförvirring. Samtidigt ämnar jag i detta avsnitt stipulera tre samlande karaktärsdrag för pietism.

Om det är komplicerat att ringa in pietism som fenomen är det däremot enklare att precisera en startpunkt i tid och rum för när ordet pietist började användas. I sökandet efter en rimlig definition ter det sig därför logiskt att börja just där. Vi hamnar då i Frankfurt am Main på 1670-talet i kretsen kring den lutherske prästen Philipp Jacob Spener (1635–1705). I sitt hem arrangerade Spener regelbundna samlingar som han kallade för *collegia pietatis*, ”fromma sammankomster”. Det var dessa sammankomsters deltagare som först kallades för pietister. Själv betecknade Spener sammankomsterna *ecclesiola in ecclesia*, ”mindre församlingar i församlingen”. Den sociala praktiken att samlas under dessa former i hem eller privata hus utgjorde ett normbrott. I Sverige fick religionsutövning enbart ske i kyrkolokalen under närvaro av präst, i hushållets hägn under dess föreståndares ledning eller i enskildhet. Själva sammankomstformen frestade alltså på toleransens gränser i detta avseende.¹⁵¹

Men pietistkonflikterna gällde också innehållet, alltså vad som dryftades och lärdes ut på sammankomsterna. Det gällde dels infekterade lärofrågor, dels moralisk kritik mot kyrka, samhälle och prästerskap. Utmärkande för Speners skrift *Pia desideria* (1675), som brukar framhållas som pietismens programförklaring, är just den starka tilltron till människans förpliktelse – och förmåga – till moralisk och andlig förbättring. Denna tanke kopplades explicit till tron på att tusenårsriket

¹⁵¹ För en klargörande genomgång för gränsdragningarna för en legitim andakt, se Nordbäck, Carola, ”The conservative Pietism and the Swedish confessional state, 1720-1740”, Van Lieburg, Fred, *Confessionalism and Pietism. Religious Reform in Early Modern Europe* (Mainz 2006), s. 225.

stod för dörren, alltså den period framåt tidens slut som förebådade Jesu återkomst. Det profetiska budskapet att domedagen närmade sig och att man borde göra bättring var strävt men rymde samtidigt en optimism som i teologiska termer uttrycktes genom läran om människans pånyttfödelse och helgelse. Människans bättringspotential uttrycktes i frasen ”Hoffnung besserer Zeiten”, hopp om bättre tider, och Spener förväntade sig såväl judarnas omvändelse som påvedömetts fall.¹⁵² Om sammankomsterna väckte anstöt för formens skull utgjorde budskapet om moralisk uppräckning och bättre tider ett innehållsmässigt sprängstoff. I förlängningen gav nämligen de pietistiska anspråken upphov till konflikter om enskilda prästers legitimitet. Dessutom knöt pietisterna provocerande nog sin position i konflikten explicit till Luthers kamp på 1500-talet.¹⁵³

Något annat som kännetecknade pietismen var kritiken mot den samtida universitetsteologin. Enligt den pietistiska kritiken bidrog teologin vid universiteten till att reducera tron till akademiska distinktioner och polemiska konflikter på bekostnad av aspekter som rörde livsföring och fromhetsliv. Det är mot bakgrund av denna kritik som pietism ofta sätts i motsatsställning till ”luthersk ortodoxi”. Peter Vogt har exempelvis definierat pietismens kärna som praktiken ”att ge personligt vittnesbörd om sin tro” och fokusera på ”inre upplevelse[r]”, vilket han ställer mot fokusering på läran.¹⁵⁴ En sådan definition anknyter till typiska konfliktlinjer mellan lära och leverne eller tradition och förnyelse, men det finns anledning att ifrågasätta om den ger en rättvis bild av situationen. Som kyrkohistorikern Anders Jarlert har påpekat finns det en påtaglig risk att all form av personlig religiös tillägnelse sorteras som pietism medan ortodoxin framstår som ”pietismens ofromma motsats”.¹⁵⁵

Om pietism förstås som en generell beteckning på luthersk fromhet som bejaka inre upplevelser kan den ges en lång förhistoria. En möjlig startpunkt är den lutherske prästen Johann Arndts (1555–1621) andaktslitteratur från det tidiga 1600-talet, med *Den sanna kristendomen* (1606, i svensk översättning 1647) och *Paradisets lustgård* (1612, i svensk översättning 1648) som främsta titlar. Kopplingen mellan Arndt och Spener är omedelbar; Speners *Pia desideria* skrevs rentav

¹⁵² Wallmann, Johannes, *Der Pietismus. Ein Handbuch* (Göttingen 1990), s. 43–50.

¹⁵³ Vogt, Peter, ”In search of the invisible church: the role of autobiographical discourse in eighteenth-century German Pietism”, Van Lieburg, Fred, *Confessionalism and Pietism. Religious Reform in Early Modern Europe*, Verlag Philipp von Zabern (Mainz 2006), s. 298–300.

¹⁵⁴ Vogt 2006, s. 311.

¹⁵⁵ Jarlert, Anders, ”Den missförstådda ortodoxin”, Jarlert, Anders & Rubenson, Samuel, *Kyrkohistoriska omvärderingar* (Lund 2005), s. 35.

ursprungligen som ett förord till en postilla skriven av Arndt.¹⁵⁶ Om Arndt inkluderas i den pietistiska traditionen kan dess ursprung emellertid svårigen beskrivas som teologiskt avvikande. Arndts två ovan nämnda titlar var nämligen mycket allmänt spridda och inte ansedda som kontroversiella förrän i samband med pietistkonflikterna.¹⁵⁷

Somliga forskare, däribland Hartmut Lehmann och Emmanuel Linderholm, har förespråkat en ännu vidare definition av pietism genom att även inkludera likartade reformerta, puritanska och katolska rörelser som uppstod på 1600-talet.¹⁵⁸ Pietismen betraktas då som en del av en allmän trend med fromma rörelser som växte fram i skuggan av 1600-talets många krig och farsoter. Ett starkt argument för att undersöka pietism som en del av ett nätverk med samtida liknande rörelser är att de rent praktiskt inspirerades av varandras verksamheter och skrifter.¹⁵⁹ I Holland kallades reformerta rörelser som samlades i hemmet också för pietister. Sammankomstformen som beskrivits ovan hade dessutom först uppstått i reformerta kretsar.¹⁶⁰ I den andra kronologiska änden inkluderar somliga forskare en mängd olika religiösa rörelser som uppstod på 1700- och 1800-talen och på olika sätt anknöt till pietismens skrifter, moraliska krav, sammankomstformer eller kamp mot rannsakande myndigheter. Detta gäller i synnerhet den anglosaxiska

¹⁵⁶ Lehmann, Hartmut, "Philipp Jakob Spener's *Pia Desideria*: A Small Book with a Far-Reaching Effect", Gudmundsson, David, Maurits, Alexander, Nykvist, Martin & Sidenvall, Erik (ed.), *Classics in Northern European Church History over 500 Years. Essays in Honour of Anders Jarlert* (Frankfurt am Main 2017).

¹⁵⁷ Jarlert, Anders, "Johann Arndt, die Erweckungsbewegungen und das schwedische Frömmigkeitsleben", *Johann Arndt - Rezeption und reaktion im Nordisch-Baltischen Raum*, Studentlitteratur (Lund 1999), s. 97. En redogörelse av alla Arndt-utgåvor i Sverige under 1600- och början av 1700-talet ges i Nordstrandh 1951, s. 130–137.

¹⁵⁸ Frågan diskuteras med utgångspunkt i religiösa rörelser av olika konfessioner i Van Lieburg 2006 och summeras förtjänstfullt i Lehmann, Hartmut, "Four competing concepts for the study of religious reform movements", i van Lieburg, Fred, *Confessionalism and Pietism. Religious Reform in Early Modern Europe*, Verlag Philipp von Zabern (Mainz 2006). Analogin mellan pietism och andra religiösa rörelser från en svensk, kyrkohistorisk horisont redovisas i Linderholm, Emanuel, *Pietismen och dess första tid i Sverige* (Stockholm 1966), s. 26: "Pietismen är en växlande, mångskiftande företeelse, som icke framträder på en gång färdig, utan har sin egen inre utvecklingshistoria. I det stora hela är denna analog med den utvecklingsgång, vi förut funnit inom puritanismen och praecisismen."

¹⁵⁹ En uppdaterad redogörelse för nätverk mellan pietism och andra liknande rörelser under slutet av 1600-talet finnes i Claesson, Urban, *Kris och kristnande: Olof Ekmans kamp för kristendomens återupprättande vid Stora Kopparberget 1689–1713: pietism, program och praktik* (Göteborg 2015), s. 90–127. Se även Nordbäck 2004, s. 185–186; Nordstrandh 1951, s. 130–164.

¹⁶⁰ Linderholm 1966, s. 27–29, 39. En inspirationskälla som är särskilt nämnvärd är den svarbe-tecknade dissenten Jean de Labadie, som också besökte Spener i Frankfurt, se Fabre, Pierre Antoine, Fornerod, Nicolas, Houdard, Sophie & Pitassi, Maria-Cristina (dir.), *Lire Jean de Labadie (1610–1674)*. Fondation et affranchissement.", Éditions Garnier (Genève 2016).

forskningen där beteckningen pietism ofta används som en synonym till ”evangelicism” och ett samlingsnamn på protestantiska väckelserörelser utan bundenhet till någon särskild tidsperiod och oavsett kopplingar till Arndt eller Spener.¹⁶¹

Jag har inte någon ambition i denna avhandling att stipulera någon teologisk eller organisatorisk definition av vem som var pietist (och vem som inte var det). Ovissheten om vad pietism var för något och vem som var pietist utgjorde som tidigare nämnts rentav ett bakomliggande skäl för att kommissioner tillsattes för att utreda fenomenet: denna misstänksamhet utgör en utgångspunkt för studien. Avhandlingens frågeställningar förutsätter alltså inte någon på förhand stipulerad definition av pietism. De personer, grupper och nätverk som här omnämns som pietister eller anhängare av pietismen bör alltså i strikt mening uppfattas som misstänkta för pietism eller i utredningarna utpekade som pietister.¹⁶²

Trots nämnda problematiseringar kan pietismens innehåll ändå sammanfattas i följande tre punkter: (1) praktiken att samlas i privata hus, (2) budskapet om människans förpliktelse – och förmåga – till moralisk och andlig förbättring och (3) kritiken mot lärocentrering och fokusering på fromhetsliv. Dessa punkter gäller oavsett kronologiska ramar, men eftersom det finns betydande geografiska och tidsmässiga variationer är det likväl viktigt att situera den pietism som studeras i tid och rum.

Den pietism som nådde Sverige

För att kunna sortera bland alla definitioner av pietism har Johannes Wallmann föreslagit en klagörande distinktion mellan pietism i ”snäv” respektive ”vidare” mening. Med pietism i snäv mening avser han de rörelser som stod i direkt förbindelse med Spener, medan han låter pietism i den vidare bemärkelsen fånga in

¹⁶¹ Brecht, Marin & Deppermann, Klaus (hrsg.), *Geschichte des Pietismus. Bd 2, Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert* (Göttingen 1995); Ward, W. R., *Early Evangelicism: A Global Intellectual History, 1670–1789* (Cambridge 2006).

¹⁶² Termen ”pietism” och de associerade orden ”pietist”, ”pietistsympatisör” och ”pietistsammankomst” används i denna undersökning för att de är vedertagna och värdenutrala begrepp inom forskningen idag och för att det underlättar språkbruket. En förutsättning för att detta bruk är rimligt i moralisk mening är att begreppen idag mist sin pejorativa klang. Åtminstone från och med 1842 när metodisten George Scott och den nyevangeliske prästen Carl Olof Rosenius grundade tidskriften *Pietisten* har folk kallat sig själva för pietister. I samband med tidsningsstarten utbröt det rentav en konflikt bland företrädare för olika religiösa inriktningar om vem som hade rätt att bruka namnet, se Newman, Ernst, *Gemenskaps- och frihetssträvanden i svenskt fromhetsliv 1809–1855* (Lund 1939), s. 56–57.

en större teologisk tradition med lösare tidsramar, från Arndt och fram till de rörelser som idag spårar sin historia till 1600-talets pietister.¹⁶³ I denna avhandling behandlas pietism i en snävare mening. Mer specifikt figurerar i denna undersökning den pietism som uppstod i Sverige under loppet av stora nordiska kriget. I detta avsnitt kommer jag att ge en överblick över viktiga händelser och centrala personer. För detta ändamål behöver vi först introducera den sena 1600-talspietismens andra stora namn jämte Spener: August Hermann Francke (1663–1727), luthersk präst i Halle och personlig vän till Spener.

Utöver de tre punkter som i ovanstående avsnitt fick sammanfatta pietismens innehåll kännetecknades Franckes verksamhet av ett utpräglat intresse pedagogik och mission. År 1695 lät han inrätta en skola för föräldralösa barn samt en latinskola för högre studier i Halle. Som ett led i sina missionssträvanden lät han grunda skolor i många andra städer i Ryssland och i det lutherska Nordeuropa.¹⁶⁴ Under det ryska fälttåget i stora nordiska kriget 1707–09 kom flera svenska soldater och officerare i kontakt med Franckes verksamhet och några av dem började brevväxla med honom. Som ett resultat av denna kontakt lät Francke skicka uppbyggelselitteratur till de svenskar som hölls kvar som krigsfångar i Tobolsk i början av 1710-talet.¹⁶⁵ Även före kriget hade enskilda svenskar stått i kontakt med både Spener och Francke, men det råder inga tvivel om att den intensiva kontakten under det ryska fälttåget hade betydelse för pietismens utbredning i Sverige och de konflikter under 1720-talet som står i fokus för denna undersökning. Flera av de personer som deltog i sammankomsten på Stora Sickla skrev till sina tyska pietistvänner och berättade i förskräckta ordalag om kommissionens utredningar.¹⁶⁶

Utgångspunkten för denna avhandling är som tidigare nämnts de misstänkliggöranden och konflikter som pietismens intåg vållade i Sverige vid denna tid. Som en bakgrund kan det vara värt att nämna att det negativa mottagande som pietismen fick i Sverige stod i stark kontrast till hur rörelsen bemöttes i andra länder. I Danmark ställde sig både Fredrik IV och Christian VI positiva till pietismen; det konventikelplakat som utfärdades senare (1741) riktades enbart mot radikallare former av pietism än den som Spener och Francke företrädde.¹⁶⁷ Även i Preussen var inställningen till pietismen mer positiv. Kung Fredrik Wilhelm I främjade

¹⁶³ Wallmann, Johannes, "Die Anfänge des Pietismus" in *Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus, Band 4 - 1977/78* (Göttingen 1979), s. 53; Wallmann 1990, s. 10.

¹⁶⁴ Wallmann 1990, s. 69–79.

¹⁶⁵ Pleijel, Hilding, *Svenska kyrkans historia. Bd 5, Karolinsk kyrkofromhet, pietism och herrnhutism, 1680–1772* (Stockholm 1935a), s. 218–226.

¹⁶⁶ Pleijel 1935b, s. 142–145. Se särskilt fotnotstexten.

¹⁶⁷ Se Nordbäck 2004, s. 42–43, för en kort diskussion om pietismen i Danmark-Norge.

rörelsen och utsåg gärna pietister till ämbetsmän.¹⁶⁸ Pietismen vann också visst insteg i det svenska kungahuset före det stora nordiska kriget. Drottning Ulrika Eleonora brevväxlade med Spener på 1680-talet.¹⁶⁹

Konflikten som de svenska myndigheterna reagerade på tog sin början med att enstaka präststudenter tog intryck av pietismen under sina vistelser vid tyska universitet, i synnerhet i Franckes Halle. I ett brev till Stockholm daterat 1694 uttryckte superintendenten i Svenska Pommern Friedrich Meyer sin oro över detta. Brevet föranledde Karl XII att samma år utfärda ett uttryckligt förbud mot ”hemliga *conventicula*” i hemmen.¹⁷⁰ År 1706 kom nästa markering mot pietismen i form av ett edikt utfärdat från färtläget i Lusuc som förbjöd studieresor till ”misstänkta” universitet i Tyskland, med en implicit syftning på Halle. Vad som direkt föranledde Meyers kritik det året var ett antal översättningar av Franckes skrifter till svenska.¹⁷¹ Meyer var dock inte ensam kritiker av pietismen. I samband med enväldets avskaffande och grundläggandet av en ny regeringsform under riksdagen 1719 omförhandlades samtidigt prästståndets privilegier. I detta sammanhang uppfattades pietismens anhängare som ett hot av prästeståndet eftersom somliga kritiserade prästernas ämbetsutövning och krävde mer inflytande för lek-män över kyrkans styrelse.¹⁷²

Den skeptiska inställning till pietismen som de svenska kungliga skrivelserna gav uttryck för skilde sig alltså från läget i flera grannstater, men den var samtidigt inte unik. På flera håll i Tyskland mötte pietismen motstånd. Exempelvis hade Francke före sin flytt till Halle 1691 hamnat i konflikt med världsliga och kyrkliga myndigheter i både Leipzig och Erfurt.¹⁷³ I sin kritik av pietismen refererade svenska pietistmotståndare till dessa incidenter, i synnerhet till konflikterna i Leipzig. Excerpter från Leipzigs konsistorium spreds i avskrifter och utkom dessutom i en tryckt skrift 1722, året innan de två första svenska pietistkommissionerna påbörjade sin verksamhet.¹⁷⁴

¹⁶⁸ Gathrop, Richard, *Pietism and the Making of Eighteenth Century Prussia* (Cambridge 1993); Wallmann 1990, s. 78.

¹⁶⁹ Pleijel 1935a, s. 157.

¹⁷⁰ Pleijel 1935a, s. 167.

¹⁷¹ Pleijel 1935a, s. 177–178; Pleijel 1935b, s. 49.

¹⁷² Nordbäck 2004, s. 54, 335–344.

¹⁷³ Wallmann 1990, s. 65–66.

¹⁷⁴ Det finns en tryckt skrift som behandlar pietistkonflikterna i Leipzig: *Samtelige Theologiae Professorum i Leipzig åhr 1710 utfärdade Christeliga och Wälgrundade reponsum eller Swar på En hos them inkommen förfrågning om thet så kallade Pietisterie*. Försvenskat åhr 1722 (Reval 1723). Denna skrift cirkulerade dessförinnan i handskrift, varav ett återfinns i UUB, N 1983.

Några viktiga företrädare och städer där sammankomster hölls kan framhållas. Av Stockholms konsistorieprotokoll framgår att pietistsammankomster hölls i staden från och med åtminstone 1702. Till Karlskrona kom 1711 den pietistiskt inspirerade prästen Andreas Hilleström (ca 1680–1754). Han tjänstgjorde senare i Göteborg där det också fanns pietistiska gemenskaper. 1713 tillträdde Nils Grubb tjänsten som prost i Umeå.¹⁷⁵ Redan före sitt tillträde hade Grubb ryktet om sig att han var pietist. Tjänsten erhöll han först efter att ärkebiskop Haquin Spegel friat honom från anklagelserna, men misstankarna bestod. I prästeståndets förhandlingar under riksdagen 1719 kritiserades även den församlingsverksamhet som Grubb sedan några år hade bedrivit i Umeå. Ryktet gick att det hölls privata sammankomster i Umeå i hans frånvaro. Kommissionen riktad mot honom och församlingen tillsattes, men likväl återkom Grubb till Stockholm för att delta i riksdagen 1723. Grubb diskuterade med riksrådet om ”lappskolorna” i Norrland och förärades vid ett tillfälle att predika hemma hos kanslipresidenten Arvid Horn.¹⁷⁶ Fallet Grubb är ett talande exempel på att pietistmisstänkta personer – trots det starka anti-pietistiska språkbruk som var i svang – inte behandlades som paria. Det är viktigt för undersökningen att klargöra att de personer som i kommissionerna utreddes för pietistisk verksamhet inte var socialt marginaliserade. Detta spetsade naturligtvis till toleransens dilemma.

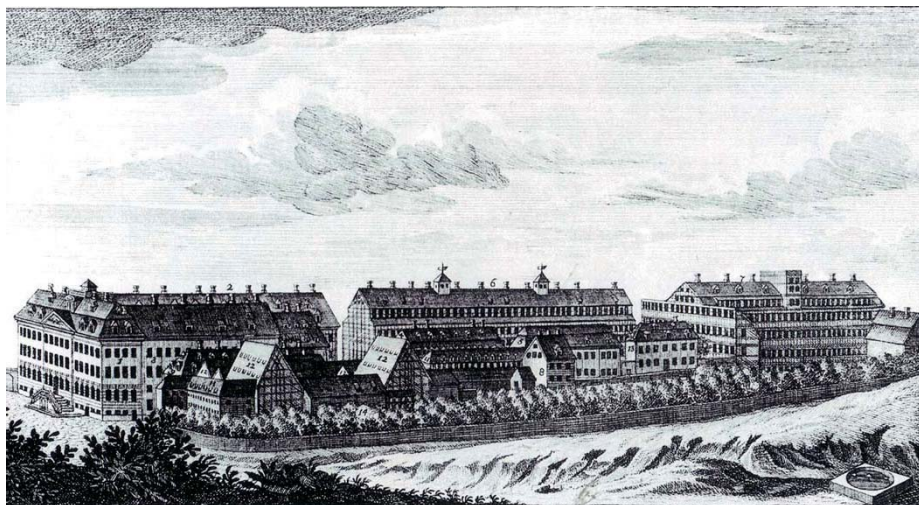
Det pietistiska nätverket i Sverige kan knappast beskrivas som någon rörelse av betydande omfattning och storlek. Till skillnad från metodisterna i 1740-talets England arrangerade de inte några massmöten med tusentals deltagare. Någon större spridning av pietistiska rörelser till landsbygden inträffade inte förrän på 1730-talet, eller i mer betydande omfattning vid 1800-talets början.¹⁷⁷ Men den sociala kretsen kring det tidiga 1700-talets pietism var inte heller begränsad till eliten. På sammankomsterna samlades män och kvinnor, gamla och unga, adel, borgare och tjänstefolk. Oftast saknas dock uppgifter om antalet deltagare. Ett undantag är sammankomsten i Sickla som samlade 26 personer vilka dessutom alla kunde namnges.¹⁷⁸ I övrigt lyser fullständiga uppräknings med sin frånvaro. För avhandlingens syfte består emellertid den pietistiska verksamhetens betydelse

¹⁷⁵ Pleijel 1935a, s. 171, 203.

¹⁷⁶ Wermcrantz, Edvard, *Prosten i Umeå Nils Grubbs lif och verksamhet 1681–1724* (1906), s. 52, 88.

¹⁷⁷ Wachenfeldt, Per von, *Nådens ordning. En studie av västsvensk pietism omkring 1730–1760* (Göteborg 2011); Sanders, Hanne, *Bondevækkelse og sekularing: en protestantisk folkelig kultur i Danmark og Sverige 1820-1850* (Stockholm 1995).

¹⁷⁸ Levin 1896, s. 208.



Svenskt studieförbud. Vy över Franckesche Stiftung, grundad 1698, strax utanför Halles stadsmur i Sachsen – en pietismens högborg, där det var förbjudet för svenska studenter att studera enligt det så kallade Lusediktet, som utfärdades 1706. Flera svenska pietistsympatisörer stod i brevförbindelse med personer i Halle (Kopparstick, 1749).

inte i anhängarnas antal eller sociala sammansättning, utan i det faktum att förekomsten av det nya och beryktade fenomenet pietism gav upphov till gräsdragningsdilemman om vad som kunde tolereras.

Vidare är det för avhandlingen klargörande att skilja mellan separatistisk pietism (ofta benämnd som radikalpietism) och icke-separatistisk pietism (ofta benämnd som konservativ pietism). I fokus för de två första pietistkommissionerna stod icke-separatistiska pietister som uppfattade sin verksamhet som i samklang med den etablerade kyrkan. Tollstadiuskommissionen gällde däremot en separatistisk variant av pietism i form av ”dippelianismen”. Den tidigare nämnde Johann Conrad Dippel hade vistats i Sverige 1726–28 och blev därefter landsförvisad. Anklagelsen mot Tollstadius var just att han skulle ha blivit anhängare till denne Dippel. Som jag nämnde tidigare kommer jag inte närmare gå in på Dippels anhängare. Som bakgrund bör emellertid nämnas att Dippels separatistiska pietism kom att inspirera gråkoltarrörelsen i Stockholm under 1730-talet, vilken blev ett första exempel på hur pietismen tog sig nya uttryck i Sverige efter den tid som här behandlas.

Tidigare forskning om svensk pietism

Den som söker sig till kyrkohistoriska översiktsverk för att skaffa sig en bild av det tidiga 1700-talets pietism möts av budskapet att den representerade ett epokskifte i Sveriges kyrkohistoria och att den avlöste en tid präglad av ”luthersk ortodoxi”.¹⁷⁹ Med en typisk formulering benämner Hilding Pleijel det aktuella kapitlet i sitt översiktsverk (1935) ”Kraftmätningen mellan ortodoxi och pietism”.¹⁸⁰ Vidare ligger tonvikten på vilka idéer pietismen representerade. Ett belysande exempel kan hämtas ur 1700-talsbandet av serien Sveriges kyrkohistoria (2002) där Harry Lenhammar behandlar 1720-talspietismen under rubrikerna ”Pietismens idéer” och ”Ett pietistiskt kyrkoprogram möter motstånd”.¹⁸¹

Konventikelplakatet 1726 presenteras standardmässigt som ett avgörande slag genom vilket ortodoxin besegrade pietismen. Samtidigt är det pietismen som framstår som segrare i det långa loppet. Emanuel Linderholm karaktäriserar pietismen som ”en viss känning af den annalkande upplysningstiden” medan Otto Holmdahl hävdar att den bidrog med ”en begynnande uppfattning af de olika konfessionernas relativa sanningsvärde”.¹⁸² I Carola Nordbäcks avhandling om

¹⁷⁹ Linderholm 1966, s. 1.

¹⁸⁰ Pleijel 1935a, s. 243.

¹⁸¹ Lenhammar, Harry, *Sveriges kyrkohistoria bd 5: Individualismens och upplysningens tid* (Stockholm 2000), s. 47–61.

¹⁸² För att mer kraftfullt belägga den för avhandlingen viktiga utgångspunkten att tidigare forskning har studerat 1720-talets pietistkonflikter med ett framåtblickande perspektiv snarare än att de satta konflikterna i sitt sammanhang följer här ett antal längre citat från de viktigaste studierna om tidig svensk pietism: Holmdahl, Otto, *Studier öfver prästeståndets kyrkopolitik under den tidigare frihetstiden* (Lund 1912), s. 260; ”[Pietismen] kommer med en ny statslära, ett nytt kyrkobegrepp, en begynnande uppfattning af de olika konfessionernas relativa sanningsvärde och öppnar därvid vägen för tolerans och religionsfrihet.” Pleijel 1935a, s. 197–198: ”Rent dogmatiskt sett voro dessa svenska pietister fullt ortodoxa [...] Dock går det en skarp skiljelinje mellan den karolinska kyrkofromheten och den pietistiska religiositeten. Den senare företräder nämligen en helt annan och ny mentalitet, en ny människotyp [...] Det spelade mindre roll, hur många direkta anhängare den kunde enrollera i sina led. Viktigare var, att den omedvetet och indirekt påverkade stora skaror både i personligt liv och kyrklig praxis och därmed bragte in i kyrkolivet ett nytt religiöst element, som satte djupa spår under hela det kommande sekel”; Linderholm 1966, s. 3: ”Pietismen går före upplysningens genombrott i Tyskland, men har likväl en viss känning af den annalkande upplysningstiden”; Nordbäck 2004, s. 413: ”Det var demokratins grundläggande spelregler, från åsikts- och mötesfrihet, till riksdagens funktion, rösträtten och människornas lika värde. Samtliga dessa föreställningar och praktiker kan återfinnas i denna konflikt, dock i en outvecklad form. Man kan därmed hävda att det inom ramen för den religiösa föreställningsvärld som existerade vid denna tid, successivt utkristalliserades tankar och ansatser som pekade framåt, mot ett samhälle som senare skulle komma att frigöra sig från den religiösa överbyggnaden men behålla och vidareutveckla dess föreställningar”. Se även Källström 1894, s. 140, 222, 235–239.

luthersk ortodoxi och pietism i 1720-talets Sverige får tesen om epokbrottet och pietismens modernitetsdanande karaktär sin mest systematiska behandling. Nordbäcks övergripande tes är att pietismen var ”bärare av en rad föreställningar som också ingick i den förändrade människo- och samhällsuppfattning som vi normalt brukar hänföra till framväxten av det moderna samhället. Denna modernitet definieras senare som ett samhälle med ”tolerans och religionsfrihet”.¹⁸³ I linje med den dikotoma utgångspunkten beskrivs den lutherska ortodoxin i termer av pessimistisk traditionalism, auktoritär patriarkalism samt korporativism och uniformitet. Denna beskrivning kontrasteras mot pietismen som istället karaktäriseras som präglad av polarisering mellan ”sanna” och ”falsa” kristna, reformism, emotionalism, demokratisering och individualism.¹⁸⁴ Perspektivvalet att fokusera på pietismens idéer och att tolka in dessa som ett led i förändringsprocesser i riktning mot det moderna samhället är alltså mycket framträdande såväl hos Nordbäck som i annan tidigare forskning.

Nordbäck tar uttryckligen sikte på att förstå pietismens föreställningsvärld, livs-åskådning, symboliska universum och världsbild. För detta ändamål analyserar hon predikningar och pietistiska skrifter som lästes av svenska pietister.¹⁸⁵ På ett motsvarande sätt går hon tillväga med anti-pietistiska respektive anti-ortodoxa stridsskrifter för att teckna deras världsbild.¹⁸⁶ Det innebär att studien resulterar i två idealtypiska bilder av de olika parterna så som de presenterade sig själva samt karikerade motparten.¹⁸⁷ Särskilt förtjänstfullt är avsnittet om skillnader i bruk av metaforer och gemenskapsföreställningar mellan anti-pietistiska och anti-ortodoxa företrädare, vilket utgör ett viktigt bidrag till min bakgrundsteckning av religionspolitikens terminologi i nästa avsnitt.¹⁸⁸

Bortsett från ”ett par fall i form av selektiva nedslag” i Sicklakommissionens handlingar baserar Nordbäck sin undersökning på tryckta predikningar och polemiska skrifter.¹⁸⁹ I min undersökning är förhållandet snarast spegelvänt: det är

¹⁸³ Nordbäck 2004, s. 21.

¹⁸⁴ Nordbäck 2004, s. 190–227. På ett liknande sätt har den tyska pietismen karaktäriserats, se t.ex. Van Horn Melton 2001, s. 313–327.

¹⁸⁵ Nordbäck 2004, s. 14.

¹⁸⁶ En tredje materialtyp, som ligger utanför ramarna för föreliggande undersökning, är pietistiska programskrifter. Däribland återfinns exempelvis Speners *Pia desideria* (se även Lehmann 2017), Ekmans *Sjönödslöfte* (se även Claesson 2015) och Grubbs *Kyrkostatens förfall*, se Nordbäck 2004, s. 231–258.

¹⁸⁷ Det sistnämnda framgår av bokens tre källnära analyskapitel (3, 6 och 7) bär rubrikerna ”Anti-pietismen”, ”Kyrklig antiortodoxi” och ”Lekmännens antiortodoxi”.

¹⁸⁸ Nordbäck 2004, s. 363–391.

¹⁸⁹ Nordbäck 2004, s. 38.

kommissionsmaterialet som utgör det primära källmaterialet. Detta kompletteras och kontrasteras med annat material, däribland polemiska skrifter. Nordbäck konstaterar i summeringen av sina resultat att det som uttrycks i polemiken kan följas upp genom att studera ”spridda handskrifter, som inlagor till kommissioner, vid riksdagar och i förhörsprotokoll” och tillägger att ”[e]n grundlig genomgång av dessa kräver en separat undersökning”.¹⁹⁰ Nordbäck’s undersökning och min egen kan i denna mening betraktas som komplementära för att belysa pietismen i Sverige på 1720-talet. Medan Nordbäck’s studie fokuserar på polemiska konflikter och pietismens idéprogram är min undersökning inriktad på den praktiska hanteringen av vad som uppfattades som pietism och hur toleransens gränser och motspänstiga dilemman diskuterades. De olika ingångarna ger upphov till en fruktbar forskningsdynamik.

Jag menar att det perspektivskifte som jag initierar är betydelsefullt. Här finns det anledning att anknäta till Joris van Eijnattens studie av religionsdebatter i Holland under 1730- och 40-talen, vilken bland annat rör reformert pietism. Eijnatten vänder sig mot den i tidigare forskning gängse utgångspunkten att konflikterna om den reformerta pietismen var en kraftmätning mellan två idémässigt olika kontrahenter. Han tolkar istället konflikten som en kamp om ”the confessional public sphere”. Saken gällde alltså enligt hans bedömning snarare reglering av tolerans än idékamp.¹⁹¹ Ett motsvarande perspektivskifte ämnar jag tillföra forskningen om svensk pietism genom att undersöka de statliga utredningar som gjordes om denna. Vi får anledning att återkomma flera gånger till hur de uttolkningar av pietistkonflikterna som min undersökning ger vid handen står i förhållande till Nordbäck’s studie.

För att konsultera tidigare forskning om 1720-talets pietistutredningar behöver man söka sig till primärt teologisk forskning från två sekelskiften bakåt i tiden. Kommissionernas protokoll och handlingar har senast studerats av Emil Källström (1894).¹⁹² Källström’s studie är utförlig men saknar referenspunkter utanför kommissionernas ramar. Detsamma kan sägas om Edvard Wermcrantz studie om Umeåkommissionen (1906).¹⁹³ Båda studierna bidrar dock med välkomna sakupplysningar. Riksrådets överläggningar angående de olika kommissionerna har diskuterats i Hjalmar Levins studie över religiösa avvikare och religionsfrihet

¹⁹⁰ Nordbäck 2004, s. 222.

¹⁹¹ Eijnatten 2003, s. 57. Det bör tilläggas att Eijnattens ansats skiljer sig åt från min på två viktiga punkter: han fokuserar på historisk förändring genom att anlägga ett längre tidsperspektiv och han fokuserar på debatt snarare än utredningar.

¹⁹² Källström 1894.

¹⁹³ Wermcrantz 1906.

i Sverige under perioden 1686–1782 (1896) samt i historikern Carl Gustaf Malmströms artikel om konventikelplakatets förhistoria (1852).¹⁹⁴

I ambitionen att tona ned dikotomin mellan ortodoxi och pietism anknyter jag däremot till nyare forskning. I en studie av den tidige pietisten och Falunprästen Olof Ekman (1639–1713) har Urban Claesson nyligen argumenterat för att denne kombinerade vad som brukar betraktas som pietistiska och ortodoxa drag. Ekman hade studerat i Halle, stod i förbindelse med Francke och skrev en pietistiskt orienterad programskrift för kyrkan. Samtidigt höll han sig noga till kyrkolagen från 1686, vilken brukar betraktas som ett av de främsta uttrycken för luthersk ortodoxi, utan att uppfatta det som motsägelsefullt. Claesson visar övertygande hur uppdelningen mellan ortodoxi och pietism inte är gångbar på fallet Ekman.¹⁹⁵ I sitt angreppssätt har Claesson inspirerats av den tyske kyrkohistorikern Thomas Kaufmann, som argumenterar för att studera "luthersk konfessionskultur" istället för att ta sin utgångspunkt i definitioner av ortodoxi respektive pietism. Kaufmann menar att de konfessionella gränserna i konkret mening var mer porösa än i de metahistoriska konstruktionerna och att de snäva konfessionskategorierna riskerar att dölja den inre komplexitet och pluralism som är inbäddad i begreppen.¹⁹⁶

Till sist vill jag anknyta till en tes från tidigare forskning som för oss rakt in i 1720-talets pietistutredningar. I en kortfattad men för sammanhanget träffsäker artikel har Patrik Winton lyft fram hur biskoparna Jesper Swedberg och Herman Schröder, båda mycket aktiva i pietistutredningarna, kombinerade en ortodox hållning med "en större tolerans och öppenhet [för pietismen] än vad olika förordningar och stadgar uttryckte". Wintons iakttagelse är träffande och i förhållande till tidigare forskning ovanlig. Hans följdriktiga slutsats klingar i analogi med Kaufmanns: det går inte "att utgå från några på förhand uppställda kriterier när innebörden av ortodoxin ska tolkas och urskiljas från den konservativa pietismen".¹⁹⁷ Winton framhåller vikten av att studera hur aktörerna uttryckte sig och agerade för att därmed "upptäcka de gränser som existerade". Min undersöknings avsikt att utröna toleransens gränser i pietistkommissionernas utredningar ligger i linje med hans förslag.

¹⁹⁴ Levin 1896, Malmström, Carl Gustaf, "Om konventikelplakatets uppkomst", *Smärre skrifter rörande sjuttonhundratalets historia*, (Stockholm 1889) [1852].

¹⁹⁵ Claesson 2015. Se även Gudmundsson, David, *Konfessionell krigsmakt. Predikan och bön i den svenska armén 1611–1721* (Malmö 2014), s. 137–145.

¹⁹⁶ Kaufmann, Thomas, "Einleitung" i van Greyerts, Kaspar, Jakubowski-Tiessen, Manfred, Kaufmann, Thomas & Lehmann, Hartmut (hrsg.), *Interkonfessionalität - Transkonfessionalität - Binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese* (Heidelberg 2003), s. 13–14.

¹⁹⁷ Winton, Patrik, "Enighetens befrämjande och fäderneslandets förkovran : religion och politik under frihetstiden", i *Sjuttonhundratalet 2005/06*, s. 8-9.

Religionspolitikens terminologi

Efter denna bakgrundsteckning av pietismen övergår vi nu till teman i pietistkonflikterna som kommer att belysas brett i relation till religionspolitiken i det tidigmoderna Europa. Avsnittet utgår från ett antal centrala begrepp som visar vilka kristna idémotiv, historiska erfarenheter och politiska praktiker som låg till grund för konflikter i den tidigmoderna religionspolitiken.

Hotfulla tillstånd: Förföljelse, förförelse och profeter

Förföljelse av religiösa minoriteter och avvikare var sinnebilderna för intolerans i det tidigmoderna Europa. Som vi tidigare har sett var det ett centralt tema i Lockes och Voltaires texter om tolerans. Toleransfilosoferna och de religiösa avvikarna var emellertid inte ensamma om att avbilda sina motståndare som förföljare; oavsett politiska omständigheter var förföljelse ett centralt tema i förkunnelse när det handlade om att teckna den egna identiteten genom att beskriva motståndaren. Även företrädare för de etablerade kyrkorna gjorde bruk av detta tema. Exempelvis beskrev den franske kapucinprästen och polemikern François de Toulouse, i en välspriidd predikan från 1670-talet, den katolska kyrkan som förföljd av tre olika slags fiender: ”de otrogna”, ”heretikerna” och ”de dåliga kristna”. Det bör anmärkas att detta alltså skrevs under en period då den repressiva politiken mot landets protestanter tilltog.¹⁹⁸ Samma tendens märks i det lutherska Sverige. Under rubriken ”yttre frestelser” uppräknades i Matthias Hafenreffers tidigare nämnda verk *Compendium doctrinae coelestis* kategorierna ”falska bröder”, ”ränksmidare” och ”hätska förföljare av Kyrkan och alla fromma”.¹⁹⁹

Att kyrkan betecknades som förföljd trots att den befann sig i en tydlig maktposition kan förstås utifrån att motivet var starkt förankrat i tidig kristen tradition, inte minst genom de heroiska helgonberättelserna under senantikens förföljelser av kristna.²⁰⁰ Vidare fanns ett mer specifikt lutherskt förföljelsemotiv från reformationstiden enligt vilket påven betraktades som förföljare. Luther själv identifierade den regerande påven Leo X (1475–1521) som Antikrist, det vill säga den

¹⁹⁸ Dompnier, Bernard, *Le venin de l'heresie : image du protestantisme et combat catholique au XVIIe siècle* (Paris 1985), s. 71.

¹⁹⁹ Hafenreffer 2010 [1714], s. 26–29.

²⁰⁰ Covington, Sarah, *The trail of martyrdom: persecution and resistance in sixteenth-century England* (Notre Dame 2004); Walsham 2009 [2006], s. 83–84.

gestalt som strax före tidens slut skulle förfölja de troende.²⁰¹ Påvedömet framställdes sedermera i Sverige som ständig förföljare av ”den rätta kyrkan”.²⁰²

Förförelse var ett annat hot, vilket förväntades komma från den egna gemenskapen. Det grundade sig i bibelordet om att ”många falske Propheter skola uppkomma, och förföra många”.²⁰³ Debatten om hur Luthers gärning skulle bedömas kretsade i hans samtid till stor del kring frågan om han var att betrakta som en förföljd reformator eller en falsk profet. Tecken i endera riktningen kunde hämtas från olika kunskapskällor, inte minst från astrologin. En konflikt som kan te sig svärbegriplig för oss idag är hur Luthers anhängare och motståndare tvistade om dennes födelsedatum för att kunna fastställa hans horoskop. Så litet som en dag skilde nämligen mellan om stjärnornas vittnesbörd visade att han var en kyrklig välgörare eller en falsk profet.²⁰⁴ Profetior och mirakel användes också som bevisföring för att bekräfta respektive avfärda profeter, särskilt i katolska sammanhang. Protestantiska auktoriteter kunde istället motverka etableringen av för nya rörelser genom att hänvisa till att Skriften var tillräcklig och att den kristna läran inte behövde några mirakel för att bekräftas.²⁰⁵ Att bli erkänd som profet kunde ha en bredare betydelse än att man blev ansedd som en religiös auktoritet. Som Eijnatten har påpekat är det talande att friheten att profetera – vilket diskuterades i relation till nya rörelser – i praktiken kunde sammanfalla med frågan om friheten att yttra sig i mer generell mening.²⁰⁶

Anklagelsen mot pietisterna om att de var falska profeter var ett centralt element i konflikterna. Det märks inte minst i att konflikter utbröt kring den åttonde söndagen efter trinitatis i kyrkoåret, då läsningarna varnade för falska profeter. I Umeåkommissionen anmärktes på att stadens kyrkoherde Archtaedius hade predikat mot den pietistmisstänkte smeden Nils Ulander ”genom insinuationer” på denna söndag.²⁰⁷ År 1724 trycktes en predikan hållen av Stockholmsprästen Mag-

²⁰¹ Kaufmann, Thomas, *Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweite Hälfte des Reformationsjahrhunderts* (Tübingen 2006), s. 3–26.

²⁰² Gudmundsson, David, *Konfessionell krigsmakt. Predikan och bön i den svenska armén 1611–1721* (Malmö 2014), s. 109.

²⁰³ *Bibeln*, Matt 24:11 (1713 års översättning).

²⁰⁴ Håkansson, Håkan, *Vid tidens ände. Om stormaktstidens vidunderliga drömvärld och en profet vid dess yttersta rand* (Göteborg 2014), s. 107–139, särskilt s. 133–135.

²⁰⁵ Heyd 1995, s. 2–3, 30–38, 59.

²⁰⁶ Eijnatten 2003, s. 8.

²⁰⁷ Wermcrantz 1906, s. 188–189.

nus Sahlstedt på den åttonde söndagen efter trinitatis, i vilken pietisterna identifierades som falska profeter.²⁰⁸ Eftersom det vid den här tiden var ovanligt att predikningar trycktes ligger nära till hands att tolka Sahlstedts predikan som ett påbjudet exempel på hur man kunde predika om pietisterna på denna söndag.

Ett grundläggande skäl som angavs för att motarbeta förförarna var att beskydda dem som ansågs ha lätt för att låta sig lurats. Antipietistisk polemik framställde pietister som svaga och lättledda, vilket Nordbäck härleder till en patriarkal hållning.²⁰⁹ Denna karaktärisering följde en internationell trend. I fransk, antiprotestantisk polemik betonades exempelvis också förförarens ansvar, medan människor som anslutit sig till denne definierades som förförda, lurade eller nyfikna och utan ond avsikt.²¹⁰ Man kan också jämföra med frihetstidens illegitima politiska litteratur, i vilken motståndare karaktäriserades som förförare och dennes offer som förförda.²¹¹ De som lät sig förföras benämndes med tidens terminologi som ”enfaldiga”, ett uttryck som vid den här tiden förvisso angav att personen ifråga var okunnig eller olärd, men i positiv mening okonstlad, uppriktig och framför allt oskyldig.²¹² Straffet för att vålla de enfaldiga skada uttrycktes i ett allvarsam bibelord ur evangelierna: ”Och hvilken som förargar en af de små, som tro på mig, bättre voro honom, att vid hans hals hängdes en qvarnsten och han bortkastades uti hafvet.”²¹³

Politisk hantering: Heresi, uppror och förargelse/skandal

Historiskt sett utgjorde kampen mot heretiker grunden för statens intresse för att definiera och bekämpa religiösa avvikare. Här är det nödvändigt att ge en historisk exposé för att förstå bakgrunden till detta engagemang. Heresibegreppet kan spåras till kyrkofadern Justinus Martyren på 100-talet och avser en felaktig lära inom det egna trossystemet. Epitetet heretiker är alltså reserverat för den person som är delaktig i en religiös gemenskap men förfäktar vad som i denna betraktas som felaktig lära. Det skiljer sig därmed från beteckningen *schism*: en institutionell

²⁰⁸ Sahlstedt 1724.

²⁰⁹ Nordbäck 2004, s. 65–66.

²¹⁰ Dompnier 1985, s. 95–102.

²¹¹ Bodensten 2016, s. 289–330.

²¹² *SAOB*, sökord: ”enfaldig”. Två av betydelsorna är här centrala. Den första (i urval): som ej vet av några listiga beräkningar, oskuldssfull, oskyldig, menlös, from, öppen, uppriktig, naiv, okonstlad. Den andra (i urval): oförståndig, okunnig, olärd.

²¹³ *Bibeln*, Mark 9:42 (1713 års översättning).

brytning. Mot bakgrund av att kristendomen blev statsreligion i det romerska imperiet och medansvarig för samhällets enhet och stabilitet ställdes större krav på konsensus och på upprättandet av strategier för att hantera heretiker.²¹⁴ Samarbetet mellan kyrkliga och civila myndigheter i kampen mot heresi formaliserades på 1100-talet. I påve Lucius III:s dekret *Ad abolendam* (1184) beordrades att olydiga heretiker skulle överlämnas till världsliga myndigheter för bestraffning, och i efterträdaren Innocentius III:s bulla *Vergentis in senium* (1199) likställdes heresi med det romerska högmålsbrottet, *lèse-majesté*, alltså majestätsbrott. Fjärde Laterankonciliet 1215 bekräftade dessa uppfattningar, vilka därefter integrerades i den riksrettsliga lagstiftningen av Fredrik Barbarossa.²¹⁵ Därmed blev religiös avvikelse potentiellt likställd med brott mot samhällsordningen. Bekämpandet av katarerna på 1200-talet gav upphov till den synonyma beteckningen kättare.²¹⁶ Utöver den ursprungliga betydelsen av avvikare inom den egna trosgemenskapen hade alltså heresi- och kättarbegreppet betydelsen av samhällsomstörtare.

Begreppet heresi, med alla dess konnotationer, flyttade in i politiken. I Ihalainens studie av det tidiga 1700-talets England exemplifieras detta samband med en bön ur den auktoritativa bönboken *Book of Common Prayer* där man i en och samma mening ber om beskydd ”from all sedition, privy conspiracy and rebellion; from all false doctrine, heresy and schism”.²¹⁷ Den religionspolitiska termen schism kunde enligt Ihalainen också användas som en beteckning på inbördeskrig.²¹⁸ I den tidiga frihetstidens Sverige kunde den som kritiserade riksdagens beslut eller rikets lagar benämnas som kättare, vilket kan förstås mot bakgrund av att grundlagarna från 1719 jämförades med religiösa urkunder som Bibeln och bönen Fader vår.²¹⁹ John Marshall har påpekat att heresi rätt och slätt kunde fungera som ett motsatsbegrepp till den sanna tron, särskilt i kontexter där demonologi eller predestinationslära var inblandat: dikotomierna mellan Gud och djävul respektive frälsta och inte frälsta gav upphov till en dualistisk dynamik.²²⁰

²¹⁴ Lyman, Rebecca J., "Heresiology: The invention of 'heresy' and 'schism'" in Casiday, Augustine & Norris, Frederick W. (ed.), *The Cambridge History of Christianity. Constantine to c. 600* (Cambridge 2007), s. 296.

²¹⁵ Walsham 2009 [2006], s. 48–50.

²¹⁶ Beteckningen katharer kommer av grekiskans *katharos* som betyder ren, efter vad katarerna ansåg sig vara i kontrast till sin omgivning.

²¹⁷ Ihalainen 1999, s. 140.

²¹⁸ Ihalainen 1999, s. 147–152.

²¹⁹ Se Bodensten 2016, s. 72–73 och där angivna referenser.

²²⁰ Marshall 2006, s. 237–239.

Därutöver hade begreppet en moralisk dimension, vilken framgår redan av att det stammar från det grekiska ordet för val, *heiresis*. Heretikern tillskrevs ont uppsåt och illvilja som bevekelsegrunder för sitt val.²²¹ Under tidigmodern tid finns det många belägg för att skillnaderna mellan förräderi och heresi eller brott och synd flöt samman. Walsham menar att dessa distinktioner kan förstås i ett gemensamt meningssammanhang; heresi ansågs som en sorts förräderi precis som synd låg bakom brott.²²² I en antologi om heresi i det tidigmoderna Europa framhåller John Christian Laursen att begreppet användes både om teologiska doktriner och olika aktiviteter, däribland nattliga sammankomster, ockult verksamhet och moralisk depravation.²²³

Rättshistorikern Bo H. Lindberg har analyserat tidigmodern svensk lagstiftning kring "kätteri" och konstaterat att den utgick ifrån en klassificering av tre olika kättartyper: "stilla heretiker" (*haeretici quieti*), "förförare" (*seductores*) och "upprorsstiftare" (*seditioniosi*).²²⁴ Det är värt att uppmärksamma att beteckningarna "heretiker" och "upprorsstiftare" helt i linje med Walshams och Ihalainens iakttagelser användes överlappande. I ljuset av den bakgrundsteckning som här har presenterats är det inte förvånande att det var de två sistnämnda karaktärerna som betraktades som farliga. "Stilla heretiker" (*haeretici quieti*) var enligt Lindberg däremot möjliga att tolerera.²²⁵ Detta kan kontrasteras mot 1735 års religionsstadga som gav församlingsprästerna rätt att förhöra en person som bedömdes hysa en villolära, även om vederbörande levde lugnt och stilla och inte spred den.²²⁶

Här närmar vi oss en viktig teoretisk distinktion för toleransens gränser på ett generellt plan, nämligen vad som utmärkte en stilla heretiker. Utöver mottyperna "förförare" och "upprorsstiftare" som nämndes i lagstiftningen är även "förargelse" ett centralt begrepp. Förargelse, eller *scandalum*, som var den latinska beteckningen på fenomenet, satte ord på den förbrytelse som Lindberg träffande har benämnt "brottets sociala betydelse".²²⁷ Förargelse och skandal handlade därmed inte om att följa lag eller samvete, utan att ta hänsyn till vad som väcker

²²¹ Kaplan 2007, s. 26; Ihalainen 1999, s. 141.

²²² Walsham 2009 [2006], s. 50–60.

²²³ Laursen, John Christian (ed.), *Histories of heresy in early modern Europe for, against, and beyond persecution and toleration* (Cambridge 2002), s. 9.

²²⁴ Lindberg 1992, s. 488–489. Lindberg påpekar att dessa benämningar återfinns även hos andra samtida jurister och teologer i Europa.

²²⁵ Lindberg 1992, s. 488–489.

²²⁶ Lenhammar 2000 s. 67–69.

²²⁷ Lindberg 1992, s. 419.

anstöt hos medmänniskorna. Närmare bestämt signalerade begreppet att handlingen både riskerade att förleda andra till att begå samma brott och till att störa samhällsfriden. En särskilt intressant aspekt i sammanhanget som Lindberg nämner är att begreppet *scandalum* under medeltiden hade fått en betydelse som motsats till *caritas* – alltså kärleksbegreppet – i samhällsetiken.²²⁸ De resonemang från juridikens sfär som Lindberg redogör för står i samklang med forskningen om tolerans och intolerans i det tidigmoderna Europa. ”[B]eliefs did not offend people as much as behavior”, sammanfattar Benjamin Kaplan kärnfullt.²²⁹

Farliga karaktärer: Svärmare, fanatiker och entusiaster

Beteckningen heretiker var alltså en central kategori inom religionspolitiken. Men det fanns fler lastbara karaktärer. För att ge en bild av dessa olika karaktärer tar jag utgångspunkt hos Haffenrefer. Där räknades heretikerna upp jämte tre andra avvikande gestalter: ”epikuréerna”, ”entusiasterna” samt ”de påvetrogna”.²³⁰ Medan ”de påvetrogna” beskrevs som villfarna på en rad punkter, karaktäriserades heretikerna som fräcka, hädiska och gudlösa, det vill säga i termer av upproriskhet. Det bekräftar den ovan påvisade förbindelsen mellan heresi och uppror.

I denna undersökning är det av stor betydelse att stifta närmare bekantskap med de två återstående karaktärerna: epikuréerna och entusiasterna. Till skillnad från andra etablerade grupper som man hade att ta ställning till om man skulle tolerera – lutheraner, reformerta, katoliker, ortodoxa kristna, judar och muslimer – vilka alla på olika sätt var föremål för en reglerad toleranspolitik i de europeiska staterna, var epikuréer och entusiaster mer obestämda kategorier. Beteckningarna refererade till antika begrepp och återfanns inom religionspolitikens område på många håll runtom i Europa.

Epikuréerna karaktäriserades enligt Hafenreffer av ”lättsinne”. Mer precist rymdes i rubriceringen en anklagelse om att de av likgiltighet försummade det andliga livet. De utgjorde därmed en särskild målgrupp för de disciplineringskampanjer som fördes under 1600-talets lopp och som pietisterna ställde sig bakom, vilket vi får anledning att återkomma till. Till skillnad från de aggressivt hädande heretikerna utmärktes epikuréerna, enligt Hafenreffers beskrivning, av att de skrattade åt och hånade ”den gudomliga skriften”, alltså att de inte tog tron på allvar.

²²⁸ Lindberg 1992, s. 419–441.

²²⁹ Kaplan 2007, s. 78–79.

²³⁰ Hafenreffer 2010 [1714], s. 83, 85.

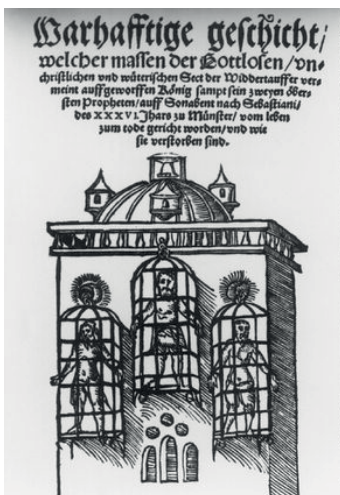


"A Catalogue of the several Sects and Opinions in England and other Nations" (British Museum 1647): ett exempel på tidens intresse att kategorisera religiösa inriktningar och hur det gjordes. Lägg märke till den obekymrade kombinationen mellan religiösa inriktningar som "arminian" och "anabaptist" och moraliska kategorier som "divorcer" och "soul sleeper".

Problemet med entusiasterna var det motsatta. De karaktäriserades som så djupt engagerade i det andliga livet att de tillskrev sig själva "gudomlig auktoritet". Enligt Hafrenreffer handlade det emellertid inte om någon sann auktoritet utan om villfarelser som "än genom drömmar eller Satans gyckelspel kommit in i deras vilsna sinnen". Hafrenreffers beskrivning ligger i linje med hur entusiaster beskrevs i den samtida europeiska debatten. Till denna grupp räknades, som kommer att se, pietisterna.

Genom att stanna upp vid de enskilda orden i Hafrenreffers omdöme kan några viktiga spår av kritiken mot entusiaster, och i förlängningen pietister, klargöras. Referensen till hur entusiasterna tar intryck av drömmar antyder att det kan finnas naturliga förklaringar till de föreställningar som de gjorde sig. Samtidigt nämns "Satans gyckelspel" som en möjlig orsaksförklaring i sammanhanget, det vill säga att en aktiv, ond andemakt lurar och bedrar entusiasten. Slutligen uttrycker formuleringen "vilsna sinnen" att den enskilde på något sätt tycks ha förlorat sitt omdöme och kontrollen över sina egna handlingar. Medan epikurén kännetecknas av lättsinne är galenskap (*furor*) enligt Hafrenreffer karaktäristiskt för entusiasten.²³¹ Hur denna galenskap skulle förstås var en fråga i tiden som leder in i en mycket livaktig debatt om entusiasters mentala tillstånd, där demonologiska och materialistiska förklaringsmodeller dryftades överlappande, men också blandades

²³¹ Hafrenreffer 2010 [1714], s. 85. Sidhänvisningen gäller samtliga ovan anförda citat.



Varning för svärmare: anabaptister i bur och burar på kyrktorn. I januari 1535 i Münster torterades och avrättades de tre mennoniterna, mer (ö)kända under namnet anabaptisterna Jan van Leiden, Bernd Krechting och Bernd Knipperdolling och deras kroppar hängdes upp i tre burar för allmän beskådan (vänstra bilden). Burarna finns än idag att beskåda på klocktornet i St. Lambertuskyrkan i Münster (högra bilden). Anabaptisterna anfördes som ett skräckexempel på religionspolitiska avvikare ända in på 1700-talet. Omslaget till vänster deklarerar manande: "Sann historia"! (Illustration: Baltasar Müller, Würzburg 1536)

med mer politiskt gångbara teorier om uppsåtligt agerande, förförelse och bedrägeri.²³² Vi får anledning att återkomma till denna diskussion.

Beteckningen entusiast hade flera paralleller. I luthersk tradition var svärmare (*schwärmer*) en gångbar term. Så benämnde Luther personer som enligt hans mening fäste större vikt vid sina personliga uppenbarelser än vid kyrkans lära, exempelvis anabaptister.²³³ I 1500-talets Frankrike användes termen fanatiker på ett liknande sätt för att beteckna de reformerta hugenotterna. Entusiasm var däremot i detta franska sammanhang en term som präglades av övervägande positiva konnotationer från den grekiska grundbetydelsen av ordet *enthusiasmo*, som refererade till dionysiskt rus, hänfördhet och gudomlig inspiration. Ordet började sedermera användas i negativ mening mot grupper som i renässanshumanismens anda värderade den enskilda tillägnelsen av gudomliga budskap, däribland *alumbrados* och karmeliter.²³⁴ I 1600-talets England patologiserades begreppet sedan genom att

²³² Heyd 1995, särskilt s. 41–43.

²³³ Heyd 1995, s. 11–15.

²³⁴ Roscioni, Lisa, "L'invention de la mélancolie religieuse? Quelques réflexions sur un concept pluriel", *MELANCHOLIA/E. L'expérience religieuse de la 'maladie de l'âme' et ses définitions, Etudes Epistème. Revue de la littérature et de civilisation (XVIe-XVIIIe siècles)*, 28 (2015).

användas om puritaner och kväkare som hävdade gudomlig inspiration utan kyrkans förmedling eller auktoritet, en definition som sedan exporterades till andra europeiska länder.²³⁵ Liksom heresibegreppet har alltså även de pejorativa beteckningarna entusiast, svärmare och fanatiker en religiös, känslodefinierad och politisk tillkomsthistoria.

Vid 1700-talets början gjordes ofta inte någon innehållslig skillnad mellan begreppen svärmare, fanatiker och entusiast. Som Nordbäck har noterat liknades pietister i Sverige vid böhmiska svärmare, entusiaster, kväkare, weigelianer, schwenckfeldianer, socianer och vederdöpare (alltså anabaptister).²³⁶ Som jämförelse kallades, enligt uppgift från Joris van Eijnatten, reformerta pietister i Holland vid 1700-talets början för entusiaster, fanatiker, antinomister, mystiker, kvietister, lagpredikanter, samvetsförtryckare, orosmakare, fariséer, hypokriter och bedragare.²³⁷ Med tanke på att termerna fogades samman i en lista av negativa etiketteringar, eller i en heresins genealogi, finns det anledning att inte fästa för stor vikt vid pregnansen i valet av begrepp. Man kan inte heller förutsätta att beteckningarna ringar in ett sammanhållet kulturellt fenomen. Exempelvis beskrevs Descartes anhängare som entusiaster. Här tog skildringarna fasta på dels hur den franske filosofen fick sin grundläggande idé som genom en plötslig illumination framför brasan, dels på att han litade till denna instinkt framför auktoriteter.²³⁸ Beskrivningarna av Descartes som entusiast ger en uppfattning om hur bred träffyta anklagelser om entusiasm kunde ha. Samtidigt tydliggörs betydelsen av den enskilda inspirationen och avvisandet av auktoriteter.²³⁹

Tre betydelse av enighet och splittring

För en studie om religionspolitik under tidigmodern tid är enighet och splittring två lika centrala som mångfacetterade begrepp. Alexandra Walsham har träffsäkert beskrivit de direkt motsatta innebörder som referenser till konformitet och enighet kunde ges:

²³⁵ Se exempelvis Ihalainen 1999, s. 259: "An enthusiast was anyone who attempted to make others follow his opinions" samt Eijnatten 2003, s. 43, där en entusiast förstås som "endangered the stability of the confessional public sphere by putting private opinions before public truth".

²³⁶ Nordbäck 2004, s. 89. Det bör påpekas att dessa ord inte användes som självbenämningar.

²³⁷ Eijnatten 2003, s. 55, 65.

²³⁸ Heyd 1995, s. 4.

²³⁹ Heyd 1995, s. 109–143.

Conformity, then, was a highly ambiguous phenomenon. It could be a cover for terrorism and rebellion, but it could also indicate an instinct for conciliation and compromise.²⁴⁰

Den första betydelse som Walsham omnämner, ”cover for terrorism and rebellion” har vi sett exempel på i Benzelius pamflett där han varnar för att den pietistiska verksamheten riskerade att resultera i uppror. Den andra betydelsen, enighet som ”an instinct for conciliation and compromise”, kan framstå som den direkta motsatsen. Här avses idealet att söka konsensus och undvika varaktiga konflikter. Båda dessa dimensioner av enighetsbegreppet kommer i det följande att sättas i en bredare historisk kontext och diskuteras utifrån tidigare forskning, i sällskap med ytterligare en aspekt: läromässig enighet.²⁴¹

Läromässig enighet

Under reformationstiden på 1500-talet utformade lutherska, reformerta och katolska reformatorer olika bekännelsedokument som sedermera låg till grund för staters religionspolitiska status. Vissa bekännelsedokument blev omtvistade även inom ramen för den egna konfessionen, exempelvis den lutherska konkordieformeln (1577) och konkordieboken (1580). Som titlarna vittnar om genom bruket av enhetsbegreppet *concordia*, syftade dokumenten till att stipulera läromässig enighet.²⁴² För reformert vidkommande erbjöd exempelvis Heidelbergkatekesen (1563) och Dordrechtynoden (1619) liknande referenspunkter.²⁴³ I katolska områden fick Trientkonciliet (1545–63) med dess trosbekännelse (1564), katekes (1566) och mässordning (1570) på ett motsvarande sätt ett stort politiskt symbolvärde, även om det på många håll dröjde ända till slutet av 1600-talet att implementera dem.²⁴⁴ Tydligt stadfästa läror kunde framhållas som ett uttryck för enighet och ordning, inte minst i förhållande till avvikande läror, vilka omtalades som ”nyheter”. I likhet med andra religiösa avvikare kritiserades pietisterna både för

²⁴⁰ Walsham 2009 [2006], s. 207.

²⁴¹ Schulze, Winfried, ”Concordia, Discordia, Tolerantia: Deutsche Politik im konfessionellen Zeitalter”, *Neue Studien zur frühneuzeitlichen Reichsgeschichte* (München 1978), s. 49–58, särskilt s. 58.

²⁴² Montgomery, Ingun, *Sveriges kyrkohistoria* bd 4: Enhetskyrkans tid (Stockholm 2002), s. 117–120, 129–132.

²⁴³ Eijnatten 2003, s. 29.

²⁴⁴ Tallon, Alain, *Le concile de Trente* (Paris 2000), s. 85–86.

att komma med något nytt och för att upprepa gamla misstag: de kallades *novatores* för att markera att de utmanade det gamla och beprövade, men inrangerades samtidigt i en kätteriets genealogi från senantikens donatister till 1500-talets ”anabaptister”, 1600-talets ”kväkare” och därtill även ”kalvinister” och ”papister”.²⁴⁵

När det gäller metoder för att åstadkomma läromässig enighet kan olika konfessionsspecifika tyngdpunkter skönjas. Lutherska och reformerta enhetssträvanden var generellt sett fokuserade på att definiera läran utifrån trons minsta gemensamma nämnare. Med avseende på detta refererade man gärna till trons ”fundamentalartiklar”.²⁴⁶ De katolska kyrkoreformer som fastställdes på Tridentkonciliet var istället i huvudsak inriktade på att etablera läromässig enighet genom allmänna liturgiska riktlinjer. Inom alla tre konfessionerna framträder en strävan att skapa enhet genom katekesundervisning och disciplinering av det andliga livet, både genom ökad tryckning av andaktsböcker för privat bruk, samt krav på deltagande i de offentliga gudstjänsterna och bruk av sakramenten. I synnerhet under 1660-talet genomdrev i Sverige riksdagen en rad lagar riktade mot religionsbrott, däribland en stadga mot eder och sabbatsbrott (1665), ett plakat mot smädeskrifter (1665), ett plakat med anmälningsplikt för främmande trosbekännare (1667), ökad kontroll över främmande studenter som informatorer (1667) samt krav på att främmande trosbekännare måste uppfostra sina barn lutherskt (1671).²⁴⁷ Det är också i detta sammanhang som moralistiska rörelser begärde att lagar mot svordomar, dans och fylleri skulle stiftas eller inskräpas. Pietisterna argumenterade för detta och i deras intressen sammanföll här med det prästståndets. Det är också värt att nämna att de ikoniska katekesförhören i hemmen kom till som ett svar på pietisternas krav på bättre undervisning och praktik att samlas i hemmen.

En aspekt av striden för läromässig enighet var uppkomsten av kontroversteologi och senare censur. Kontroversteologin växte fram som ett centralt ämne på universitetet runtom i Europa under 1600-talet. Den kan betraktas som polemikens akademiska motsvarighet. Utmärkande för såväl polemiken som kontroversteologin var deras karaktär av retorisk konst. Genren växte fram under reformationstiden och texterna skrevs som avsiktligt partiska inlagor i relation till en specifik konflikt där läsaren förväntades inta rollen som domare. Vidare var deras främsta syfte inte att övertyga i sak utan att diskreditera meningsmotståndaren. Under andra halvan av 1600-talet kritiserades detta sätt att bedriva teologi på bred

²⁴⁵ Nordbäck 2004, särskilt s. 118–119.

²⁴⁶ Se t.ex. Eijnatten 2003, s. 30–47.

²⁴⁷ Linderholm 1966, s. 70. Plakatet mot smädeskrifter riktade sig mot en rad olika genrer: ”Utav vad art och invention de äro, det vare sig i form av samtal, rim, visor, tryckta eller skrivna, uti koppar eller eljest utstuckna figurer”, enligt citat i Åhlen, Bengt, *Ord mot ordningen: farliga skrifter, bokbål och kättarprocesser i svensk censurhistoria* (Stockholm 1986), s. 42–43.

front. Samtidigt kritiserades teatrarar uppsättningar av satirer och parodier, och censuren hårdnade.²⁴⁸

Censur hade funnits sedan reformationstiden då boktryckarkonsten nådde Sverige men mest tillämpats i akademiska sammanhang, framför allt i ett antal processer vid Uppsala universitet där cartesianismen stod i skottgluggen från 1660-talet och två decennier framåt.²⁴⁹ År 1684 inrättades ett allmänt censorämbete inriktat på böcker (*censor librorum*). Tidigare hade denna uppgift ålegat domkapitlen. Tidpunkten var för europeiska förhållanden sen. I Wien utsågs en kejsarlig fiskal för ändamålet redan på 1570-talet, och i Frankrike inrättades ett censorämbete under kardinal Richelieu 1629.²⁵⁰ Förslaget hade förvisso legat på bordet ända sedan 1620-talet men avvisats av prästeståndet som fruktade att förlora makt till staten genom att avhända domkapitlen detta åtagande.²⁵¹ Avsikten med det nya ämbetet var att fler skrifter skulle kontrolleras, men detta visade sig vara en grannliga uppgift. Den nyutnämnde censorn Claudius Örnhielm invände snart att det trycktes så mycket ”förargerliga historier, visor, gåtor, samtal och annat slikt” som han inte hade godkänt eller till och med underkänt. Märk väl att Örnhielm här använde ordet ”förargelse”, synonymt med skandal, som i det förra avsnittet konstaterades utgöra ett slags teoretiskt kriterium för det som inte kunde tolereras. Vidare anmärkte censorn på att arbetsbördan var honom övermäktig; han hann helt enkelt inte med att läsa igenom alla verk och samtidigt korrespondera med alla berörda parter och inte minst ha uppsikt över att de dömda fick sina straff.²⁵² Lägg därtill att det ingick i censorns arbete att slå vakt om stilistiken, vilket gjorde arbetet än mer omfattande. Samtidigt var av allt att döma en viktig avsikt med censuren att bevaka vissa misstänkta personer, snarare än att nagelfara misshagliga formuleringar.²⁵³

När tryckta skrifter ökade lavinartat under 1700-talets första hälft blev arbetet oöverskådligt även om teologiska skrifter, däribland den pietistiska litteraturen, prioriterades. I ett arbete om den svenska censursens historia framhåller Bengt Åhlén att pietismen helt kom att dominera censorämbetets verksamhet under första halvan av 1700-talet, vilket representerar en betydande del av den tid då detta

²⁴⁸ Dieckmann 2005, s. 10–17, 37–51; Walsham 2009 [2006], s. 120–121.

²⁴⁹ Åhlén 1986, s. 34–35.

²⁵⁰ Wilke, Jürgen, *Zensur im Jahrhundert der Aufklärung: Geschichte, Theorie, Praxis* (Göttingen 2007), s. 30; Goldstein, Robert Justin, ”France”, Jones, Derek (red.), *Censorship: A World Encyclopedia* (London 2001), s. 850–854.

²⁵¹ Åhlén 1986, s. 32.

²⁵² Åhlén 1986, s. 46–47.

²⁵³ Burius, Anders, *Ömhet om friheten: studier i frihetstidens censurpolitik* (Uppsala 1984), s. 87.

ämbete fanns till (1684–1766).²⁵⁴ Ove Nordstrandh, som undersökt pietistisk litteratur från denna tid, räknar med att det låg ett femtiotal obehandlade ärenden på censorns bord 1723 utan synbar åtgärd.²⁵⁵

Enighet som tillstånd av ordning

Enighet i betydelsen tillstånd av ordning eller skydd mot uppror är naturligtvis ett tidlöst fenomen inom politisk historia. Här ska dess särskilda kontext inom religionspolitiken i det tidigmoderna Europa skisseras. Westfaliska freden blev som tidigare nämnts en milstolpe genom att en sorts pluralistisk ordning grundlades mellan de etablerade riktningarna i västlig kristenhet, med explicit hänvisning till toleransbegreppet. När det gäller enighetsbegreppet utgör istället religionsfreden i Augsburg 1555 en ny början. Genom denna fred blev den lutherska bekännelseskriften *Confessio Augustana* från 1530 riksrettsligt erkänd och likställd med den katolska bekännelsen. Den tyske historikern Winfried Schulze benämner denna händelse som ett uttryck för en ny, politiskt motiverad uppfattning av enighet. I sin samtid kritiserades kompromissen för att vara en ”gudlös” fred, samtidigt som den ansågs kunna bidra till att upprätthålla enighet. Till saken hör att freden i Augsburg utgjorde en slutpunkt för utdragna konflikter och ett längre tillstånd av varaktig konfessionell pluralism som hade dämpat förhoppningarna om läromässig enighet.²⁵⁶ I Frankrike blev på motsvarande sätt ”*les politique*” under samma tid en beteckning på katolska och protestantiska parter som kommit överens om att låta varandra åtnjuta samvetsfrihet. Detta förhållningssätt kritiserades av somliga för att vara lika illa som heresi.²⁵⁷

I detta sammanhang formulerades på många håll en sekulariserad statsuppfattning utifrån absolutism och naturrätt, som det inte är möjligt att här gå djupare in på.²⁵⁸ Det är tillräckligt att nämna att det var i denna kontext, närmare bestämt mot bakgrund av det franska respektive engelska inbördeskriget, som Jean Bodin

²⁵⁴ Åhlén 1986, s. 53. Det bör emellertid i sammanhanget påpekas att inte minst teologiska skrifter fortsatte att vara belagda med restriktioner även efter 1766. Ännu i slutet av 1800-talet kunde man bli fälld för misshagliga yttranden på religionens område, om det som ansågs hota det politiska styret eller den moraliska ordningen.

²⁵⁵ Nordstrandh 1951, s. 3–23.

²⁵⁶ Schulze 1978, s. 57.

²⁵⁷ Kamen 1967, s. 139–145; Lecler 1955, s. 466–470, särskilt 468, samt 807–809; Marshall 2006, s. 375–380. För mer om denna kontext se Greengrass, Mark, ”The psychology of peace over the virtues of a just war”, *French history* 1991, s. 574.

²⁵⁸ Carola Nordbäck har grundligt diskuterat sambanden mellan pietism och naturrätt, se Nordbäck 2004 och där angivna referenser.

och Thomas Hobbes formulerade sina teorier om en stark stat som kunde ställa sig över de stridande parterna. I samband med det katolska Frankrikes stöd till den protestantiska sidan i trettioåriga kriget hänvisades till begreppet *raison d'état* (statsförnuft) för att rättfärdiga handlandet. Därigenom skildes politiken från både religion och moral. Denna "politikens princip" kritiserades av sina motståndare som en form av politiskt kätteri, men överlag fick den stöd.²⁵⁹ I sitt berömda verk *Les caractères* tolkade Jean de la Bruyère återkallandet av Nantesediktet som ett säkerhetspolitiskt ingripande för att uppnå "*la tranquillité publique*", det offentliga lugnet, samtidigt som han konstaterade att det knappast kunde räknas som en avundsvärd uppgift att sätta denna gräns.²⁶⁰ I Sverige var Samuel von Pufendorf, professor i natur- och folk rätt vid Lunds universitet 1668–1676, auktoriteten på området. Till skillnad från Hobbes och Bodin utvecklade han sina idéer kring ett tillstånd av fred, med utgångspunkt i enighet på religionens område.²⁶¹

Teorierna om statens plikt att upprätthålla ordning är inte oväsentliga för den mer konkreta politiska nivå som står i fokus i min undersökning. Mot bakgrund av detta enighetsbegrepp, som utgår från social ordning snarare än läromässig enighet, kommer en annan problematik med pietisterna till uttryck: att deras religionsutövning var oreglerad. Till skillnad från såväl den rikstäckande lutherska kyrkan som de avvikande trosbekännarnas enskilda församlingar fanns det alltså inga bestämmelser som reglerade de sociala praktiker som låg till grund för pietistisk religionsutövning i hem och privata hus. Därför blev frågan om pietismen, som vi snart kommer att se, integrerad i tidens diskussioner om ordningsideal i politiken och det sociala livet.

Strävan efter enighet i form av ett tillstånd av ordning kan märkas på olika sätt i källmaterialet, varav tre sätt ska nämnas här. För det första finns det mot bakgrund av ovannämnda redogörelse anledning att uppmärksamma det internationellt gångbara begreppet "*policey*", "*polity*" eller det försvenskade "god politi", som betecknade ett tillstånd av allmän ordning, säkerhet och lugn.²⁶² För det andra kommer jag att lägga märke till ordning i form av vad som ansågs störa sociala relationer. Enligt Walshams forskning om tolerans och intolerans såväl som Lindbergs utläggning om förgelse i juridiken kunde överheten ha överseende med såväl avvikande tro som praktiker om de inte störde sociala relationer.²⁶³ För det

²⁵⁹ Koselleck 2004, s. 36–38; Lecler 1955, s. 524–528.

²⁶⁰ La Bruyère Jean, *Les Caractères* (Vienne 1812) [1688], s. 245–246.

²⁶¹ Se Östlund 2007, s. 13 och där angivna referenser.

²⁶² Härter, Karl (hrsg.), *Policey und frühneuzeitliche Gesellschaft* (Frankfurt am Main 2000); Lindberg, Bo, *Den antika skevheten: politiska ord och begrepp i det tidigmoderna Sverige* (Stockholm 2006), s. 52–55; Ihalainen 1999, s. 87–92.

²⁶³ Walsham 2009 [2006], s. 287.

tredje kommer jag att jämföra fallet med pietistsammanskomsterna och den diskussion om toleransens gränser som följde på det med andra exempel på sällskapsliv i nära relation till rikspolitiken under samma tid. För detta ändamål erbjuder Karin Sennefelts studie *Politikens hjärta* (2011) en intressant jämförelsepunkt. Sennefelt undersöker bland annat vad hon kallar för trösklar i sällskapslivet under riksdagarna i det frihetstida Stockholm.²⁶⁴

Enighet som politisk metod

En dimension av enighetsbegreppet som går längre än att upprätthålla ett tillstånd av ordning är det som Walsham kallar ”an instinct for conciliation” och Schulze ”der alte Traum der Verständigung”. Formuleringarna ger uttryck för en korporativ snarare än en polariserad samhällsuppfattning och en tilltro till strävan efter konsensus som politisk metod för att hantera oenighet. Här kan anknytas till vad som tidigare har skrivits om toleransens ändrade betydelse, eftersom utgångspunkten för tidens förståelse av toleransbegreppet var att oenighet tolkades i termer av splittring snarare än olikhet, och vidare att denna oenighet var av tillfällig karaktär. Uppmaningen att inta en tolerant hållning implicerade därför i detta sammanhang att man skulle visa uthållighet tills det att enighet åter hade uppnåtts, vilket ansågs både möjligt och som ett uttryck för det allmänna bästa.²⁶⁵ I linje med denna föreställning räknades en vädjan om tolerans som ett uttryck för ovilja att söka enighet och samförstånd. Som historikern Andrew Pattegree har påpekat betraktades därför argument för tolerans under tidigmodern tid i allmänhet som som ”a party cry of the disappointed”.²⁶⁶ Så påpekade exempelvis den franske biskopen Jacques-Bénigne Bossuet (1627–1704) att hänvisningar till tolerans inte hade något egentligt innehåll utan blott och bart var ett taktiskt medel som here-tiker använde för att vägra uppnå enighet.²⁶⁷

På olika sätt och på olika plan uttrycktes under tidigmodern tid budskapet att splittring måste vändas till enighet. För religionspolitiskt vidkommande är det viktigt att enighet mellan de olika konfessionerna inte bara sågs som möjlig utan

²⁶⁴ Sennefelt, Karin, *Politikens hjärta: medborgarskap, manlighet och plats i frihetstidens Stockholm* (Stockholm 2011).

²⁶⁵ Ihalainen 1999, s. 11–13.

²⁶⁶ Pattegree, Andrew, ”The politics of toleration in the Free Netherlands, 1572–1620”, Grell, Ole Peter & Scribner, Bob (ed.), *Tolerance and Intolerance in the European Reformation* (Cambridge 1996), s. 198.

²⁶⁷ Negrodi, Barbara de, *Intolérances. Catholiques et protestants en France, 1560-1787*, Hachette (Paris 1996), s. 83–93.

som en självklar utgångspunkt för enhetssträvanden.²⁶⁸ Det är därför signifikativt att exempelvis den svenska propagandan mot ”papisterna” eller ”de påvetrogna” inte siktade in sig på kyrkan per se utan på utpräglat katolska drag såsom påveämbetet, klosterväsendet och jesuitorden.²⁶⁹ Begreppet ”Christenheten” fungerade som en gemensam identifikation gentemot exempelvis ”turken”, i synnerhet i samband med det Osmanska rikets belägring av Wien 1685.²⁷⁰ Sammantaget finns det anledning att balansera bilden av de konfessionella motsättningar som kommer till uttryck i polemisk litteratur och den avsiktligt partiska kontroversteologin. Grundinställningen var alltså att det både möjligt var och önskvärt att räkna med en konfessionsöverskridande enighet.

När det gäller den politiska sfären har Erik Bodensten visat hur kamp för enighet och mot splittring utgjorde ett centralt motiv i den tidiga frihetstidens politiska litteratur. Han visar exempelvis hur hattsympatisörer begripliggjorde en upphettad konflikt med mössorna inför riksdagen 1741 på detta sätt, medan mössorna i sin tur beskrev hattarnas agerande som ett hot mot enigheten.²⁷¹ Bodenstens analyser visar att det var viktigt i frihetstidens politik att framställa sin sak som ett steg på enighetens väg. Men strävan efter enighet behövde inte uttryckas i termer av hårdför kamp. Som en kontrast till hattarnas och mössornas pamfletter kan man framhålla en iakttagelse från kyrkohistorikern Björn Rymans biografi över biskopen och riksdagspolitikern på Erik Benzelius d.y. (1675–1743) där denne prisade *felix concordia*, den lyckliga enigheten, som en frukt av förhandling och kompromisser.²⁷² Såväl Bodenstens som Rymans slutsatser pekar emellertid båda två på ett motstånd mot en konfliktorienterad politisk metod.

Skillnaden i enighetsideal mellan förmodern tid och 1800-tal blir tydlig när man ser till hur politiska motsättningar under 1600- och 1700-talet konceptualiserades i termer av splittring där motparten hölls ansvarig för detta tillstånd. Det talades om *partier*, *partisjuka*, *partianda* och *partiyr*, men man benämnde aldrig sin egen ståndpunkt såsom tillhörig ett parti. Anhängarna till ett parti betraktades istället som splittrare per se, de som motarbetade enigheten. Benämningar som ”hattar” och ”mössor” i 1730-talets Sverige, ”whigs” och ”tories” i 1680-talets England men även religiösa beteckningar som ”hugenotter”, ”anabaptister” och ”kväkare” var alla i sin samtid *parti*-benämningar i denna äldre mening, det vill

²⁶⁸ Se Cannadine, David, *The Undivided Past: history beyond our differences*, (London 2013), s. 41 och där angivna referenser.

²⁶⁹ Gudmundsson 2014, s. 123–126.

²⁷⁰ Östlund 2007, s. 102.

²⁷¹ Bodensten 2016, s. 213–240, 272–289.

²⁷² Ryman, Björn, *Erik Benzelius d. y. : en frihetstida politiker* (Stockholm 1978), s. 204.

säga gruppbildningar som också kunde kallas sekter eller fraktioner. Begreppens användningsområde var att beteckna motståndaren som splittrare.²⁷³

Vid sidan av den politiska legitimiteten hade partibegreppet en moralisk dimension. Bodensten visar övertygande i sin undersökning att anklagelsen om att företräda ett ”parti” under den rådande politiska kulturen i sig utgjorde en beskyllning om egennytta och korruption. Han föreslår att frihetstida politik, och möjligtvis förmodern politik i stort, mer än något annat kan förstås som kamp om moralisk habilitet. Annorlunda uttryckt var de politiska konfliktdinjerna enligt Bodensten snarare moraliska än sakpolitiska.²⁷⁴ Mark Greengrass har i en artikel om de franska hugenottkrigens historiografi på ett liknande sätt lyft fram hur kombattanterna anklagade varandra för dålig moral och illvilliga avsikter snarare än att anmärka på felaktiga religiösa åskådningar.²⁷⁵ I fransk antiprotestantisk litteratur framställdes den protestantiska reformationen som frambringad av passion och hämnd, vilket uttryckligen kontrasteras mot sakliga skäl (*par raison*). Två motiv som användes för att bekräfta denna tes var prästernas ingående av äktenskap istället för att vara celibatära, vilket tolkades som uttryck för moralisk depravation, samt upproriskheten mot påven, vilken tolkades som uttryck för aggressivitet.²⁷⁶ Sammantaget kungjorde dessa budskap att motståndaren var både egenyttig och moraliskt klandervärd, samt att den motarbetade enighet och konsensus.

Nordbäck konstaterar i sin undersökning att antipietister använde partibegreppet om pietister i sina stridsskrifter och att detta utgjorde en anklagelse om splittring. Detta tolkar hon som ett uttryck för den lutherska ortodoxins ideal om korporativism och uniformitet, vilket hon ställer i motsats till den polarisering som hon definierar som ett centralt inslag i pietismens världsbild, vilken alltså grundade sig i att pietisterna delade in människor i ”sanna” och ”falsa” kristna.²⁷⁷ Enligt Nordbäcks analys av pietismens idéer bröt alltså pietisterna på detta sätt mot idealet om uniformitet.

Utifrån ovanstående diskussion kan följande tre betydelser av enighet och splittring i tidigmodern religionspolitik ställas upp. Kategorierna kommer att fungera som ett stöd för analysen i de tre empiriska kapitel av undersökningen som nu vidtar.

²⁷³ Ihalainen 1999, s. 159–228.

²⁷⁴ Bodensten 2016, s. 13, 215.

²⁷⁵ Se Greengrass, Mark, "Europe's 'Wars of Religion' and their Legacies", in Wolffe, John (ed.), *Protestant-Catholic Conflict from the Reformation to the 21st Century* (New York 2013), s. 28 och där angivna referenser.

²⁷⁶ Dompnier 1985, s. 43–44, 76–87.

²⁷⁷ Nordbäck 2004, s. 87, 327.

Figur 1. Tre betydelser av enighet och splittring i tidigmodern religionspolitik.

| Betydelse av enighet | Närmare beskrivning av vad som menades med enigheten | Hot om splittring |
|----------------------------------|---|-------------------|
| Läromässig enighet | Religiös bekräftelse i kyrka och stat, påbjuden religionsutövning | Avvikande läror |
| Enighet som tillstånd av ordning | Säkerhetspolitisk kompromiss, reglerad toleranspolitik, social ordning | Oordning |
| Enighet som politisk metod | Konsensusinriktad metod, pluralism illegitim, splittraren moraliskt klandervärd | Konflikter |

Kapitel 3.

Sociala praktiker

Misstänkta umgängesformer

Det mest konkreta uttrycket för den pietistiska verksamhet som de kungliga förordningarna varnade för var sammankomsterna, vilka med en polemisk term kallades för konventiklar. De ägde mestadels rum i någons hem. Det är omständigheterna kring dessa sammankomster som står i fokus för denna del av undersökningen. Exempelvis analyseras redogörelser för samlingar i smeden Nils Ulanders hus i Umeå och myntdrängen Olof Bergs bostad på Norrmalm i Stockholm. Mest handlar det emellertid om den sammankomst som ägde rum på Sickla gård sydöst om Stockholms tullar och som gav upphov till Sicklakommissionen.

Överstelöjtnant Peter Cedersparre (1664–1757) förde till en början Sicklasällskapets talan inför kommissionen. När denne blev utkallad i krigstjänst övertogs ansvaret av auditören Johan Bréant och studenten Jonas Angerstedt. Utöver sammankomsten i Sickla utreddes dessa också för att i sällskap med några ytterligare personer ha träffats i varandras hem i Stockholm. Genom att uppmärksamma hur de inblandade återberättade upprinnelsen till sammankomsterna och hur dessa gick till kommer jag i denna del av undersökningen att kunna visa på vilka konkreta omständigheter som gjorde samlingarna till en social praktik som frestade på toleransens gränser.

Upplägget på kapitlet är tematiskt och strukturerat efter en indelning mellan två kategorier: rumsliga förhållanden och sociala relationer. Det föreligger emellertid inte vattentäta skott mellan dessa två delar. Under varje rubrik behandlas en särskild omständighet och exempel ges från olika sammankomster. Samtidigt relateras iakttagelserna löpande till tidigare forskning om liknande fenomen i den politiska kulturen och i den europeiska religionspolitiken.

Kommissionerna och ordningsproblematiken

I ett brev från rådet till Kungl. Maj:t daterat 1702, samma år som pietistisk verksamhet i Stockholm uppmärksammades för första gången, deklarerades att kampen mot pietismen hade två slagsidor. Det som skulle bekämpas var dels det som ansågs förstöra ”god ordning”, dels ”sådana meningar, som strida emot ortodoxien och vår rena Evangeliska lära”.²⁷⁸ Dessa två aspekter av kampen mot pietismen kan knytas till två av de enighetsbegrepp som stipulerades i bakgrundskapitlet: enighet som ett tillstånd av ordning respektive den läromässiga enigheten.

Både läran och ordningen behandlades i kommissionernas utredningar. Kommissionerna förhörde såväl deltagare som vittnen om teologiska frågor där pietismens avvikelser var välkända. Förhören innehöll också frågor om vilka läror som hade förmedlats vid sammankomsterna, vilka böcker som hade lästs högt, vilka sånger som hade sjungits och vem som hade fört talan. I alla kommissionerna förhördes pigor med den uttalade förhoppningen om att dessa skulle vara mer benägna att avslöja detaljer som andra försökte dölja.²⁷⁹ Den mest omfattande bilagan bland Sicklakommissionens handlingar består i en lång redogörelse för de pietistmisstänkta svar på ett hundratal lärofrågor. Denna bilaga är också den enda del av Sicklakommissionens material som finns i tryck, under rubriken ”De tidiga svenska pietisternas läroskådning enligt deras egen framställning”.²⁸⁰ Valet av att trycka just denna bilaga kan uppfattas som signifikativt för hur kommissionerna i första hand har behandlats som just läroutrredningar.

Det finns emellertid goda skäl att istället fokusera på hur kommissionerna hanterade ordningsproblematiken, den andra aspekt av konflikten som kommer till uttryck i brevet från Kungl. Maj:t. Att ordningsfrågorna var betydelsefulla för kommissionernas arbete framgår förvisso inte av hur frekvent de diskuterades. I detta avseende redovisades de pietistmisstänkta ställningstaganden i lärofrågor i minst lika hög utsträckning. En sammanställning av påpekanden som berörde de rumsliga förhållandena och de sociala omständigheterna kring sammankomsterna visar dock att denna tematik hade en mycket central betydelse för kommissionernas diskussioner och hantering av konflikterna. Det handlar dels om återkommande inslag i skildringar av sammankomsterna, dels om vad olika personer framhöll som viktigt. Olof Nordenstråle, som var ledamot i Sicklakommissionen, konstaterade exempelvis att det inte var deras sak att ta ställning till ”*odedicerade*

²⁷⁸ UUB, 1983, *Rådets brev till Kungl. Maj:t, den 28 december 1702...* (1702), s. 2.

²⁷⁹ Denna motivering till att förhöra pigor uttrycks exempelvis i Jöran Nordberg och Sven Camérens memorial, se RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 518.

²⁸⁰ *Kyrkohistorisk årsskrift*, ”De tidiga svenska pietisternas läroåskådning enligt deras egen framställning” (1903).

controversier” som förelåg ”emellan berömliga Evangeliska lärare”.²⁸¹ Till dessa oavgjorda kontroverser räknade Nordenstråle upp judarnas omvändelse och läran om alltings återställelse (*apokatastasis panton*), ämnen som vid denna tid diskuterades av företrädare för pietismen. Umeåkommissionens protokoll innehöll både teologiska resonemang och anmärkningar om ordning, däribland vad som kallades ”ovanliga rums nyttjande”. Landssekreteraren Carl Dubb, som sympatiserade med pietismen, framhöll triumferande att avsaknaden av läroavvikelser hade befriat Umeåborna från anklagelser om pietism och att frågan om rummen inte hade med saken att göra.

”aldenstund ej något irrigt uti läran blivit bevist vara av någon därunder förehaft som allenast är mäktigt att göra oväsande av sig utan felet har bestått allenast uti ovanliga rums nyttjande, vilket ej heller särdeles oväsande uti religionsmål lärer förorsakat”.²⁸²

För dem som beslutade i ärendet var det dessvärre för Dubbs del ingen småsak att man samlats på uppseendeväckande platser. När Umeå- och Sicklafallen diskuterades i riksrådet, efter att dess medlemmar fått ta del av excerpter som riksrådets sekreterare valt ut från kommissionens protokoll och handlingar, konstaterade kanslipresidenten Arvid Horn att riksrådets uppgift var avgränsad till att sörja för att kungliga förordningar efterlevdes och det var inte att kontrollera läran: saken gällde då ordningen.²⁸³

Ordningsfrågor var på dagordningen i 1720-talets Stockholm. Antalet ordningsmän ökades 1722 från tre till nitton stycken, Långholmen införskaffades för att göras till fängelse 1724 och Stockholms politi- och brandkommission tillsattes 1723, samma år som Sicklakommissionen, för att skapa förutsättningar för ”politien och god ordning” i staden och med ordningsväsendet i Paris som förebild.²⁸⁴ Utöver att förebygga brandrisker räknade kommissionen upp åtta punkter för ordningen i stadsrummet. Den första är uppenbart intressant i relation till pietistutredningarna: ”yttre ordning i samband med gudsdyrkan och sabbaten”. I praktiken innefattade detta rimligen den aktuella frågan om pietisternas religionsutövning. Flera ledamöter av Stockholms politi- och brandkommission hade dessutom nyckelroller i pietistutredningarna: den gångbare ämbetsmannen David Silvius

²⁸¹ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 562–563.

²⁸² RA, ÄK 189, Umeåkommissionen, Acta, s. 539.

²⁸³ RA, K 23:1138, Handlingar rörande conventikelplakatet 1725, s. 41°.

²⁸⁴ Berglund Mats, *Massans röst: upplopp och gatubräk i Stockholm 1719–1848* (Stockholm 2009), s. 74–79; Wester Nils, *Kungliga politi- och brandkommissionen. Studier rörande Stockholms stads politiväsen under 1700-talet*, (Stockholm 1946), särskilt s. 52–53.

var ledamot i båda kommissionerna och därutöver finner vi exempelvis prästen Herman Schröder samt riksråden Carl Gyllenborg och Josias Cederhielm. Situationen av pietistkommissionerna i detta sammanhang motiverar än mer betydelsen av att studera hur oordning ansågs uppstå i samband med sammankomsterna.

Det är välkänt i tidigare forskning att den huvudsakliga ordningsproblematiken kring sammankomsterna bestod i att de varken utövades i församlingens eller i hushållets avgränsade krets. Det är också välkänt att det var den påbjudna husandakten som utgjorde utgångspunkten för de pietistiska samlingarna.²⁸⁵ Denna problembild har emellertid inte undersökts utifrån redogörelser för hur pietistsammankomsterna presenterades för kommissionerna. I det följande kommer vi att närmare granska vilka omständigheter som framkom i de anklagades redogörelser samt i kommissionernas diskussioner.

Rumsliga förhållanden

Öppna fönster och dörrar som väckte nyfikenhet

En gemensam nämnare för längre beskrivningar av pietistsammankomster var att de hade provocerat fram folksamlingar. Till smeden Nils Ulanders hus i Umeå kom det enligt vittnen en så stor tillströmning av folk att alla inte fick plats i huset utan måste ”stå wid fönster, väggar och dörrar”. Likaså berättade stadskaplanen i Umeå Petter Sebrenius om hur prostens Grubbs unge medarbetare Alexander Holmqvist hade hållit en andakt i prostens frånvaro med så mycket folk att de inte fick plats i huset.²⁸⁶ Den nyss nämnde mynträngen Olof Berg i Stockholm rapporterades likaledes samla folk ”både inne uti hans huus ock utanföre hans fönster på gathan” när han höll andakt i sitt hem på söndagskvällar.²⁸⁷ Angivelserna om folksamlingar kan möjligtvis uppfattas som en litterär referens till de evangelieberättelser där Jesus uppgavs samla en så stor skara människor att folkmassan inte fick plats i huset.²⁸⁸ Men oavsett om uppgifterna var överdrivna eller inte kan skildringar av folksamlingarnas upprinnelse och konsekvenser ge en uppfattning om vilka omständigheter som väckte kommissionernas uppmärksamhet. Därför behöver vi titta närmare på några konkreta beskrivningar av händelseförloppen.

²⁸⁵ Pleijel, Hilding, *Hustavlans värld. Kyrkligt folkliv i äldre tiders Sverige* (Stockholm 1970), s. 53–65.

²⁸⁶ RA, ÅK 189, Umeåkommissionen, Protokoll, s. 19–20°.

²⁸⁷ RA, ÅK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 553.

²⁸⁸ *Bibeln*, Mark 2:1–12.

Vi börjar en söndagskväll efter aftonsången (kvällsgudstjänsten) i överstelöjtnanten Peter Cedersparres bostad i Stockholm, där en mindre grupp hade samlats till gemensam andakt. Plötsligt hörde sällskapet röster inifrån grannen Jonas Angerstedts kammare ”som med ett brädplank från öfwerstelöjtnanten [Cedersparre] afskild wara”. Sällskapet därinne hördes samtala om dagens predikan. Cedersparres följe bestämde sig för att gå över till grannen och strax därpå började det utökade sällskapet – ett odefinierat antal men minst sju personer – att sjunga psalmer tillsammans. Eftersom de satt i ett rum med fönster mot gatan sipprade sången ut, vilket i sin tur föranledde ett okänt antal personer att ta sig upp till Angerstedts kammare för att ansluta till samkvämet. Varför dessa hade kommit sade sig Cedersparre i ett förhör med Sicklakommissionen inte känna till. Han kunde på kommissionens direkta fråga inte heller svara på om de hade ”godt eller ondt upsåt”.²⁸⁹ Vad han kunde fastställa var att de inte hade blivit inbjudna och att han inte ens hade träffat dem förr. Hushållets piga Sofia Jöransdotter bekräftade denna redogörelse. Det var sången som hade gjort gästerna uppmärksamma på samvaron hos Angerstedt. Att de inte var väntade i hushållet bekräftades av pigan som påpekade att hon opassande nog inte hade hunnit med att städa innan de kom.²⁹⁰

Samkvämet i Angerstedts kammare, som återgavs av deltagarna i en inlaga och även antecknades i kommissionsprotokollet, ger flera indikationer på vad som uppfattades som graverande omständigheter för en misstänkt otillåten sammankomst. Rapporten säger intressant nog inte mycket om det teologiska innehållet i samtalen. Det som nämns är vem som tog initiativ till att be en bön och att denne bad med fria formuleringar. Den väsentligaste informationen i berättelsen var istället den målande beskrivningen av hur de församlades röster trängde igenom träväggen till grannen samt hur sången sipprade ut på gatan. Budskapet var rimligtvis att deltagarna hade varit oförsiktiga med de rumsliga förhållandena och själva hade orsakat den folksamling som uppstod, om än möjligtvis genom slarv. Detaljrikedomen indikerar att det fanns en verklighet bakom orden.

På samma tema försvarade Carl Dubb några av de anklagade pietisterna i Umeå genom att stipulera en distinktion mellan ordnade och oordnade rumsliga förhållanden. Han skilde mellan dem som har ”anställt sammankomster på ovanliga rum samt vrålat och ropat etc. emedan de förra så ordenteligen och på en bekväm ort inrättade varit”²⁹¹, och dem som har ”brukadt Guds ord [...] på wanl. och

²⁸⁹ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 736.

²⁹⁰ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 78–79, 735; RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 90–91.

²⁹¹ RA, ÄK 189, Umeåkommissionen, Acta, s. 544.

ordentel. rum, och det utan willfarelse”.²⁹² Dubbs distinktion är användbar för att förstå annan argumentation i ämnet i Umeåkommissionen. Till sammankomster i ”ovanliga” rum kan rimligtvis räknas dem som hållits utomhus, exempelvis på kyrkovallen. Vidare rapporterade rådmannen Petter Biur att han sett en av de misstänkta pietisterna hålla andakt i en nyss uppsatt bod utan tak.²⁹³

Ytterligare ett exempel från Umeå gäller en sammankomst som den nyss nämnde Ulander hade hållit ”i en avsides kammare”. Denna sammankomst bedömdes emellertid annorlunda än den hos Angerstedt. Sex bönder avlade vittnesmål om att ha sett den. Särskilt intressant är en av böndernas mer specifika berättelse om att han hört ljud från kammaren när han stod och samtalande med en granne i hagen en bit bort. Han berättade för kommissionen att de hade agerat genom att de ”sedan gingo till fönstret och det vid slutit”.²⁹⁴ Ett annat vittne, Elisabeth Ahlman, berättade för kommissionen att hon hade besökt Ulander medan det var ”buller och oro i staden, dels av fruktan för fienden, dels för armén”.²⁹⁵ Ahlman hänvisade alltså här till den ryska arméns belägring, som nog visst vållade viss oordning i staden. I likhet med ovan nämnda bönder betygade hon att hon aldrig själv hade närvarat vid någon sammankomst. Däremot hade hon ”en gång stådt utan för och lyssnat på honom [Ulander], ner han läst för sig sielf i sin Cammare.”²⁹⁶

Hur enskilda personer agerade i relation till de rumsliga omständigheterna var ett centralt tema i utredningsmaterialet kring myntdrängen Berg. Även i detta fall börjar redogörelsen med en beskrivning av hur folk stod ”både inne uti hans huus ock utanföre hans fönster på gathan” om söndagskvällarna.²⁹⁷ Ett fönster tycks ha stått öppet och sammankomsten tilldrog sig uppmärksamhet från gaturummet. Med andra ord uppmärksammades folkmassan av förbipasserande och kan antas ha blivit föremål för ryktesspridning. I det utdrag av fallet som finns excerperat i Sicklakommissionens handlingar återfinns prästen Erik Isbergs vittnesmål. Denne berättade att han om kvällarna hade hört ”mycket högt läsas” och att han hade sett ”mycket folk stå, såwähl uthanför fönstren på gathan, som inne uti gården”.²⁹⁸ Det framgår inte av referatet om folket hade stannat till när de hört Berg läsa eller om de kommit dit för att de kände till sammankomsten. Eftersom det

²⁹² RA, ÄK 189, Umeåkommissionen, Acta, s. 548.

²⁹³ RA, ÄK 189, Umeåkommissionen, Protokoll, s. 104^o.

²⁹⁴ RA, ÄK 189, Umeåkommissionen, Acta, s. 264. Se även s. 135.

²⁹⁵ RA, ÄK 189, Umeåkommissionen, Protokoll, s. 35.

²⁹⁶ RA, ÄK 189, Umeåkommissionen, Protokoll, s. 36.

²⁹⁷ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 553.

²⁹⁸ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 555.

inte handlade om någon engångsföreteelse kan de mycket väl ha känt till arrangerandet. Men eftersom det uppstod en folkmassa kunde det inte garanteras att deltagarna var att betrakta som inbjudna gäster, vilket givet det resonemang som förts ovan kunde ha bidragit till att göra sammankomsten försvarbar.

Här vill jag särskilt understryka hur Isberg beskrev sitt agerande. Han hade enligt egen utsägo fått höra talas om sammankomsten av sin piga, som hade gått dit någon gång ”af nyfikenhet”.²⁹⁹ Här är det viktigt att uppmärksamma vilken värdeladdning begreppet nyfikenhet hade vid denna tid. Det betecknade inte någon vetgirig drivkraft i positiv mening, utan istället attityden att vara näsvis och söka kännedom om något som är avsett att hemlighållas.³⁰⁰ Isberg fortsatte med att redogöra för att även han själv hade hört ljud från grannen. Till skillnad från pigan hade han dock inte gått dit. Med pigan som negativ motbild framställde därmed Isberg sitt eget agerande som ett utslag av sund självbehärskning. Isbergs uttalande kan i förstone tolkas som ett uttryck för ståndsskillnaden dem emellan. Men i linje med nyare forskning som snarare betonar performativitet är det relevant att lägga märke till att han refererar till sitt handlande och inte till sin position.³⁰¹ Iakttagelsen kan jämföras med det ovan nämnda fallet från Umeå där bönder förklarade sitt agerande på ett motsvarande sätt.

En liknande motsatsställning mellan nyfikenhet och självbehärskning ser vi i förhöret med en kvinna som benämndes fru Åhrström och som var hyresvärdinna till Cedersparre i Stockholm under det händelserika året 1723. Med anledning av misstankarna mot Cedersparre förhördes Åhrström av Sicklakommissionen. Hon kunde berätta åtskilligt, men hänvisade samtidigt till att det var pigan som hade underrättat henne. Även här framstår det alltså som lastbart att intressera sig för vad som försiggick på sammankomsterna, och pigan pekades ut som den i detta avseende lastbara.³⁰²

Sammantaget framstår alltså rumsliga förhållanden som viktiga för toleransens gränser kring sammankomsterna. Samtidigt var det enskildas reaktioner och handlande som tillmättes betydelse. I polemiska skrifter pekades nyfikenhet ut som ett av många typiska karaktärsdrag för pietisterna. I sin skrift mot Grubb framhöll Telin kritiskt att ”allom oförståndigom och nyfiknom” fick komma till sammankomsterna i Umeå.³⁰³ Vidare karaktäriserar Humble i sitt polemiska verk

²⁹⁹ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 555.

³⁰⁰ *SAOB*, sökord: ”nyfikenhet”. Utöver de nämnda betydelserna kan ytterligare en noteras: ”när-gånget söka få kännedom om sådant som icke angår honom”, daterat till cirka 1635.

³⁰¹ Sennefelt 2011, s. 20, 226–227.

³⁰² RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 78–81.

³⁰³ UUB, K 94, Telin 1722, s. 91.

pietisterna som drivna av bland annat nyfikenhet, i motsättning till dem som är drivna av ”gudomlig åtrå”.³⁰⁴ På basis av kommissionens utredningar kan konstateras att detta karaktärsdrag också fungerade som ett konkret kriterium för vad som i praktiken betraktades som förargelseväckande.

Det var med hänvisning till risken för enskildas missförstånd som Berg och Ulander gick med på att hålla sina samlingar bakom stängda dörrar. I sitt försvarstal inför Stockholms norra kämnärsrätt 1721 uppgav Berg att han på uppmaning från myndigheterna redan hade slutat släppa in folk om söndagskvällarna. Även Ulander betygade att han inte låtit någon utomstående delta i husandakterna sedan ”folket begynte försmäda honom och kalla det ett oväsande”.³⁰⁵ Samtidigt insisterade han på att det inte var något fel på sammankomsterna och att han bara utförde ”en rätt husfaders plikt”. Den lokale präst som inför kommissionen hade kallat det för en ”oordning” gjorde det enligt Ulander av ovana, på grund av att husandakter inte utövades i hans egen församling.³⁰⁶ Han drog ändå slutsatsen att det var ”bättre att innehålla med bönestunder än derigenom åstadkomma misstanke och förargelse”.³⁰⁷ Därmed gav han uttryck för den doktrin om förargelse som kungjorde att saken inte handlade om vad lagen eller samvetet sade utan om vad som väckte anstöt hos medmänniskorna. Såväl Berg som Ulander agerade alltså inte utifrån vad de ansåg vara rätt i sak, utan i ett socialt sammanhang. Förhandlingen med dem understryker den vikt som kommissionerna fäste vid att åstadkomma social ordning. Diskussionerna om nyfiket eller självbehärskat uppträdande visar vidare att den sociala ordningen förhandlades utifrån hur olika parter presenterade sitt och andras beteende.

Vikten av diskretion

Ett tema som framkommer i redogörelsen för sammankomsten hos Angerstedt och som förtjänar en fördjupande diskussion är de deltagandes agerande, närmare bestämt deras avsaknad av diskretion. Man kan ställa sig frågan om Cedersparre, Angerstedt och deras sjungande vänner hade frikänts om de hade låtit bli att tala högt genom lyhörda väggar och sjunga genom öppna fönster. Här kan ett exempel på en likartad situation ur Karin Sennefelts undersökning av sällskapslivet i Stockholm under frihetstidens riksdagar lyftas fram. Exemplet gäller förutsättningar för

³⁰⁴ Humble 1728, s. 346.

³⁰⁵ RA, ÄK 189, Umeåkommissionen, Protokoll, s. 32 (F^o).

³⁰⁶ RA, ÄK 189, Umeåkommissionen, Protokoll, s. 123.

³⁰⁷ RA, ÄK 189, Umeåkommissionen, Protokoll, s. 119 (F^o).

en annan form av misstänkta sammankomster, närmare bestämt otillåtna trakteringar som syftade till att övertyga de inbjudna om sina politiska ställningstaganden. I likhet med pietistutredningarna granskades år 1723 misstänkta fall av otillåtna trakteringar. En person som stod anklagad för att olovligen ha bjudit på en måltid försvarade sig framgångsrikt inför kommissionen genom att hänvisa till att sällskapet hade talat med varandra enskilt och i avskildhet, att ingen hade kunnat höra vad som sades och att mötet därför inte kunde betraktas som hemligt. Sennefelt drar slutsatsen att det enskilda rummet hade stor potential att erbjuda avskildhet.³⁰⁸ Skildringen av sammankomsten hos Angerstedt framstår som motsatsen till de ideal som uttrycks i kommissionen om otillåtna trakteringar. De två fallen ger alltså en bild av att den som blev granskad hade möjlighet att klara sig undan repressalier om man kunde peka på att man inte blivit uppmärksammade.

Noggrant avgränsade privata rum framträder också i europeisk forskning om religionspolitik som ett centralt kriterium på godtagbar avvikande religionsutövning. Delvis gällde det själva rummen; de byggnader i vilka kyrkolokalerna inrymdes fick inte visa några yttre tecken på sin funktion.³⁰⁹ Som redan anförts var den rättsliga benämningen på tolererade heretiker bland jurister och teologer i Europa *haeretici quieti*, stilla heretiker.³¹⁰ I bestämmelserna för ”främmande trosbekännare” i 1686 års kyrkolag hänvisades till att dessa skulle fira sina gudstjänster ”inom lyckta dörrar för sig själva allena”.³¹¹ Men utöver den fysiska avskildheten fanns också krav på diskretion. De reformerta manufakturarbetare som välkomnades till Alingsås 1723 fick exempelvis lov att utöva sin religion under ”limiterad samvetsfrihet” vilket bland annat innebar att de fick avstå från sammankallande klockringning.³¹² Det verkar vara denna bokstavligt talat hörbara distinktion som Johan Telin tog fasta på i sin polemiska skrift om ”oväsendet i Umeå” genom att ”gudzfruchtan i stillhet” ställdes mot ”förbjudna sammankomster och owäsende”.³¹³ Därmed behandlades pietistsammankomsterna i praktiken efter liknande principer som fanns i den samtida religionspolitiken för minoritetsgrupper av annan konfession.

³⁰⁸ Sennefelt 2011, s. 215–218.

³⁰⁹ Kaplan 2002.

³¹⁰ Lindberg 1992, s. 488–489.

³¹¹ Pleijel 1935a, s. 164.

³¹² Stiernman, Anders Anton von, *Samling utaf åtskilliga, tid efter annan, utkomna kongliga stadgar, bref och förordningar, angående religion* (Stockholm 1744), s. 204.

³¹³ UUB, K 94, Telin 1722, s. 89.

Ett sista men mycket talande exempel som illustrerar brist på både diskretion och avskildhet är redogörelserna för hur deltagarna i sicklasammankomsten färdades till och från platsen. Resan företogs med båt och i Sicklakommissionens utredning framträdde flera vittnen som iakttagit båtturen från strandkanten.³¹⁴ Enligt vittnesmålen hade sällskapet dragit uppmärksamheten till sig genom att sjunga ute på sjön, något de dessutom fortsatte med när de gick i land. Deras agerande föranledde att folk strömmade till platsen för att se efter vad som stod på. Nackaprästen Olof Thunberg, som själv inte var närvarande men som myndigt förmedlade några vittnens berättelser för kommissionen, var den allra första personen som förhöordes i ärendet.

Thunberg återberättade exempelvis hur en av hans källor, traktören Anders Sundberg, hade frågat en för honom okänd man ur sällskapet vilka de var och hade då fått till svar att ”dett är Guds folck detta”. Sundberg hade då ha replikerat: ”jag tror wij äro icke heller diefulens folck, fast wi nu intet sjunga”, men den främmande mannen svarade då att de var ett ”besynnerligit utwaldt Guds folck”.³¹⁵ Thunberg menade att den okände mannens replik om att hans grupp var särskilt utvald stämde väl in på det han hade ”hördt berättas” om pietister: ”att här och ther i Christenheten skall wara kringspridt ett parti folck som kalla sig Pietister och wille wara gudeligare och heligare än andra”.³¹⁶ Partitermen användes alltså i detta sammanhang för att markera att pietisterna genom att hävda sin särskilda utvaldhet hotade att splittra ”Christenheten”, vilket i detta sammanhang alltså användes som ett enighetsbegrepp.

Thunbergs vittnesmål visar i vilken ände Sicklakommissionen började utreda den sedermera välkända sammankomsten på Stora Sickla. Enligt vittnenas redogörelser handlade det alltså om hur gruppen själv drog uppmärksamheten till sig och hur en företrädare hävdade att de var särskilt utvalda. Mycket information kunde utläsas bara genom att iakttaga gruppen. Det kunde handla om att man kände igen någon sång från den pietistiska sångboken *Mose och Lambsens visor* eller tog del av de rykten som var i svang och som Thunberg återgav för kommissionen. Att kommissionen i sin ambition att rekonstruera händelseförloppet valde att kalla

³¹⁴ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 717.

³¹⁵ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 18–21.

³¹⁶ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 441–442.



En båtfärd i en vik öster om Stockholms tullar. Det var i dessa trakter som förbipasserande betraktade sällskapet på väg från Sickla gård sjungandes i en båt. Målning av Johan Sevenbom (1721–1784).

in Thunberg först av alla vittnen ger en indikation om att de betraktade upplysningarna om hur sällskapet hade dragit uppmärksamhet till sig och gett upphov till ryktesspridning som väsentliga för utredningen.

Det kan alltså konstateras att förekomsten av folkmassor samt öppna dörrar och fönster utgjorde indikationer på att saken måste utredas närmare. Då granskades de rumsliga förhållandena, vilka ljud som förekom och slutligen hur enskilda personer reagerade på det som inträffade. Här låg fokus alltså inte på vad som har sagts under sammankomsterna utan hur detta hade uppfattats av omgivningen och i förlängningen på hur det stod sig mot idealet om social ordning. Om öppna fönster och dörrar utgjorde ett slags yttre kriterier på otillräckliga rumsliga förhållanden, påverkade deltagares brist på diskretion samt omgivningens nyfikenhet vilka gränser som skulle gälla.

Pietistsammankomster kontra sabbatsbrott

Ord som ”buller” och ”oväsende”, som alltså användes för att beteckna pietisternas praktiker, användes också i bokstavlig mening för att beskriva andra ljudliga aktiviteter som ansågs störa ordningen i offentliga rum. Det kunde handla om ljud i kyrkolokalen som överröstade prästen under gudstjänsten eller bidrog till

att församlingen tappade koncentrationen på det heliga.³¹⁷ I olika ordningsstadgor samt i beskrivningar av gatubråk och fylleri användes termerna också för att beteckna oönskade ljudliga aktiviteter på stadens gator.³¹⁸ Därtill användes språkbruket också om en annan form av sällskapsliv som frekvent refererades i utredningarna som en jämförelsepunkt till det pietistiska: de så kallade sabbatsbrotten. Som nämndes inledningsvis arbetade 1723 års politi- och brandkommission efter en instruktion där uppgiften att säkra ”yttre ordning i samband med gudsdyrkan och sabbaten” stod högst upp på listan.³¹⁹ Med tanke på att pietisternas sammankomster drog uppmärksamhet till sig och dessutom ofta hölls på helgkvällar finns det tydliga samband mellan dessa båda former av sällskapsliv.

Bekämpandet av vad som betraktades som oordning i kyrkorummet respektive stadsrummet intensifierades båda vid 1600-talets mitt och hängde samman med varandra. År 1664 utfärdades ett plakat mot oljud och buller i ”Stockholm och dess förstäder”. I plakatet konstaterades att oljud och buller hade hörts under alla tider på dygnet, men det betonades att förseelser på helgdagar inklusive kvällen före helgdagar skulle ge hårdare straff.³²⁰ Den sistnämnda aspekten följdes upp året därpå. På 1665 års riksdag lyckades nämligen prästeståndet, efter två decenniers politisk kamp, driva igenom en stadga mot så kallade sabbatsbrott. Det var ett samlingsnamn på olika företeelser som störde söndagens helgd och inbegrep alltifrån präster som sålde öl på kyrkbacken på söndagseftermiddagar till ”wanartig Ungdoms samlande” och förekomst av buller och oljud. Till de viktigaste punkterna hörde emellertid att krogar skulle stänga i tid på kvällen och helga vilodagen genom att hålla stängt.

Adeln var kritisk till stadgan; lantmarskalken fruktade att initiativet skulle urarta i vad han kallade en spansk inkquisition. Bönderna påpekade å sin sida att stadgan inte gick att efterleva i skördetid och kunde slå hårt mot dem som ibland behövde sälja sina varor på helgdagar. Detta var en strid som låg i tiden; å ena sidan dem som förespråkade disciplineringssträvanden med hänvisning till en reformerad religionsutövning, å andra sidan dem som satte sig på tvären mot de moralistiska tendenserna.³²¹ Men nu kommer vi till poängen: stadgan förefaller ha

³¹⁷ Malmstedt Görän, *Bondetro och kyrkoro. Religiös mentalitet i Stormaktstidens Sverige* (Lund 2002), s. 35–36.

³¹⁸ Berglund 2009, s. 47, 96–98.

³¹⁹ Wester 1956, s. 52–53.

³²⁰ Berglund 2009, s. 96–98. Citatet är hämtat från s. 96.

³²¹ Se diskussionen i Claesson 2015, s. 27–29.

varit svår att genomdriva i praktiken. En tydlig indikation på detta är att prästeståndet på riksdagen 1719 önskade att den upprepades, och det trots att den redan hade förnyats 1689.³²²

Överseendet med sabbatsbrott, som vid tiden för undersökningen kritiserades av prästeståndet, utgjorde här en möjlig språngbräda för att argumentera för att också pietistsammankomsterna skulle tolereras. Grubb argumenterade på detta vis i sin tryckta skrift 1721.³²³ Resonemanget uttrycktes sedan också i kommissionerna. Kommissionsledamoten Anders Båld argumenterade explicit för att de stränga förordningarna mot pietistsammankomster skulle följas av en mild praxis och framhöll som argument just att ”wid andra våra samqwäm mycket missbruk och skadelig oordning finnas, men icke thes mindre måste sådana samqwäm hoos oss tålas och lidas”.³²⁴ Båld pekade således på den generella svårigheten att reglera sällskapsliv som ett argument för att det måste finnas utrymme att ha överseende med pietistsammankomster.

Andra argumenterade mer explicit med sabbatsbrotten som jämförelseobjekt. Riksrådet Hans Henrik von Liewen kritiserade att man å ena sidan förbjöd folk ”att få komma tillhopa om sabbatsdagarna att lofwa och prijsa Gud”, medan det ”lemnas aldeles opåtaht om en hoop folk komma tillhopa på krogar och kiällare, samt hålla stora Banquetter och förrätta så dagar som nätter med dansande, sjungande, supande, spelande, swärjande och horande samt all annan syndig fåfånga”.³²⁵ Prästen Herman Schröder, som 1723 var ledamot i både politi- och brandkommissionen och i Sicklakommissionen, yttrade sig på ett liknande sätt och inte utan viss sarkasm:

Jag tror doch säkert, om the i stället för böön och sång hade sprungit, spelat, lekt och dansat then natten i gräset, och sedan för brist skull af loger och sängiar lagt sig i syskonsäng, at intet roop, ingen allarm och intet dundrande, skrij och tadlande, än mindre så swart angifwande ther öfwer hade skiedt.³²⁶

³²² Malmstedt, Göran, *Helgdagsreduktionen: övergången från ett medeltida till ett modernt år i Sverige 1500–1800* (Göteborg 1994), s. 106–114; Malmstedt 2002, s. 30, 32.

³²³ Grubb 1721a, s. 33–34, 48–49.

³²⁴ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 429.

³²⁵ RA, K 23:1138, Handlingar rörande conventikelplakatet, s. 54°.

³²⁶ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 470.

Om de pietistanklagade hade varit osedliga istället för att ägna sig åt bön och sång hade de troligen inte blivit anklagade för någonting, konkluderade Schröder. Samtidigt påpekade han alltså att ryktesspridningen om pietismen hade orsakat ”roop”, ”allarm”, ”dunrande”, ”skrij” och ”tadlande”.

Jämförelsen mellan pietistsammanskomster och sabbatsbrott var dessutom träffande eftersom de ägde rum vid samma tidpunkt, på lördags- och söndagskvällarna. Denna tid skulle ”användas till andacht oavsett plats, ett hus i Stockholm eller Sickla gård” istället för att sitta på ”Krogar, källare eller Cafféhus”, argumenterade Cedersparre.³²⁷ Det kan tilläggas att förordningar på 1730-talet gjorde undantag för sabbatsbrotten under riksdagarna, med motiveringen att riksdagsmännen behövde tid för att umgås med varandra. Det är rimligt att förutsätta att denna praktik förelåg redan under 1720-talets riksdagar. År 1748 upphävdes ordningen, vilket indikerar att undersökningsperioden präglades av ambivalens i frågan.³²⁸ Pietistsammanskomsterna var alltså inte de enda sammanslutningarna som kringgärdades av oklarheter under denna tid.

Även i Umeåkommissionen framhölls jämförelsen med sabbatsbrott. En ledamot i kommissionen redogjorde för att många deltog i de religiösa sammankomsterna eftersom de ansåg denna verksamhet ”nyttigare” än att ”sitta i kyrkbystugorna med allehanda oriktigt tal och skvaller”.³²⁹ En av dessa var bondhustrun Brita Fridsdotter som klagade inför kommissionen på att de som ”ej wille förnöta helgedagarna med allehanda fåfånga och gå i lekestugor, blefwo [...] försmädade och förföljde”.³³⁰

Pietisternas strid mot sabbatsbrotten har uppmärksamrats i tidigare forskning, men då som en hållning som bottnade i deras moraliska ställningstaganden. Sett som ett argument i en förhandling om toleransens gränser för umgängesformer framstår denna kamp i ett nytt ljus. Genom att ställa pietisternas sällskapsliv mot krogarnas blev budskapet att överheten agerade obalanserat genom att underlåta kampen mot sabbatsbrott, samtidigt som den ingrep mot pietistsammanskomster. Som svar på anmärkningarna om sammankomsternas bristande diskretion var det en slagkraftig taktik att framhålla överseendet med sabbatsbrotten. Därtill kommer att striden mot sabbatsbrotten som ovan nämnts låg prästeståndet varmt om hjärtat. Därför kan argumentationen också betraktas som en taktik för att peka ut gemensam nämnare mellan pietistsympatisörer och prästeståndet.

³²⁷ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 51, 54. Se även RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 434.

³²⁸ Sennefelt 2011, s. 80.

³²⁹ RA, ÄK 189, Umeåkommissionen, Protokoll, s. 94°

³³⁰ RA, ÄK 189, Umeåkommissionen, Protokoll, s. 66°.

Utflykten till Sickla – ett försök att uppnå avskildhet

I sin redogörelse för sammankomsten på värdshuset Stora Sickla i slutet av augusti 1723 inledde Sicklakonventikelns inofficielle ledare, överstelöjtnanten Peter Cedersparre, med att förklara hur han först kom på idén till sammankomsten: han ville helt enkelt komma ut på landet och andas frisk luft. Efter att ha tillbringat nio månader i ett livligt Stockholm ”dels för enskylta, dels för publique afairer” i samband med pågående riksdag ville han utnyttja långhelgen – Bartolomeidagen den 24 augusti var vid den här tiden fortfarande helgdag – för att resa ”litet utom staden”. Ytterligare ett skäl var att få tillfälle till bön. ”[M]it upsåt war at få mina förströdda sinnen återhämta och församla och til Guds lof och pris upræcka”, skriver han i sitt memorial. Cedersparre var överstelöjtnant och hade under en stor del av sin tjänstgöring varit i fält. Vistelsen i Stockholm var tillfällig och han bodde inkvarterad i ett hushåll där han också arrangerade mindre sammankomster. I slutet av 1723, före det att förhören med kommissionen var till ända, reste han till Finland i tjänsten och Johan Bréant trädde då in i hans ställe för att försvara gruppen.

Upprinnelsen till sammankomsten beskrivs som spontan. Cedersparre menade att idén uppkom på kvällen den 24 augusti efter aftonsången i Maria kyrka på Södermalm och att han där och då hade bjudit med sig några personer som han träffade på kyrkbacken. Dessa kallade han för ”wälmente wänner”, av formuleringen att döma alltså personer som han kände sedan tidigare. Några av de övriga deltagarna bekräftade att det var på kyrkbacken som Cedersparre hade föreslagit att de kunde ”gå ut om staden och spatsera”.³³¹

I riksrådets överläggningar anmärkte Sven Lagerberg särskilt på gruppens val av plats. Han menade att det fanns risk för ”missbruk till ett syndigt och förargerligt leverne” om man samlades på landet.³³² Till skillnad från de andra sammankomster som diskuterades i Sicklakommissionen ägde denna rum utanför stadens gränser. Det kan möjligtvis tolkas som en form av taktik. Kaplan har i sin sammanställning av europeisk forskning på ämnet påpekat att det var ett vanligt förfarande att religiösa avvikare valde att träffas utanför städer i syfte att slippa flytta men ändå ha frihet att utöva sin religion. Han menar att dessa praktiker uppstod oberoende av varandra på olika håll i Europa från och med 1500-talets mitt.³³³ Möjligtvis kan Sicklasammankomsten sättas in i det mönster som Kaplan beskriver.

³³¹ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 34. Hasselqvist bekräftade att han fick reda på Nackaresan först kvällen innan, RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 35–45.

³³² RA: K 23:1138 *Handlingar rörande conventikelplakatet 1725*, s. 37°.

³³³ Kaplan 2007, s. 144–171.

Under riksdagarna 1719 och 1723 hade pietistsammanskomster blivit mycket skarpt kritiserade och sammankomsten i Sickla ägde rum just under den sistnämnda riksdagen. Mot bakgrund av pietistmotståndet, och tillsättningen av Umeåkommissionen, kunde kanske alternativet att samlas utanför staden te sig attraktivt.

En beskrivning av Sickla som plats ger ytterligare intressanta upplysningar. Sickla låg varken i staden eller på landet utan i vad som kallades "omlandet". Före den lutherska reformationen hade sådan mark ofta brukats av kloster och senare av adel. Under 1700-talet hade den i allt högre utsträckning använts av stadens borgerskap för utflykter, nöjen och mindre planteringar.³³⁴ Juridiskt sett låg marken utanför staden, men justitiekanslern valde att utredningen skulle göras i staden eftersom alla de misstänkta personerna var bosatta där. Advokatfiskalen Nils Wester från Svea Hovrätt definierade de olika sammankomsterna i Sickla och i Stockholm som "af lika beskaffenhet, fast än på serskilte tider och ställen föröfwad".³³⁵ Det gjordes alltså inte någon juridisk skillnad på de olika platserna, men diskussionen visar att de uppfattades som två olika typer av rum.

Sickla gård hyrdes ut till gäster och användes troligtvis för att producera spannmålsprodukter till staden där det inte fanns överflöd på matvaror. Av Cedersparres redogörelse framgår att gården under helger hyrdes ut till krogverksamhet. Han framhöll att de därigenom hade "helgar" en plats som "mången söndag med swalg och dryckenskap blifwit ohelgad".³³⁶ På ett effektivt sätt kontrasterade han dessa två sätt att bruka gården för visa det orimliga i att deras fromma verksamhet blivit satt under lupp medan sabbatsbrotten tilläts pågå utan ingripande från myndigheternas sida. Kommissionsledamoten Olof Nordenstråle lät sig övertygas av denna argumentation. Han menade att det talade till gruppens fördel att man sysslade med "uppbygglig andacht" istället för "fåfång och syndig tidsfördrif".³³⁷

I ljuset av Sickla gårds funktion som plats klarnar både mötesdeltagarnas och omgivningens förväntningar. De församlade förutsatte sannolikt att deras sammankomst skulle väcka mindre uppmärksamhet på en gård utanför staden där folk var vana att höra oväsen och där krogverksamhet – vilken överheten alltså i föga utsträckning ingrep mot – ägde rum. Deltagaren Nils Lang, som av Cedersparre pekades ut som den som valde platsen, motiverade uttryckligen sitt val med

³³⁴Gustafsson, Harald, "Stad-omland-perspektivet: en socken i Stockholmstrakten under förindustriell tid", *Historisk tidskrift* 110, 1990, s. 50–69.

³³⁵ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 713.

³³⁶ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 50–52; RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 753.

³³⁷ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 560.

Om utflykten till Sickla var ett försök att uppnå avskildhet kom förhoppningarna på skam. Istället spred ögonvittnen rykten om en spektakulär religiös sammankomst och bidrog därigenom till att uppmärksamma myndigheterna på händelsen. Ett genomgående drag i redogörelserna ovan var att det inträffade beskrevs som något uppseendeväckande.

Utblick: Konflikter om rummet i europeisk religionspolitik

När vi nu har sett prov på hur rummet på olika sätt hamnade i fokus för pietistutredningarna är det på sin plats att sätta iakttagelserna i ett europeiskt perspektiv. I Kaplans europeiska översikt ställs tre religiösa praktiker i fokus som typiska situationer då konflikter om rummet utbröt: helgdagsfirande, processioner med förväntat deltagande och begravningsföljen.³⁴¹ Uppräkningen gäller kontinentaleuropeiska förhållanden och ter sig kanske i förstone inte applicerbar på svenska förhållanden, där det saknades en pluralistisk situation i form av parter som exempelvis firade olika helgdagar. Det finns likväl några beröringspunkter.

Pietisterna utmärkte sig förvisso inte genom att fira andra helgdagar; däremot kunde deras sammankomster, precis som sabbatsbrotten, anses som ett ordningsstörande sätt att hålla helg. Som kyrklig ritual var processioner vanligare i katolska sammanhang, men förekom också i Sverige i samband med begravningar. Det ovan nämnda plakatet som utfärdades mot oljud och buller 1664 riktade sig faktiskt särskilt just mot processioner i samband med begravningar, vilka ansågs leda till "oskick" och "confusion", skrikande", "ropande" och "smädande".³⁴² Processioner kunde också användas ceremoniellt under riksdagarna under former då ett deltagande eller ett uteblivande kunde tolkas som uttryck för lojalitet respektive protest.³⁴³

Sicklasällskapets uppträdande under den båtfärd som beskrivits ovan var inte kanske inte helt olik en procession: det var en manifestation i det offentliga rummet som väckte uppmärksamhet. Även i en stat som Holland, där tolerans i praktiken visades mot allehanda religiösa samlingar som ägde rum i privata hus, gällde en sådan offentlig manifestation som ett flagrant brott.³⁴⁴ Att båtturen fick en central plats i redogörelserna inför Sicklakommissionen kan rimligen uppfattas

³⁴¹ Kaplan 2007, s. 79–98.

³⁴² Sandin, Bengt, *Hemmet, gatan, fabriken eller skolan: folkundervisning och barnuppföstran i svenska städer 1600–1850* (Lund 1986), s. 134–135.

³⁴³ Sennefelt 2011, s. 72–77.

³⁴⁴ Se Kaplan 2002.

ge uttryck för ett liknande intresse av att skydda det offentliga rummet från religiöst avvikande manifestationer.

Procession i samband med begravningar hade sina rötter i utdelandet av den sista smörjelsen på dödsbädden, vilket alltsedan reformationen inte erkändes som sakrament i svenska kyrkor. En beskrivning av ritualen ger ett intryck av hur den kunde väcka oro. Vanligtvis gick prästen i sällskap med ett ceremoniellt fram till platsen där den döende befann sig. Det var vanligt att folk slöt upp längs vägen för att slutligen också närvara vid dödsbädden, som i detta sammanhang blev en offentlig plats där nära vänner och släktingars närvaro var självskrivna men där vem som helst kunde sluta upp.³⁴⁵ Deltagande i denna rit var socialt förpliktigande; Kaplan påpekar vidare att just denna ceremoni inte hade någon strikt konfessionell karaktär i kontinentaleuropeiska områden med fler än en erkänd religionsutövning. Istället betraktades den som en ritual för att erkänna den avlidnes sociala status som bidrog till att manifesteras om den avlidne var ärlig eller kriminell, rik eller fattig, en i gemenskapen eller en utanför.³⁴⁶ Det fanns alltså en social dimension av denna praktik. Samtidigt bär den i praktisk mening vissa likheter med den sociala praktik som nyss uppmärksammades i det att folk strömmar in för att delta i pietistsammankomsterna efter att ha uppmärksammat att något händer.

När det gällde franska protestanter som avsvurit sig sin bekännelse i samband med den repressiva religionspolitiken under slutet av 1600-talet tolkades valet att tillkalla präst eller att låta bli som ett tecken på huruvida avsvärningen var allvarligt menad eller inte.³⁴⁷ I de rapporter som finns bevarade från det statliga sekretariatet som hade ansvar för att hantera frågor om protestanter är dödsbäddar en vanlig typ av ärende. Av rapporterna framgår att många dödsjuka tydligen tog ställning för att det var viktigare att följa den egna övertygelsen än att bry sig om eventuella straff *post mortem*, vilket kunde gälla familjens rätt att arva, att bli begravd på kyrkogården eller något annat av det som begränsades av antiprotestantiska lagar.

Detta uppfattade franska biskopar och ämbetsmän som ett rumsligt problem. I en promemoria ställd till ärkebiskopen i Paris med åtgärdsförslag i protestantpolitiken beklagade sig biskopen av Chalons, Jean-Baptiste-Louis-Gaston de Noailles över att protestanter bokstavligen talat hindrade präster från att komma in i protestantiska hus för att ge sjuka och döende smörjelsens sakrament:

³⁴⁵ Ariès, Philippe, Döden. Föreställningar och seder i västerlandet från medeltiden till våra dagar, Tidens förlag (Stockholm 1978) [1975], s. 15–17.

³⁴⁶ Kaplan 2007, s. 93–97.

³⁴⁷ Se t.ex. AN, TT 435:8, s. 22.

När de blir sjuka bör det inte vara tillåtet för folk som utövar deras religion att komma till deras hus och där hindra präster och goda katoliker som av verklig kärlek [charité] engagerar sig för att komma dit och stå till deras tjänst från att komma in. Det är upp till kyrkoherdarna att vidta åtgärder för att få information om vilka som är sjuka i församlingen.³⁴⁸

I sekretariatets arkiv finns ett antal ytterligare exempel på när sjukbäddarna ledde till samma problematik. Bland annat berättas om en man som inte visat några tecken på att han fortsatt vara protestant, bland annat genom att uppfylla alla sina katolska plikter: han hade gått till bikt, ingått äktenskap och officiellt ("publiquement") svurit att "leva och dö som katolik", men som en dag då han blev sjuk hade han vägrat att ta emot några sakrament.³⁴⁹ Ett annat fall som återgavs handlar om en 25-årig man som efter tio år utan att någon märkt att han var protestant, i ett sjukdomstillstånd deklarerade för både kyrkoherden och den lokale domaren att han minsann inte var katolik. När mannen väl hade tillfrisknat tog han dock tillbaka sitt uttalande. Han menade att han hade varit förvirrad ("dans le délire") och inte menat vad han sagt.³⁵⁰ Något liknande rapporterades om två kvinnor: de hade nekat sakramenten när de varit sjuka, men efter sin konvalsens lovat att leva och dö som goda katoliker.³⁵¹ Omvänt kunde tillkallandet av prästen vid sjukdom tolkas som ett tecken på att "före detta protestanter" var uppriktiga i utförandet av sina religiösa plikter. Så rapporterade biskopen av Die om en kvinna som satt fängslad för att ha vägrat att avsvärja sig sin protestantiska bekännelse hade efterfrågat bikt i samband med två sjukdomsperioder och att man därmed kunde vara övertygad om "hjärtats uppriktighet".³⁵²

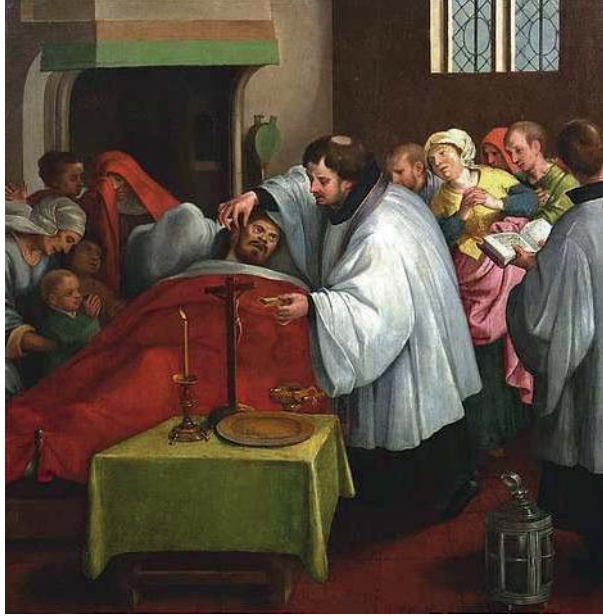
³⁴⁸ Noailles (Chalons), Lemoine 1902, s. 39: "Lorsqu'ils tomberont malades, qu'il ne soit pas permis aux gens de leur religion de venir dans leurs maisons et d'en empêcher l'entrée aux curés ou aux bons catholiques qu'une vraie charité engagerait d'y aller leur rendre service. C'est aux curés de prendre leurs mesures pour être avertis des malades de leurs paroisses." Se även t.ex. AN, TT 430:109, no. 27: en skrivelse från franska präster som lyfter deras upplevda problematik om att de inte kunde ta sig in till sjukbäddar dit de inte kallades.

³⁴⁹ AN, TT 435.1, s. 6: "Raporte a ce sujet qu'un nouveau converty apres avoir professé longtems la R.C., s'estre confessé dans sa paroisse, y avoir epousé sa femme et promis publiquement de vivre et mourir catolique, a refusé de recevoir les sacremens dans une maladie qu'il a eü; Pour raison de quoy il a esté condamné comme Relaps par les Juges."

³⁵⁰ AN, TT 431.20, s. 17-18°.

³⁵¹ AN, TT 431.20, s. 13-14°; AN, TT 435.4, s. 9.

³⁵² AN, TT 435.6, s. 5. "dans deux maladies qu'elle y a eü, en demandant a se confesser, qu'il est persuadé que la sincerité du coeur y est toute entiere". Termerna uppriktighet och tvång finns i flera fall, t.ex. TT 430:130, s. 24°: "Hans konversion verkar uppriktig och utan tvång och han har gift sig med en A.C. [Ancien Catholique]; det finns inte anledning att tro att han tänker lämna riket." I original lyder citatet enligt följande: "sa conversion paroist sincere ayant été fait sans y estre contrint et parce qu'étant marié a une ancienne catolique il y a lieu de croire quil



Den sista smörjelsen delas ut. Ceremonin kringgåddes av en procession, till synes anförd av den röcklinklädde mannen till höger med lyktan vid sidan om sig. Observera de närvarande personerna vid den sjukas bädd (De sista riterna, Holländska skolan, ca 1600).

Fallen var för många för att det skulle gå att hantera dem. Av källorna i sekretariatsarkivet från fredsperioden 1697–1702 framgår att flera aktörer föredrog att se mellan fingrarna med avvikelserna. Det finns också uppgifter om att de flesta lokala domstolar inte utdömde straff för dylika brott, trots anmodan i kungliga skrivelser om att döma efter gällande antiprotestantiska lagar.³⁵³ I en hemlig instruktion från Versailles adresserad till rikets intendent talas klarspråk: fenomenet är alltför utbrett för att hanteras med stränghet, med undantag för de ärenden som ”har utlöst mycket skandal”.³⁵⁴ Den nitiske intendenten Nicolas de Basville i Provence protesterade mot denna instruktion som han menade var alltför överseende

ne songe pas a sortir au Royaume”. Ytterligare ett exempel som kan anföras i form av en kvinna i Saintonge som när hon var sjuk uttryckligen hade deklarerat att hon ville dö som protestant och sedan hon överlevt sjukdomen dömts till ett års fängelse, se AN, TT 435.4, V) Saintonge.

³⁵³ AN TT 435.1, s. 1.

³⁵⁴ AN, TT, s. 6-8: ”dont l’obstination dans le temps de la mort avoir causé beaucoup de scandale”. För påståendet att de som dör oomvända ska inte bestraffas i enlighet med lagen om de inte anses vålla skandal, se Krumenacker 1998, s. 138–143.

mot dels vägran att ta emot sakrament, dels protestantiska samlingar.³⁵⁵ Källorna vittnar också om påtryckningar från delar av det franska prästerskapet om att få hjälp med att bokstavligt talat ta sig in till de sjukbäddar dit de inte kallades. Ett sätt att förekomma denna problematik var att protestanterna inte skulle få tillträde till läkarämbetet, vilket enligt flera biskopar och ämbetsmäns misstankar möjliggjorde att de hemlighöll sjukdomstillstånd inom gruppen.³⁵⁶ Yves Krumenacker har påpekat att protestanter i gengäld registrerade ett misstänkt stort antal ”plötsliga dödsfall” (*morts subites*), vilket kan förstås som ett sätt att komma runt problematiken.³⁵⁷ När prästerna väl blev kallade till tidigare protestanters sjukbäddar rapporterade Bossuet om hur han instruerade sitt stifts kyrkoherdar att handla:

Kyrkoherdarna måste tolka de döendes intentioner till deras fördel och helt enkelt lita på att dem som försäkrar att den döende kallat på honom strax före sin bortgång, förutsatt att motsatsen inte är uppenbar, för i så fall är det dåligt för andan bland de gamla katolikerna och minskar respekten för kyrkogården och begravningsceremonins helgd.³⁵⁸

Materialet från den franska protestantpolitiken beskriver onekligen en helt annan verklighet än vad som var fallet i den svenska. På detaljnivå var situationerna mycket olika. Samtidigt finns det några gemensamma drag: vaksamheten över vad som händer i rummet och uppmärksamheten på vad som blev allmänt känt och som orsakade skandal. Det sistnämnda var det som inte ansågs kunna tolereras i den franska protestantpolitiken även när antalet fall blev så överväldigande att de inte kunde behandlas. Bossuets uttalande visar på logikens andra ände: om någon kallade på kyrkoherden å den sjukes vägnar rekommenderade han sina präster att inte ifrågasätta något. I allt detta fanns en social aspekt, vilken i det som följer ställs i fokus för analysen.

³⁵⁵ AN, TT 430:126, no. 4. Se även Armogathe 1985, s. 123.

³⁵⁶ Intendenten Bernage anger detta orsakssamband i TT 430.132. Se även Chambonas, s. 244, 254; Krumenacker 1998, s. 135; edikt daterat 29.4.1686. Kausaliteten anges av Bernage i TT 430:132. Argumentet förekommer i fem biskopars promemorior, se Lemoine (1902), s. 52, 99, 119, 161, 174.

³⁵⁷ Krumenacker (2007), s. 143.

³⁵⁸ Lemoine 1902, s. 13 (Bossuet): ”Les curés doivent interpréter favorablement les intentions des mourants et croire facilement ceux qui les assurent qu’on les est venu appeler par l’ordre du défunt dans quelques moments avant son décès, pourvu que le contraire ne soit pas notoire, car en ce cas, cela ferait un mauvais effet dans l’esprit dans anciens catholiques et diminuerait le respect dû aux cimitières et à la sainteté de la séoulture ecclésiastique.”

Sociala relationer

Tre centrala omständigheter

I detta avsnitt kommer jag att redogöra för tre särskilt centrala omständigheter i de inblandades redogörelser som är kopplade till sociala relationer. I vissa fall är resonemangen dessutom understrukna i kommissionens protokoll och handlingar, markeringar som troligen utförts av sekreteraren. Jag menar att dessa tre återkommande inslag bör uppfattas i linje med Natalie Zemon Davis påpekande om att en redogörelse inför rätten måste innehålla specifika drag som säkrade dess autenticitet men också vissa formuleringar som signalerade att personen var oskyldig. Det handlar med andra ord om begrepp som hade en juridisk betydelse, men som också säger något om de sociala omständigheterna kring pietistsammankomsterna.

Det första inslaget är frågan om sammankomsternas upprinnelse: hur man träffades och om det var planerat. I båda sina redogörelser för hur deltagarna i sicklasammankomsten respektive sällskapet hos Angerstedt hade träffats angav Cedersparre att de stått och pratat på kyrkbacken efter kvällsgudstjänsten. Så långt rörde det sig alltså otvetydigt om en legitim tid och plats för att träffas. I det första fallet hade sällskapet beslutat sig för att slå följe och fortsätta umgänget hemma hos Angerstedt, vilket Cedersparre motiverade med att några i sällskapet hade lång väg hem och därmed var i behov av logi. Vad som verkar framgå implicit av skildringen är att den övernattande gästens deltagande i husandakten därmed borde vara fullt legitimt.³⁵⁹ I det andra fallet, upprinnelsen till Sicklasammankomsten, hade ett sällskap som träffats på kyrkbacken enligt Cedersparres berättelse beslutat sig för att ”gå ut om staden och spatsera”.³⁶⁰ De hade bjudit med sig några ”wälmente wänner”, en grupp personer som de alltså av formuleringen att döma var bekanta med sedan tidigare.

Sammantaget presenterades alltså upprinnelsen till båda dessa sammankomster som spontana och oplanerade. Eftersom gästerna definierades som några personer som dröjde sig kvar på kyrkbacken efter avslutad offentlig gudstjänst framställdes de som varken personligt eller slumpmässigt inbjudna. Detta framgår också av Cedersparres svar på den direkta frågan om han brukade träffa sina vänner om söndagskvällarna; han svarade då att han ”ibland träffade den ene och ibland den

³⁵⁹ Detta enligt den ena av Cedersparres två redogörelser.

³⁶⁰ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 34. Hasselqvist bekräftade att han fick reda på Nackaresan först kvällen innan, RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 35–45.

andre”. Dessutom tillade han att han träffade dem som ett alternativ till ”annat tidsfördriv”, och betonade därigenom att umgänget var uttryck för sällskapsliv och inte ersatte varken arbete eller gudstjänstfirande, något som pietisterna annars anklagades för att försumma.³⁶¹

Tre av de sex memorialer som Sicklakommissionens ledamöter författade resonerade kring begreppet ”tillfälligtvis”.³⁶² Johan Rosenadler skrev exempelvis att [d]e kyrkliga förordningarna äro aldrig ämnade till at hindra then gudsfuchtan, som wänner och bekante tillfälligt wijs sins emellan medelest läfsånger och böner till sin Gud kunna öfwa.³⁶³ Begreppet är alltså här understruket i protokollet för att betona dess betydelse. Intressant nog användes uttrycket också av Tollstadius för att försvara ett illegalt bokinnehav. I kommissionen som granskade hans eventuella band till ”villoläraren” Dippel påstod han att han bara ”tillfälligt wis” ägt eller läst dennes skrifter. Precis som i Rosenadlers betänkande är begreppet understruket för att, får man föreställa sig, markera vilket kriterium han åberopade.³⁶⁴ Att han hade boken hos sig ett tag eller hade bläddrat i den framställdes på ett liknande sätt som att råka någon på kyrkbacken – det kunde lika gärna ha varit en annan bok.

Ordet tillfällig betydde under tidigmodern tid inte som idag provisorisk, utan betecknade istället slumpmässiga omständigheter, en betydelse som är bevarad i uttrycket ”av en tillfällighet”.³⁶⁵ Det närliggande uttrycket ”av en händelse” används också synonymt i källmaterialet. Det som är tillfälligt i denna mening är alltså samtidigt oförutsett. Det kan inte ha uppstått med avsikt. Det ligger nära tillhands att tolka användningen av begreppet just som motsats till avsikt.

Det andra återkommande inslaget i redogörelserna gäller vem som bjöds in till sammankomsterna och under vilka former. Ett problem som framkommer i redogörelsen om sången i Angerstedts kammare var att personerna som kom in i huset från gatan inte var inbjudna. Enligt Angerstedts berättelse kände de inte ens varandra. Förhöret med Carl Hasselqvist ger ytterligare upplysningar när det gäller denna fråga. Hasselqvist var systerson till den kände radikalpietisten Petter Schaefer (ca 1660–1729), som satt fängslad på Gävle slott. Åbo konsistorium hade förklarat Hasselquist olämplig för prästtjänst, varpå han rest till Stockholm och där börjat arbeta som privatlärare till barn. Han hade i detta uppdrag misstänkts

³⁶¹ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 738–739, 818.

³⁶² RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 368 (Bäld), 560 (Nordenstråle), 662 (Rosenadler).

³⁶³ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 662.

³⁶⁴ RA, ÄK 191, Tollstadiuskommissionen, Acta, s. 26°.

³⁶⁵ SAOB, sökord: ”tillfällighet”, ”tillfällig”.

lära ut pietistiska läror och frågats ut av Stockholms konsistorium 1722 och för en tid blivit av med läraruppdraget. Han författade då företagsamt nog ett antal promemorior till prästeståndet inför förestående riksdag, och i slutändan fick han lov att stanna i staden över vintern ”per tolerantiam” med en uttrycklig uppmaning att hålla sig borta från pietistsammankomster.³⁶⁶

Hasselqvist redogjorde för tre sammankomster som han deltagit i. Vid två av tillfällena hade han råkat den som hållit i sammankomsten på gatan efter predikan respektive aftonsången och blivit inbjuden till dennes bostad. Av betydelse är att inbjudaren vid det ena tillfället var en ämbetsman med högre social status än Hasselqvist, vilket verkar ha gjort denne socialt pliktskyldig att tacka ja till inbjudan. Vid ett annat tillfälle hade Hasselqvist, med hänvisning till att han var hälsosvag, erbjudits sova över hos personen ifråga och alltså i egenskap av gäst i hushållet tagit del i sammankomsten.³⁶⁷ Sammantaget framhåller alltså även Hasselqvist – om än inte explicit – att sammankomsterna inte var planerade och att han var en legitim gäst i hushållet. Vid redogörelsen för ett av besöken markerar han särskilt ut att han blivit ”häpen” över att det var så många människor församlade i huset.

I likhet med Cedersparre deltog Hasselqvist på spontan inbjudan vid kyrkbacken i nämnda sammankomster. Av den redogörelse han själv gav framgår att det inte rörde sig om i sällskap som träffades i exakt samma konstellation. Han hörde själv till de nya och var dessutom gäst i hushållet. Man kan spekulera kring om Hasselqvists kontroversiella person möjligtvis kunde motivera att han inte borde få delta i husandakten, åtminstone vid det tillfälle då han inte övernattade på stället. Materialet ger emellertid inte några vidare upplysningar om det.

Att personer som inte var inbjudna deltog i sammankomsterna var inte tolererbart, men frågan var hur skuldbördan skulle fördelas. Somliga yttranden i utredningarna var till arrangörernas fördel. Nordenstråle menade att det stod klart att deltagarna i sicklasammankomsten ”inte [...] sökt att draga någon med sig in uti sin sammankomst”.³⁶⁸ Dubb argumenterade för att de element av ”missbruk” kring de sammankomster i Umeå som han försvarade hade sin förklaring i att några personer ”helt oanmodade, okallade och af ingen persuaderade, utan af eget behag sig där inställt”.³⁶⁹ Ulander förklarade också ”at de som kommit af en hende til hans Bönestunder, hafwa aldeles warit okallade”.³⁷⁰ Å andra sidan kunde – som vi har sett i det föregående avsnittet – ansvaret läggas på sammankomstens

³⁶⁶ RA, F12-41. Källström 1894, s. 63, 79. Citatet återfinns på s. 79.

³⁶⁷ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 75–77.

³⁶⁸ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 561.

³⁶⁹ RA, ÄK 189, Umeåkommissionen, Acta, s. 543.

³⁷⁰ RA, ÄK 189, Umeåkommissionen, Protokoll, s. 121°.

arrangörer med hänvisning till att de rumsliga arrangemangen varit otillräckliga för att undvika att oinbjudna personer ansluter sig. Sammantaget var det viktigt att fastslå att det inte handlade om en sorts offentlighet dit folk kunde ansluta sig, vare sig de var inbjudna eller inte.

Det tredje återkommande inslaget gällde om deltagarna träffades någon enstaka gång eller regelbundet, vilket exempelvis förhandlades då Cedersparre hänvisade till att han ibland träffade den ene och ibland den andre, eller i Hasselqvists redogörelser där det framgick att det inte handlade om samma konstellation av personer som träffades. Elias von Wolker (1660–1733), som ett flertal gånger i början av 1700-talet blev ställd inför konsistoriet samt inför rätta anklagad för att tillåta ”en hoop folk” komma hem till sig ”på wissa tider”, försvarade sig på ett liknande sätt med att hänvisa till att sammankomsterna ”icke äro ordinarie utan ske av en händelse”.³⁷¹ Frånvaron av regelbundenhet eller, annorlunda uttryckt, inslaget av spontanitet förväntades alltså gälla som en förmildrande omständighet i sammanhanget.

Ett annat exempel på samma fenomen återfinns i Amrins berättelse om sammankomsten hos myntmästare Carelberg 1712, vilken cirkulerade i avskrifter. Berättaren själv porträtterades i skildringen som den korrekta personen som tillrättavisade de församlade om att det för konsekvensernas skull är farligt att träffas på det sättet. Hur denne berättare inledde sitt anförande visar på normen att vara inbjuden men samtidigt inte delta i någon regelbunden aktivitet:

Iag kom i ett annat upsåt hit och wiste intet at här wore någon sådan andacht på färde. Men icke des mindre om det förehra *compagniet* will hålla mig till goda, så will iag och wäl säga något som intet mindre skall wara nyttigt än det som de andra här tills talt, och hwad texten anlangar...³⁷²

Intresset för om sammankomsterna var regelbundna hade också en teologisk dimension. Den framkommer explicit i ett brev som kommissionsledamoten Jöran Nordberg skickat till kapten Carl Creutz under sin tid som fältpräst under den ryska fångenskapen. Brevet bifogades till Sicklakommissionens handlingar och

³⁷¹ RA, ÅK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 404. Elias von Wolker (1660–1733) var son till borgmästaren Wolker i Gävle och gjorde under reduktionen karriär i statsförvaltningen. 1704 blev han kamrer för sjötullskontoret och 1719 kamrer i kammarkollegiet. 1720 blev han adlad von Wolker. Fram till 1720-talets början betraktades Wolker som inofficiell ledare för den pietetistiska rörelsen i Stockholm. Genom sina många kontakter bland högt uppsatta ämbetsmän, som också kunde besöka de religiösa sammankomsterna i hans hem i egenskap av gäster, gjorde han det komplicerat för pietismens motståndare att kritisera den nya rörelsen. Se Källström 1894, s. 55–56.

³⁷² UUB, N1983, Elias Amrin, *Kort Berättelse om den private andacht som skedde uti Hr Myntmäst: Carelbergs hus på annandag Pingst 1712*, s. 4.

gavs därmed status som utredningsmaterial. Den vid det laget utpräglat pietistkritiske Nordberg lovordade i brevet till Creutz sammankomsterna som en ”privat öfning”, men med två invändningar. Den första var att de inte fick leda till ”något buler”, alltså störa ordningen. Han konstaterade samtidigt att risken för oväsen var mycket mindre vid dessa religiösa sammankomster än vid kortspelade, vilket kan ses som ett argument för att tolerera dem. Den andra invändningen var att sammankomsterna inte fick bli ett ”självändamål”, vilket han motiverade med att de då kunde leda till ”samvetstvång”.³⁷³ Resonemanget anknyter till den lutherska kritiken av när fromhetsövningar fick en meriterande betydelse för frälsningen, vilket betecknades som ”gärningslära”. Argumentationen visar på ett normativt och teologiskt motiverat skäl till att kontrollera att mötena inte var planerade. I Sverige var det lag på att var och en måste bevista den allmänna gudstjänsten, men att därutöver arrangera andakter i privata hus, och särskilt att framställa dem som närvarar vid dem som heligare än andra, ansåg Nordberg vara att ställa för höga krav på den enskilde människans samvete.

De tre inslag som här har lyfts fram ur redogörelserna inför kommissionen kan betraktas som kriterier för sällskapslivets gränsdragningar. Att navigera rätt kring dessa kriterier förefaller ha gett goda förutsättningar för att en sammankomst kunde betraktas som legitim. Intressant nog finns det beröringspunkter med vad som framkommit kring samtida sociala praktiker i andra undersökningar. I Karin Sennefeldts analys av otillåtna trakteringar i 1700-talets Stockholm framkommer bland annat avsikt och avtalad tid som två kriterier på sådana. Den som utan avsikt och utan att ha avtalat tid hamnat i samtal kunde däremot mötas med större överseende.³⁷⁴ Den relativa toleransen för det ”oplanerade” och det ”tillfälliga” förefaller alltså ha en längre räckvidd än för pietistpolitiken.

När det gäller frågan om avsikt har Bo H. Lindberg i sitt verk om den tidigmoderna rättsuppfattningen i Sverige och Europa visat att uppsåtet utgjorde en central princip för rättsväsendet när det gällde att bedöma våldsbrott.³⁷⁵ Denna rättsliga definition är väsentlig eftersom det trots allt handlar om ett rättsligt sammanhang. Inför rätten kunde nämligen hänvisningar till oavsiktligt agerande utgöra en taktik för att förmildra straffet. Om det skulle vara så att sammankomsterna bedömdes som olagliga så skulle det enligt denna logik kunna vara en förmildrande omständighet om de kunde betecknas som oavsiktliga.

³⁷³ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 434–435. För brevets kontext, se Pleijel 1935a, s. 224.

³⁷⁴ Sennefelt 2011, s. 211–212.

³⁷⁵ Lindberg 1992, s. 579–593.

Om man ska finna en gemensam karaktärisering för alla dessa berättelser och försvarstal så är det att de ger uttryck för ett vardagligt, otvunget och spontant sällskapsliv. Särskilt om man beaktar omständigheter som att många boende i Stockholm var inneboende eller inkvarterade någonstans för en kort tid, att krogar var inrymda i privata hus och att man överhuvud rörde sig friare i varandras hem.³⁷⁶ Berättelserna tonade ned den sensationella bilden av konventiklar som förmedlades i polemik och ryktesspridning genom att framhålla att det fanns en slumpmässighet i upprinnelsen till sammankomsten samt att dess deltagare råkades på en legitim plats och där fick idén att gå hem till någon. Den legitima platsen var alltså kyrkbacken och tidpunkten efter avslutad kvällsgudstjänst. Platsen var förvisso illa beryktad som ett skvallertorg och kyrkoledningen försökte under 1600-talets lopp stävja diverse praktiker som ägde rum där.³⁷⁷ Samtidigt var onekligen kyrkbacken en legitim offentlig plats att vistas på i samband med allmänna gudstjänster.

Pietistmotståndaren Johan Possieth hade här till synes en idé om hur denna praktik kunde undvikas. Vid riksdagen 1723 föreslog Possieth att avskaffa aftonsången till förmån för katekesförhör. Skälet som han angav är att det skulle "gifwa the här i staden warande Reformerte och Pietistische anledning til hopp at winne med oss en Religionsövning och öfning".³⁷⁸ Det är rimligtvis inte någon slump att Possieth föreslog att slopa just den offentliga sammankomst som föranledde att pietister träffades.

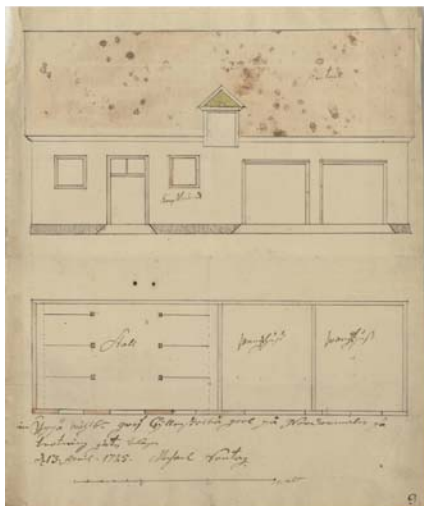
Sammankomster kunde alltså återges som uttryck för spontant sällskapsliv, även om mycket talar för att de var överlagda. Sicklakommissionen kom emellertid fram till att Cedersparres berättelse om hur sällskapet hade träffats inte var trovärdig. I resolutionen konstaterades istället att sammankomsten hade varit "aftald, öfwerlagd och bestämd" och inte kunde vara resultatet av en tillfällighet. I riksrådets överläggningar omtalades likaså sammankomsten i Sickla återkommande som ett avsiktligt brott. Men även om berättelsen inte blev trodd säger den något väsentligt om en moralisk princip för att sammankomster skulle tolereras: de kunde återberättas som inslag i ett vardagsliv.³⁷⁹

³⁷⁶ Sennefelt 2011, s. 181.

³⁷⁷ Malmstedt 2002, s. 59.

³⁷⁸ RA, F 12:37, s. 2.

³⁷⁹ RA, K 23: 1138, s. 37°, 58°.



Rum och förbud. Till vänster ritning över hus på Drottninggatan i Stockholm (1725); till höger konventikelplakatet (1726). Förbudet var riktat mot "[t]he oloflige Sammankomster hwilka uti enskylda hus til en särskild och erkannerlig Gudstienst förrättade anställas". Huset var inte ritat för religionsutövning, men likväl kunde det förekomma i olika former och då inte bara i enskild andakt. Förhandlingarna om vad som kunde vara godtagbara kriterier för tillåtna andliga sammankomster förhandlades i kommissionerna både när det gällde sociala omständigheter och rumsliga förhållanden.

Resultaten av detta analysavsnitt kan sättas i relation till den 1800-talsforskning om den tidiga svenska pietismen som har diskuterat de sociala kriterierna för att godta pietistsammankomster, om än materialmässigt begränsade till diskussionerna i rådet, alltså utan den bakgrund i kommissionernas arbete som här har redovisats och analyserats.³⁸⁰ Malmström framhåller att rådets resolution, som kungjorde konventikelplakatet, medgav att vänner och bekanta närvarade vid husandakterna om det skedde i slutet sällskap, vilket han tolkar som "ett framsteg på toleransens väg".³⁸¹ Herman Levin påpekar däremot att denna formulering saknas i konventikelplakatet och därmed inte kan betraktas som giltig. Istället framhåller han att det var avsikten att hålla andakt som stod i centrum.³⁸²

Analysen av kommissionsmaterialet ger i en mening Levin rätt; frågan om avsikt och huruvida sammankomsten var planerad utgjorde ett centralt kriterium i kommissionernas bedömningar. Samtidigt visar min studie av själva utrednings-

³⁸⁰ Levin 1896, s. 203–228.

³⁸¹ Malmström 1889 [1852], s. 151–152.

³⁸² Levin 1896, s. 216.

materialet att det även finns fog att ge Malmström rätt i den mening att sammankomsterna i praktiken tycks ha hållits vid ungefär samma tider och platser, men det var som vi har sett just vad som inte tolererades. Här kommer vi in på mer detaljerade frågor som Levin och Malmström inte diskuterar och som rör toleransens gränser för umgängesliv. Ett exempel är frågan om det kunde räknas som avsiktligt och planmässigt att en sammankomst hade sin upprinnelse i att deltagarna råkades på kyrkbacken en lördagskväll efter aftonsången. Personerna i fråga var rimligtvis medvetna om vilka de förmodligen skulle träffa där. Att de träffade på varandra kan med andra ord inte tillskrivas rena tillfälligheter. Svaret som utredningarna ger är att de sociala gränserna var förhandlingsbara och att det fanns kriterier som man kunde navigera kring.

Det är samtidigt uppenbart att alla parter inte delade den syn på avsikt och planering som redovisats ovan som kriterier på toleransens gränser. Kommissionsledamöterna Caméen och Nordberg inskräpte i sitt gemensamma memorial, vilket samtidigt användes som anti-pietistisk flygskrift, att rent uppsåt inte var tillräckligt. För att underbygga påståendet hänvisades till att Speners verksamhet i Frankfurt am Main fick "effterföljder, som gingo fiärran ifrån hans wälmente upsåt och tankar". De uppmanade här "hwar och en redelig Evangelisk lärare hoos oss till warning" att tänka över om man kunde klara att "hålla folket inom de förbenämnde skrankorna" när inte Spener hade klarat detta.³⁸³ Vi ska nu titta närmare på ett mer konkret, varnande argument mot den pietistiska verksamheten. Det handlar om hur denna form av sällskapsliv ansågs störa samhällets små enheter i form av hushåll och grannskap.

Splittrade hushåll och bråkiga grannar

Som en spegling av ansatserna att slå vakt om ordningen i det offentliga rummet anklagades den pietistiska verksamheten också för att störa ordningen i hushållen och i grannskapen. Basala sociala relationer mellan föräldrar och barn och mellan grannar framställdes i polemisk litteratur som hotade. Johan Telins bild av hur Grubb sprider dålig stämning i grannskapet kan här framhållas:

När Hr Probsten med lastande debclierat umbras mortuonum och deras grafwar så hederl. beträt, så angriper han på samma sätt sina grannar, som lefa omkring honom, hwilcka som de äro sielfa lifwet, så må de förswara sig det bästa de gitta, men här frågas

³⁸³ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 528.

a/ om icke Hr Probsten lærer wara en sådan [grek] som Pet: beskrif 1 Pet 4:15. [...] som så angriper sina grannar å deras ämbete?

b/ Om Hr Probsten har full orsak att beegästa sina grannar, för wårdzlösshet och försummelse i deras siälawård för Christi fårahiord, emedan han kan upwisa en bewittnad attest om en enfallig pigas fåkunoghet i des Christendom?³⁸⁴

Telin erkände sedermera inför Umeåkommissionen att hans skrift var baserad på ryktesspridning, men det finns ändå något att ta fasta på i anklagelsen mot Grubb om att han spridit dålig stämning genom att lägga sig i vad han inte borde. I sammanhanget bör beaktas att konflikter i grannskapet i sig kunde betraktas som skandalösa.³⁸⁵ Kritiken nådde också fram till riksrådet, under vars överläggningar Sven Lagerberg påpekade att ”dhet som passerat med Grubbens grannar måste dock observeras, ock intet förbigås”.³⁸⁶

När det gällde beskyllningen att den pietistiska verksamheten splittrade hushållen kan tre olika varianter på kritiken urskiljas: (1) män, kvinnor och tjänstefolk som försummade sina sysslor, (2) kvinnor som sökte sitt umgänge i andra hushåll samt (3) risk för att husfäder hindrade barn, kvinnor och tjänstefolk från att bevista den allmänna gudstjänsten. I kommissionernas utredningar framkom konkreta exempel på åtminstone de två första problembilderna, men man kan likväl fråga sig vilken bäring de hade på verkligheten. Låt oss därför titta närmare på de exempel som finns i utredningarna jämte den bild som den polemiska litteraturen presenterade.

I Umeåkommissionen framhölls att ungdomar som deltagit i sammankomsterna hade iakttagits mitt på blanka dagen, upptagna av vad som uppfattades som pietistisk verksamhet.³⁸⁷ En av de anklagade tillbakavisade sådana uppgifter och framhöll att ingen hade bedragit någon genom att försumma sina sysslor; däremot påpekade de att de lät bli ”fåfånga” saker som att ”förnöta helgdagarna” med att ”gå i lekstugor”. Det var dessa personer som försummade något väsentligt ur pietistsympatisörernas perspektiv.³⁸⁸ Samma problem togs upp i Tollstadiuskommissionen, där praesesen förebrådde Tollstadius för att tjänstefolk som vistades hos honom försummade sina arbetsuppgifter:

³⁸⁴ UUB, K 94, Telin 1722, s. 47-48.

³⁸⁵ Ågren, Maria, "Hemligt eller offentligt? Om kön, egendom och offentlighet i 1700-talets Sverige", *Historisk tidskrift* 126:1 (2006), s. 23-24.

³⁸⁶ RA, K 23:1138, Handlingar rörande conventikelplakatet 1725, s. 7°

³⁸⁷ RA, ÅK 189, Umeåkommissionen, Protokoll, s. 70°. Se även s. 30°.

³⁸⁸ RA, ÅK 189, Umeåkommissionen, Protokoll, s. 67°.

wet h Pastor Tolstadius at här är et allmänt klagomål i staden hos husbönder och matmödrar, öfwer detta tienstefolkets löpande til honom, och at åtskilliga nu hafwa blifwit nödsakade at derföre drifwa sitt folk utur tiäns-ten? Jag kan nämna några i min församling om så behöfwes.³⁸⁹

Misstanken om att deltagarna i pietisternas sammankomster försummade sitt arbete var ett återkommande inslag i den information som kommissionerna samlade in. Detta gällde också Stockholmsborgarna. Exempelvis berättade Cedersparres värdinna fru Åhrström att hon var skeptisk till sin inneboendes stora engagemang i dessa sammankomster och att hon en gång då hon blivit inbjuden att följa med svarat med Paulus ord om att den som inte vill arbeta inte heller får äta.³⁹⁰ Cedersparre invände enligt Åhrström med att påpeka att ”det skola hans bönder göra”, varpå Åhrström replikerade: ”om bönderna begynna att bedia och icke arbete, hwarest [skulle] han då få födan?”³⁹¹

Åhrströms replik passade in på en situation som anmäldes till Umeåkommissionen av en orolig bonde som hävdade att hans hustru under pietistiskt inflytande hade försökt övertala honom att lämna sitt skattehemman öde för att flytta in till staden. Hustrun hade i sin tur övertalats av en piga som ”ofta yttrat sig att folket i denna socknen levde ogudaktigt” och som ”ofta brukat sina från Umeå medhavde böcker uti samkväm med sin syster och grannhustrun, så att hennes syster under läsandet och andakten dånat eller nedfallit”.³⁹² Bonden tillstod i sin skrivelse att hans hustru befunnit sig i detta olämpliga umgänge men att dessa samtidigt varit ute efter att bedra henne.

I Humbles anti-pietistiska verk *Novator Hakatos* skisserades ett scenario som liknade dessa som rapporterades till kommissionerna. Som tidigare har nämnts syftade inte boken till att precisera några anklagelser utan tvärtom till att beskriva problem i mer allmänna termer utan att riskera att bli beskylld för att ha pekat ut någon:

at mongen handwerkare och embetsman, som slika Sammankomster någon tid biwistat, råkat theröfwer i then skadeliga *phantasie*, at han under en inbillad fulkomlighets eftersträfwande, lagt neder sit handwerk, öfwer gifwit sin wekstad, lemnat hustru och barn utan tilbörliq försorg, och satt

³⁸⁹ RA, ÄK 191, Tollstadiuskommissionen, Acta, s. 80°.

³⁹⁰ *Bibeln*, 2 Thess 3:10.

³⁹¹ RA, ÄK 190, Sicklakommissionenm protokoll, s. 59–62. Ett liknande resonemang förekommer på s. 247–248.

³⁹² RA, ÄK 189, Umeåkommissionen, Acta, s. 123–124.

sig ned at grubla i allehanda skrifter och böcker, som i sådana Samqwämen *recommenderade* blifwit, och sugen theraf mycken gift.³⁹³

Humbles redogörelse stämmer in på fallet från Umeå med den skillnaden att hustruns och mannens roller var ombytta. Något annat exempel på fenomenet finns emellertid inte i utredningarna.

Kvinnornas medverkan vid sammankomsterna markerades genom anspelningar på sexuella dimensioner av umgänget. Pigan i Cedersparres hem vittnade om att överstelöjtnantens gäster hade ”kysst hwar annans händer, och wiskat hwar annan i öronen” när de kom för att be och sjunga.³⁹⁴ Tillfrågad om saken svarade Cedersparre att det kunde ha hänt att han kysst någon farväl om vederbörande bjöd honom att göra det, men inte vad han kunde minnas. I en vida spridd polemisk skildring av Petrus Rudberg framställdes en sammankomst hos Tollstadius med flera sådana motiv. Det påstods att han skulle ha gått omkring i bara särken, att han suttit tillsammans med kvinnor i sängen samt att de återigen viskat i varandras öron. Rudbergs skildring avslutades med påståenden om att ett antal kvinnor hade flyttat in hos Tollstadius. Först Rudbergs egen piga som dessförinnan ”aldrig wille giöra bön tillsammans med bemelte sit husbondefolk, ehuru hon ofta dertil förmanter, samt derom påminter och ombeden wardt”, utan istället ”för sig sielf hållit länge sin aftonandacht”. Därefter även hustrun till en man vid namn Hallman. När denne Hallman försökte övertyga sin hustru att komma tillbaka så hade hon redan flyttat ”deras lilla behagssaker, som de ha tillsammans [...] så wardt hans hustru sticken och lop på dörren”.³⁹⁵ Genom att beskriva kvinnor som lätta byten för pietisterna förmedlades att hushåll splittrades, men det fanns också ett annat bakomliggande motiv. Telin skrev polemiskt om pietisterna i Umeå att de ”föra qwinfolck fångna, som med synder betungade äro och drifwas af mångahanda lustar”.³⁹⁶ Referensen till nattliga möten som i själva verket var orgier maskerade som religiösa sammankomster utgör en välkänd trop från polemisk litteratur.³⁹⁷ Referensen till kvinnorna blir här ett uttryck för en mer omfattande negativ beskrivning av pietisternas karaktär, vilket kommer att behandlas närmare i nästa analysavsnitt om presumtivt pietistiska beteenden och känslouttryck.

³⁹³ Humble 1728, s. 343.

³⁹⁴ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 80–81.

³⁹⁵ UUB, K 94, Rudberg 1724.

³⁹⁶ UUB, K 94, Telin 1722, s. 121–122.

³⁹⁷ Kaplan 2007, s. 26.

Inte mycket kan sägas om det tredje motivet, att män som blev upptagna av pietistisk verksamhet skulle beröva det övriga hushållet möjligheten att bevista den allmänna gudstjänsten. Telin skrev en längre passage om detta i sin skrift om ”öväsandet i Umeå” som han hävdade har gett upphov till ”oenighet Christna föräldrar och barn, husbönder och tienstehion etc befrämjas”.³⁹⁸ Telin fortsatte:

Om någon skulle finnas som wara så obetänkt och förgiäta af sin Christendom, att de skulle hindra sina makar, barn och tienstefolck ifrån den allmänna gudztiensten, besynnerl på söndagarna, under den förewändning som förmälas; så är det ett ochristeligt och straffbart stycke.³⁹⁹

Det är emellertid högst tveksamt om Telins utsaga hade någon förankring i den svenska verkligheten. Jag har inte funnit några exempel på det i kommissionernas utredningar och som tidigare nämnts drog han tillbaka alla sina anklagelser inför Umeåkommissionen. I sin resolution fastslog Umeåkommissionen istället att de tjänstefolk som hade deltagit i mötena hade gjort det utan att försumma sitt arbete, och att de inte hade kunnat verifiera att det funnits någon oenighet mellan äkta makar, barn och tjänstefolk.⁴⁰⁰ Det framgår emellertid att splittrade hushåll var ett laddat motiv, en stark symbol för det som inte kunde tolereras. En jämförelse med den franska protestantpolitiken visar att det som i Sverige kunde avvisas som ett retoriskt motiv var verklighet på kontinenten. I de franska biskoparnas och ämbetsmännens promemorior utgjorde rentav hanteringen av splittrade hushåll rentav det allra vanligaste temat.

Frågan om splittrade hushåll i ett europeiskt perspektiv

Oron över hur det stod till med hushållet måste ses mot bakgrund av att ordningen i hushållet och inte minst barnens uppfostran tillmättes stor vikt i religionspolitiken. Även här kan den franska religionspolitiken i relation till protestanterna tjäna som en jämförelsepunkt. Hushåll med makar med olika konfessionstilhörighet var här en realitet som satte avtryck i religionsutövningen. I biskoparnas promemorior angående kvarvarande protestanter 1698 lyfts detta tema fram, exempelvis av biskopen i La Rochelle:

³⁹⁸ UUB, K94, Telin 1722, s. 101–102.

³⁹⁹ UUB, K94, Telin 1722, s. 111–112.

⁴⁰⁰ SSB, MS Teologi 88, No. 2, s. 23–25.

[E]tt stort antal av de [...] som vill gå i den heliga mässan går likväl inte dit av rädsla för att väcka osämja med sina hustrur, och hustrurna med sina makar, barnen vågar inte gå dit för sina föräldrars skull, tjänstefolket för sina herrars skull, och hantverkarna på grund av dem som ger dem lön. Detta vet vi av erfarenhet.⁴⁰¹

Hushållens sammanhållning ansågs alltså påverka inte bara det tjänstefolk som tillhörde hushållet utan också de hantverkare som arbetade för det. Omvänt kunde inflytelserika personer prisas för att utöva ett positivt inflytande på sin omgivning. Om en slottsherre i provinsen Dauphiné, som tidigare varit protestant, fällde sekretariatet som ansvarade för protestantpolitiken följande utlåtande:

hans konversion är mycket uppriktig; han uppfostrar sina barn i den katolska religionen, och genom hans exempel dras många som bor på hans mark till att göra sina plikter.⁴⁰²

Framför allt var det emellertid barnen som ställdes i centrum i biskoparnas och sekretariatets redogörelser, närmast i termer av sanningsmartyrer. Barnen framställdes nämligen som potentiella offer för sina föräldrars ”fördomar” (*préjugés*).⁴⁰³ Detta förmedlades inte minst genom berättelser om barn som hölls tillbaka från att utöva sin religion. Ett exempel är en redogörelse för två unga flickor som utvandrade med sina protestantiska föräldrar. Enligt redogörelsen till det statliga sekretariatet som hanterade frågor som rörde de protestantiska avvikarna hade de ”alltid har haft en hemlig böjelse till den katolska religionen, men inte vågat visa det när deras mödrar var vid livet och ännu mindre dra sig undan dem”.⁴⁰⁴ Biskop

⁴⁰¹ Frézelière (La Rochelle), Lemoine 1902, s. 58, ”un grand nombre de nouveaux convertis qui voudraient aller à la sainte messe n’y iraient à cause des autres, de peur de faire mauvais ménage avec leurs femmes, et les femmes avec leurs maris, les enfants n’oseraient y aller à cause de leurs parents, les domestiques à cause de leurs maîtres et les artisans à cause de ceux qui leur font gagner leur vie. Nous savons cela par expérience.”

⁴⁰² AN, TT 453.3, s. 10: ”Que d’ailleurs sa conversion est très sincère; Qu’il fait elever ses enfans dans la Religion Catolique, et que par son exemple plusieurs NCs habitans de ses terres se sont porté a faire leur devoir.”

⁴⁰³ T.ex. Nouailles (Chalons), s. 32; Frézelière (La Rochelle), s. 60; Francheville (Périgueux), s. 74; Nesmond (Montpellier), s. 105; Berthier (Rieux), s. 167. Samtliga sidhänvisningar är till Lemoine 1902. I skrivelser till Sekretariatet med ärendet att begära pengar för protestantiska barns utbildning anges i ett par fall föräldrarnas ”fördomar” som argument, se AN, TT 431:20, 435.4–10. Att den protestantiska religionen betraktades som en ärvd företeelse som ställdes i motsats till genuin religion diskuteras i Poland 1957, s. 7.

⁴⁰⁴ AN, TT 435.8, s. 31: ”On a vû des filles qui ayant été emmenées en bas age dans les pays etrangers, ont avoué qu’elles avoient toujours eu une inclination secrete pour la Religion

Nesmond skrev på samma tema att det fanns en stor grupp som var ”goda katoliker i sina hjärtan”, men som inte vågade utöva sin religion av fruktan för att bli straffade av sina föräldrar.⁴⁰⁵ Vidare hotades föräldrar som höll fast vid sin protestantiska bekännelse bland annat med att deras barns äktenskap officiellt sett var illegitima.⁴⁰⁶

I instruktionen till intendenterna från 1698 deklarerades att kungen har omsorg om dem som har haft otur att födas in i och fostras av heresins ”fördomar” (*préjugés*).⁴⁰⁷ I en annan punkt understryks att enda vägen ibland är att avlägsna barnen från de personer som förmedlar fördomar: deras föräldrar och vänner.⁴⁰⁸ Sekretariatet i enskilda fall tog på sig uppgiften att bedöma i vilket hushåll i sin nära omgivning som det passade bäst att barn med protestantiska föräldrar skulle bo. En 16-årig flicka med en ”trotsig” far uppmanades exempelvis av Sekretariatet att gifta sig med sin kusin Michel som inte var protestant och hade tillräckligt med resurser för ett äktenskap.⁴⁰⁹ Biskopen av Die i sydöstra Frankrike skrev om en flicka i byn Montjoux som efter att hennes mor blivit fängslad fått flytta in hos sin moster som bedömdes vara i stånd ge henne en uppfostran som inte var protestantisk. Flickans morbror var utesluten då han klassificerades som ”en sorts hugenott”.⁴¹⁰ Flickan rapporterades utföra sina religiösa plikter offentligt (*publiquement*) efter att modern blivit arresterad, vilket sågs som ett bevis för att hon tidigare låtit bli av fruktan för sin mor. Kontentan av resonemangen var att barnen,

Catholique, mais n’ont osé la faire paroître pendant la vie de leurs meres, et encore moins se retirer d’auprès d’elles.”

⁴⁰⁵ Nesmond (Montpellier), Lemoine 1902, s. 105: “Il y a une autre classe de nouveaux convertis qui sont bons catholiques dans le cœur et qui n’osent en faire une profession publique par la crainte des reproches de leurs parents.”

⁴⁰⁶ Frézelière (La Rochelle), s. 35; Frézelière (La Rochelle), s. 53; Mascaron (Agen), s. 90. Samtliga sidhänvisningar är till Lemoine 1902.

⁴⁰⁷ AN, TT 430.129, no. 18; AN, TT 431.20, s. 1.

⁴⁰⁸ AN, TT 430.129, no. 37.

⁴⁰⁹ AN, TT 435.1, s. 4–5: “M Bigou a qui il a esté escrit sur ce sujet, mende qu’il est vray que le S. de la Moriniere est fort opiniastre. Men hon har åter blivit ”perverterad” av sin far: ”Elle n’en sortit pour retourner chez son pere que lors qu’on la crût bonne catholique; Mais son pere ayant recommencé a la pervertir Elle luy a esté ostu pour la seconde fois Et remise dans le même couvent de Saintes ou elle est actuellement [...] Le S Michel son cousin germain la rechercher en mariage; Il est bon catholique, bien fait de sa personne, fort riche, tres bien allié dans la province. Ce fils d’un Pere parfaitement bien converty, qui ne songe a faire ce mariage qu’aprez en avoit obtenu les dispenses necessaires [...] Croit qu’on ne peut rien faire de mieux pour la conversion de cette Dlle que ce mariage.”

⁴¹⁰ AN, TT 435.1, s. 24; 435.4, no. III. Citatet i original: “sort hugenot”.

som det uttrycktes, måste göras fria för att inte uppfostras i den protestantiska religionen.⁴¹¹

Fokuseringen på barnen bör betraktas i ljuset av att utbildning framhölls som den viktigaste och säkraste metoden att säkra enhetspolitiken. Här konvergerade religionspolitiken i tid med ett edikt utfärdat 1698 som lade grunden för etableringen av byskolor i Frankrike.⁴¹² Med ett magert resultat i form av ett ansevärt antal kvarvarande protestanter satte många biskopar och intendent uttryckligen sina förhoppningar till barnen, och visade ibland överseende med att den äldre generationen förblev protestanter. Biskopen Jules Mascaron, som hade ansvar för ett stift i den protestanttäta sydvästra delen av landet, deklarerade att ”alla unga upp till 15–16 år är med oss, och har nästan inte alls infekterats av de kalvinska misstagen”.⁴¹³ De Saulx gjorde en mer optimistisk beräkning: han räknade med alla upptill 30 års ålder, eftersom dessa räknades som barn när deras föräldrar avsvor sig sin protestantiska bekännelse.⁴¹⁴ Bossuet manade till tålmod och deklarerade att ”vi måste vänta på undersökningens effekt [...] som definitivt ger oss barnen”.⁴¹⁵ Några biskopar ställde explicit barn mot vuxna och deklarerade att krafttag inte hjälpte mot de äldre och att det viktigaste var att föräldrarna skickade sina barn till kyrkan och katekesundervisningen.⁴¹⁶ Denna inställning uppfattades också av somliga protestanter, exempelvis av en protestantisk fånge som skrev till sekretariatet i syfte att få sitt straff mildrat just med hänvisning till att hårda straff mot föräldrarna riskerade att provocera fram en aversion hos barnen.⁴¹⁷

I praktiken sammanföll idén om olika villkor för olika generationer med den toleranspolitik som fördes gentemot avvikande trosbekännare både i Sverige och på andra håll: föräldrarna tilläts utöva en främmande religion men barnen skulle lära sig den i riket påbjudna religionsutövningen.⁴¹⁸ Just de franska protestanter som kom till Sverige fick förvisso inledningsvis i praktiken ett undantag för att

⁴¹¹ AN, TT 435.1, s. 23-24.

⁴¹² Carter, Karen, *Creating Catholics : catechism and primary education in early modern France* (Notre Dame 2011), s. 172-197.

⁴¹³ Mascaron (Agen), Lemoine 1902, s. 89: ”toute la jeunesse jusqu'à l'âge de quinze et seize ans est à nous et n'a presque point été infectée des erreurs de Calvin”.

⁴¹⁴ Saulx (Alais), Lemoine 1902, s. 214.

⁴¹⁵ Bossuet (Meaux), Lemoine 1902, s. 14: ”Il faut attendre l'effet de ces instructions [...] qui naturellement gagnent les enfants”.

⁴¹⁶ Barillon (Lyon), s. 49; Croissy (Montpellier), s. 197; Noailles (Chalons), s. 36: ”Pour les pères et les mères, il les faut abandonner à Dieu.” Samtliga sidhänvisningar är till Lemoine 1902.

⁴¹⁷ AN, TT 435.1, s. 18.

⁴¹⁸ Pleijel 1935a, s. 164.

hålla egna skolor, motiverat av att man hade en gemensam fiende i form av katolikerna. Redan 1687 inrättades emellertid en fransk-luthersk församling med det uttalade syftet att omvända de franska reformerta protestanterna till att bli lutheraner. Församlingens förste präst tog sin an uppgiften med stort engagemang, men blev tillrättavisad av Stockholms konsistorium för att inte ”förbanna de främmande” så att de blev mer ”förbittrade”. De franska protestanterna slog sig emellertid senare samman med de engelska gudstjänstfirarna som också formellt var reformerta och som hade bättre relationer med de svenska myndigheterna.⁴¹⁹

Mot bakgrund av det franska exemplet kan den oro för splittrade hushåll som uttrycktes i pietistkonflikterna sättas i ett större sammanhang. Mycket pekar dock på att denna oro bör uppfattas som en överdriven applicering av ett motiv som var aktuellt på andra håll i Europa samt i viss mån i den svenska religionspolitiken gällande avgränsade, utländska grupper som just de franska protestanterna i Stockholm.

Var sammankomsterna hemliga?

Hemlighetsbegreppet var laddat. Anonyma fiender som smed hemliga planer i det tysta förekom regelbundet i vad Anna Maria Forsberg har betecknat som rikets ”långsiktiga propaganda”.⁴²⁰ I sin levernesbeskrivning använder Jesper Swedberg benämningen ”hemliga sammankomster” för att beteckna möten där den franska protestantpolitiken diskuterades som han fick höra talas om under ett besök i Paris i början av 1680-talet.⁴²¹ Särskilt i relation till överheten var hemlighetsbegreppet betungande. En viktig aspekt av hemlighetsbegreppet i det tidigmoderna Europa var nämligen furstens eller regentens rätt att hålla saker hemliga.⁴²² Hemlighetsmakeriet på högsta statliga nivå – som i Sekreta utskottet vars handlingar skulle vara dolda och dit man förlade ärenden som inte ansågs tåla allmänhetens kännedom och diskussion – betraktades därmed som det enda legitima.⁴²³ Det måste också påpekas att misstänksamheten mot sammankomster under alltför ordnade former förekom utanför religionspolitikens sfär. Exempelvis förbjöds allmänna sammankomster av borgerskapet i en kunglig stadga från

⁴¹⁹ Pleijel 1935a, s. 168–169.

⁴²⁰ Forsberg 2005, s. 94.

⁴²¹ Swedberg 1960, s. 51. Det kan tilläggas att protestanternas ”hemliga konsistorier” kallades ”conventicules” i statlig korrespondens, AN, TT 430:129, nr 14.

⁴²² Snyder, Jon, *Dissimulation and the culture of secrecy in early modern Europe* (Berkeley 2009), s. 106–158.

⁴²³ Bodensten 2016, s. 239.

1619.⁴²⁴ Även om det är rimligt att uppfatta pietistsammankomsterna som en särskilt känslig social praktik, var den alltså inte unik.

Samtidigt fanns det en lärodefinition inbäddad i begreppet. Exempelvis beskrevs pietistsammankomsterna som ”i löndom anstälte samqwäm, som gå ut på swärmerijer och förföra lärosatzers utspridande”.⁴²⁵ Pietistmisstänkta som förhördes fick ofta frågan om de samtlar om något hemligt eller om ”djupsinnigheter”. Med detta avsågs till synes sådant som i motsats till katekesens klargörande form komplicerade trons innehåll och därför inte ansågs nyttiga för vanligt folk. För att visa att de delade den sistnämnda uppfattningen försäkrade de pietistmisstänkta gång på gång att de hållit sig till ”det enfaldiga” i läran, ett begrepp som alltså hade en positiv betydelse.⁴²⁶ Till detta kan läggas att profetiska rörelers anspråk på att själva ha kontakt med Gud (oberoende av kyrkliga institutioner) kunde betecknas som anspråk på en ”hemlig” kommunikation.⁴²⁷

I en anti-pietistisk skrift från 1713 – det vill säga före det att kommissionerna tillsattes – framställdes mötenas hemliga karaktär som en direkt förbrytelse mot det bibliska påbudet om att den kristna tron måste förkunnas öppet: ”Evangelium skall inte uti vinklar och vrår och i löndom, utan uppå berget predikas och offentligen i ljuset höras!”⁴²⁸ Mot bakgrund av detta deklarerades i Sicklakommissionens resolution att de hade i uppgift att motarbeta både ”uppenbara” och ”hemliga” verksamheter.⁴²⁹ Rudberg skrev om hur besökarna hemma hos Tollstadius viskade i varandras öron. Denna notis förmedlade inte bara intimitet, som jag påpekade i ett tidigare avsnitt, utan också hemlighetsmakeri. Att tala tyst om saker kunde förmedla att man förstod att ämnet var politiskt känsligt eller i värsta fall planerade en komplott.⁴³⁰

Mot denna hotbild responderade de anklagade personerna. Grubb nekade exempelvis till att hans verksamhet skulle ha varit hemlig och samtidigt gav en definition av vad han avsåg med begreppet: ”det borde wäl snarare heta hemlig sammankomst om man hölle det så lönt at ingen finge höra eller weta hwad man för

⁴²⁴ Sennefelt 2011, s. 79.

⁴²⁵ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 567–568.

⁴²⁶ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 37, 42; RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 404; RA, ÄK 191, Tollstadiuskommissionen, Acta, s. 18–24°, särskilt s. 20–21°, 66°.

⁴²⁷ Heyd 1995, s. 20.

⁴²⁸ Citatet är hämtat från en anti-pietistisk stridsskrift författad av Strängnäsprästen Ingemund Bröms: Ingemund Bröms, *Pietismus detectus...* (1714), s. 13.

⁴²⁹ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 877.

⁴³⁰ Sennefelt 2011, s. 217–218.

händer hade”.⁴³¹ Grubb förutsatte alltså att förekomsten av information och upplysningar gjorde att man inte kunde hävda att något var hemligt. Cedersparre gick istället i svaromål mot den samhällsomstörtande dimensionen av begreppet och tillbakavisade att de sammankomster han deltagit i kunde betecknas med

[t]het förachteliga namnet av hemliga *Conventicula*, hwilket man allehada hörer till the sammankomster, hwarutinnan onda ting förehafwas och hwarrest emot Öfwerheten, Regeringsformen, Religionen och then almänna säkerheten något stämplas.

De personer som stod anklagade i Sicklamålet påpekade att deras sammankomster inte alls hade varit hemlighållna och att de genom att svara öppet inför kommissionen visade att det inte fanns något att dölja.⁴³² På ett liknande sätt reagerade Tollstadius, när anklagades för att han ”*hemligen* har blåst under denna omkring sig frätande elden”.⁴³³ Med Jesu arrestering i Johannesevangeliet som förebild hänvisade Tollstadius till att han hade verkat ”uppenbarligen och icke hemligen”. Därigenom förflyttade han samtidigt skulden för den hemliga verksamheten till sina motståndare. Genmålet klingar i analogi med Jesu ord till sina dem som arresterade honom: ”Jag hafver uppenbarliga talat för verldene; jag hafver alltid lärt i Synagogon, och i templet, der alle Judar komma tillsamman; och hemliga hafver jag intet talat.”⁴³⁴ Chrystel Bernat har visat att samma bibelord stod i centrum för en diskussion bland franska protestanter i mitten av 1700-talet som handlade om huruvida det var fel att träffas i hemlighet som de gjorde för att undvika repression. Diskussionen visar att det fanns en starkt normativ kultur om att inte träffas i hemlighet. Av nödtvång kunde protestanterna ändå motivera denna praktik.⁴³⁵

Vidare hävdade Tollstadius att han ”icke förvägrat någon som velat komma hem till honom”.⁴³⁶ Här är det något oklart vem han avser. Det kan tolkas som ett försvar av att han tog emot besök från de personer som sökte sig till hans bostad, vilket, som vi såg i det förra avsnittet, han kritiserades för. Men troligtvis

⁴³¹ RA, ÄK 189, Umeåkommissionen, Protokoll, s. 49°.

⁴³² I ett memorial i samband med den teologiska utfrågningen hänvisade de inledningsvis till 1 Petr 3:15 angående plikten att öppet svara för sin tro: ”Warer ock altid redebogna til at swara hwarjom ock enom, som begärer skäl til det hopp, som i eder är, och det med sachtmodighet och fruchtan.” Se RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 600.

⁴³³ RA, ÄK 191, Tollstadiuskommissionen, Acta, s. 44°. Min kursivering.

⁴³⁴ *Bibeln*, Joh 18:20, 1713 års översättning.

⁴³⁵ Bernat, Chrystel, "Une foi au secret ? Captivité, hommage à Dieu et clandestinité protestante (1685-1791), *Revue de l'histoire des religions* 2011:2 2011, s. 199–200.

⁴³⁶ RA, ÄK 191, Tollstadiuskommissionen, Acta, s. 8°.

avsåg han också att förmedla att verksamheten var allmänt känd. I Umeåkommissionens protokoll finns en liknande formulering: ett vittne berättade att han ”ej wiste af några hemliga sammankomster, emedan de Holmqvist har hölt, skjedde för öppna dörrar”.⁴³⁷

Kommissionsledamoten Anders Båld resonerade på ett liknande sätt i praktiska termer kring fenomenet:

Misstanke för partier och söndring i religionen eller uproor i landet kan intet falla på them, som winlägga sig om, at försaka thenna werldsens ähra och skatter, och at uti trona förkofra sig under tålmod och lydna, samt allehanda christeliga dygders utöfning, jemwäl at utwidga Christi rike. Ther till med så skier här alt fuller privatim och enskylt, men doch icke lönliga och hemligt, effter hwar en står fritt at ther sig infinna och kan märka om något förelöper, som länder af söndring och skiljachtighets skiftande.⁴³⁸

Båld menade alltså att sammankomsterna inte kunde kallas hemliga om det stod var och en fritt ”at ther sig infinna”. Man kan fråga sig vad han menade med denna utsaga; att vem som helst kunde söka upp sammankomsterna betraktades ju som vi har sett som ett problem av ordningsstörande karaktär. Rimligtvis avsåg han att det stod kommissionens ledamöter fritt att besöka dem. Flera av landets ledande präster och biskopar, exempelvis Jesper Swedberg, hade redan besökt Elias von Wolkers sammankomst i hemmet och gett honom goda vitsord.⁴³⁹ Därmed skulle han alltså mena att sammankomsterna låg öppna för överheten att granska. Det ligger därför nära till hands att anta att konventikelbegreppet handlade alltså mer om polemiska framställningar och politisk kategorisering – och påtryckningar mot arrangörer av sammankomster att stänga dörren om sig – än om att pietisterna verkligen bedrev hemlig verksamhet.

Sammantaget ligger det nära tillhands att anta att hemlighetsbegreppet saknade sociala och rumsliga kriterier och istället uttryckte en ovisshet, med andra ord att man hade knapphändig kännedom om vad som försiggick på sammankomsterna. Det som förenar de olika definitionerna är ovissheten: om vad som har sagts, om vad som har hänt och om detta okända hotar samhällsordningen. Hemlighetsbegreppet refererade alltså sannolikt framför allt till ambitionen att från överhetens sida ha vetskap om och kontroll över vad som försiggick på sammankomsterna.

⁴³⁷ RA, ÄK 189, Umeåkommissionen, Protokoll, s. 25 f°.

⁴³⁸ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 424–425.

⁴³⁹ PRP 1723, s. 185; RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 541–550. Prästerna som angavs ha besökt Wolker var Jesper Swedberg, Herman Schröder, Anders Båld och Sven Caméen.

Walsham påpekar att det var de sekulära ämbetsmännens plikt att ingripa när religiös avvikelse kunde misstänkas för konspirativ verksamhet.⁴⁴⁰

Givet kraven på diskretion, vilka i detta kapitel har visats vara mycket genomgripande i kommissionens utredningar, framstår det närmast som en sorts dubbel bestraffning att även dem som möjligtvis försökte att hålla sammankomsterna hemliga framhölls som farliga. De pietistmisstänkta hade alltså två toleransgränser att förhålla sig till: det ordningsstörande bullret som skulle pareras med idealet om stillhet och stillheten som misstänktes för konspiration. Sammankomsterna behövde alltså vara diskreta och samtidigt öppna, men varken offentliga eller hemliga; kända av vissa personer men okända av andra. Samtidigt framstår dessa kategorier som tämligen öppna: sällskapslivet kunde förhandlas.

⁴⁴⁰ Walsham 2009 [2006], s. 53–60.

Förhandlingar om sällskapslivet – sammanfattning och fördjupning

1726 års konventikelplakat föreskrev ett mötesförbud riktat mot pietistiska sammankomster. I detta kapitel har jag gått in i det utredningsmaterial som ledde fram till plakatet och sökt ringa in vilka specifika omständigheter som diskuterades som problematiska med de misstänkta pietisternas sociala praktiker. Resultatet är att toleransens gränser för pietistsammankomsterna i flera avseenden framstår som både outtalade och otydliga och – som en konsekvens av detta – förhandlingsbara.

Från utredningsmaterialet har jag uppmärksammat tre nyckelbegrepp: *stillhet*, *avsikt* och *tillfällighet*. Dessa begrepp är viktiga för att förstå kommissionernas ansatser till att reglera sällskapslivet. Begreppen implicerade emellertid inga tydliga principer utan gav snarare upphov långa och ibland tvetydiga resonemang. Dessa visar på ett förhandlingsutrymme där sammankomsterna kunde beskrivas som antingen oordnade eller ordningsamma. Med Michel de Certeaus terminologi kan de sägas ha möjliggjort olika taktiker; för de pietistanklagade ringade de in en gräzon inom vilken de pietistanklagade kunde orientera sig taktiskt i återberättandet av misstänkliggjorda verksamheter.

När det gällde de rumsliga förhållandena kretsade utredningarna mycket kring idealet om *stillhet*, eller med andra ord, diskretion. På den efterföljande riksdagen (1726–27) beklagade sig prästeståndet i ett memorial – till synes metaforiskt – över att konventiklarna ”öppnar dörrar och fönster för indifferentism och fanatism”.⁴⁴¹ Utredningsmaterialet ger vid handen att detta bildspråk också hade en bokstavlig mening. Av de skildringar som kommissionerna samlade in framgår att öppna dörrar och fönster, röster som hördes ut på gatan och tillströmning av personer utifrån var återkommande anmärkningar på sammankomsterna.

Problem ansågs alltså uppstå om verksamheten hördes, bokstavligt talat eller genom ryktesspridning. Det var nämligen också av avgörande betydelse hur de som deltog i eller upptäckte sammankomster förhöll sig till dem. Från Sicklakommissionen finns det exempel på en präst och från Umeåkommissionen på en bonde som hörde ljuden men inte anslöt till sammankomsterna och inte heller spred några rykten om dem. Utredningarna intresserade sig för om personer visat nyfikenhet eller diskretion. Pietistanklagade som försvarade sig inför kommissionerna presenterade sitt agerande som diskret. Vittnen framställde sig som drivna av självbehärskning snarare än nyfikenhet genom att de låtit bli att intressera sig närmare för sammankomsterna. Ett mönster är att tjänstefolk tillskrevs nyfikenhet

⁴⁴¹ Levin 1896, s. 221.

och folkmassor på gatorna brist på diskretion. Pietisternas sammankomstformer tillskrevs också, i relation till detta, brist på diskretion. Stillhet blev alltså i slutändan en fråga om huruvida de personer som på olika sätt blev inblandade i egenskap av arrangörer, deltagare eller vittnen klarade av att upprätthålla önskad diskretion. Detta betydde i praktiken att de inte deltog i ryktesspridning och naturligtvis inte själva blev ”förförda”. Mot bakgrund av den uppmärksamhet som sammankomsterna väckte kan utflykten till Sickla tolkas som ett försök uppnå önskad diskretion genom avskildhet. Genom att ögonvittnen spred ryktet om sammankomsten uppnåddes dock inte denna ambition.

Frågan om *avsikt* fungerade som ett viktigt kriterium i resonemangen kring toleransens gränser. Om någon kunde sägas arrangera sammankomsterna avsiktligt, det vill säga att de hade planerat dem, fanns det anledning att fatta misstankar. Det var förstås inte så lätt att bedöma om man inte kände till omständigheterna. Det är i detta sammanhang som jag menar att man bör förstå användningen av begreppet hemlig. Att beteckna sammankomster som hemliga innebar en allvarlig beskyllning. Ordet förekommer i polemiska hotbilder och bör kanske inte tolkas bokstavligt i alla sammanhang, vilket också anklagade pietister försökte göra en poäng av genom att hänvisa till att sammankomsterna hållits utan försök att hemlighålla dem – för överheten, får man nog föreställa sig att de menade.

En indikation på avsikt var att sammankomsterna hölls regelbundet. Det är emellertid inte helt entydigt om regelbundenhet var något bra eller dåligt. Å ena sidan visade det att det inte råde fullständig oordning, vilket var bra. Å andra sidan var det just en etablerad ordning vid sidan av den som legitimerades ovanifrån – i form av religionsutövning helt privat, i husandakt och i offentlig gudstjänst – som utgjorde något av de största hoten med den pietistiska verksamheten.

Något tillspetsat kan man uttrycka det som att *för mycket* ordning skapade problem. Det för oss vidare till det mest intressanta av de tre nyckelbegreppen: *tillfällighet*. Den sociala praktik som kunde refereras till som uttryck för tillfällighet framstod som tolererbar.

Ett påfallande inslag i dessa redogörelser är hur de församlade träffade varandra på olika sätt som kunde beskrivas i termer av tillfälligheter. De sökte inte ”draga någon med sig uti sin sammankomst”. De träffade varandra slumpmässigt på gatan, på kyrkbacken eller genom att besöka varandra ”av en händelse” och inte ”på wissa tider”. Konstellationerna var inte regelbundna; inbjudningarna var spontana och skedde mellan ”wälmente wänner”, ibland av så goda skäl som att personen ifråga var på resande fot eller var ”hälsosvag”. Den kontroversielle Carl Haselqvist, som myndigheterna höll uppsikt över och som ”*per tolerantiam*” fick stanna i Stockholm 1723 på villkor att han inte besökte några sammankomster, blev ändå hembjuden att övernatta hos en pietistanhängare med hänvisning till

hans dåliga hälsa. Hasselqvist hävdade inför kommissionen att han blev ”häpen” när han såg att det var många personer församlade hos värden. Han antydde alltså att han inte hade förväntat sig att delta i någon sammankomst.

De pietistanklagade argumenterade alltså inte principiellt för att hushållet, hemmet eller avsides platser borde vara en egen arena av något slag, utan menade att träffarna var ett naturligt inslag i deras vardags- och umgängesliv. Det ligger nära tillhands att uppfatta dessa olika beskrivningar av ageranden i termer av ”tillfälligheter” som argument för att sammankomsterna var uttryck för vanligt sällskapsliv, något som på grund av sin vardaglighet måste tolereras. Johan Rosenadler som var ledamot i Sicklakommissionen sammanfattade härvid lag att ”[d]e kyrkliga förordningarna äro aldrig ämnade till at hindra then gudsfruchtan, som wänner och bekante tillfälligt wijs sins emellan medelst låfsånger och böner till sin Gud kunna öfwa”.⁴⁴² Vissa tillfälligheter var emellertid definitivt inte tolererbara. Tillfälliga folkmassor tolererades inte då de ansågs störa ordningen i det offentliga rummet och riskera att ”förföra” personer som av nyfikenhet drogs in i dem.

Brist på ordning väckte alltså oro, men det hemlighetsfulla och tysta kunde väcka ännu mer oro, troligtvis för att det kopplades till en politiskt konnoterad oro för konspirationer. Mellan de öppna fönstrens oordning och hemlighetens hot fanns däremot möjligtvis ett utrymme för pietistsympatisörer att navigera. Frågan är vad som rymdes i detta mellanrum. Möjligtvis var det ett lyckat sätt att formulera sig i en muntlig eller skriftlig framställning som behövdes för att hamna på rätt sida om toleransens gräns. Ett behärskat uppträdande som inte väckte uppmärksamhet på det ena eller andra sättet kunde uppenbart också ge en fördel. Men framför allt kanske det som märktes, men varken väckte uppmärksamhet eller nyfikenhet, eller kringgärdades av inbjudningar: det som framstod som vardaglighet.

Det är viktigt att notera att det sällskapsliv som framställdes i pietistsympatisörernas berättelser ägde rum på legitima platser. Man träffades av en slump på gatan (och då inte i folkmassor), i hemmen eller på kyrkbacken, ofta på lördagskvällen efter avslutad offentlig gudstjänst. Därigenom uttryckte de i praktiken att deras umgänge kunde förstås som tillfälligheter i vardagslivet. Att träffas på kyrkbacken efter avslutad gudstjänst torde ha uppfattats som rimligt. Samtidigt fanns det uppenbart en förutsägbarhet i detta sätt att träffas.

Ovanstående avvägningar gällde konkreta förhandlingar. Men det florerade också problembilder som – av utredningarna att döma – snarare bör förstås som uttryck för polemiska skildringar. Hotbilder om splittrade hushåll lyftes fram i tre polemiska skildringar av Johan Telin, Petrus Rudberg och Gustav Adolf Humble.

⁴⁴² RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 662.

Oron gällde att folk försummade sina sysslor, att kvinnor sökte sitt umgänge i andra hushåll samt att husfäder hindrade barn, kvinnor och tjänstefolk från att bevista den allmänna gudstjänsten. I praktiken förekom det också att tjänstefolk valde att söka upp pietistiska predikanter istället följa med sina hushåll till kyrkan, men med undantag från ett enskilt fall i Umeå har jag inte funnit några exempel på dessa värsta hotbilder. Här kan man tänka sig att litterära motiv från kontinentala religionspolitiska konflikter har påverkat den problembild som skisserades.

Denna oro blir begriplig först om man sätter in den i ett europeiskt perspektiv, eftersom splittrade hushåll var en väsentlig del av problembilden i multikonfessionella områden. Som exempel på detta har jag i detta kapitel utförligt redogjort för hur ordning i konfessionellt splittrade hushåll utgjorde det viktigaste inslaget i den franska protestantpolitiken vid sekelskiftet 1700. Frågan om utbildning och uppfostran var en laddad fråga också i Sverige vid samma tid när det gällde grupper av religiösa minoriteter, exempelvis som under 1690-talet flytt från Frankrike till Stockholm.

På ett övergripande plan har denna del av undersökningen visat att kritiken mot pietistiska sammankomster framför allt motiverades med en oro över att de skulle kunna bli farliga på sikt. Förhandlingar om tydligare principer vidtog redan på nästföljande riksdag. Flera konkreta förslag på hur sammankomsterna skulle begränsas dryftades: exempelvis föreslogs att de inte skulle ske efter klockan 18–19, inte förhindra det dagliga arbetet, inte konkurrera med den allmänna gudstjänsten, hållas öppna för översyn, samla max 10–12 personer (hälften så många som träffades i Sickla), att vissa läror och böcker skulle förbjudas osv. Att det hela skulle försiggå utan oordning och under prästernas uppsikt var självklara principer.⁴⁴³ I likhet med min undersökning visar dessa riksdagsförhandlingar att konventikelplakatet inte betraktades som ett absolut mötesförbud och att förhandlingarna var relativt öppna om vad som kunde tillåtas.

I nästa kapitel riktas blicken mot företeelser som i högre grad ansågs problematiska redan när de rapporterades.

⁴⁴³ Levin 1896, s. 219–220.

Kapitel 4.

Enskildas beteende

Att identifiera en pietist

Den grundläggande frågan i detta kapitel är hur det gick till att identifiera en pietist genom att tolka beteenden och känslouttryck. Precis som i det förra kapitlet tar jag min utgångspunkt i redogörelser för praktiker, men den här gången med fokus på enskilda personers uppträdande. Det innebär att iakttagelser av kroppsliga uttryck till en början hamnar i fokus för analysen. De resonemang som fördes kring de kroppsliga uttrycken analyseras sedan närmare, med sikte på att spåra och ringa in toleransens gränser. Här följer jag i synnerhet upp de känslobegrepp som kan utläsas ur utredningarna, vilka diskuteras i relation till avsnittet om religionspolitikens terminologi i bakgrundsteckningen. Det innebär att min analys till stor del fokuserar på att förklara olika psykologiska fenomen genom begrepp, men alltså med utgångspunkt i iakttagna praktiker. Kapitlet avrundas med en diskussion om hur toleransens gränser för olika slags pietistiskt konnoterade beteenden kom till uttryck i utredningarna.

Behovet av att kunna identifiera personer som pietister bör inte underskattas. Under 1700-talets två första decennier hade den pietistiska verksamheten framställts som ett veritabelt hot mot samhällsordningen i kungliga förordningar och cirkulerande flygskrifter. Samtidigt hade det i praktiken inte förekommit särskilt mycket pietistisk verksamhet. I detta sammanhang kunde rimligtvis enskilda fall fylla en viktig funktion som bekräftelse på att hotbilderna stämde överens med verkligheten. Eftersom pietisterna metaforiskt benämndes som ulvar i fårakläder och hemliga fiender kan avslöjanden antas ha varit särskilt effektfulla.⁴⁴⁴ Metaforiken om hemliga komplotter och maskerade fiender som behövde avslöjas var gångbar i såväl den internationella religionspolitiken som i politiken i stort. I en fransk almanacka från 1686 framställdes i två bilder hur Ludvig XIV bokstavligen talat tog av masken på en person som under denna utklädnad visade sig bära ett

⁴⁴⁴ Nordbäck 2004, s. 116–121; Walsham 2009 [2006], s. 206.

monsters ansikte och enligt den instruktiva texten på avbildningen därmed avslöjades om heretiker.⁴⁴⁵ För svensk del har Erik Bodensten visat att längtan efter att demaskera förrädare och ”inre fiender” var ett centralt tema i den politiska polemiken på 1730- och 40-talen. Han visar exempelvis att de farhågor som låg inbäddade i denna tematik framställdes som besannade när Johan Gyllenstierna blev påkommen efter ett nattligt möte med den ryske ministern i Stockholm 1740.⁴⁴⁶

Vittnens redogörelser för misstänkt pietistiska beteenden var ofta korthuggna, men indikerar samtidigt ett intresse för att söka förklara orsaker och avsikter bakom det inträffade. Någon rapporterade att han hade sett en piga svimma men tillade, ”fast wet inte om det war af wärmen”.⁴⁴⁷ Hänvisningen till värmen antyder en kroppslig eller medicinsk orsaksförklaring. Någon annan berättade att han hade sett en kvinna ”ligga på knä och läsa på marken, men ner hon fådt se honom, har hon upstigit och begynt plocka bär”.⁴⁴⁸ I det här fallet antyds istället att personen ifråga medvetet dolde något, som avslöjades av vittnet. Ytterligare ett exempel utgörs av flera personers iakttagelser av hur Nils Grubbs husjungfru Anna Lisa Djurman samlade en grupp nattetid ”på otiendl. ställen” och ”starkt vråla, skrika, ropa och ängslas”.⁴⁴⁹ Utöver att utsagan förmedlar något om sociala praktiker framhålls också beteendet att vråla och skrika samt känslouttrycket att ängslas. Detta pekar på något som försiggick i själslivet och – som vi kommer att se – förstods utifrån en blandning av pastoralteologisk och medicinsk terminologi.

Dessa relativt lakoniska redogörelser kan uppfattas som ett uttryck för att pietismen var ett nytt fenomen i Sverige. Men de visar samtidigt att aktörer i utredningarna försökte beskriva och identifiera pietister genom att ta fasta på misstänkta beteenden. De ovannämnda beskrivningarna påminner om hur olika varianter av religiösa avvikare som kallades ”svärmare” eller ”entusiaster” hade karaktäriserats tidigare i historien. Exempel på rörelser som sorterades in under denna benämning och därför kunde fungera som förebilder för tolkningar av pietisters uppträdande var 1500-talets anabaptister eller 1600-talets kväkare. Därför finns det anledning att i detta kapitel särskilt anknyta till den samtida kunskapen om entusiaster.⁴⁵⁰

⁴⁴⁵ Marshall 2006, s. 399–400.

⁴⁴⁶ Bodensten 2016, s. 259–262.

⁴⁴⁷ RA, ÄK 189, Umeåkommissionen, Protokoll, s. 147°.

⁴⁴⁸ RA, ÄK 189, Umeåkommissionen, Protokoll, s. 160°.

⁴⁴⁹ SB, MS Teologi 88, No. 2, s. 6, 22. Se också RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 65–66 samt s. 442, där Nackaprästen Olof Thunberg identifierar pietisterna som sådana som håller enskilda sammankomster ”med omätligt gråtande”.

⁴⁵⁰ Heyd 1995, s. 15–16. Dessa begrepp har redovisats utförligt i bakgrundsteckningen.

Orsaker och avsikter bakom kroppsliga uttryck

Att söka förklaringar till religiöst avvikande beteenden genom att gå till botten med kroppsliga uttryck var vanligt under tidigmodern tid. Debatten om orsaksförklaringar var omfattande. För det första härleddes beteenden till Djävulens och onda andars påverkan. Ett grundläggande antagande för en sådan demonologisk förklaringsmodell i en kristen kontext var att den av arvsyndens försvagade människan hade fallit för den ondes frestelser. Människans handlande kunde då betecknas som en konsekvens av ”diabolisk blindhet”. En annan orsaksförklaring var den moraliska, enligt vilken avvikande beteenden istället var att betrakta som avsiktligt bedrägeri. Det bör påpekas att dessa två orsaksförklaringar inte bör betraktas som strikt avgränsade från varandra i praktiken. Enligt Michael Heyd, som ägnat ämnet ett ingående studium, kunde demonologiska förklaringar och hänvisningar till bedrägeri framhållas parallellt.⁴⁵¹

En tredje orsaksförklaring tog fasta på hur kroppsliga reaktioner kunde tolkas med medicinsk terminologi. Från 1500-talet och framåt inhämtades i högre utsträckning än tidigare medicinsk kunskap för att skilja mellan äkta mystiska upplevelser och kroppsliga reaktioner som kunde härledas till en medicinsk förklaring, bland annat i granskningar av mirakel.⁴⁵² Också när det gällde fenomen som ringades in genom begreppet entusiasm formulerades medicinska förklaringsmodeller. Humoralpatologins elementlära och dess inverkan över människans böjelser hade här stor betydelse. Entusiasmens orsaker spårades till ett övermått av svart galla i kroppen som framkallade melankoli och gav upphov till andliga illusioner. I det nydanande verket *Anatomy of Melancholy* (1621) tillämpade den engelske prästen och bibliotekarien i Oxford Robert Burton (1577–1640) den humoralpatologiska teorin genom att formulera sjukdomsbegreppet ”religiös melankoli”. I en anda av gyllene medelväg länkade Burton katolska och puritanska praktiker såväl som ateistiska ståndpunkter till denna patologiska term. Bland annat påpekade han att asketisk livsföring, fasta och ett övermått av meditation – praktiker som förknippades med både katoliker och puritaner – gav upphov till avvikande kroppsliga reaktioner och inbillade visioner.⁴⁵³ Det bör dock poängteras att Burton betraktade de kroppsliga uttryck han analyserade som tecken på demonisk verksamhet, vilket han betraktade som den verkliga orsaken. Uttolkare av Burtons teorier

⁴⁵¹ Heyd 1995, s. 19–20, 60–64. Se även Walsham 2009 [2006], s. 88.

⁴⁵² Hillman, Jennifer, ”Testing the Spirit of the Prophets: Jean Chéron, Melancholy and the ‘Illusions’ of *Dévotés*”, *MELANCHOLIA/E. L’expérience religieuse de la ‘maladie de l’âme’ et ses définitions, Etudes Epistème. Revue de la littérature et de civilisation (XVIe-XVIIIe siècles)*, 28 (2015).

⁴⁵³ Heyd 1995, s. 64–71.

i början av 1700-talet skar emellertid bort den demonologiska orsaksförklaringen till förmån för en medicinsk. I kontrast till de demonologiska och moraliska förklaringsmodellerna fränkände de renodlat medicinska den enskilda människan hennes handlingsutrymme.⁴⁵⁴

Vid 1700-talets början tolkades religiösa avvikares beteende med alla de tre ovan nämnda orsaksförklaringarna. Pasi Ihalainen har i sin undersökning konstaterat att begreppet ”*religious madness*” i det tidiga 1700-talets England implicerade en otydlig blandning mellan melankoli och fromhet.⁴⁵⁵ Bakgrunden har också bäring för svenska förhållanden.⁴⁵⁶ Från min undersökningsperiod finns ett exempel i form av fallet med den pietistiske kaptenen Carl Gustaf Forss. Ett utlåtande över Forss undertecknat av Kungl. Maj:t år 1725 återfinns i flera privata arkiv med dokumentation om den tidiga svenska pietismen. Rapporten låter meddela att kapten Forss hade förlorat ”sitt rätta fullkomliga förstånd”, att han skulle tas in på hospital samt betraktas som ”en dåre”.⁴⁵⁷ Vid tiden för min undersökning kunde rättegångar föregås av läkarundersökning samt rannsaking av den anklagades mentala hälsa.⁴⁵⁸ Fallet Forss visar att den internationellt gångbara diskussionen om orsaksförklaringar bakom religiös avvikelse var närvarande.

Pietismen och känslorna

Eftersom pietismen i tidigare forskning har beskrivits som bärare av en utpräglad sensibilitet kommer jag här att klargöra hur min ansats i detta analyskapitel förhåller sig till teser om förhållandet mellan pietism och känslor. Litteraturvetaren Martin Lamm har klassificerat de innerliga psalmerna i sångboken ”Moses och

⁴⁵⁴ Som ett exempel på detta förtjänar John Robinson, grundare till därhuset *Bethlem Royal Hospital* (1676) i London, att nämnas. Robinson definierade religiösa avvikare som uppvisade märkliga kroppsliga reaktioner som ”maniacs”, galningar, se Laborie, Lionel, *Enlightening Enthusiasm: Prophecy and Religious Experience in Early Eighteenth Century-England* (Manchester 2015), s. 204–241.

⁴⁵⁵ Kolla upp Ihalainen 1999, s. 260. ”religious madness”, ”melancholy ... mixed with devotion”.

⁴⁵⁶ En diskussion kring pendlandet mellan demonologiska och medicinska förklaringar – däribland hänvisningar till ”*melancholia*” i relation till fall som rörde demonisk sexualitet vid denna tid finnes i Häll, Mikael, *Skogsrädet, Näcken och Djävulen: erotiska naturväsen och demonisk sexualitet i 1600- och 1700-talens Sverige* (Stockholm 2013), s. 170–174

⁴⁵⁷ UUB, N 1995, Kungl. Maj:t ang. Captain Forss, 24 september 1725, s. 44–45.

⁴⁵⁸ Eklund, Soili-Maria, ”Drängen Henrik Michelssons Änglasyster. Demonologiska och medicinska förklaringsmodeller i tidigmodern tid”, Sanders, Hanne, *Mellem Gud og djævelen: religiøse og magiske verdensbilleder i Norden 1500–1800* (Köpenhamn 2001), s. 59–60.

Lambsens visor” som sjöngs på sammankomsterna, som förelöpare till romantiken.⁴⁵⁹ Nordbäck har i sin tur pekat ut ”emotionalism” som ett utmärkande drag för pietismens världsbild, och ställt det i kontrast till den luthersk-ortodoxa världsbilden. Med emotionalism åsyftar hon emellertid inte radikalt annorlunda uppfattningar av känslobegrepp, utan pietisternas utövande av två religiösa praktiker som var väl förankrade i tiden: asketisk levnadsföring och introspektiv samvetsrannsakan.⁴⁶⁰ Nordbäck påpekar klokt att dessa praktiker ger uttryck för en ”psykologisering av religiositeten och för en ”känslomässig sensibilitet”, men däremot inte någon ”ökad sensualism”.⁴⁶¹ Nordbäck's precisering av pietisternas sensibilitet är klargörande. Det kan också tilläggas att de praktiker hon nämner inte var något ovanligt tankegods i en kristen kontext med längre traditioner av bikt och enskilda syndabekännelser, även om det samtidigt måste påpekas att fokuseringen på dessa aspekter av fromhetslivet ökade under 1600- och 1700-talen.⁴⁶² Vidare kan de innerliga dragen i pietisternas sånger härledas bakåt till medeltida fromhetslitteratur och blodsmystik.⁴⁶³

Som tidigare nämnts tar jag i min analys av känslobegrepp fasta på Thomas Dixons förslag att ta fasta på de äldre begreppen som passioner, affekter, aptiter och begär. Dessa begrepp betecknade rörelser i själen som räknades som moraliskt goda eller onda utifrån hur människan förhöll sig till dem i sitt handlande.⁴⁶⁴ Detta kan jämföras med det moderna känslobegreppet som är uppbyggt efter medicinsk och psykologisk terminologi.⁴⁶⁵ Det ska påpekas att dessa definitioner inte enbart gällde en avgränsat kyrklig sfär. Exempelvis har ekonomhistorikern Leif Runefelt visat hur resonemang kring affekter, passioner och självbehärskning var ett centralt inslag i kritiken mot den stegrande lyxkonsumtionen under andra halvan av 1600-talet.⁴⁶⁶

Att parterna kunde referera till ett gemensamt känslopråk framgår av pietistsympatisörernas svar på anklagelser om att de suckade och grät. Istället för att hävda att de måste få lov att sucka och gråta normaliserades beteendet genom att

⁴⁵⁹ Lamm, Martin, *Upplysningstidens romantik: den mystiskt sentimentala strömningen i svensk litteratur. Första delen* (Stockholm 1918); Nordbäck 2004, s. 204–214.

⁴⁶⁰ Nordbäck 2004, s. 203–224.

⁴⁶¹ Nordbäck 2004, s. 203.

⁴⁶² Kaplan 2007, s. 32.

⁴⁶³ Hof, Willem J. op't, "Protestant Pietism and medieval monasticism", Van Lieburg, Fred, *Confessionalism and Pietism. Religious Reform in Early Modern Europe* (Mainz 2006), s. 45–49.

⁴⁶⁴ Dixon 2003, s. 26–62.

⁴⁶⁵ Dixon 2003, s. 4–10.

⁴⁶⁶ Runefelt, Leif, *Hushållningens dygder: affektlära, hushållningslära och ekonomiskt tänkande under svensk stormaktstid* (Stockholm 2001), s. 19–45.

omtalas som ett uttryck som var allmänt förekommande i kyrkor. Mer precist hänvisade Cedersparre till att kyrkfolket brukade sucka när det predikades Guds dom. Då blev ”hela kyrkan med ett starkt gny och sorl warder upfylt”, slog han fast och tillade anklagande: ”men hwem wil utropa det för ett wrälände, tiutande och oordenteligit wäsende?”⁴⁶⁷ Svaret på anklagelsen att pietisterna uppvisade opassande känslouttryck var alltså en hänvisning till motsvarande känslouttryck i sammanhang som inte var pietistiska. Därmed framstår referenserna till suckanden och gråt i kyrkan som ömsesidigt gångbara anklagelser.

Vittnesmål om misstänkta pietister innehöll förvisso ofta uppgifter om att dessa grät. Vad som är värt att uppmärksamma är att även framställningar av pietismens motståndare inkluderade gråt. En präst som predikade mot pietismen anklagades inför Sicklakommissionen för att, som det uttrycktes, ”med flytande tårar warnat sina åhörare för et sådant swärmeri, phantasteri, qwäkeri och fanatiskt wäsende”.⁴⁶⁸ Med en liknande vokabulär anklagades Johan Possieth för häftigt gråt under dennes riksdagspredikan 1723. Det var Cedersparre som menade att Possieth ”med många tårar [hade] klagat öfwer de swärmare, räfwär, willo-andar, löpare och smygare, som til et stort antal skola finnas här å orten, och utsprida sit Pietistiska och kätterska förgift”.⁴⁶⁹

En viktig skillnad mellan predikanernas tårar och församlingens är gråtens sammanhang. Idéhistorikern Claes Ekenstam har påpekat att gråten var accepterad bara om den förknippades med rörelse, inlevelse och medkänsla.⁴⁷⁰ Den beskrivningen passar in på församlingens reaktioner, men däremot inte på prästernas predikande så som det återberättades. Utsagorna om de gråtande predikanterna åskådliggör samtidigt svårigheten att dra en gräns mellan återberättande av iakttagelser och retoriska utsagor. Det ligger nära tillhands att tolka tårarna i predikstolen som en retorisk utsaga snarare än en beskrivning av faktisk gråt. Ytterligare ett exempel där gråten tycks spela en retorisk funktion återfinns i Tollstadiuskommissionens material i ett sammanhang då Tollstadius uttalade sig på ett sätt som uppfattades heretiskt:

⁴⁶⁷ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 45. Se även RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 672 (Rosenstråle), s. 370 (Båld).

⁴⁶⁸ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 48. En liknande beskrivning ger Thavonius, RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 102–103.

⁴⁶⁹ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 119. Se också Schröders memorial, där denne brukar följande formulering: ”thet med tårar och stoor ifwer in för sielfwa Öfwerheetens och Rijksens ständers öron”; RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 506.

⁴⁷⁰ Ekenstam, Claes, *Rädd att falla : studier i manlighet* (Stockholm 1998), s. 92.

Konsistorium blev i sanning så bestört över pastor Tollstadius svar, att ingen av oss utan tårar i ögonen kunde se på den andra, eller tala den andra till ett ord, därför när herr pastor Tollstadius var utgången behövde konsistorium någon liten tid att *recoligera* sig på. Ty vem skulle icke bliva bestört, att höra ett sådant svar av en evangelisk lärares mun.⁴⁷¹

Dessa exempel omvittnar alltså ett gemensamt känslspråk. Genom att ta utgångspunkt i detta känslspråk ämnar jag i den fortsatta analysen att – i linje med min övergripande ansats – urskilja konfliktlinjer och giltiga argument inom ramen för det förmoderna samhälle som studeras. För detta ändamål finns det anledning att närmare diskutera hur känslspråk kunde användas för att sätta ord på, stigmatisera och döma ut ett beteende efter normativa regler, i linje med det som Ekenstam har omtalat som accepterad gråt. Historikern William Reddys teoretiska begrepp ”känsleregim” tjänar här som ett lämpligt teoretiskt rambegrepp för en analys av det känslspråk som utgjorde den gemensamma basen för såväl pietisterna som deras kritiker. Begreppet lanserades av Reddy i en studie om känslornas betydelse för 1700- och 1800-talets politiska kultur i Frankrike. Det betecknar de känslodiskurser som kan anses normativa och konstituerande för olika politiska system och som reglerar vilka känslouttryck som är accepterade och vilka som inte är det:

The set of normative emotions and the official rituals, practices, and emotives that express and inculcate them; a necessary underpinning of any stable political regime.⁴⁷²

Reddy analyserar i sin bok de rådande känsleregimerna i den gamla regimens hovliv i Versailles respektive i de revolutionära jakobinernas Paris. I Versailles eftersträvades inte kontroll över känslorna, enligt Reddy, så länge de kunde kombineras med ett minimalt mått av etikett. De fick uttryckas fritt, också när de gick emot kungen.⁴⁷³ Jakobinerna sökte däremot aktivt identifiera känslor som dess bärare försökte dölja. Detta annorlunda agerande förstår Reddy som uttryck för en annan känsleregim och tillmäter det en avgörande betydelse för hur politiska ärenden hanterades.⁴⁷⁴

⁴⁷¹ RA, ÅK 191, Tollstadiuskommissionen, Protokoll, s. 64.

⁴⁷² Reddy, William, *The navigation of feeling: a framework for the history of emotions* (New York 2001), s. 129.

⁴⁷³ Reddy 2001, s. 141–142.

⁴⁷⁴ Reddy 2001, s. 181–182, 209–210.

Ett element av Reddys teorier som har uppmärksammats av Hugo Nordland är tesen att ett högt mått av emotionellt lidande orsakar en förändring i känsloregimen, i Reddys fall i form av den franska revolutionen.⁴⁷⁵ I min undersökning tar jag istället fasta på en annan aspekt av Reddys teorier: förekomsten av en relation mellan känslouttryck och politisk regim i konkret mening. Det innebär att jag tolkar pietistutredningarnas diskussioner av kroppsliga uttryck och känslobegrepp som ett uttryck för religionspolitikens känsloregim. Reddys begrepp leder på rätt spår eftersom jag i slutändan tar sikte på utredningarnas politiska slutsatser kring i vilken mån olika känslouttryck kunde tolereras eller inte.⁴⁷⁶

Fortsättningen på denna delundersökning är strukturerad i tre delar. Den första behandlar iakttagen bedrövelse eller ängslan, där de misstänkta pietisterna i fråga beskrivs med hängande huvuden. Det andra avsnittet tar ett samlat grepp om beskrivningar av uppträdanden som i materialet beskrivs som påstridighet, skrymtaktighet och hyckleri. Sist men inte minst behandlas hur redogörelser för vrålande och skrikande pietister tolkades.

Den illavarslande bedrövelsen

Bedrövelse och ängslan refererades av vittnen som indikationer på pietistisk verksamhet. Denna sinnesstämning kunde beskrivas med kroppsliga uttryck i form av ”nederhängande hufwuden” eller ”underslaget ansichte”. Kommissionerna följde upp tipsen och ställde följdfrågor om orsakerna bakom detta tillstånd.⁴⁷⁷ I sin

⁴⁷⁵ Nordland, Hugo, *Känslor i krig. Sensibilitet och emotionella strategier bland svenska officerare 1788–1814* (Höör 2015), s. 40.

⁴⁷⁶ Vidare framhåller Reddy att det under varje känsloregim finns ”emotionella fristäder” som tillåter avvikande känslomässigt beteende och där nya känsloregimer successivt utvecklas. Dessa kan sedan komma att avlösa den rådande känsloregimen (Reddy 2001, s. 147). Det vore möjligt att i linje med denna teori undersöka pietistsammankomsterna som sådana fristäder. Som tidigare nämnts är det emellertid inte mitt syfte att reda ut pietismen som social rörelse. Eftersom jag vill identifiera vilka tolkningsmöjligheter som fanns kring de känslor och kroppsliga uttryck som var centrala för känsloregimens normer, kommer Michael de Certeaus taktikbegrepp att användas. I anslutning till det kan påminnas om hur forskningen om konfessionell mångtydighet har fokuserat just på hur religiösa avvikare har agerat taktiskt i specifika situationer då makthavare haft särskilda förväntningar på deras uppträdande (Stollberg-Rilinger 2013), s. 9–11

⁴⁷⁷ Se t.ex. RA, ÄK 189, Umeåkommissionen, Protokoll, s. 66–67°, 68°, 70°; RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 454–455; K 23:1138, Handlingar rörande conventikelplakatet (1725), s. 25°; SSB, MS Teologi 88, 2, s. 23.

tryckta försvarsskrift från 1721 gav Nils Grubb sin syn på saken. Först och främst påpekade han att det handlade om personer som ”icke kunnat alltid utvärtas förborga sin inwärtens ångest” och påpekade att de borde lämnas i fred.⁴⁷⁸ Därtill deklarerade han att det handlade om personer som tog rättsinniga uppmaningar om bot och bättring på allvar och framhöll att det enligt hans mening var värre att andra begråta mer världsliga ting:

strax har man obilligt anfördt utur Esa. 38:5. at de hängia hufwudet som en säf/ twärt emot den heliga Andes mening. Men elliest har man nog *exempel*, at många utaf en werldzlig och offta otidig sorg gråta bitterliga/hwilcka opåtahlit få hänga hufwudet/ samt jämra sig och låta likasom ingen GUD wore til; hwaraf klart är at sluta/ det folcket intet warit rätt anförde at förstå och tro hwad de sielfwe så offta siunga i sina Bot-Psalmer [...] utan lära hafwa mehnt sig betyga rätt sin botfärdighet när de sådana efftertänckeliga *Psalmer* hafwa sungit med munnen/ oachtat det intet skickat sig på hiertats tilstånd⁴⁷⁹

Hänvisningen till att människan kunde behöva sörja över sina synder under den motiveringen att detta gav uttryck för en äkta botfärdighet var definitivt inte kontroversiell. Det framgår exempelvis av följande utdrag ur Hafenreffers *Compendium*:

Vad är förkrosselse?

Det är en allvarlig och sann smärta i sinnet varigenom vi, sedan vi genom Guds lag fått kännedom om synderna, darrande bävar för Guds vrede och de straff vi förtjänar och sörjer över vad vi har begått.⁴⁸⁰

Utredningarna fokuserade inte heller på att människor var bedrövade eller anfäktade i största allmänhet. Påståendet att enskilda pietistsympatisörer befunnit sig i ett bedrövat tillstånd ifrågasattes inte av dem som sökte försvara verksamheten. Exempelvis bekräftade landssekreteraren i Umeå Carl Dubb att somliga församlingsmedlemmar ”mer och mer vinnlagt sig om en sann gudsfruchtan, [och då] hafwa de en tid warit bedröfwade”. Men han framhöll samtidigt bestämt bedrövelsens övergående karaktär. Dubb berättade att en av dessa bedrövade hade varit hans egen dotter, men konstaterade också att hon ”nu är gift”. För Dubb

⁴⁷⁸ Grubb 1721, s. 31.

⁴⁷⁹ Grubb 1721, s. 31.

⁴⁸⁰ Hafenreffer 2010 [1714], s. 199.

bevisade äktenskapet synbarligen att bedrävelsen varit övergående och att det därmed inte kunde sägas ha rört sig om något ”oväsande”.⁴⁸¹ Det var alltså orsaken till att de som var bedrövade hade hamnat i detta beklagliga tillstånd samt vilka konsekvenser tillståndet hade fått, både för dem själva och för omgivningen, som låg i utredarnas intresse.

Bedrävelse och gärningslära

Av stor vikt för att utreda bedrävelse var alltså att granska de samtal som de bedrövade hade fört med andra och ta ställning till om dessa samtal kunde bedömas ha bidragit till tröst eller tvärtom till att befästa bedrävelsen.⁴⁸² Vittnesmål om i vilket sällskap de bedrövade hade befunnit sig i och vilka samtal de hade fört utgjorde därför sprängstoff i utredningarna.

Tollstadius medgav i sina förhör att flera personer ”med bekymrade sinnen” hade kommit hem till honom och att han hade fört samtal med dem. Vidare beskrev han att de hade varit ”förförda” och att han ”styrkt och bibehållit dem vid den rena och sanna läran”.⁴⁸³ Några vittnen styrkte hans påstående, bland annat en kvinna som berättade hur han hade agerat vid hennes mosters sjukbädd: mostern hade upplevt ”ängest” och ”klenmodighet” men Tollstadius bemötte detta genom att inte fokusera på syndernas storlek utan på nåden.⁴⁸⁴ Både Dubb och Tollstadius normaliserade alltså de uppkomna fallen av bedrävelse genom att förklara dem som uttryck för övergående – och därmed inte osunda – anfäktelser. I Umeåkommissionens resolution hävdas emellertid att dessa ”anfäktelser” i själva verket gav uttryck för så kallad ”ogemen syndaånger”, det vill säga omotiverad oro. Vidare påpekade Telin att Grubb hade kallat dem som var ”anfäktade” för ”samwetz swaga” och därigenom satt dem under otillbörlig press.⁴⁸⁵

Han framhöll vidare att Grubb ”[d]raga det under swagheets fel, som böra under kiärlek öfwerskylas, med tolamod uptagas”.⁴⁸⁶ Här framträder ett resonemang som säger något intressant om toleransens gränser: bristen på kärlek gentemot den

⁴⁸¹ RA, ÄK 189, Umeåkommissionen, Protokoll, s. 14°.

⁴⁸² Se t.ex. RA, ÄK 189, Umeåkommissionen, Protokoll, s. 66. Det handlade om bondhustrun Brita Fridsdotter som hade gått till en präst för att ”söka tröst under sin bedräfwelse” men nekats samtal med hänvisning till att ”hon war af den förbannade Umeå Religion”. För kopplingen mellan begreppen ”bedrävelse” och ”tröst”, se Hafenreffer 2010 [1714], s. 271–272.

⁴⁸³ RA, ÄK 191, Tollstadiuskommissionen, Protokoll, s. 3–4°.

⁴⁸⁴ RA, ÄK 191, Tollstadiuskommissionen, Protokoll, s. 131–132°.

⁴⁸⁵ UUB, K94 Telin 1722, s. 59.

⁴⁸⁶ UUB, K94 Telin 1722, s. 82.

som är svag tolkades som ett centralt problem i sammanhanget och som något som borde bemötas med tålmod. Detta resonemang ter sig särskilt relevant att sätta i en bredare kontext.

Referensen till begreppet ”samwetz swaga” har en parallell i form av ett liknande exempel från 1600-talets England. I handböcker riktade till präster angavs olika orsaksförklaringar till att anhängare från separatistiska rörelser hade en fallenhet för att bli bedrövade eller drabbade av misströstan. Å ena sidan kunde det handla om verkligt andligt lidande; å andra sidan kunde det handla om melankoli, svaghet eller samvetsgrannhet, och var då att betrakta som ett onödigt lidande.⁴⁸⁷ Ett budskap som uttrycktes starkt i den pastorala litteraturen mot slutet av 1600-talet var att vissa fromma personer – av svaghet eller samvetsgrannhet – blev själsligt blockerade av tron på den dubbla predestinationsläran, det vill säga att Gud på förhand aktivt skulle ha utvalt vilka som ska bli frälsta och vilka som ska gå förloerade. Även teologer som delade tron på denna lära kunde argumentera för att det var bäst att inte förmedla dem till så kallat svaga eller samvetsgranna personer.⁴⁸⁸

I de svenska pietistutredningarna fick den så kallade ”gärningsläran” på ett liknande sätt skulden för otillbörlig bedrövelse. Gemensamt för de båda begreppen var att de uppfattades som ”villolärer” i sin respektive kontext. Inom luthersk teologi var gärningslära ett polemiskt begrepp som till sitt innehåll hade en närmast motsatt betydelse i jämförelse med den dubbla predestinationsläran. Enligt gärningsläran, som lutherska teologer tillskrev katoliker, vägde handlingar tyngre än Guds nåd (eller för den delen predestination) i fråga om frälsningen.⁴⁸⁹

I ett cirkulärbrev till rikets prästerskap författat av Linköpingsbiskopen Torsten Rudeen i samband med riksdagens och Sicklakommissionens verksamhet hösten 1723 framhölls ”gärningslärans” betydelse som viktigare för pietistkonflikterna än kroppsliga uttryck. Rudeen varnade för att kalla den som uttrycker sig med ”utwärtés åthäfwor” för ”*Pietist*”, utan istället beakta att ”wij äro plichtiga att dyrka och tillbedia Gud med både kroppsens och själens krafter”.⁴⁹⁰ Det som enligt Rudeen utmärkte pietister var istället att ”the drifwa Gudsfruchtans öfning på thet sättet hwarigenom then rena läran warder anfächtad, såsom [...] till exempel,

⁴⁸⁷ Hillman 2015, s. 13.

⁴⁸⁸ Hunter, Elizabeth, ”The Black Lines of Damnation: Double Predestination and the Causes of Despair in Timothy Bright’s *A Treatise of Melancholie*”, *MELANCHOLIA/Æ. L’expérience religieuse de la ‘maladie de l’âme’ et ses définitions, Etudes Epistème. Revue de la littérature et de civilisation (XVIIe-XVIIIe siècles)*, 28 (2015), särskilt s. 40.

⁴⁸⁹ SSB, MS Teologi 88, 2. *Kongl. Maj:ts Resolution i samma mål* [Umeåkommissionen], s. 5. I källmaterialet återfinns detta resonemang exempelvis på följande ställen: Josias Cederhielms memorial till Tollstadius angående Dippels lära, se RA, ÅK 191, Tollstadiuskommissionen, Acta, Dippelmappen, s. 283b; UUB, K 94, Telin (1722), s. 67, 80; Humble 1728, s. 63–64.

⁴⁹⁰ RA: F 12:91, s. 5–6, Rudeen, Torsten, ”Bref till samtl konsistorier ang pietisteriet” (1723).

läran om goda gierningar”.⁴⁹¹ Vi ska nu titta närmare på ett fall där detta kom särskilt tydligt till uttryck.

Bedrövelse och självmord

Ett fall där bedrövelsen direkt kopplades till den pietistiska verksamheten och tillskrevs allvarliga följder rörde borgaren Olof Sandman som hade drunknat i en flod utanför staden. Sandman hade enligt de uppgifter som kommissionen förlitade sig på tagit sitt liv, och dessförinnan misstänkt nog iakttagits samtala med smeden Ulander, som var en av de personer som höll pietistsammankomster i sitt hem. Umeåkommissionen kopplade i sin resolution den tragiska händelsen direkt konsekvens till läran ”at strängt skiärpa lagen, föra menniskian til en ogemen syndaånger” och ”at gå med underhängiande hufwuden”. Självmordet tolkades alltså som en konsekvens av den bedrövelse som den pietistiska verksamheten gav upphov till.

Somliga vittnen hade förvisso argumenterat för en annan tolkning och talat för att både Sandman och Ulander skulle frikännas från ansvar. Pigan Clara Jonsdotter berättade att hon vid ett besök hos Ulander påträffat Sandman, som ”satt hos honom och war mycket bedröfwad, hwarföre han bad honom fruchta Gud och trösta sig af Andens ljus i Guds ord”.⁴⁹²

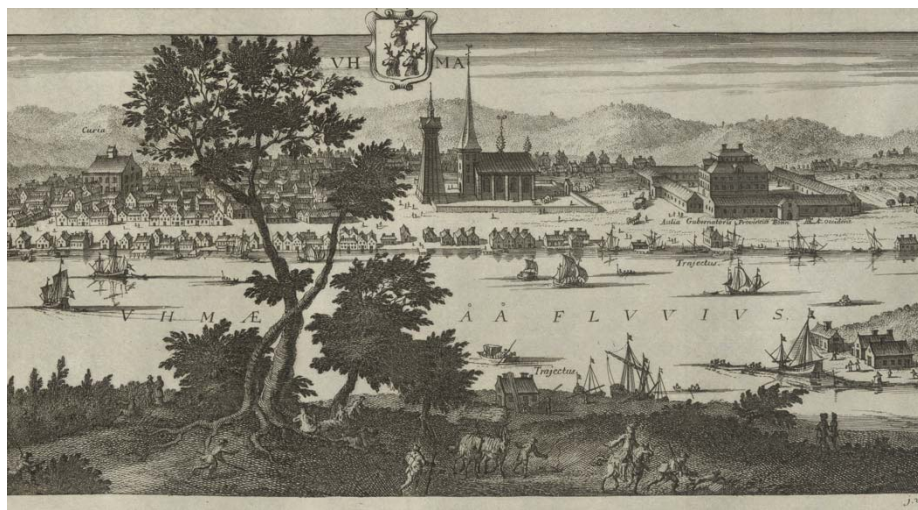
En omständighet som gjorde frågan om den eventuella självmördarens särskilt laddad var att Grubb hade låtit begrava honom på kyrkogården. Detta stred mot gällande lag som stadgade att uppenbara självmördare inte fick begravas på kyrkogården.⁴⁹³ Grubb motiverade sitt ställningstagande med att ”ingen sedt eller wetat om det skedt af hufwudyrsel genom händelse, eller om han det wetandes och wiljandes gjordt”. Uppsåtet var alltså avgörande, enligt Grubb, och om ingen sett hur det gick till kunde man inte utesluta en medicinsk förklaring. Samtidigt tog Grubb till orda i moraliska termer och jämförde fallet Sandman med en ”skändlig drinckare” som avlidit till följd av sitt superi men ändå begravts på kyrkogården.⁴⁹⁴ Precis som vi såg i det förra kapitlet argumenterades alltså här för att

⁴⁹¹ RA: F 12:91, s. 5–6, Rudeen, Torsten, ”Bref till samtl konsistorier ang pietisteriet” (1723).

⁴⁹² RA, ÅK 189, Umeåkommissionen, Protokoll, s. 40°.

⁴⁹³ Angående hanteringen av självmord vid denna tid och regelverken för självmördares begravning, se Werner, Yvonne Maria, ”Självmord i det stora nordiska krigets skugga: En analys av självspillingsmålen vid Göta hovrätt 1695–1718”, Odén, Birgitta, Persson, Bodil E.B. & Werner, Yvonne Maria (red), *Den frivilliga döden. Samhällets hantering av självmord i historiskt perspektiv* (Stockholm 1998), s. 31–99.

⁴⁹⁴ Grubb 1721 s. 59–60.



Umeå före kriget, mellan 1698–1701. Större delen av staden sattes dock i brand 1721 och förseade Umeåkommissionens verksamhet, i kombination med att resurserna för att bedriva kommissioner var ringa. Bild: Erik Dahlberg (1625–1703), *Suecia antiqua et hodierna*, Blad II:71.

visa överseende gentemot ett eventuellt pietistiskt beteende genom att sätta det i kontrast mot det överseende som visades mot något annat, i det här fallet berusning. Grubbs ställningstagande tockades av hans motståndare som ett försök att släta över allvarliga konsekvenser av den pietistiska ”gärningsläran” som gjorde människor bedrövade intill döden. Det blev inte bättre av att någon skulle ha sagt om Sandman att han ”fört et wackert lefwerne” men efter ”Davids exempel” fallit.⁴⁹⁵

Att fallet Sandman omnämndes inte mindre än tre gånger i Umeåkommissionens resolution, samtliga gånger med förtydligandet att han ”dränkt sig själv”, indikerar att det användes ett antipietismens *cause célèbre*, bokstavligt talat ett bevis på att pietism kunde leda till döden.⁴⁹⁶ Andra skäl som dryftades i kommissionen, som att det handlade om helt vanliga anfåktelser eller att den ryska belägringen som slutade med att staden sattes i brand 1721 hade orsakat bedrövelse, lyftes däremot inte fram i resolutionen.⁴⁹⁷

⁴⁹⁵ RA, ÄK 189, Umeåkommissionen, Protokoll, s. 42°. Här åsyftades berättelsen om kung David i Gamla testamentet som först var ett moraliskt föredöme men plötsligt gjorde sig skyldig till en allvarlig synd genom att ta en annan mans hustru och skicka hennes make till en säker död.

⁴⁹⁶ SSB, MS Teologi 88, 2., s. 5, 7, 35.

⁴⁹⁷ Oro för kriget anfördes vid åtminstone ett tillfälle som ett skäl till att befolkningen i staden var oroliga, se RA, ÄK 189, Umeåkommissionen, Protokoll, s. 35°.

Den pietistiskt konnoterade bedrövelsen betraktades alltså som ett osunt tillstånd och det ansågs ha stor betydelse vem den bedrövade hade talat med. Den bedrövade kan här betraktas som ett offer eller, för att referera till religionspolitisk terminologi, som förförd. Det var någon annan som var ytterst ansvarig för dennes tillstånd och utredningarnas uppgift skulle då vara att ställa denne till svars. Grubb påpekade att det var orättvist att fästa vikt vid bedrövade personer med hänvisning till att "skändliga drinckare" var värre. Men med fallet Sandman som varnande exempel framstår det emellertid som nödvändigt, såväl för det kommande livet som för det närvarande, att utreda bedrövelse i relation till pietismen.

Det påstridiga högmodet

I vittnesmål beskrevs pietister både som påstridiga gentemot sin omgivning och som skrymtare eller hycklare, som dömde ut enskilda präster som "själamördare" och personer som inte delade deras ståndpunkter som fördömda.⁴⁹⁸ I likhet med bedrövelsen kunde detta beskrivas som ett utslag av "gärningsläran" eller, med Hafenreffers formulering, "Papistisk säkerhet, at förtrösta på sig sielf, och sin egen gudachtighet".⁴⁹⁹ En litterär förlaga till alla dessa påståenden står att finna i Bibelns karaktäriseringar av fariséerna, som ville bli hyllade av folket för sina gärningars skull.⁵⁰⁰ I fallet Forss anmärktes också på ett "förmädet" fastande.⁵⁰¹

Skildringen av den gemensamma båtturen som Sicklasammankomstens deltagare företog sjungandes, och som redovisades utförligt i det förra kapitlet, utgör ett talande exempel på det beteende som här har ringats in. Enligt ett vittne som samtalat med någon i sällskapet hade denne hävdatt att folket i båten inte bara var Guds folk utan ett "besynnerligt utvaldt Guds folk".⁵⁰² Svaret gav uttryck för en utsaga som ofta tillskrevs pietister, exempelvis i ett utlåtande av Härnösands konsistorium till Kungl. Maj:t där pietisterna anklagades för att vilja bli "hälsade som omvända och nya människor" och således utmärka sig gentemot sin omgivning.⁵⁰³ I ytterligare ett exempel berättades om hur två pietistmisstänkta personer i Umeå visat förakt mot en präst under pågående nattvard:

⁴⁹⁸ RA, ÄK 189, Umeåkommissionen, Protokoll, s. 189°, 195°.

⁴⁹⁹ Bröms 1715, s. 6.

⁵⁰⁰ UUB, K94 Telin 1722, s. 80.

⁵⁰¹ UUB, N 1995, Kungl. Maj:t ang. Captain Forss, 24 september 1725, s. 43.

⁵⁰² RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 18–21.

⁵⁰³ RA, ÄK 189, Umeåkommissionen, Protokoll, s. 68°.

En gång har Biur stådt på orgellächtaren tillika med Holmqvist och Prostens husjunfru Annalisa, hwilka begge talt sins emellan om pastoren och ledt åt honom som Biur tyckte med föracht, under det han communicerade folket, men kan ej erindras sielfwa orden, hwad åtbyrder de der wid haftt eller hwem som mer warit tillstädes.”⁵⁰⁴

Jag menar att dessa olika beteenden sammantaget kan tolkas som olika uttryck för högmod, vilket var en av de mest illa ansedda synderna i den teologiska traditionen.⁵⁰⁵ Om vi granskar detta motiv närmare i kommissionsmaterialet framträder centrala resonemang om det omoraliska i att uppvisa ett påstridigt beteende.

Hjärtans ranssakare och samvetens tvingare

I diskussionerna om påstridighet, skrymteri och hyckleri användes två begrepp av både utredande och pietistanklagade parter som normativa referenspunkter för att försvara sig mot anklagelser: ”samvetstväng” och ”hjärtans ranssakan”. Dessa två begrepp kommer här att ställas i centrum för att genomlysna frågan om högmodigt beteende. Som vi kommer att se anknöt terminologin intressant nog till principer som i praktiken markerade toleransens gränser.

Mot den pietistmisstänkte smeden Nils Ulander anfördes i Umeåkommissionen anklagelsen att han beskyllt folk för ”skrymteri”, vilket tog sig ett praktiskt uttryck genom att han framfört sina synpunkter om som vilka som inte borde ha tillträde till nattvardsbordet. Han hade därmed, enligt anklagelsen, uppträtt som ”en hiertans ranssakare som kunde se hwad folket tänkte och wiste hwilka som wärdeligen eller owärdeligen begingo Herrans Nattward”.⁵⁰⁶ Dessutom beskylldes han för att ha ”updichtat” sina bedömningar av de andra församlingsborna, eftersom han på kommissionens direkta fråga inte hade pekat ut vilka personer han avsåg.⁵⁰⁷

Avstängningar från nattvarden var en kritiserad del av Umeåprästen Nils Grubbs pastorala verksamhet. Han hade förvisso i egenskap av präst stöd för detta handlande i kyrkolagens föreskrifter: i kyrkolagens andra kapitel uppgavs exempelvis att den vars samvete var anfåttat borde genomgå undervisning eller själavård innan de skulle få ta emot nattvarden.⁵⁰⁸ Grubb ansågs dock för sträng; ett

⁵⁰⁴ RA, ÅK 189, Umeåkommissionen, Protokoll, s. 105°.

⁵⁰⁵ För ett resonemang kring detta, se Dompnier 1985, s. 59–62.

⁵⁰⁶ RA, ÅK 189, Umeåkommissionen, Acta, s. 137.

⁵⁰⁷ RA, ÅK 189, Umeåkommissionen, Protokoll, s. 45–50, se även 114–115.

⁵⁰⁸ Grubb 1721, s. 40; Se Claesson 2015 angående pietismen och kyrkolagen.

memorial bland Umeåkommissionens handlingar undertecknat av ett antal bönder i församlingen uttryckte missbelåtenhet över denna praktik.⁵⁰⁹ Telin menade i sin kritiska skrift mot Grubbs pastorala verksamhet att denne genom sin fokusering på gärningarna på ett generellt plan avskräckte församlingsborna från att ta del av nattvarden. I likhet med den engelska pastoral litteraturen menade han att de hade därmed hade lättare för att hamna i samvetsqual:

[Han] föra människorna till en ogegen syndaånger, så at de begynna komma i samwetzqwal och af en träldoms fruchtan hålla sig 2 el 3 år, ifrån den h: nattwarden...”.⁵¹⁰

Forskning om lokalt kyrkoliv under tidigmodern tid har påvisat att tillträde till nattvarden var något som folk i allmänhet värdesatte och att avstängning var att likna vid att straffas för brott. Det markerade att man inte var tillhörig vare sig trosgemenskapen eller den lokala gemenskapen i stort.⁵¹¹ Här skymtar alltså en föreställning om bruten enighet. Här finns det alltså anledning att anknyta till omhuldade ideal om sämja och harmoni på lokal nivå. Alexandra Walsham har i sin forskning visat att idealet att leva i ett fredfullt grannskap hade potential att övertrumfa andra konflikter.⁵¹² I en artikel i antologin om konfessionell mångtydighet resonerar hon kring hur nattvardsbordet, som normalt sett fungerade som en inklusionsritual, i konfessionellt splittrade samhällen blev en exklusionsritual.⁵¹³ Att pietister bröt mot normer genom att välja kyrkor efter vilka präster de ville höra predika och att de argumenterade för högre moraliska krav är känt sedan tidigare. Det kan betraktas som en konsekvens av den indelning i sanna och falska kristna som Nordbäck beskriver som uttryck för polarisering, i kontrast till den lutherska ortodoxins uniformitetsideal.⁵¹⁴ Att det också tolkades som uttryck

⁵⁰⁹ RA, ÄK 189, Umeåkommissionen, Acta, s. 275–276, 292.

⁵¹⁰ UUB, K94 Telin 1722, s. 59, 67.

⁵¹¹ Malmstedt 2002, s. 139–143; Oja, Linda, Linda, "'God enighet, sämja och kärlek uti landet'. Den religiösa lagstiftningen och ambitionen att göra goda kristna av stormaktstidens svenskar", Jansson, Torkel & Eng, Torbjörn, *Stat - kyrka - samhälle: den stormaktstida samhällsordningen i Sverige och Östersjöprovinserna* (Stockholm 2000), s. 38–40; Wallenberg Bondesson, Maria, *Religiösa konflikter i norra Hälsningland 1630–1800* (Stockholm 2003), s. 128–130.

⁵¹² Se diskussionerna i Walsham 2009 [2006], s. 91, 273 och där angivna referenser.

⁵¹³ Walsham, Alexandra, "Zu Tisch mit Satansjünger. Geistliche und weltliche Soziabilität im nachreformatorischen England", Pietsch Andreas & Stollberg-Rilinger Barbara, *Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit* (Heidelberg 2013).

⁵¹⁴ Nordbäck 2004, s. 191–195.

för samvetstväng, anspråk på att vara hjärtans rannsakare och förstörd sänja visar på allvarliga konsekvenser av denna konflikt.

I en antipietistisk skrift av Ingemund Bröms från 1715 kopplades pietisternas gärningslära explicit samman med splittring och oenighet:

”Hwar tron intet är/ ther följer nödwändigt at gärningarna härska och re-
gera: hwar af split och oenighet försorsakas/ och Gud å sido lemnas.”

Teologiskt finns här en klangbotten i frågan om vilka handlingar som skulle betraktas som *adiaphora*, det vill säga varken goda eller onda i sig själva. En vanlig kritik mot pietisterna var just att de inte lämnade utrymme för att saker kunde klassificeras som *adiaphora*, att de ”gör villkorliga ting ovillkorliga”, som det heter i Benzelius pamflett.⁵¹⁵ Pietisterna klassificerade här vissa delar av sällskapslivet, såsom dans, kortspel och sällskapsliv på krogen som världsliga nöjen och förklarade dem för onda. Därigenom tvingade de, enligt kritiken, både sina egna och andras samveten i frågor som i själva verket var egala.⁵¹⁶ I praktiken fungerade alltså hänvisningar till *adiaphora* som ett argument för överseende eller pastoral mildhet och legitimerade avvikelser från konformitet.⁵¹⁷ Dessutom beskrevs beteendet som ett uttryck för papistiskt beteende. Kopplingen mellan det papistiska och det pietistiska finns exempelvis i Sahlstedts predikan, som hänvisar till att fariseismen och skrymtaktigheten var ”omsider Munkisk, nu *Fanatisk*”.⁵¹⁸

Anklagelserna om att pietistanhängare agerade som samvetens tvingare eller hjärtans rannsakare vittnar om att det fanns en upprördhet över deras generella attityd och vardagliga uppträdande. Den fråga som anklagelserna ytterst sett gällde var hur långt man fick gå när det kom till att lägga sig i andras liv och angelägenheter. Eftersom utredningarna definierade dessa ställningstaganden som uttryck för högmodigt dömande, vilka dessutom riskerade att göra människor bedrövade och bryta ned enigheten, ansågs de direkt samhällsfarliga. Närmare bestämt avsågs alltså i det här fallet en fara för den vardagliga sänjan.

Intressant nog försvarade sig de pietistanklagade inför kommissionerna med liknande resonemang. Exempelvis ställde Tollstadius den sarkastiska frågan om ledmöterna trodde sig kunna ”läsa samveten utantill”.⁵¹⁹ Silvius förde ett längre

⁵¹⁵ Se t.ex. Benzelius d.ä. 1706, s. 10. I Hafenreffers *Compendium doctrinae coelestis* beskrevs detta under rubriken ”egala ting” som något som kan ”iaktas eller negligeras utan att skada samvetet och den kristna friheten”, se Hafenreffer 2010 [1714], s. 219.

⁵¹⁶ Källström 1894, s. 17.

⁵¹⁷ Se även Walsham 2009 [2006], s. 60.

⁵¹⁸ Sahlstedt 1724, s. 21.

⁵¹⁹ RA, ÄK 191, Tollstadiuskommissionen, Acta, s. 253–255.

resonemang där han argumenterade för att Sicklakommissionen, i vilken han själv var ledamot, inte kunde bedöma mer än vad de misstänkta ”offenteligen bekient och sig yttrat”. De kunde inte göra något åt ”om någon af dem hemligen i sitt hierta skulle wara af andra tankar och mening”, påpekade han och hänvisade till att det i så fall var Guds sak att döma.

Om någon af dem hemligen i sitt hierta skulle wara af andra tankar och mening, än han offentlig bekient och sig yttrat, är det en sak, som Gud allena bör hemställas, emedan de *occultis non judicat ecclesia* stridandes både emot Guds och werldslig lag at döma någon på blått misstanke, utan några skiäl och omständigheter som den anklagade beswära kunde, utan bör hwar och en hållas för oskyldig till des annat lagligen bewisas.⁵²⁰

Bålds gränsdragning för vad kommissionen hade möjlighet att döma, som drogs vid hjärtats tankar, liknar den som Nordbäck betonar starkt i sin avhandling, vars titel ”Samvetets röst” syftar på pietisternas hänvisningar till sitt samvete i argumentation mot antipietister.⁵²¹ Nordbäck talar här om konfliktens ”samvetenskap”, vilken hon karaktäriserar som att ”pietisternas anspråk på frihet att lyda sina samveten kolliderade med prästerskapets tvingande plikt att lyda sina samveten”.⁵²² Det stämmer överens med det material som jag studerar att båda parter gjorde bruk av samvetsbegreppet, men det blir klagande att identifiera att det rörde sig om ömsesidiga anklagelser med hänvisning till ett gemensamt principiellt motstånd mot samvetstvång. I de exempel som anförts ovan markerades snarare en gemensam princip om att det ytterst var Gud som hade domen i sin hand: varken kommissionernas utredare eller pietisterna var några hjärtans rannsakar eller hade mandat att tvinga samvetet till något. Det var en konfliktlinje i vad som kan benämnas som pietistpolitikens känsleregim: påstridighet identifierades som en ett uttryck för samvetstvång.

Om vi lyfter blicken finns ett viktigt sammanhang för konflikten, som kommenterades närmast i förbifarten. Bokcensorn Johan Rosenadler var en av de ledamöter i Sicklakommissionen som menade att sällskapet som samlats på Sickla gård borde frikännas. I sitt memorial påpekade han att de förhörda deltagarna hade övertygat honom om att de bara hade utövat ”andacht” och att de var oskyldiga. Vidare uttryckte han sin klagan över tiden som var:

⁵²⁰ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 615–616.

⁵²¹ Nordbäck 2004, s. 10.

⁵²² Nordbäck 2004, s. 149.

[b]eklagandes them allenast, at the med oß i then tiden lefwa, tå ett så icke allenast oskyldigt, utan och gudi och rättsinte menniskior angenämt förhållande för sällsynt, undersamt, farligit och förförligit utropat är.⁵²³

Rosenadler delgav sedan i punktform sina teorier om varför pietistkonflikterna hade uppstått. Ett skäl som han framhöll var att prästerskapet var okunnigt och strävade efter förmåner, vilket kan betraktas som ett inlägg i den samtida debatten om prästerskapets privilegier. Ett annat skäl som han nämnde är väl värt att stanna upp vid för att närmare granska dess betydelse:

Qwarlewor af thet Pafwiska samwets twång, hwar medelst ännu praetenderas ett härskande öfwer folkets tankar och tycken, samt all annan *conduite*.⁵²⁴

Rosenadler menade alltså att övertrampet att lägga sig i ”folkets tankar och tycken” var något ”påviskt” och det var alltså denna skadliga attityd som enligt honom till uttryck genom misstankar mot pietister. En liknande referens uttrycktes även i den samtida politiska pamflettlitteraturen, där så kallat tyranni över svenskarnas förnuft liknas vid påvisk ”souverainitet” över samveten.⁵²⁵ Märk väl att Rosenadler här använde samma kunskapskälla som de som anklagade pietisterna för papistisk gärningslära. Motstånd mot samvetstväng var en gemensam princip i konflikten. De gemensamma referenserna speglar dels en aspekt i den lutherska identiteten som en gemenskap förföljd av påven, dels ett ideal om vikten av enhet i religionen i sig. Det fanns emellertid även en koppling i pietistkonflikternas samtid som i det närmaste ska utvecklas.

Frågan om yttre konformitet och inre enighet

Resonemangen om samvetstväng och hjärtans rannsakan kan infogas i en mer generell politisk problematik: den om krav på yttre konformitet kontra inre enighet. En religionspolitisk problematik som rymdes latent under detta motsatspar var samvettsfrihet kontra religionsfrihet. Som jag visade i inledningsavsnittet gjordes på olika håll i Europa stor åtskillnad mellan samvettsfrihet och fri religionsutövning. Samvetet skulle man gå varsamt fram med: det kunde upplysas genom undervisning, men inte tvingas. Med andra ord räckte det att upprätthålla en yttre

⁵²³ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 673.

⁵²⁴ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 674.

⁵²⁵ Bodensten 2016, s. 284.

konformitet för att värna samvetet. Religionsenhet och samvetsfrihet kunde alltså samexistera genom att man fick tänka fritt men inte sprida vad som uppfattades som irrläror. Distinktionen mellan att hysa och att sprida irrläror var alltså här central.⁵²⁶ Dessa förutsättningar är centrala för att förstå hur religionsenhet och samvetsfrihet kunde tänkas samexistera, rentav stödja varandra och ge upphov till dilemman.

Religionsutövning ansågs däremot mer kontroversiellt. Undantagslagstiftningar förekom, men inte pluralism i vidare mening. En förklaring till hur resonemang om att värna samvetsfrihet men samtidigt motverka främmande religionsutövning kunde gå ihop logiskt från svensk rikspolitisk horisont vid den här tiden återfinns i riksdagsdebatterna från 1723. På denna riksdag behandlades frågor om ”främmande religioner” med anledning av olika förslag om vidgad religionsfrihet. I detta sammanhang uttryckte Växjöbiskopen en vädjan till alla ”politici” att beakta vilken ”särdeles gåfwa” Sverige hade fått ”framför alla riken i hela christenheten”: vad han syftade på var att ”allenast en och den rena evangeliska lutherska läran [...] idkas”.⁵²⁷

I kontrast till detta lyckliga tillstånd framställde han det katolska Europa, med den tysk-romerske kejsaren och den franske kungen som ”puissancer” som ägnade sig åt samvetstvång. De franska protestanterna omnämnde han som ”häfftigt följde”. Lund uttryckte stolthet över att Sverige hade kunnat hjälpa några av dem – de som han refererade till hade fått bo i Göteborg – samtidigt som han kommenterade att det var problematiskt att de inte blev lutheraner.⁵²⁸ Lunds referens till de franska protestanterna var inte ett isolerat undantag; i svenska böndagsplakat och andra officiella skrifter vid den här tiden riktades anklagelser mot katolska stater om samvetstvång, inte minst mot Frankrike och med anledning av återkallandet av Nantesediktet.⁵²⁹

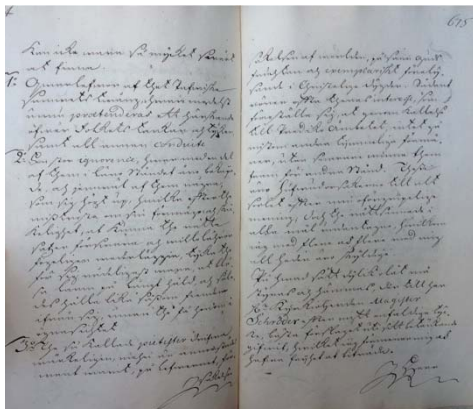
I ett annat memorial på samma riksdag, undertecknat av prästeståndet som helhet, fördes ett liknande resonemang, men där ett önskat framtidsscenario för det egna landet artikulerades: om man släpper in folk som utövar ”främmande religioner” så skulle det finnas en överhängande risk att det slutar med samvetstvång,

⁵²⁶ Brohed 1973, s. 134–168.

⁵²⁷ *PRP* 1723, s. 493.

⁵²⁸ *PRP* 1723, s. 494.

⁵²⁹ Östlund 2007, s. 88.



Johan Upmarck Rosenadler (1664–1743), född i Uppsala, adlad 1719, innehavare av den skytteanska professuren vid Uppsala universitet 1698–1716, censor librorum vid Kanslikollegium 1716–37. Enligt Rosenadler bottnade misstänksamheten mot pietisterna i en kvarleva av samvetstvång från påvisk tid. På bilden bredvid förevisas ett utdrag ur Rosenadlers memorial i vilket han påpekar detta som den första punkten.

resonerade prästeståndet i ett memorial.⁵³⁰ Skräckscenariot som målades upp i dessa båda memorial var alltså i första hand att enheten i den lutherska läran skulle gå förlorad, men också religionsenheten i sig. Det samvetstvång som i Rosenadlers reflektioner var kvarlevor från påvisk tid var alltså i riksdagsdebatterna och bön-dagsplakaten kommentarer till samtiden. Precis som vi såg med hushållsmotivet i det förra kapitlet går det här möjligtvis att ana ett eko av de kontinentaleuropeiska förhållandena, där religionsenhet inte förelåg. Låt oss därför för en stund förflytta oss dit.

I Frankrike räknades förvisso alla protestanter officiellt sätt som katoliker. Det eliminerade emellertid inte de praktiska bekymren som kom av den fortsatt pluralistiska situationen. Det insåg även överheten efter det uttömmande kriget 1689–97. Året efter fredsslutet brevväxlade landets biskopar och ämbetsmän febrilt om hur de skulle hantera situationen. Det hade ju bara varit fyra år av fred sedan återkallandet av Nantesdiktet och sedan åtta år av krig. Promemoriorna från landets biskopar gjorde realistiska bedömningar av situationen. Jag kommer i det följande att redogöra för de mest centrala delarna av diskussionen, för att sätta den i relation till hur samvetstvång artikulerades i den svenska kontexten.

Vad som i första hand kom till uttryck i memorialen var att återkallandet av Nantesdiktet hade ställt präster och ämbetsmän inför ett delikat dilemma: skulle protestanterna få lov att, förväntas att eller rentav beordras att ta emot sakramenten eller skulle de tvärtom inte få del av dem? Å ena sidan var de förpliktigade att

⁵³⁰ PRP 1723, s. 561.

ta emot sakramenten. Bernard Dompnier har visat att antiprotestantisk litteratur porträtterade protestanter som inte tog emot sakramentet som skandalöst avslöjande.⁵³¹ Å andra sidan påpekade flera biskopar att det ansågs kränkande för alla parter om det framkom att en protestant som inte menade allvar med handlingen deltog: för prästens samvete som meddelade sakramentet, för församlingen som drabbades av skandal och för den enskilde själv som tvingades handla mot sitt samvete.⁵³² Dessutom förorsakade det även skandal då protestanter spottade ut sakramentet och omgivningen märkte det.⁵³³ Med andra ord uppstod ett dilemma: att undvika tvång, men ändå på något sätt leva upp till vad 1685 års återkallande av Nantesediktet begärde. En grundläggande förutsättning för diskussionen var att protestanterna inte erkände de katolska sakramenten som det handlade om.

I biskoparnas promemorior till ärkebiskopen av Paris (1698) var argument mot tvång vanliga, men med olika angivna skäl. Biskopen i Chartres, Paul Godet des Marais, argumenterade i sin promemoria för att de som avsvurit sig sin protestantiska bekännelse till följd av återkallandet av Nantesediktet inte skulle tvingas motta något sakrament. De skulle alltså varken tvingas till bikt eller kommunion och heller inte motta sista smörjelsen mot sin vilja. Ett sådant tvång var, menade han, just vad katoliker blev utsatta för i England.⁵³⁴ En annan biskop resonerade på ett liknande sätt, men framhöll istället det pragmatiska argumentet att tvång att ta emot sakramenten ökade risken för att protestanter olovligen skulle fly riket.⁵³⁵

Flera biskopar förordade en lösning på dilemmat som anknöt till vikten av yttre konformitet: alla skulle delta i mässan för att manifestera enighet och man skulle inte bry sig om misstankar om att vissa personer fortsatte att utöva sin protestantiska tro på annat håll. Den överseende hållningen motiverades med att personerna i fråga inte skulle betraktas som protestanter utan just som ”nya katoliker”.

⁵³¹ Dompnier 1985, s. 71.

⁵³² Sillery (Soissons), Lemoine 1902, s. 40: “C’est leur faire commettre un nouveau péché parce que par là on les oblige à faire un acte de religion contre leur conscience.”; Noailles (Chalons), s. 37: “Leur foi et leur conscience, qui leur font regarder tous les actes de religion comme autant d’actes d’idolâtrie, les condamneraient.”

⁵³³ Ett exempel på detta återfinns i Krumenacker 1998, s. 144–145.

⁵³⁴ Marais (Chartes), Lemoine 1902, s. 18: “Je ne croirais pas à propos en ce temps d’user de peines violentes pour contraindre les nouveaux convertis, à cause de nos catholiques d’Angleterre auxquels on ferait souffrir apparemment les mêmes traitements.”

⁵³⁵ Noailles (Chalon), Lemoine 1902, s. 36: “On s’aperçoit aisément du dommage qu’à fait au royaume l’évasion de tant de familles de toute condition qui se sont réfugiées dans les pays étrangers.”

Därmed likställdes de med andra katoliker som inte uppfyllde sina religiösa plikter. Biskop Bossuet påpekade i detta sammanhang att man redan ”tolererar många gamla katoliker som inte uppfyller sina plikter ordentligt”.⁵³⁶ Samtidigt framhöll han att resonemanget inte kunde användas för att tvinga någon att ta emot sakramenten. En annan biskop påpekade att detta gällde även om de bedömdes vara heretiker och alltså avvek från den katolska läran, eftersom kyrkan – till skillnad från vad som var fallet med hedningar, judar och muslimer – ansåg sig ha rätt att döma heretiker. I praktiken innebar det att de var underkastade den pastorala konflikthanteringen med exkommunikation – alltså avstängning från sakramenten till följd av allvarlig synd – och återintegrering genom bikt.⁵³⁷ Förpliktelserna till årlig bikt och kommunion hade inskräpts av det tridentinska kyrkomötet (1545–63), men ännu kring år 1700 hade regelverk inte fått fullt genomslag i Frankrike. Hänvisningen till kyrkans botpraxis anknöt alltså till ett pågående disciplineringsprojekt inom den katolska kyrkan i landet.

Att behöva infinna sig vid mässfirandet var alltså ett yttre tvång som förespråkades av flertalet biskopar. Så var också fallet med katekesundervisning. På detta område hyste biskoparna stor tillit till undervisningens potential som långsiktig strategi för att åstadkomma även inre enighet. De hänvisade explicit till att man genom undervisning, som betecknades som en ”mild” metod (*à la douceur*), kunde övertyga protestanterna att frivilligt ansluta sig till kyrkans gemenskap inte bara till det ”yttre” utan också till det ”inre”. I så fall skulle deras frånvaro från mässfirandet bara vara av tillfällig karaktär.⁵³⁸

Protestanter behövde alltså infinna sig både i mässan och på katekesundervisning, men inom dess yttre ramar fanns det åtminstone utrymme för den enskilde att själv tolka sin handling.⁵³⁹ Henri de Nesmond, biskop i Montauban, utsträckte resonemanget om tolerans i tveksamma fall till de situationer där prästen faktiskt hade reell anledning att betvivla personens uppriktighet. Han hävdade att otaliga erfarenheter hade lärt honom att ”nya konvertiter” inte var tillförlitliga när de tog

⁵³⁶ Bossuet (Meaux), Lemoine 1902, s. 11: “puisq’on y tolère bien tant d’anciens catholiques qui ne satisfont pas à ce devoir”. Se även Sillery (Soissons), Lemoine 1902, s. 41; Gourges (Bazas), Lemoine 1902, s. 79; Mascaron, Lemoine 1902, s. 89.

⁵³⁷ Nesmond (Montauban), Lemoine 1902, s. 111; Berchère (Albi), Lemoine 1902, s. 126.

⁵³⁸ Gourges (Bazas), Lemoine 1902, s. 76,

⁵³⁹ Bossuet (Meaux), Lemoine 1902, s. 11: ”on y tolère bien tant d’anciens catholiques qui ne satisfont pas à ce devoir.” För liknande resonemang se AN, TT 435.4, no. VI; Berthier (Rieux), Lemoine 1902, s. 174.

emot biktens och äktenskapets sakrament, men menade att det inte fanns någon annan utväg än att överlämna fallen åt ”Guds barmhärtighet och rättvisa”.⁵⁴⁰

Det förekom dock invändningar mot denna argumentation. Jules Mascaron, biskop i Agen, konstaterade exempelvis ”med smärta och tårar” att det orsakade oordning att inte meddela sakrament till protestanter; han menade att många av dem verkligen var ”heretiker” och att sådana inte borde tolereras.⁵⁴¹ Mascaron var biskop i ett stift i sydvästra Frankrike där protestanterna var många till antalet och en väl synlig grupp. Generellt förespråkade biskopar i stift med större protestantiska gemenskaper hårdare metoder, exempelvis att de skulle hindras från att hålla sammankomster och att särskilda lagar mot protestanter skulle stiftas, eller snarare sagt att de äldre lagarna som redan fanns på plats sedan 1660-talet skulle tillämpas. Här levde ännu konflikterna från 1500- och 1600-talen, med repressivt handlande aktörer på plats.⁵⁴²

Även med hänsyn till dessa invändningar var den centrala utgångspunkten för diskussionen att slå vakt om den yttre konformiteten vid mässfirandet. Att inte förmedla sakramentet till personer som inte ville ha det upplevdes djupt problematiskt, med hänvisning till att det manifesterade splittring. Det vittnar om en stark norm mot samvetstvång, men inte enbart av respekt för avvikaren, utan också för att biskoparna själva ville hålla inne med sakramenten till dem som valde att öppet ta avstånd från dem. Som en konsekvens av detta förhållande var det emellertid möjligt för protestanter att närvara vid mässan utan att ta emot sakramentet, om den lokale prästen följde biskopens instruktioner. Den forskning som utrett de lokala förhållandena i olika franska regioner har kunnat spåra mycket olika resultat i det enskilda fallet. Yves Krumenacker har påpekat att det var så många element inblandade i form av intendent, biskopar, katoliker och protestanter, var och en med olika inställning, att utfallet i form av förd politik i det enskilda fallet blev mycket varierande.⁵⁴³

Protestanter som avslöjades på ett offentligt sätt kunde återintegreras utan större problem. Ett längre utdrag från den kunglige intendenten i Flandern ger ett illustrativt exempel på hur ett ärende med en avslöjad protestant behandlades:

⁵⁴⁰ Nesmond (Montauban), Lemoine 1902, s. 119: ”Mille expériences nous donnent cette juste persuasion”, ”à la miséricorde de Dieu ou à sa justice.”

⁵⁴¹ Mascaron (Agen), Lemoine 1902, s. 96: ”Je conviens avec douleur et avec larmes de ce désordre, mais je répons qu’il est donc vrai que ces hypocrites sont de véritables hérétiques et qu’il n’est pas permis de leur donner un sacrement.” Se även Sillery (Soissons), s. 40–42.

⁵⁴² Exempelvis Frézelière (La Rochelle), Lemoine 1902, s. 51–60; Berchère (Albi), Lemoine 1902, s. 122–157 samt Fléchier (Nîmes), s. 199–211. I kontrast till dessa stod exempelvis biskoparna Hougette (Sens), Lemoine 1902, s. 1–7 och Bossuet (Meaux), Lemoine 1902, s. 8–16.

⁵⁴³ Krumenacker & Boisson 2009, s. 11. Se avsnittet ”Tolerans i praktiken” och där angivna referenser för en vidare diskussion om detta.



Samvetsdilemmats plats. Närvaro och mottagande av sakrament i katolsk kyrka. Till höger Jacques-Bénigne Bossuet (1627–1704), biskop av Meaux från 1681.

Det handlar om fler än bara några få, men de ger inte upphov till någon skandal och man ser dem fullgöra en god katoliks alla plikter utan undantag, av fruktan att bli upptäckta eller bestraffade. När biskopen av Tournay eller någon från domkapitlet uppmärksammar mig på några särskilda personer som de misstänker, så begär vi ett nytt certifikat på deras tro från deras kyrkoherde eller domprost. Ett sådant fall inträffade för mindre än tre månader sedan i en grannby till denna stad. Det är svårt att säga om dessa certifikat är uppriktiga, bara Gud kan döma det, men de orsakar åtminstone inte skandal.⁵⁴⁴

Om någon misstänktes för att inte vara uppriktig begärdes alltså ett certifikat från vederbörandes kyrkoherde, påpekade intendenten, samtidigt som han underströk att detta inte garanterade någon uppriktighet. Mer kunde man emellertid inte göra: man hade sökt undvika skandal och sedan förlagt domen till högre makter, konstaterade han.

⁵⁴⁴ AN, TT 432, Rapport från Bagnol, intendent i Flandern, den 21 februari 1700, s. 12: "Quand je suis averti par le grand vicaire de M. L'évêque de Tournay ou par les doyens de Chrétienté que la foi de quelques particuliers leur est suspecte, on les oblige de faire une nouvelle profession de foi entre les mains de leur curé ou desdits doyens de Chrétienté : ce qui est arrivé il n'y a pas trois mois dans un village voisin de cette ville. Il seroit difficile de dire si ces professions de foi sont bien sincères: Dieu seul en est le juge; mais au moins il n'y a point de scandale."

Frågan om tolerans blev på detta vis ett pastoralt ärende där den enskilde prästen hade avgörandet i sin hand. Argument om samvetets helgd förekom liksom hänvisningen till att eventuella missbruk kunde överlåtas åt Guds dom. Men framför allt var det centralt att inte låta oenigheten manifesteras. Sammantaget framträder bilden av en resignerad tolerans och en allmän tendens att hellre fria än fälla. Därmed blev det möjligt för den diskrete protestanten att bli tolererad.

Det var denna praxis som exilprotestanten och samvetsfilosofen Pierre Bayles gisslade genom att ställa den retoriska frågan vad den katolska gemenskapen var värd när det räckte att låtsas vara katolik för att bli erkänd som sådan. Mot detta ställde han samvetets frihet och religiös pluralism.⁵⁴⁵ Samtidigt häcklade en annan exilprotestant, Pierre Jurieu, de engelska katoliker som tillämpade en liknande taktik i den engelska kyrkan för att ha ett samvete utan några som helst gränser.⁵⁴⁶ Att man såg mellan fingrarna med dessa fall kan rimligtvis förstås som uttryck för att det handlade om ett dilemma.

Därtill kan läggas ytterligare ett skäl. Den som inte biktat sig fick inte lov att ingå äktenskap, vilket i praktiken innebar att makarna istället levde i konkubinät, eller gifte sig i en protestantisk, officiellt ogiltig ceremoni. Några biskopar påpekade att det allra mest fruktade tillståndet trots allt var att protestanterna i fråga skulle leva "utan religion", med vilket menades att deras religionsutövning var oreglerad och utan relation till överheten.⁵⁴⁷

I analysen av den svenska pietistkonflikten har jag visat hur en gemensam konfliktlinje som formulerades i termer av motstånd till samvetstvång samt rannsakan av hjärtat utgjorde ett element i religionspolitikens känsleregim som alla parter kunde hänvisa till. Jämförelsen med den franska protestantpolitiken kring år 1700 visar på stora likheter med dessa resonemang. De franska biskoparnas och ämbetsmännens argumentation för att visa överseende gentemot protestanterna liknar här till stor del kritiken mot pietisternas påstridighet i frågor som i luthersk teologi kunde hänföras till *adiaphora*. Även idealet om sämja kom fram i det franska sammanhanget. Tillrättavisningar betraktades som legitima när de gällde den yttre konformiteten och vad andra lagt märke till (skandaler), men inte när det kom till tankar och inre övertygelser.

⁵⁴⁵ Garrison, Janine, *L'Édit de Nantes et sa révocation histoire d'une intolérance*, (Paris 1985), s. 128.

⁵⁴⁶ Walsham 1993, s. 197.

⁵⁴⁷ Se t.ex. Berthier (Rieux), Lemoine 1902, s. 166: "si j'ose penser ce qu'on dirait à l'avenir, qui n'est pas assez suivie pour porter le nom auguste d'un si grand législateur, et ne serait-ce pas autoriser dans le royaume, par cette tolérance, un corps de gens sans religion, pires devant Dieu et devant les hommes que dans le temps où ils avaient des ministres, des temples et une figure de culte chrétien?"

Oljudet och den hårfina gränsen mellan ”andakt” och ”arghet”

Fallet Erik Beck

Det dominerande temat bland de iakttagelser som rapporterades till kommissionerna var högljutt agerande, vrålade och skrikande. Som redan har konstaterats i föregående kapitel var oljud något som kommissionerna reagerade på. Från deras perspektiv var det av stor betydelse att rummen där sammankomsterna hölls inte tilldrog sig uppmärksamhet genom att ljud sipprade ut. De önskade ljuden kom inte bara från sång och folkmassor utan även från enskilda som, enligt vad som står antecknat i kommissionsprotokollen, ”vrålade” och ”skrek”. Enligt flera beskrivningar låg personerna ifråga med huvudet mot golvet eller marken alltmedan de väckte uppmärksamhet genom att låta högt.⁵⁴⁸

Låt oss ta avstamp i ett fall från Umeåkommissionen som gav upphov till en explicit uttryckt frågeställning om hur det iakttagna beteendet skulle kategoriseras; som vi kommer att se hade dessa kategorierna som föreslogs betydelse för toleransens gränsdragningar. Fallet handlade om en pojke utan närmare specificerad ålder, Erik Beck, som två vittnen hade sett ligga på en backe utanför staden med ansiktet vänt mot marken. Somliga hade hört honom skrika högt, vråla eller ”givit ett oangenämt läte ifrån sig”.⁵⁴⁹ Andra rapporterade inte mer än att de hade sett pojken ligga ner på marken, vilket tydligen kunde vara nog så uppseendeväckande. Iakttagelsen omtalades alltså av enbart två förstahandsvittnen – det är åtminstone vad som framgår av protokollet – men kommissionen tog återkommande upp incidenten till diskussion. I likhet med fallet Olof Sandman finns skildringen av Beck medtagen i Umeåkommissionens resolution.⁵⁵⁰

Pietistsympatisörerna Nils Grubb och Carl Dubb uttryckte sin irritation över att fallet Beck tydligen uppfattades som ett typiskt exempel på pietistiskt beteende och kom upp flera gånger i kommissionens förhör och diskussioner. De menade att han var en odygdig pojke som inte hade med pietism att göra. Han hade enligt

⁵⁴⁸ T.ex. i RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 61: ”yttrade sig hafwa hördt contrefairen Thomessons änkia på Södermalm berätta, det bonden i Hammarby, som i hennes närwaro warit hoos höökaren Lund, skall omtahlt, at de, som der warit, skolat låtit hufwuden tillhopa under bordet, och haft en underlig låt.”; RA, ÄK 189, Umeåkommissionen, Acta, s. 70–71°; RA, K 23:1138 Handlingar rörande conventikelplakatet 1725, s. 13°.

⁵⁴⁹ RA, ÄK 189, Umeåkommissionen, Acta, s. 545°.

⁵⁵⁰ SSB, MS Teologi 88, No. 2, s. 23.

Dubbs menande ”ej något gott namn ägt”, var känd för att dricka sig berusad och hade också fått ”behörig *correction*” av en lokal präst.⁵⁵¹ Grubb påpekade att pojken gjort sig mer känd som ”liderlig” än som gudsfruktig.⁵⁵² Deras poäng var alltså att hans beteende inte kunde räknas på de pietistanklagades konto. Det kan emellertid konstateras att han passade väl in på antipietistiska beskrivningar av pietisterna i den meningen att de beskrevs som drivna av häftiga affekter och ”omogen ostadighet”.⁵⁵³ I synnerhet Rudbergs beskrivning av samvaron hemma hos Tollstadius framställde pietisterna som moraliskt depraverade.⁵⁵⁴ Det ska kort påminnas om att en sådan karaktärisering ligger i linje med tidens svartmålning av politiska motståndare i moraliska termer.

Berättelsen om den vrålande pojken var ett talande exempel på vad de inkallade vittnena förde fram som ett uttryck för pietistiskt beteende. Att kommissionen hade intresse av att spåra orsakerna till ett sådant agerande framgår av en kommentar till en liknande anmälan om ”vrålande”:

Tycker Notarien at *affecten* hafwa drifwit pennan, ner så efftertenkeliga och en del til skjåliga Creatur hörande egenskaper ifrån husjungfrun utflutit, som ex. wråla, emedan en menniskja ei förmår giörat under den ton, som et Creatur, hade det icke bordt henne impuleras.⁵⁵⁵

Att ordet ”vråla” är understruket indikerar att det har uppfattats som viktigt. Det är inte oväsentligt att skriet liknades vid ljud från ett ”Creatur”. Förmågan till självbehärskning, att tygla begären, i den samtida själsläran ansågs skilja människan från djuren.⁵⁵⁶ Dessutom utgjorde jämförelser med djurriket vid denna tid räknades till den värsta sortens förolämpningar.⁵⁵⁷ Att det rörde sig om ett starkt uttryck vittnar också klagomålet över att termen användes; notarien anklagades alltså för att ha låtit ”*affecten* [...] drifw[a] pennan”, det vill säga att han dragit till med polemiska begrepp istället för att sakligt återge vad som rapporterats.⁵⁵⁸

Oavsett val av teknisk term innebar beskrivningen av Beck att han inte kunde gälla som en ”stilla kättare”, för att referera till den religionspolitiska juridikens

⁵⁵¹ RA, ÄK 189, Umeåkommissionen, Acta, s. 545°.

⁵⁵² RA, ÄK 189, Umeåkommissionen, s. 256°.

⁵⁵³ Sahlstedt 1724, s. 12.

⁵⁵⁴ Rudberg 1724.

⁵⁵⁵ RA, ÄK 189, Umeåkommissionen, Protokoll, s. 76–77°.

⁵⁵⁶ Se Runefelt 2001, s. 66 och där angivna referenser.

⁵⁵⁷ Se Collstedt, Christopher, *Duellanten och rättvisan: duellbrott och synen på manlighet i stormaktsväldets slutskede* (Lund 2007), s. 151–155 och där angivna referenser.

⁵⁵⁸ RA, ÄK 189, Umeåkommissionen, Protokoll, s. 76–77°.

kategorier.⁵⁵⁹ Kommissionsprotokollets frågeställning i relation till fallet ger intressant information om vilka tolkningsalternativ som övervägdes för att kategorisera fallet närmare:

emedan ingen *question* är om Bönestunder äro holdne, eller om en skalkachtig öfwermage Eric Beck benemnd legat i en backe och ropat, utan om derwid något olofligt förelupit och om berörde gosse sig således förhållit af andacht eller arghet⁵⁶⁰

Kommissionen konstaterade alltså att Beck hade fört oväsen, men att man behövde ta reda på hur problematiskt detta var, vilket ledde dem in på distinktionen mellan ”andakt” och ”arghet”. Vi ska stanna upp vid denna distinktion. De två kategorierna ”andakt” och ”arghet” är nämligen bekanta från tidigare studier av religionspolitik under samma tid, och det rörde sig om en avgörande gråzon. Walsham talar om en ”blurred boundary between godly zeal och furious rage”.⁵⁶¹ Det finns därför stor anledning att närmare granska vilka beteenden och företeelser som tolkades in i dessa två kategorier samt vilken bevisföring som fördes fram för att sortera in personer i den ena eller den andra.

Mellan entusiastisk iver och epikureisk kallsinnighet

Fallet Beck kommenterades också av ett vittne som allmänt försvarade pietistsammankomsterna. Han berättade att han inte märkt något ”förelöpa emot Guds ord och ordning till den allmänna Gudstjänstens, sacramenternes eller predikoembets föracht” och inte ”hört någon berömma sig af en besynnerlig helig och fullkomlighet framför andra” förutom genom ryktesspridning. Han bekräftade dock enligt protokollet att han lagt märke till Beck och beskrev sin syn på följande sätt:

Men Eric Beck har han sedt ligga i backen nedan för kyrkian med underlagit ansichte och ropa högt, samt några pigor förrän prosten kom hem, men aldrig sedan, holla bön ute på marken med bögda knä, underslagit ansichte, ihopknäpte händer och wåta ögon sucka til Gud.⁵⁶²

⁵⁵⁹ Lindberg 1992, s. 488–489.

⁵⁶⁰ RA, ÄK 189, Umeåkommissionen, Protokoll, s. 157°.

⁵⁶¹ Walsham 2009 [2006], s. 107.

⁵⁶² RA, ÄK 189, Umeåkommissionen, Protokoll, s. 159°.

Det framgår av beskrivningen att vittnet ifråga sökte försvara den pietistiska verksamheten. Beck framställdes som andaktsfull med sina hopknäppta händer och ”våta ögon”, det vill säga en from uppsyn och, med Ekenstams definition, legitim gråt. Kanske kände vittnet inte till att Grubb och Dubb hade nekat till att Beck alls var delaktig i den pietistiska verksamheten, eftersom hans beteende försvarades med hänvisning till att han var from.

Beskrivningen av Beck som andaktsfull anknyter till den positivt laddade nit och iver som inte bara förknippades med ”entusiaster” utan uppfattades som ett element i äkta andlighet i mer generell mening. I en antipietistisk stridsskrift tryckt 1723 kallades den ”sanna nijten för Gudachtigheten” för det som egentligen borde kallas ”thet sanna *Pietisteriet*”.⁵⁶³ Den klivna synen på iver framträder också i forskningen. Ihalainen omnämner iver (*zeal*) som det vanligast förekommande begreppet i de lexika och politiska skrifter som han undersöker. Det kunde ha antingen en positiv eller en negativ innebörd beroende på i vilket sammanhang det användes: ”*true zeal*” betydde kreativitet, driv och hängivenhet, medan ”*mis-taken zeal*” betecknades som farligt och gynnande det egna jaget framför det gemensamma bästa.⁵⁶⁴ Den kunde ge uttryck för en naturlig och ärlig fromhet, som icke desto mindre blandats upp med galenskap och melankoli.⁵⁶⁵ I en analys av fransk-protestantiska predikningar hävdar Céline Borello att begreppet iver användes för att diskutera politiska överväganden i relation till teologiska antaganden; grundprincipen var då att markera ut principerna för sann respektive falsk iver.⁵⁶⁶

I samma anda anklagade Humble i sitt antipietistiska verk ”pietisternas lärare” för att ha ”ringa ifwer [...] ingen must, ingen kierna [...] blotta ljudet, utan inwertes öfvertygande”.⁵⁶⁷ Samtidigt karakteriserade Humble pietisterna på ett synbarligen motsatt sätt som ”omogna ivrare”:

Så lenge then omogne ifweren wahrar, och alt hos them upeldat är af en inbillat hög anda, som werket drifwer, så är thet alt wäl; Men som starka förkylningar plåga undertiden råka på sådana sielftagna andar, så plåger ock theras förwettna åhörars Sinnen effter handen alt mer och mer kallna,

⁵⁶³ Christeliga och wälgrundade responsum... 1723, s. 10 (in i litt-f). Se även Bröms 1715, s. 124.

⁵⁶⁴ Ihalainen 1999, s. 263–267.

⁵⁶⁵ Ihalainen 1999, s. 259–260.

⁵⁶⁶ Borello, Céline, "Vrai et faux zèle dans les sermons protestants du XVIIIe siècle. Entre principes théologiques et considérations politiques", Bernat, Chrystel & Gabriel, Frédéric, *Critique du zèle: Fidélités et radicalités confessionnelles France, XVIe-XVIIIe siècle* (Paris 2013), särskilt s. 295.

⁵⁶⁷ Humble 1728, s. 17.

wämja wid den lösa maten, och wid them på sidstone mächtige ledzne blifwa.⁵⁶⁸

En inbillad anda av övergående karaktär kännetecknade alltså pietisten, enligt Humbles karaktärisering. Slutsatsen var att anhängarna i slutändan riskerar att bli ”mächtige ledzne”. Humbles beskrivning överensstämmer i detta avseende precis med hur entusiastens sinnelag allmänt i Europa tecknades som ett växelspel mellan himlastormande berusning och depressiv leda.⁵⁶⁹ Pietismen menades alltså leda till bedrövelse som kunde leda till både självmord och andlig död men också till överdriven iver. Det tycks också vara mot bakgrund av denna teori om humörväxlingar som vi kan förstå Linköpingsbiskopen Torsten Rudeens promemoria om pietismen på riksdagen 1723: Rudeen inskräppte där att det vore riktigt att tala om ”Medelvägen emellan En inbillad helighet och En allmän ogudaktighet” istället för att ta ställning för ”fanatiker” eller ”kallsinniga”.⁵⁷⁰

”Medelvägen” kommer också till uttryck i hur överilning kontrasteras mot ”försiktighet” i pietistkommissionerna.⁵⁷¹ Exempelvis klandrades den anti-pietistiske prästen Jonas Stricker av kommissionsledamoten Anders Båld för att han ”efter then christne kärleken bordt med sachtmodighet” fråga honom om hans inställning till pietismen, istället för att ”med ganska stor ifwer” anklaga honom från predikstolen.⁵⁷² Att saktmod framhålls som motsatsen till falsk iver indikerade ett budskap om att inta en avvaktande hållning, kanske kan man säga en tillfällig tolerans, som naturligtvis inte behövde avbrytas förrän det ansågs nödvändigt.

Om Becks beteende tolkades som uttryck för ”andakt”, skulle det alltså öppna upp för ett tolkningsutrymme inom vilket misstänkta pietister hade möjlighet att navigera taktfullt. En tydlig taktik från pietistsympatisörernas sida var att ställa överdriven iver mot kallsinnighet. Schröder menade att även om pietisterna kunde betecknas som entusiaster och fanatiker – vilket han förvisso hade invändningar mot – vore en sådan avvikelse mindre problematisk än kallsinnigheten, som han

⁵⁶⁸ Humble 1728, s. 101.

⁵⁶⁹ Se Roscioni 2015 och där angivna referenser.

⁵⁷⁰ UUB, N53, Rudeen, s. 1.

⁵⁷¹ Men också mot Tollstadius, se RA, ÄK 191, Tollstadiuskommissionen, Acta, nr. 11, s. 86°.

⁵⁷² RA, ÄK, RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 481. Se också Leijonmarks skrivelse om Alroth i RA, ÄK, RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 519: ”så hade han istället at bemöta mig med smådeord och ogrundade förwijtelser, mig med kärlek och sachtmodighet memött, och fågnat sig at jag för honom upträckt sådana samwetsrörande mähl, och gifwit honom anledning, at i stillhet afböja och afstyra sådana Elenchoi, som mycken bedröfwelse, förwiring och förargelse åstadkomma.”

betecknade som ett ”gudlöst [...] Epicuriskt wäsende”.⁵⁷³ Som jag nämnde i bakgrundsteckningen var epikuréer en benämning på dem som kunde anses ha ett alltför lättsinnigt förhållande till det andliga livet.⁵⁷⁴ De utgjorde därför pietisternas främsta måltavla i kampen för en mer from och asketisk levnadsföring bland folk i allmänhet. Schröder hänvisade i sitt inlägg till att ”entusiasterna” och ”fanatikerna” var betydligt färre till antalet än ”epikuréerna” och därför ett *mindre* hot – för den som nu ansåg dem utgöra ett hot:

Ty ho wet icke menniskian af naturen wara mera benägen till at uti ett solut, gudlöst, säkert yppigt Epicuriskt wäsende, sätta Guds ord, guds ti-enst, christendom, bön, sång och gudachtighetsöfning aldeles åsido, än som en fanaticus lemna alt annat, som eljest then weldsbegjärliga naturen fikar efter, och sökia sitt sinne, sina tankar neder i en hoop turberande scrupler, phantasier och speculationer om Religion, christendom, gapandes efter extraordinarie himmelska uppenbarelser utom ordet! Ho wet icke af alla historier och dålig erfarenhet huru helfwetets sädesman och ogräsplanteraren Satan betienandes sig af samma then allmenna menniskeliga förderfede naturs beskaffenhet har utsådt och än dageligen utsår wäl 1000 epicuros på guds församlings åker för hwar och en Enthusiast och fanatico!”⁵⁷⁵

Exemplen kan flerfaldigas. Den pietistiskt sinnade borgmästaren i Umeå Gabriel Thavonius förde ett liknande resonemang och konkluderade att det var de kallsinniga och inte ”entusiasterna” som kunde misstänkas för att sakna lojalitet med ”fäderneslandet”.⁵⁷⁶ I ett memorial till sitt försvar framhöll även den tidigare nämnde Angerstedt, som medverkade vid flera sammankomster i Stockholm, att det var missriktat att ge sig på dem som i grund och botten var ”gudfruktiga”, medan ”tölpar” som ”försmädar” Gud, det vill säga de som var kallsinniga och försumliga, inte uppmärksammades i samma utsträckning:

... blifwer och ther utöfwer i högsta graden berömd och åtropad för en liberal och låflig menniska, en trowärdig man, en rolig, snäll och wacker *Monsieur*, en sparsam och husachtig, en skarpsinnig, en rätt och galant, en

⁵⁷³ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 494.

⁵⁷⁴ Hafenreffer 2010 [1714], s. 83.

⁵⁷⁵ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 496–497. Se även s. 499: ”Af alt thetta som föredragit är synas epicureismum wara till at fruchta före, och till at göra motstånd emot, än *Enthusiasmum*, hwilken såsom mindre grasserande, och för allmenna menniskeliga naturen mindre behagelig lätteligare kan förekommas och afwärjas, än then förra: allenast the tillwörliga och nödwändigca cauteler tillbörligen blefwo i acht tagna...”

⁵⁷⁶ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 101.

flitig menniska, en god *Politicus*, en god statist [...] Men gudfruktig får man intet lof wara: ifal någon beflita sig om af hiertat fructha Gud, the orden werlden icke lida, thet är säger han, en Pietist, en lingrist, en stormist, en *Melancholius*, en Phariseens och kättare, emedan en från en tölper, en plump och fåkunnig menniskia: och hon kan utsäga den försmädelse och föracht som en rättsinnig Gudsfructhan än underkastad vidare är.⁵⁷⁷

Därför kunde iver också användas i en urskuldande ursäkt för ett handlande. Tollstadius medgav exempelvis i ett förhör med konsistoriet 1723 att han ”vore en felaktig och svag människa och hade i sin ifver felat i mycket”, medan han bestämt avvisade att han var skyldig till några otillåtna sammankomster.⁵⁷⁸ På ett liknande sätt framhöll kommissionsledamoten Olof Nordenstråle det oskyldiga och samwetsgranna uppträdandet som motsats till aggressiva i sin bedömning av Haselquist:

så har den fattiga och siukliga mannens wäsende kommit mig mera *innocent* och samwetsgrant, än argt och skrymtachtigt före.⁵⁷⁹

Det skrymtaktiga och det arga framställdes här explicit som mindre tolererbart än karaktärsdrag som kunde överskyldas med hänvisning till iver. Att den fromhet som kunde försvaras i termer av iver kunde framstå som tolererbar kan tillskrivas att det fanns alternativ som ansågs värre, exempelvis den påstridiga skrymtaktigheten, den ”epikureiska” kallsinnigheten eller – den ondskefulla argheten.

Den ondskefulla ilskan

Det fanns något med iver som gränsade till farlighet. I överhovpredikanten Magnus Sahlstedts tryckta predikan om ”falska profeter” från 1724 framställdes pietisternas överilade iver som närmast aggressivt:

the jäsa som en rå must, som ei kan hållas inne, utan sönderslår alt thet, som theras upstigelsor och infellen hindrar och theras krusiga hierna ei likar⁵⁸⁰

⁵⁷⁷ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 323–324. Finns också i deras egen framställning: Q 50, punkt 5 (den längsta) om huruvida kristendomen är förfallen.

⁵⁷⁸ Källström 1894, s. 123.

⁵⁷⁹ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 565.

⁵⁸⁰ Sahlstedt 1724, s. 15.

Erik Becks beteende kunde som ovan nämnts enligt kommissionsprotokollet utöver ”andakt” också tolkas som ”arghet”. Det sistnämnda var ett entydigt negativt laddat ord i det tidigmoderna Sverige. I SAOB ges exempel på betydelse som ”vrede” och ”ilska”, men också ”ondska”.⁵⁸¹ Uttrycket ”världen är arg” betydde, med en uppfattning rotad i kristen kosmologi, att världen var i Djävulens våld.⁵⁸² I häxkommissionerna betecknades häxor som arga. Ondska som fenomen räknades in i detta ordval, men också motivet för handlingen: häxorna beskrevs som arga för en oförrätt och ansågs söka hämnd.⁵⁸³ Bodensten har i sin analys av frihetstidens politiska litteratur visat att arghet associerades med ”vrede”, ”privat hat”, ”hämnd”, ”avund” och ”bitande fiendskap”.⁵⁸⁴ Ihalainen har för engelska förhållanden pekat på begrepp som ”party-heat”, ”party-rage” och ”party-fury” som alla gav uttryck för kombinationen ilska och partibildning.⁵⁸⁵ Arghet var också en betydelsefull kategori i juridiken. Bo H. Lindberg har beskrivit ”arghet” som en last som motiverade strängare straff och som en beteckning för att handlingen var illasinnad och uppsåtlig.⁵⁸⁶ Historikern Christopher Collstedt har i sin studie om duellbrott i 1600-talets Sverige bekräftat att denna rättsnorm också tillämpades i praktiken.⁵⁸⁷

I materialet från den franska protestantpolitiken återfinns också dessa begrepp i kombination, exempelvis ”anda av schism” (*esprit de schism*), ”ledare för partier” (*chefs de party*), ”skrifter som manar till uppror” (*libelles tendant à sédition*).⁵⁸⁸ I det franska sammanhanget fanns det en närliggande erfarenhet av konkret våldsutövning bakom dessa ord. Under 1680-talet hade kungens dragonnader intervererat i lokala konflikter där protestanter utövat kollektiva protester. Sådana erfarenheter fanns inte i Sverige. Likväl användes alltså en mycket likartad vokabulär. Den kommer särskilt till uttryck i ärendet som rörde Tollstadius. Två olika skäl till detta kan spåras. För det första gällde saken dennes relation till Dippels mer separatistiska pietism, vilken betraktades som ett allvarigare hot än den som kom till uttryck i de tidigare kommissionerna. För det andra vållade dessa konflikter

⁵⁸¹ SAOB, sökord: ”arghet”. Begreppets mest allmänna betydelse är ondska. Andra äldre betydelse som nämns är elakheter, illslughet, svek(fullhet) och skada.

⁵⁸² Nilsson [Hammar] 2012, s. 84.

⁵⁸³ Van Gent, Jacqueline, *Magic, Body and the Self in Eighteenth-Century Sweden*, (Leiden 2009), s. 61, 99–100.

⁵⁸⁴ Bodensten 2016, s. 251, 294–299.

⁵⁸⁵ Ihalainen 1999, s. 191.

⁵⁸⁶ Lindberg 1992, s. 407.

⁵⁸⁷ Collstedt 2007, s. 160–168, 220–223, 251–252.

⁵⁸⁸ TT 430:129, no. 2.

till splittring internt bland pietistsympatisörerna i Sverige. Kommissionen hänvisade här till pietistsympatisörernas oenighet som bevisföring för att det handlade om arghet. Ett belägg för detta var ett brev från pietistsympatisören Carl Gustaf Österling, som bifogades till kommissionens handlingar och där oenigheten beskrevs på följande sätt:

[Den dippelska läran] är en så gruvlig kraft till att uppväcka tvedräkt och bitterhet emellan närmaste släktingar och bästa vänner, så att icke allenast de som med samma lära är besmittade, utan ock de som själva läran förkasta men likväl icke med allvar strida däremot utan uti någon köttslig vänskap de personerna med passion försvara som av dippelska surdegen är besmittade, de vorde genast med innerligt hat och bitterhet anstuckne emot dem som tala ett enda ord emot sådana deras älskade vänner.⁵⁸⁹

Givet den neutrala – potentiellt positiva, potentiellt negativa – betydelsen av ”andakt” som framkom i det förra avsnittet, framstår arghet som den avgjort negativa tolkningen av Becks känslouttryck. När kommissionen ställde sig frågan om vrålande skulle förstås som uttryck för andakt eller arghet gällde saken alltså i själva verket om beteendet skulle uppfattas som oförsiktigt och oförståndigt eller som ett uttryck för något uppsåtligt och illasinnat. Känslouttrycken förefaller ha tjänat till att sätta ord på detta särskiljande mellan oförstånd och uppsåt. Medan termerna nit och iver är att förstå som passioner, alltså performativa begrepp vars kvaliteter som goda eller onda avgjordes av handlingens karaktär, var termerna som förknippades med arghet otvetydigt onda.

Fallet Erik Tollstadius

Erik Tollstadius var på många sätt inblandad i 1720-talets pietistutredningar. Den grövsta anklagelsen mot honom, vilken kom att leda till att den så kallade Tollstadiuskommissionen tillsattes, var att han lärde ut radikalpietisten Johann Conrad Dippels läror. Dippel hade vistats i Sverige 1726–27 och då bland annat besökt Tollstadius. Envisa rykten om att denne börjat predika Dippels radikala läror kunde först inte bekräftas. Men när Tollstadius prästkollegor i Skeppsholmskyrkan i Stockholm, Jonas Hellman och Johannes Volter, vittnade mot honom skedde ett genombrott. Fallet är värt att titta närmare på eftersom det ger exempel på de olika termer och förhållanden som ovan nämnts som ett uttryck för ”arghet”. Men också för att det möjligtvis kunde användas för att bekräfta de värsta

⁵⁸⁹ RA, ÄK 191, Tollstadiuskommissionen, Protokoll, ”Dippelmappen”, s. 278–279°.

farhågorna om att pietismen var en upprorisk kraft, vilket polemiska skildringar gjort gällande sedan 1700-talets början.

Hellman och Volter berättade att de tidigare sympatiserat med Tollstadius, men att dennes omvittnade stöd för Dippel sedermera hade avskräckt såväl dem som andra medlemmar av de pietistiska kretsarna i Stockholm. Hellman hade själv hållit sammankomster i sitt hem så sent som 1727 och förhörts och kritiserats av Stockholms konsistorium samma år.⁵⁹⁰ Jag kommer här att fokusera på att Tollstadius agerande framställdes på ett sätt som för tankarna till de religionspolitiska begreppen förförelse och uppror. Hellmans och Volters berättelser om Tollstadius åskådliggör hur förförelsens förlopp och karaktär beskrevs, vad som ansågs driva förföraren samt vilka känslöbegrepp som användes för att beskriva hans karaktär.

De båda prästerna förklarade sin omvärdering av sin kollega med att de tidigare hade förstått att han, som de uttryckte det, varit ”frestad” av Dippel, det vill säga att han var att betrakta som ett passivt offer i sammanhanget. Till stöd för detta finns bland kommissionens handlingar ett yttrande av pietistsympatisören och riksrådet Josias Cederhielm. Han menade att Tollstadius hade drabbats av ”överilning”, det vill säga att han varit ivrig i negativ mening, men att han borde kunna talas till rätta.⁵⁹¹ I december 1725 hade Tollstadius dessutom frikänts från tidigare misstankar genom en kunglig skrivelse med en liknande motivering, nämligen att den ”orolighet som under en blind embetes nijth will ursächtas”.⁵⁹² Vännerna hade alltså, enligt de handlingar som bifogades till kommissionen, uppfattat det som att Tollstadius kommit på villospår, men att det inte rörde sig om något allvarligt.

Efter en tid av misstankar blev emellertid Hellman och Volter övertygade om att Tollstadius både hade anslutit sig till Dippels lära och medvetet spridit den till andra. Därmed fastslog de i praktiken att han var en förförare. Hellman, som enligt egen utsago tidigare hade trott att Tollstadius var ”et dyrt och uprichtigt Guds redskap”, avrädde då folk från att lyssna till dennes predikningar.⁵⁹³ Han underströk att han förstod allvaret i detta sitt agerande samt att han var medveten om

⁵⁹⁰ Nordbäck 2004, s. 188.

⁵⁹¹ RA, ÄK 191, Tollstadiuskommissionen, Acta, Dippelmappen, s. 411. ”Är meningen uprichtig, så låte de wäl, efter bepröfwelser, rätta sig: men större fara är med dem, som upblåsas af ande-loig högfärd, styfwas af förnuftet, och gierna låta sig insofwa på weka örnegått. Herrens ande upwäcke dem gneom ordets kraftiga wärkan i hiertat! Eders ärewördighet ästundar min tillåtelse at gifwa mina enfaldiga bref i dagsliuset, af förmodan at de skulle hielpa til at uträtta något gode”, s. 417.

⁵⁹² RA, Justitierevisionen, utslag 1725.12.

⁵⁹³ RA, ÄK 191, Tollstadiuskommissionen, Acta, 99–100, 124°.

att det kunde medföra personliga risker, men deklarerade att han för sitt samvetes skull inte kunde göra annat.⁵⁹⁴

Tollstadius invände mot Hellmans resonemang och hävdade dessutom att denne ”skyddar sig under sken av anfäktan”, varmed han gjorde gällande att Hellman var medveten om att han riktade falska anklagelser.⁵⁹⁵ Utsagan bekräftar samtidigt att anfäktan – som vi har sett fungerade som ett yttre tecken på bedrävelse – ansågs göra ett agerande mer tolererbart.

Kollegorna framförde flera bevis på att Tollstadius var en förförare. Först och främst hade han avslöjat sig i ett enskilt samtal de tre kollegorna emellan, då han enligt dessa medgett att han sympatiserade med Dippel i några lärofrågor.⁵⁹⁶ Därmed hade han samtidigt avslöjat att han var medveten om vad han gjorde. Därtill hade han undvikit sällskap med sina ”gamla förtrogna vänner och rättsinniga kristendomsbröder” med anledning av att de inte stödde Dippel.⁵⁹⁷ Men den kanske starkaste bevisföringen i Hellmans och Volters anklagelseakt mot den kontroversielle prästen var deras redogörelser för vilka eldiga känslor han hade gett uttryck för, såväl i församlingen som i deras privata sällskap.

Enligt Hellmans redogörelse hade Tollstadius öppet berättat för sin församling att han på grund av falska anklagelser kanske inte skulle få behålla sin prästtjänst, vilket ska ha resulterat i stor gråt och sorl i församlingen varpå några tjänstefolk svimmade och ”en förnäm fru blev rörd”. Budskapet tycks vara att han upprörde församlingen och till syvende och sist för sin egen olyckas skull. Men stämningen beskrevs inte bara som okontrollerad utan också som rent aggressiv, och här ligger nyckeln till karaktäriseringen av Tollstadius som arg. Hellman berättade att han ”af en och annan [blev] hotat till lifwet”⁵⁹⁸. Tollstadius fru uppgavs ha sagt ”[a]tt om det komma Tollstadius något med, så skulle här blifwa inbyrdes upror”.⁵⁹⁹ Tollstadius själv skulle ha uppviglat sina åhörare ”icke allenast då til gråt och tårar, utan ock stannat sådan i det upsåt, at der honom något skulle komma med, så skulle de willja gå med honom i döden”.⁶⁰⁰ Inför hela församlingen hade han sedan kallat Hellman för en ”arg effterstämlare” och ”åtskilliga *expressioner*”.⁶⁰¹

⁵⁹⁴ RA, ÄK 191, Tollstadiuskommissionen, Acta, s. 123–124°.

⁵⁹⁵ RA, ÄK 191, Tollstadiuskommissionen, Acta, s. 128°.

⁵⁹⁶ RA, ÄK 191, Tollstadiuskommissionen, Acta, s. 124b.

⁵⁹⁷ Här refereras till pietistsympatisörerna Elias Wolker och Carl Gustaf Österling.

⁵⁹⁸ RA, ÄK 191, Tollstadiuskommissionen, Acta, s. 122°.

⁵⁹⁹ RA, ÄK 191, Tollstadiuskommissionen, Acta, s. 122°.

⁶⁰⁰ RA, ÄK 191, Tollstadiuskommissionen, Acta, s. 105–106°.

⁶⁰¹ RA, ÄK 191, Tollstadiuskommissionen, Acta, s. 105°.

Fyra pietisttyper – sammanfattning och fördjupning

I denna del av undersökningen har jag identifierat och analyserat tre negativt konoterade beteenden som knöts till misstänkta pietisters uppträdande. De har i sin tur kunnat sättas i relation till fyra religionspolitiskt laddade känslobegrepp i form av bedrövelse, högmod, iver och det förmoderna begreppet arghet som betecknade ondsint ilska. Diskussionerna kring dessa termer och känslouttryck har stått i centrum för min analys.

Bedrövelse, högmod, iver och arghet härleddes till helt olika orsaker. Det fanns alltså inte någon enskild orsaksförklaring till pietistiskt beteende. Jag vill argumentera för att de känslouttryck som visades hade stor betydelse för vilken orsaksförklaring som fastslogs och i förlängningen huruvida pietismen i det enskilda fallet ansågs kunna tolereras. Eftersom bedömningen av pietisterna gjordes i ett politiskt sammanhang som behandlade relationen mellan överhet och avvikare blir det klagrande att i anslutning till Reddy tala om en religionspolitisk känsloregim.

Nedanstående tabell illustrerar grafiskt sambanden mellan iakttagna beteenden, uppfattade känslouttryck, orsaker till dessa, vem som kunde hållas ansvarig för det inträffade och i vilken mån det var tolererbart. Tabellen kan betraktas som en typologi över fyra olika pietisttyper som framträdde i de kommissioner som analyserats. I tabellen anges också fyra olika motiveringar till toleransens gränser när det gällde pietistiskt uppträdande.

Figur 2. Schematisk översikt över olika pietisttyper

| Iakttaget beteende | Känslouttryck | Orsak | Ansvarig | Beteende tolererbart? | Exempel |
|---------------------------|----------------|---|---|--------------------------------------|-------------|
| Nedböjda huvuden | Bedrövelse | Förlitar sig på gärningslära istället för nådelära. | Den bedrövade är ett offer | Osunt för den enskilde. | Sandman |
| Påstridighet och hyckleri | Högmod | Söker inre enighet istället för yttre konformitet. | Den högmodige är en förövare | Farligt för den sociala samsamheten. | Grubb |
| Skrikande/vrålande | Iver | Omognad, enfald, överilning | Den skrikande är förförd | Eventuellt tolererbart. | Beck |
| Skrikande/vrålande | Ondsint arghet | Upproriskhet | Den skrikande är en förförare eller upprorsmakare | Hot mot samhället. | Tollstadius |

Under begreppet pietism rymdes alltså fyra ganska olika beskrivningar av pietistiska karaktärer. Naturligtvis fanns det samband mellan beskrivningarna; min poäng är att en person inte behövde uppfylla alla fyra kriterier för att bli identifierad som pietist. Vittnen angav inför kommissionen något av de beteenden som jag listat ovan och fallet diskuterades med utgångspunkt i detta. Genom att hålla isär dessa fyra olika aspekter går det att precisera vad som avsågs med pietistiskt beteende i det enskilda fallet och vilka diskussioner om pietism som var aktuella i ett sådant fall. På så vis kan min kategorisering klargöra hur olika gränser för tolerans kom till uttryck. Det kommer jag nu att illustrera i en genomgång av delundersökningens resultat om toleransens gränser i anslutning till vart och ett av de fyra känslobegreppen.

Bedrövelse framhölls som en allvarlig konsekvens av pietism. Närmare bestämt härleddes den till det politiska begreppet gärningslära som pietisterna anklagades för att lära ut. Här har jag uppmärksammat en likhet med resonemang kring den reformerta dubbla predestinationsläran i England, vilken i litteratur riktad till prästerna beskrevs som farlig för ”samvetssvaga” personer. Gärningsläran betraktades bokstavigt talat som livsfarlig då den ansågs kunna ge upphov till ett så djupt missmod att den drabbade riskerade att ta sitt liv. I Umeåkommissionens resolution framhölls den drunknade borgaren Olof Sandman som ett exempel på detta kausala samband. En viktig poäng är att den bedrövade samtidigt betraktades som ett offer. För att få förklaringar till bedrövelsens orsaker samt identifiera den verkliga förövaren riktades uppmärksamheten mot vilket sällskap den bedrövade personen hade vistats i.

I relation till de andra känslobegrepp som knöts till pietisters beteende var bedrövelsen framför allt ett osunt och farligt tillstånd för den enskilda personen. Detta innebar att bedrövade pietister inte tillmättes en direkt politisk relevans utan istället behandlades som en pastoral fråga.

Redogörelserna för pietisters påstridighet och hyckleri har jag tolkat samman som anklagelser om högmod. Teologiskt härleddes högmodet till det pietismens avvisande hållning till att klassificera handlingar som *adiaphora*, det vill säga varken goda eller onda i sig själva. Den högmodige pietisttypen presenterades här som en karaktär som hotade sämjan på en lokal eller vardaglig nivå. Exempelvis tog sig detta uttryck genom att enigheten inom den lokala gemenskapen som manifesterades i nattvarden hotades av de moraliska villkor för att få delta som pietisterna förespråkade.

Den högmodige pietisttypen karaktäriserades alltså av en vilja att lägga sig i andras inre liv med anspråk på att kunna bedöma det. Utifrån denna beskrivning emanerade anklagelsen om samvetstvång eller om att vara ”en hiertans rannsaker som kunde se hwad folket tänkte”, för att citera en anmärkning mot smeden Nils

Ulander i Umeå.⁶⁰⁵ Anklagelsen om att vara hjärtans rannsakarare anspelade på att man tog på sig Guds roll som domare och innehöll därmed en implicit uppmaning om att lämna över bedömningen till högre makter. I anslutning till ett europeiskt forskningsläge har jag satt dessa påpekanden i samband med den vid tiden mycket omtvistade problematiken kring yttre och inre enighet. Jag har här använt material från fransk protestantpolitik från sekelskiftet 1700 för att ge exempel på resonemang från en likartad religionspolitisk situation, fast med andra religiösa avvikare. Den franska religionspolitikens aktörer utgick på denna punkt från samma föreställningar som de svenska, vilket framgår av biskoparnas utläggningar om vikten av yttre konformitet och ambitionen att undvika samvetstvång. Också här handlade det om respekt för den enskildes samvete och en markering av gränserna för kyrkans makt i ett eskatologiskt perspektiv. Diskussionen kan också relateras till Reddys distinktion mellan det äldre samhällets känsloregim, som krävde yttre enighet, och den mer emotionella som krävde inre enighet och som han utläser ur den franska revolutionens skräckvälde. Enligt Reddys idealtypiska regimer representerade då pietisterna den regim som inte nöjde sig med yttre konformitet utan krävde inre enighet.

De pietistanklagade försvarade sig emellertid med mycket liknande resonemang. Här var det utredarna som anklagades för att ”läsa samveten utantill”. Eftersom de inte nöjde sig med vad de misstänkta ”offenteligen bekiendt och yttrat”, utan intresserade sig för ”om någon af dem hemligen i sitt hierta skulle vara af andra tankar och mening”. Men detta var något som ”allena Gud bör hemställas”, påpekade personer som stod anklagade för pietism. Denna argumentation passar in på de teorier som gör gällande att hänvisningar till samvetet och motstånd mot tvång bör uppfattas som något som utmärkte pietismen. Det sammanhang som kommissionerna ger vittnar däremot om att den argumentation som pietisterna förde, gav uttryck för gränser som ägde en generell legitimitet i religionspolitikens känsloregim. Beskyllningar om samvetstvång och att agera som hjärtats rannsakarare användes av både anhängare och motståndare till pietismen. En olikhet i hur de applicerades kan dock skönjas. Medan de pietistanklagade menade att utredningarna i sig kunde betecknas som samvetstvång, menade de som argumenterade emot att pietisternas beteende gav uttryck för detsamma. Denna skillnad kan alltså – som jag nyss anförde – förstås som en betoning på yttre respektive inre enighet.

Hänvisningarna till skrikande eller vrålande pietister knyter an till de resonemang som fördes i den första delstudien kring diskretion och stillhet. Om man ser till toleransens gränsdragningar kunde ett sådant beteende representera två

⁶⁰⁵ RA, ÄK 189, Umeåkommissionen, Acta, s. 137.

mycket olika känslouttryck i utredningarna: den tolererbara iver och den ytterst faliga, ondsinta argheten.

Iver är det enda av de känslouttryck som anges i tabellen ovan som kunde tolkas som tolererbart. Enligt tidigare forskning kunde iver rentav anses vara något positivt, om den var inriktat på något gott. Min undersökning har också visat att iver kunde tjäna som ett kriterium i bedömningen av vad som var ett pietistiskt men ändå tolererbart uppträdande. Att iver var tolererbar verkar höra samman med att den förstods som ett övergående känsloläge. Till denna förklaring passar en av de äldre betydelse av toleransbegreppet som redovisades inledningsvis: uthärda något tillfälligt ont. Samtidigt förekom resonemang om att ivrare i form av entusiaster var mer uthärdliga än dem som benämndes som kallsinniga epikuréer, med vilket avsågs personer som försummade det andliga livet. Mot bakgrund av att begreppet signalerade att den ivrige inte hade kontroll över sina handlingar framstår inte ivern inte bara som tolererbar utan också som förlätlig. Den ivrige pietisten kunde antas agera utan illasinnade avsikter. Att hänvisa till iver kunde alltså vara en gångbar taktik för den pietistanklagade. Bilden av religiösa avvikare som passiva offer – vilken har kritiserats i forskningen om konfessionell mångtydighet – passar väl in på beskrivningen av den ivrige pietisten. Eftersom den ivrige pietisttypen enligt min undersökning var mer tolererbar än de övriga låg det rimligtvis också i deras intresse att framställa sig så.

Den argste pietisttypen står i total kontrast till den ivrige, även om de båda två härleddes från beteendet att vålla oljud. Hellmans skildring av hur han avslöjat Tollstadius som dippelian visar på hur de värsta farhågorna om pietismen, som bland annat Benzelius varnade för i sin pamflett i termer av ”rebellion och upror”, kunde beskrivas i ett enskilt fall. Enligt Hellmans redogörelse avslöjade Tollstadius i ett enskilt samtal att han var en anhängare av Dippel, vilket han offentligen förnekade. När Hellman med hänvisning till sitt samvete vidareförmedlade informationen utbröt en aggressiv stämning i Tollstadius församling, vilken bland annat tog sig uttryck i oljud och starka känslöengagemang. Hellman beskriver hur Tollstadius hetsade församlingen, att dennes fru hotade med ”inbyrdes upror” och att han kallade Hellman för ”åtskilliga *expressioner*”.

Den argste pietisttypen fångar upp de mest skräckinjagande betydelseerna av heresibegreppet som jag redogjort för i bakgrundskapitlet. Walsham menar att heresi och förräderi var begrepp som flöt samman när det gäller de engelska förhållanden som hon studerat.⁶⁰⁶ Ihalainen, som också undersökt engelska förhållanden, har på samma tema uppmärksammat en bön i *Book of Common Prayer* där man i en och samma mening ber om beskydd ”from all sedition, privy conspiracy

⁶⁰⁶ Walsham 2009 [2006], s. 50–60.

and rebellion; from all false doctrine, heresy and schism”.⁶⁰⁷ För svenska förhållanden kan man referera till Linköpingsbiskopen Torsten Rudeen som i en riksdagspromemoria från 1723 skrev följande angående hotet från pietisterna: ”[a]rgheten stannar aldrig, ther hon begynt. När prästeståndet är öfwerända kastat, går thet sedan ofehlbart löst på öfwerheten”.⁶⁰⁸

I en analys av mössornas beskrivning av hattarnas karaktär under tidig frihetstid lyfter Bodensten, med stöd i Nordbäcks forskning, fram likheter mellan hur hattarna och hur pietisterna beskrevs. Det handlar då i huvudsak om vad jag här hänför till den argsinnte pietistens karaktäristika: den skrikiga, hetsiga och vådsamma hatten, styrd av sina passioner och utan självbehärskning. Vidare framhölls deras krigiskhet och beredvillighet att ta till vapen, till och med mot sina politiska motståndare inom riket. Samtidigt uttryckte mössorna en förhoppning om att hattarnas passionerade beteende – som betecknades som ett uttryck för överilning – skulle bytas i ett moget, försiktigt och tålmodigt regerande. Denna möjlighet till förändring liknar mer den bild som kommit fram i min undersökning av den ivrige pietisten.⁶⁰⁹

* * *

Så som det framträder i kommissionernas undersökningar var alltså pietismen ett brett och mångtydigt fenomen, vilket gör det angeläget att precisera vilken variant man har att göra med i det enskilda fallet. Jag har här stipulerat fyra olika pietisttyper som var och en leder vidare in i olika konfliktsammanhang. Benzeliuss oro för samhällsomstörtande verksamhet framkom i förhållande till den argsinnte pietisttypen, men inte till den bedrövade. Motsatt blir referenser till gärningsläran begripliga i relation till den bedrövade pietisttypen, men inte till den argsinnte. Jag har visat att det utifrån tidens horisont framstod som rimligt att den ivrige pietisttypen skulle tolereras, men inte någon av de andra. Däremot fanns det när det gällde den bedrövade pietisttypen anledning att söka efter gärningsmän som kunde tillmätas större ansvar.

Det måste dock förtydligas att det analytiska särskiljandet mellan fyra olika pietisttyper inte innebär att de aldrig kombinerades. I de samtida teorierna om entusiaster finns exempelvis en kontext där resonemang kring iver och bedrövelse förenades. Enligt somliga teorier bestod entusiastiska rörelser av ivriga, överilade ledare och anhängare som tenderade att hamna i djup melankoli. Enligt andra

⁶⁰⁷ Thalain 1999, s. 140.

⁶⁰⁸ PRP 1723, s. 590.

⁶⁰⁹ Bodensten 2016, s. 306–314.

teorier kännetecknades entusiaster i sig själva av att växla mellan dessa båda känslolägen. En sådan beskrivning stämmer in på resonemanget i Humbles resonemang om att pietisterna först blev ivriga och sedan ”mächtige ledzne”.⁶¹⁰

I kontrast till den bedrövade och den ivrige pietisttypens koppling till beskrivningarna av religiöst avvikande entusiaster framstår den högmodige och den arg-sinte pietisttypen som närmare knutna till en politisk kontext. I anslutning till den högmodige pietisttypen har jag påvisat betydelsen av resonemang kring sämja på lokal nivå, inre och yttre enighet och känsleregimer, medan den arg-sinte pietisttypen anknuter till bilden av samhällsomstörtare.

En viktig invändning mot schemat över med pietisttyper är att det beskriver pietister ur deras motståndares perspektiv. I detta kapitel har de pietistanklagade själva figurerat mindre än vad som är fallet i de övriga två empiriska delarna av undersökningen. Därför kan det vara på sin plats att avslutningsvis reflektera över vad dessa fyra olika pietisttyper kan tänkas säga om den misstänksamhet som riktades mot dem från omgivningen.

Vad som kanske tydligast kommer till uttryck är *rädslan* för den samhällsomstörtande pietisten. När det gäller bilden av pietister som påstridiga var det kanske istället *irritation* som står i framträdde; irritation över hur de ansåg sig vara bättre än andra. I relation till pietisternas iver var det snarare *överseende* eller *tolerans* som kom till uttryck; tolerans med de efemära, kanske löjliga, men åtminstone ofarliga uttryck som ivern tog sig. Rapporterna om att människor blivit bedrövade och att någon i Umeå rentav misstänktes ha begått självmord till följd av pietistiskt inflytande väckte möjligtvis en sorts *allvarstämd beslutsamhet* om att pietism var farlig. I somliga vittnens dramatiska redogörelser tycks det också ha funnits en viss *fascination* över det nya fenomenet, som också utmanade makthavare. Man kan föreställa sig att detta förhållande väckte rädsla hos pietismens motståndare.

Jag vill understryka att dessa reflektionerna i dessa sista stycken är spekulativa; de kan läsas som en kritisk reflektion för att väga upp materialets tendens att framför allt spegla föreställningar som de misstänkta pietisternas motståndare framställde. I det följande kapitlet kommer fokus i högre grad riktas mot pietismens motståndare.

⁶¹⁰ Humble 1728, s. 101.

Kapitel 5.

Misshagliga yttranden

Predikstolar och samtal

Efter de föregående kapitlens analyser av hur misstänkta pietister granskades riktas nu ljuset även mot några av deras motståndare, i synnerhet en handfull präster som predikade mot pietismen. Pietistutredningarna ägnade sig nämligen i mycket hög utsträckning åt att utreda frågan om huruvida pietistfientliga uttalanden kunde tolereras eller inte. Utöver predikningar utreddes också uttalanden i tryckta skrifter och handskrifter som cirkulerade i avskrifter. I några fall som är särskilt intressanta anfördes också yttranden från privata samtal.

Sicklakkommissionen kallade prästerna som predikat mot pietismen till förhör. Dessa ville först mycket ogärna infinna sig hos kommissionen. De försvarade sig med att utredningen borde gälla pietisterna och inte dem, ett resonemang som ger ytterligare en indikation på att gränserna för vad kommissionen skulle behandla inte var bestämda på förhand. Till sist infann sig dock prästerna för att svara på kommissionens frågor. I Sicklakkommissionens resolution fastslogs att de präster som hade förhörts för att de hade predikat fientligt mot pietismen hade befunnits skyldiga till att ha ”utropat oskyldiga för kättare och svärmare” från predikstolen.⁶¹¹ I förhören med dessa präster hade frågan om i vilken mån och under vilka förutsättningar som misshagliga yttranden kunde tolereras ställts på sin spets. Som vi kommer att se godtog kommissionen vissa motiveringar – ibland utan att explicit nämna det – medan andra förkastades. I dessa förhör framträder därmed en annan sida av toleransens gränser.

Frågan om vad som var lämpligt att yttra i och i samband med predikningar hade naturligtvis en teologisk dimension, men vid tiden för kommissionerna

⁶¹¹ RA, ÄK 190, Sicklakkommissionen, Acta, s. 821. RA, ÄK 190, Sicklakkommissionen, Acta, s. 791–792. De förhörda prästerna som som angavs med namns nämnande var Johan Possieth, Johannes Cröll, Jonas Stricker, Mag. Alroth och Samuel Lidbeck. Nils Barchius förhördes också, men nämndes inte i detta sammanhang. Jag återkommer till frågan om varför han utlämnades i denna uppräknig, det vill säga inte befanns skyldig.

också en politisk. Rikets predikstolar fyllde en viktig funktion som informationskanaler för såväl lokala som statliga angelägenheter. Tryckta predikningar om politiskt kontroversiella ämnen – exempelvis pietism – syftade till att utgöra inspirationskällor till hur präster kunde predika och var samtidigt en form av offentliga yttringar.⁶¹² I varje söndagsgudstjänst lästes meddelanden från överheten upp efter avslutad predikan.⁶¹³ David Silvius skriver i ett memorial att 1706 års plakat mot pietisterna hade blivit ”publicerat” på predikstolorna, ett ord som kan ge oss en känsla för betydelsen för detta mediums betydelse i tidens.⁶¹⁴

Analysen i detta kapitel är strukturerad efter de två diametralt motsatta strategier som användes för att få ett slut på pietistkonflikterna: den ena gick ut på att skruva upp tonläget och framställa varnande hotbilder, den andra på att tysta ned konflikten. De två strategierna kommer här att benämnas som varningens respektive tystnadens strategi. I relation till dessa båda strategier kommer jag att knyta an till liknande mönster som framträder i europeisk forskning om religionspolitik och politisk kultur under samma tid.

Till skillnad från vad som var fallet i de två förra delstudierna är framställningen i detta kapitel kronologiskt upplagd. Anledningen är att jag under det empiriska arbetet med denna del av undersökningen kom underfund med att den avgränsade period som här studeras kännetecknades av ett systematiskt strategiskifte på högsta politiska nivå, från varningens till tystnadens strategi. Detta grundläggande skifte kommer i detta kapitel att presenteras och förklaras utifrån hur de olika strategierna fungerade, närmare bestämt vilka nya dilemman de gav upphov till och vilka taktiker de gav utrymme för.

Från varningens till tystnadens strategi

Varningens strategi proklamerades i ett kungligt brev från 1706, vilket rikets präster instruerades att läsa upp från predikstolorna. I texten förklarades att det i riket fanns ”en hop swärmeandar” som sökte ”förswaga och undergrefwa grundwalen af den Evangeliska läran”. Vidare berättades att dessa kunde vara dolda bland folket och att de ”under skien af Gudachtighet förföra mången obetäncksam och nyfiken Menniskia”.⁶¹⁵ Det går att spåra viss försiktighet i brevet: ordet pietist nämndes inte; istället omtalades hemliga och inre fiender. Detta språkbruk anknöt

⁶¹² Ihalainen 2005, s. 81–83.

⁶¹³ Se diskussionen i Forssberg 2005, s. 58–60 och där angivna referenser.

⁶¹⁴ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 656.

⁶¹⁵ Stiernman 1744, s. 166.

till en känd retorisk figur i tidens politiska vokabulär, vilken kom till uttryck i exempelvis böndagsplakat och politiska pamfletter.⁶¹⁶ Det är svårt att bedöma hur stort genomslag varningsbrevet fick. Antalet meddelanden som prästerna var ålagda att läsa upp kunde vara många till antalet.⁶¹⁷ Dessutom uppmanades prästerna att läsa upp varningen om pietisterna enbart om pietismen var allmänt känd i församlingen. År 1721 märks i varje fall en upptrappning av kampen mot pietismen genom att det utgick en ny instruktion till rikets präster om att läsa upp 1706 års brev från predikstolarna, och då inte bara vid ett enstaka tillfälle utan årligen på den andra allmänna böndagen.⁶¹⁸

I diametral motsättning till varningsbrevet stod det cirkulärbrev som riksrådet lät skicka ut till alla rikets konsistorier i januari 1726, som en bilaga till offentliggörandet av Umeå- och Sicklakommissionernas resolutioner. Den nya instruktionen var ett konkret resultat av kommissionernas utredningar. Budskapet i cirkulärbrevet var att ”alla af Lärostandet skola af Predikstolen innehålla både med det ordet Pietist och Pietisters utropande”.⁶¹⁹ Detta sätt att hantera en konflikt återfinns även i den samtida politiken. För att ta ett exempel har Jonas Liljequist visat att 1699 års lagkommission kom fram till att det var bäst att tåga om ”sodomitiska handlingar” för att inte sprida kännedom om dessa.⁶²⁰ Instruktionen om tystnadens strategi i pietistkonflikten gick alltså emot de tidigare instruktionerna från 1706 och 1721. Cirkulärbrevet kan därför uppfattas som en omläggning av strategi på högsta politiska nivå. Ändå har detta strategiskifte inte uppmärksamats i tidigare forskning om pietistkonflikterna. Exempelvis beskriver Nordbäck brevet kort som en uppgörelse med missuppfattningar och missbruk.⁶²¹ Det är också så som pietistkonflikten framställdes i brevet. Studeras brevet i sitt politiska sammanhang framstår det dock som ett uttryck för en ny strategi från statsmaktens sida visavi pietismen. Med tanke på tidpunkten – i samband med att resultaten av pietistkommissionerna kungjordes – finns det starka skäl att anta att strategiskiftet har något viktigt att säga om vilka slutsatser man drog av erfarenheterna från pietistutredningarna. För att kunna förstå och förklara förhandlingen om toleransens gränser i 1720-talets pietistkonflikter framstår det som minst lika viktigt

⁶¹⁶ Forssberg 2005, s. 94; Bodensten 2016, s. 21–24.

⁶¹⁷ Se Reuterswärd, Elisabeth, *Ett massmedium för folket. Studier i de allmänna kungörelsernas funktion i 1700-talets samhälle* (Lund 2001).

⁶¹⁸ Stiernman 1744, s. 193.

⁶¹⁹ RA: K 23:1138 Handlingar rörande conventikelplakatet 1725, s. 102–103°.

⁶²⁰ Liljequist, Jonas, ”Staten och 'sodomiten'”, Bergenhem, Åsa & Lennerhed, Lena *Seklernas sex: bidrag till sexualitetens historia* (Stockholm 1997), s. 96–99. Se även diskussionen i Häll 2013, s. 271–273.

⁶²¹ Nordbäck 2004, s. 84.

att studera bakgrunden till detta cirkulärbrev som det för eftervärlden betydligt mer kända konventikelplakatet.

Att valet mellan varningens och tystnadens strategi utgjorde ett verkligt dilemma framgår av att båda strategierna hade stöd i auktoritativa skrifter. I den antipietistiska litteratur som fanns i omlopp under 1700-talets första decennium matades prästerna med argument för varningens strategi.⁶²² Å andra sidan uppmanades de i kyrkolagens andra kapitel att ”icke namngifwa och beteckna någre Stumme, och hoos oss i gemeen obekante Synder, Wijdskepelsor och Missbruk, hwilkas omrörande, mera länder til förargelse, än förbättring”.⁶²³ Vidare var polemisk predikan förbjuden. Likväl förekom det uppenbarligen att präster predikade mot religiösa avvikare. Exempelvis refererade fältprästen Magnus Aurivillius i en predikan från 1707 till deisterna som han kallade en ”ny sect i Frankrike”.⁶²⁴ En predikan av Magnus Sahlstedt som var explicit riktad mot pietisterna beviljades dessutom tryckning år 1724, alltså i en intensiv fas av konflikten.⁶²⁵

Både varningens och tystnadens strategi motiverades med termen ”försiktighet”, vilket i linje med tidens terminologi refererade till klokhet.⁶²⁶ I sin antipietistiska skrift från 1715 motiverade Ingemund Bröms skyndsamma ingripanden mot pietismen med hänvisning till ”christelig försiktighet”, vilket han likställde med ”ståndachtighet, alvarsamhet och beskedelighet”.⁶²⁷ I Tollstadiuskommissionens protokoll från 1728 framhölls istället idealet om ”christelig försiktighet” i betydelsen ”utan öfwerihlning och obetänkt ifwer och häftighet”.⁶²⁸ ”[E]n

⁶²² Detta märks redan 1703, se UUB, N1983, Schütte 1703, s. 1: ”Emedan åtskilliga böcker anföras ifrån Tyskland, som synas wara skrefna af anderika Lärare, dem man nu begynnar förswenska och recommendera här oss [...] så åligger hwarjore och enom, som önskar sin salighet, at efter Gudsthens högstes befallning [...] pröfwa andarna, om de äro af Gud; ty många falska Propheter äro utgånga i werldene.”

⁶²³ *1686 års kyrkolag* [1936] Kap. 2, § 2, s. 10–11.

⁶²⁴ Gudmundsson 2014, s. 122.

⁶²⁵ Sahlstedt 1724.

⁶²⁶ *SAOB*, sökord: ”försiktighet”. Här avses den äldre betydelse som nämns först i artikeln: förutseende, förtänksamhet, besinningsfullhet, klokhet.

⁶²⁷ Bröms 1715, s. 45.

⁶²⁸ Se RA, ÄK 191, Tollstadiuskommissionen, Acta, ”Dippelmappen”, s. 7–8. Det bör tilläggas att i stort sett allt källmaterial uppmanar till idealet att idka försiktighet med sina domar, t.ex. UUB: K 94, Telin (1722), s. 108–110. Så berömdes också Grubb, se RA, ÄK 189, Umeåkommissionen, Acta, s. 539: ”i synnerhet haver pastoren vist prov av försiktighet om han med denna oombedna titulen innehållit till dess folkets förhållande uti sina gudaktighetsövningar här eller från högre ort blivt gjort till oväsande och emellertid berättat simpliciter veram historiam facti”. Med samma terminologi anklagade Telin Grubb för att brista i försiktighet, se UUB, K 94, Telin 1722, s. 18–19: ”Jag är i den enfaldiga tanken, att om Hr Probsten brukat den Christeliga försiktighet samt hållit sig wid kyrkolagens C 24:22:5 hwarest kyrkoherdar

försiktig man alltid bör pröfwa undfångna råd”, skrev ledamoten i Sicklakommissionen Anders Båld i sitt slutomdöme och fortsatte:

böra wij äfwen i thenna saken, så framt thet skall blifwa ett grundeligt om-döme, at wäl skärskåda, om wij och på så fullkomliga trygga skiäl äro säkra för all skada af enskylda sammankomster som wi wissa äro om theras nytta.⁶²⁹

Eftersom det förelåg parallellt existerande och motsägelsefulla normer kan alltså skiftet från den ena strategin till den andra inte förklaras i termer av huruvida de gav uttryck för eller gjorde avsteg från normer. Med andra ord var det fråga om ett dilemma, som bäst kan förklaras genom att granska de konkreta erfarenheter som låg bakom bytet av strategi.

Genom att titta närmare på cirkulärbrevet kan vi skymta några viktiga resonemang bakom den strategiska omläggningen. En anledning som angavs var att enskilda personer blev utpekade som pietister utan att ärendena hade blivit ordentligt utredda.⁶³⁰ Vidare fastslogs i brevet att prästerna måste stå tillbaka för ”smädelselustan” och ”all bestraffning på predikstolen” och istället visa ”salighet och icke af illwillia emot them som uti läran äro wederparter”. Ytterligare ett skäl som anfördes var att pietistkonflikterna riskerade att spridas till ”de ostadige ock nyfikna”. Därmed riskerade ”goda christna” att bli ”swärmare”.⁶³¹

Innan vi ger oss i kast med att analysera kommissionernas utredningar är det emellertid nödvändigt att teckna en bild av hur varningens strategi tog sig uttryck och vilka konsekvenser den fick. Den yttersta konsekvensen av dessa varningsrop var att kommissionerna tillsattes för att öka kunskapen om det bakomliggande fenomenet.

förmanas icke allenast med flijt låta ungdomen lära läsa i book och förstå sina Christendoms stycken utan och besöka sina åhörare det ena huset efter det andra.” Båld använde begreppet om pietisternas sammankomster som han menade var ett tillfälle att påminna sig om predikan, i enlighet med kristen försiktighet, se RA, ÅK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 369.

⁶²⁹ RA, ÅK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 417.

⁶³⁰ RA: K 23:1138 Handlingar rörande conventikelplakatet 1725, s. 102–104.

⁶³¹ RA: K 23:1138 Handlingar rörande conventikelplakatet 1725, s. 102–104.

Varningens strategi och ryktesspridningen 1700–23

Varningens strategi förmedlades alltså på ett påtagligt sätt i de många anti-pietistiska skrifter som började cirkulera i Sverige vid 1700-talets början.⁶³² Dessa förekom framför allt i handskrift, de flesta fokuserade på lärofrågor. En stor andel var skrivna på latin och direkt riktade till präster. Men det fanns också två skrifter på svenska som förefaller ha nått en bredare krets. Ärkebiskop Benzelius anonyma flygskrift från 1706, som jag redan refererat till många gånger, användes enligt Ove Nordstrandh som en ”anti-pietistisk pamflett”.⁶³³ Hos Benzelius likställdes varningens strategi med handlingskraft: ”Vi har inte tigit stilla, utan genom offentliga skrifter vist vad för en skadlig efterföljd dessa nya meningar voro”, deklarerade ärkebiskopen *incognito*.⁶³⁴ Det är noterbart att författaren här med eftertryck inskräppte att varningen riktade sig till allmänheten.

Det första större anti-pietistiska verket på svenska var Strängnäsprästen Inge-mund Bröms *Pietismus detectus* (1715), vilket bestod av en översättning av den tyske anti-pietisten Melchior Fischlins skrift med samma titel jämte ett längre tilllägg av Bröms. Hos Bröms framträder flera av de anti-pietistiska teman som nämnts i bakgrundsteckningen, men framför allt motivet om pietisterna som hemliga fiender. Bröms skilde förvisso mellan ”subtila” pietister och ”de allra grövsta”, men bara för att i nästa andetag fastslå att den pietist som började som subtil ofta slutade bland de allra grövsta. Sensmoralen var att pietisterna utgjorde ett fördolt hot som riskerade att bli samhällsfarligt och som skulle motarbetas pro-aktivt.⁶³⁵

Trots varningsropen blev alltså pietistsympatisörerna i Sverige fler. Tillsammans med ett ökat antal cirkulerande skrifter bidrog detta till att det uppstod en omfattande ryktesspridning om pietismen.⁶³⁶ Förekomsten av ryktesspridning var allvarlig av en rad olika skäl. Den som var föremål för den kunde av skäl relaterade till heder och ära ha intresse av att anmäla smädaren, men som tidigare forskning har visat var det svårt att ställa någon till svars. En juridisk anledning till att ryktesspridning var komplicerad att utreda var de hårda straffen för falskt vittnesmål inför domstol; det betraktades enligt Bo H. Lindberg som den värsta formen av

⁶³² Nordstrandh 1951, s. 23–37, 168–169.

⁶³³ Nordstrandh 1951, s. 24–25. Nordstrandh räknar till arton stycken bevarade exemplar av skriften på svenska och finländska bibliotek.

⁶³⁴ Benzelius d.ä. 1706, s. 10.

⁶³⁵ Bröms 1715, s. 24.

⁶³⁶ Källström 1894, s. 70–71; RA, ÄK 189, Umeåkommissionen, Protokoll, s. 12°.

förtalsbrott i den samtida straffrätten.⁶³⁷ Jacqueline van Gent har i sin studie om svenska religionsmål under 1600-talet visat att det var vanligt att personer som blev förhörda hänvisade till ”allmänna” rykten istället för att ange sina källor, ett påstående som även gällde för pietistkonflikterna.⁶³⁸ Problemet med ryktesspridning var centralt i de tidiga pietistfallen i Sverige. När Umeå- och Sicklakommissionerna inledde sina förhör var beskyllningar om falska anklagelser en omfattande problematik.⁶³⁹ Problematik kring krav på att ange ryktesspridningens källor och känsligheten i att bekräfta ett rykte genom att peka ut en pietist var, som vi snart kommer att se, en ödesdiger svaghet med varningens strategi.

Under de fem år som passerade från bildandet av Umeåkommissionen 1719 fram till dess att utredningen kom till stånd 1724 utbröt en skriftväxling om den misstänkta pietismen i Umeå. Denna ger en vink om förutsättningarna för skriftliga yttranden om pietismen. Det började med att Grubb 1721 själv lyckades få en skrift tryckt i vilken han tillbakavisade rykten om misstänkt pietism i sin församling som falska.⁶⁴⁰ Johan Telin, som var kyrkoherde i grannförsamlingen Bygdeå, författade snart ett genmäle, vilket både Stockholms konsistorium och ärkebiskop Mattias Steuchius ville befodra till tryckning. Kanslikollegium nekade emellertid till detta med hänvisning till att ärendet i Umeå först borde undersökas av den tillsatta kommissionen. Samtidigt beklagade kommissionen att Grubbs första skrift blivit tryckt.⁶⁴¹ Sedan 1706 fanns en lag mot ”hwarjehanda kätterska och skadliga böckers uppläggande, införande och försäljande”, men den tillämpades inte mot Grubb, även om kommissionen i efterhand konstaterade att ”Grubbs traktat nog oro förorsakat och hade varit önskligt, att han ej befordrats till trycket”, med hänvisning till att det ”intet annat än till split och owäsendes utvägande tjäna”.⁶⁴² Det är intressant att notera att statsmakten här agerade för att

⁶³⁷ Lindberg 1992, s. 613–616. Brottskategorin kallades för ”praejudicium Susannae” efter den bibliska gestalt som stod falskt anklagad för äktenskapsbrott men i slutändan fick se domen falla över sina falska anklagare.

⁶³⁸ Van Gent 2009, s. 30–31.

⁶³⁹ Utlåtanden om ryktesspridning: RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 102–104 (Schröder). Citatet återfinns på s. 102; RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 481 (Båld); RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 269–270 (Båld). Se också Cedersparres hänvisning till att man inte bör föra vidare rykten: ”hade han ju ingalunda det bordt hastigt tro, mindre säga det effter för någon siäl, än mindre det angifwa och på det sättet bringa dem i onda misstankar och et ondt rychte som likwäl beflita sig om en sann Christendom”, RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 52–53

⁶⁴⁰ Grubb 1721.

⁶⁴¹ RA, ÄK 189, Umeåkommissionen, Acta, s. 517. Se även Nordstrandh 1951, s. 28–29 samt Källström 1894, s. 218.

⁶⁴² RA, ÄK 189, Umeåkommissionen, Acta, s. 517–518.

bromsa konflikten genom att inte bevilja tryckning åt en skrift som riktade sig mot pietismen.

Grubbs skrift fick fart på skrivandet om pietismen. Ove Nordstrandh har bedömt att skrifterna för och emot Grubb utgör den ”ojämförligt största gruppen” av pietistisk och anti-pietistisk litteratur under 1720-talet.⁶⁴³ En stor del av produktionen utgjordes emellertid av handskrifter och det användes taktiskt av pietistsympatisörer. Genom att låta cirkulera aktstycken från kommissionens handlingar och andra rättsliga processer framträdde de inför en större publik samtidigt som de undgick censur. Nordstrandh påpekar att memorialen därigenom blev en del av den pietistiska litteraturen.⁶⁴⁴

Därmed är vi framme vid Umeå- och Sicklakommissionernas utredningar under perioden från hösten 1723 till sommaren 1724, vilka markerar en avgörande fas för pietistkonflikternas behandling. Utredningarna bidrog inte bara med material till cirkulerande handskrifter utan grep sig också an att granska i vilken mån det fanns någon grund för de polemiska beskrivningar som hade spridits i anti-pietistiska skrifter och predikningar samt genom rykten.

Orsaker bakom skiftet till tystnadens strategi 1723–25

I följande avsnitt kommer ett antal teman att behandlas som av olika anledningar motiverade konflikternas parter att anta en tystnadens strategi. Tyngdpunkten ligger på Sicklakommissionens förhör med präster som hade predikat mot pietismen. Genom att granska dessa förhör närmare framträder en rad olika dilemman gällande frågan om vad man skulle få lov att yttra.

Ordet pietist som kränkande tillmäle

Det viktigaste som utredningarna av präster som predikat mot pietismen visar är att det var hur ordet pietist användes som var problemet, snarare än vilket innehåll det tillmättes. Prästerna kritiserades inte för att ha presenterat en felaktig bild av

⁶⁴³ Nordstrandh 1951, s. 202.

⁶⁴⁴ Nordstrandh 1951, s. 183–184.

den pietistiska fromheten, utan för att de hade pekat ut enskilda personer, antingen genom ”offentliga beskyllningar” eller ”uppenbara insinuationer”.⁶⁴⁵ För att förstå detta i sitt sammanhang är det avgörande att känna till att de som sympatiserade med pietismen vid den här tiden inte identifierade sig som pietister, utan att ordet tolkades som ett stigma. Kommissionsledamoten David Silvius, själv positivt inställd till pietismen, konstaterade i sitt memorial att personer som kallades för pietister ”*haeretificeras* eller till sin heder och välfärd besväräs”.⁶⁴⁶ I denna sin analys tolkade han på ett för studien mycket upplysningsfullt sätt epitetet pietist som både en anklagelse om heresi och en hedersrelaterad kränkning. Det finns all anledning att belysa denna sammankoppling ytterligare.

Trots de uppenbara referenserna till tidens hederskulturella föreställningar har dessa inte tillmätts någon betydelse i forskning om pietistkonflikterna. I internationell forskning har däremot tillmälen som ”papist”, ”puritan”, ”kväkare” eller för den delen ”häxa” framhållits som i sig förnedrande. Alexandra Walsham betecknar dessa olika etiketteringar som uttryck för ”rituellt och muntligt våld”.⁶⁴⁷

En anledning till att pietistbeteckningen inte har uppmärksamats på samma sätt i tidigare forskning kan möjligtvis härledas till att den anakronistiskt har tolkats som en benämning på en fromhetsinriktning istället för som en anklagelse. Men det verkar också bero på att denna aspekt av konflikterna har uppfattats som osaklig. Teologen Arvid Källström, som är den forskare som senast gått igenom kommissionsmaterialet (1894), härleder konflikten i ett tidigare pietistfall till ”ömsesidig förkättringslusta”.⁶⁴⁸ Källströms omdöme stämmer överens med hur

⁶⁴⁵ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 493, även RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 262. Olika ”expressioner”: se t.ex. RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 321–322; RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 416.

⁶⁴⁶ Se även RA, ÄK 189, Umeåkommissionen, Protokoll, s. 32^d där tillmälet ”öväsende” om den pietistiska verksamheten i Umeå betraktas som smädande. Se även RA, ÄK 189, Umeåkommissionen, Protokoll, s. 111–112, där Nils Ulander menar att Umeå församling har förtalats och smädats av predikningar om kättare och förföriska lärare, pietister och svärmeandar som skulle ha varit ”insmugna” i församlingen.

⁶⁴⁷ Walsham 2009 [2006], s. 109. 147.

⁶⁴⁸ Källström 1894, s. 68. Det är Källströms kommentar till processen mot den pietistiske professorn Johan Folcher 1718 som jag avser här: ”Framhållas bör dock, dels att denna process, den vidlyftigaste, som hittills ägt rum, sannolikt aldrig kommit till stånd, om ej F. råkat ut för sina kollegers hat, dels att F. själf genom sitt tillvägagående under rättegången, som visar brist på hänsynsfullhet, sannolikt förvärrade dess resultat. För öfrigt är detta ett fel, som äfven i hög grad kan tillvitats hans motståndare och domare. Saken växte m. a. o. genom ömsesidig förkättringslusta ut till en vidlyftighet och fick ett resultat, som den i annat fall sannolikt ej fått. Saken är dock ett exempel på, huru man under ifvern för den ’rena läran’ kunde framleta kätteri och villfarelser på tämligen lösa grunder och därpå göra propaganda emot pietismen.”

aktörerna själva kommenterade anklagelserna. I vad som kan betecknas som eskalerande anklagelsespålor beklagade sig ömsesidigt kränkta parter för att konflikterna inte förde något gott med sig, samtidigt som de framhärdade i att beskylla varandra för att ge bränsle åt konflikterna genom att komma med falska angivelser.⁶⁴⁹ Källström har naturligtvis rätt i att det handlar om personkonflikter, men i den historiska kontexten hade sådana anklagelser en särskild betydelse. Som om det inte var nog med att dylika benämningar uppfattades som etiketter på heretiker och splittrare togs sådana beskyllningar vid 1700-talets början på större allvar än tidigare av myndigheterna.

Det fanns också en civilrättslig dimension av denna hedersproblematik: verbala ärekränkningar var den vanligaste brottskategorin i 1600- och 1700-talets svenska domstolar. I Stockholms norra kämnärsrätt, där flera av de tidiga pietistmålen togs upp, utgjordes 20 % av rättsfallen kring år 1600 av ärekränkningar. År 1681 hade andelen stigit till hela 37 %, en nivå som bibehölls ända fram till slutet av 1700-talet.⁶⁵⁰ Anklagelser i form av ord kunde alltså få stor betydelse, inte minst med tanke på att den som inte anmälde riskerade att tigandet tolkades som ett medgivande av kränkningens sanningshalt.⁶⁵¹ Incitamenten var alltså stora att anmäla stigmatiserande och kränkande tillmälen.

Enskilda exempel från kommissionen kan här tydliggöra hur hedersaspekten gjorde konflikter till invecklade följetonger som kom att handla mer om de personligen inblandade än om misstänkt pietistiska praktiker. Ett talande exempel rör fallet Jonas Alroth, komminister i Maria Magdalena församling i Stockholm. Sicklakommissionen valde att förhöra Alroth efter att han i en predikan anklagat pietistvänliga präster för bland annat "svärmeri" och "falsk lärdom". Han hänvisade här till att "förargelse är [honom] och androm gifwen"⁶⁵², att han "aldrig uti thesi, utan i antithesi har anfört willfarande meningar"⁶⁵³ och att han därmed inte är "tilbörliga beskyllningarnas uphofsman".⁶⁵⁴ Han försvarade sig med att han bara predikat den rena läran, och om detta förargat någon så hade han ingen skuld

⁶⁴⁹ Se t.ex. RA: E XII:30 Kanslikollegium, "Barchiusmappen", s. 46°.

⁶⁵⁰ Jarrick, Arne & Söderberg, Johan, *Odygd och vanära – folk och brott i gamla Stockholm* (Stockholm 1998), s. 41.

⁶⁵¹ Se Österberg, Eva, *Folk förr: historiska essäer*, Atlantis (Stockholm 1995), s. 143–144; Collstedt 2007, s. 156, 185–186; Bodensten, Erik, "Heder och ära i tidigmodern politisk offentlighet", Runefelt, Leif & Sjöström, Oskar, *Förmoderna offentligheter. Arenor och uttryck för politisk debatt 1550–1830* (Lund 2014), s. 131–132. Se RA, ÄK 191, Tollstadiuskommissionen, Acta, Dipplmappen, s. 65 för en koppling mellan heder och trovärdighet.

⁶⁵² RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 531.

⁶⁵³ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 531.

⁶⁵⁴ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 533.

i det. Några utförliga referat av vad Alroth sagt från predikstolen delgavs inte. Det var utpekandet som stod i fokus; det väsentliga var att en enskild person inför församlingen hade blivit utpekad som pietist.

Frågan som diskuterades i den skriftväxling som finns dokumenterad bland kommissionens handlingar var om Alroths utpekande kunde tolereras. Att fallet är så utförligt dokumenterat kan antas vara att flera av de inblandade hade hög social status och inte var sena att fatta pennan. Den som hade anmält Alroth var Sven Leijonmark (1649–1728), en rutinerad statsämbetsman som för närvarande var sekreterare i kammarkollegium. Tidigare hade han varit krigsfiskal, advokatfiskal vid kammarrevisionen, sekreterare vid Riksarkivet, ledamot i 1689 års lagkommission och vicepresident i Åbo hovrätt.⁶⁵⁵ Till Alroths försvar uppträdde också en annan dignitär, hans kyrkoherde Magnus Aurivillius (1673–1740) som varit fältpredikant under stora nordiska kriget och som stått Karl XII nära. Utöver att författa varsin promemoria till kommissionen inkom de också med svar på varandras skrivelser.

I dessa skrivelser ägnade båda parter avsevärt utrymme åt att anklaga varandra för att ha inlett den offentliga konflikten. Aurivillius anklagade Leijonmark för ”förhatlig[t] och otidig[t] dömande”⁶⁵⁶ men anklagades i gengäld för ”smådeord och ogrundade förwiltelser”⁶⁵⁷. Detta uppträdande var typiskt för det tidiga 1700-talets konfliktkultur, där den som inledde en offentlig konflikt ansågs bära skulden för denna oavsett utfallet av ”siefwa saken”, som också Leijonmark betecknade det egentliga trätoämnet: Alroths predikande.⁶⁵⁸ Liknande fall med ömsesidiga beskyllningar för att ha öppnat konflikten utgör ett återkommande mönster i kommissionernas protokoll och handlingar.⁶⁵⁹ Detta var en konsekvens av att tigande riskerade att tolkas som ett medgivande av anklagelsens riktighet.

Aurivillius, som annars försvarade Alroth, framförde intressant nog inga motargument. Istället framhöll han att det som Alroth hade sagt och nu måste försvara inte borde räknas som mer ”*intolerable*” än det som andra präster hade sagt utan att bli uppmärksammade för det.⁶⁶⁰ Han argumenterade dock inte för att dessa uttalanden skulle utredas, utan för att överseendet med dessa visade att det som Alroth framfört också kunde tolereras. I fallet Alroth verkar det ha funnits ett

⁶⁵⁵ För en vidare presentation av Leijonmark, se Nordstrandh 1951, s. 109.

⁶⁵⁶ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 501.

⁶⁵⁷ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 519.

⁶⁵⁸ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 510.

⁶⁵⁹ Exempel på fler anklagelsespiraler: RA, ÄK 189, Umeåkommissionen, Protokoll, s. 126, 130 (P); RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 73, 110.

⁶⁶⁰ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 505.

behov av att sätta punkt för konflikterna genom någon sorts förlikning, där kommissionen fungerade som en medlande instans. Istället för att gå in djupare på innehållet i det kränkande uttalandet konstaterades att det var jämförbart med andra klandervärda yttranden. Något som ytterligare talar för behovet av förlikning är att det i denna konflikt fanns inflytelserika personer på båda sidor.

Kommissionsutredningarna visar alltså att hederskulturen gjorde varningens strategi till en problematisk strategi. Det som kommissionerna utförde genom att inta en medlande position mellan ömsesidigt kränkta parter ligger samtidigt precis i linje vad vi genom tidigare forskning vet om det samtida rättsväsendet som i allt högre utsträckning åtog sig att utreda ärekränkningar.

Urban Claesson föreslår i sitt arbete om pietismen i Falun på 1680-talet att det var ett typiskt drag hos pietisterna att de distanserade sig från allmänhetens hederskultur genom att inte göra någon affär av de tillmälen som de fick utstå.⁶⁶¹ Kommissionsmaterialet visar emellertid att de tog del i konflikter med en tydlig hedersdimension. I linje med hur Carola Nordbäck preciserar pietisternas kritik bör nog motståndet mot att slå vakt om sin heder i första hand uppfattas som en kritik mot det högre prästerskapets målande om sin rang i den kyrkliga hierarkin.⁶⁶² Vi ska nu närmare granska hur pietisters uttalanden uppfattades i konflikterna rörande vad som skulle få yttras.

Pietistiska anklagelser, hedersdimensionen och profetiskt tal

På motsvarande sätt, också med hänvisning till hedersterminologi, anklagades pietister för att skada enskilda prästers ”goda namn och rykte”.⁶⁶³ Bland de vanligaste frågorna vid förhören var huruvida förakt hade uttryckts mot prästeståndet eller någon enskild präst.⁶⁶⁴ I skriftväxlingen mellan den pietistvänlige prästen Nils Grubb och pietistmotståndaren Johan Telin finner vi ömsesidiga anklagelser om kränkande yttranden. Grubb menade att hans församling var utsatt för falsk ryktesspridning, medan Telin anmärkte på att Grubb istället för att delge sin version till konsistoriet ägnade sig åt att ”genom *publique* smådeskrifter, igenhäkla och

⁶⁶¹ Claesson 2015, s. 172.

⁶⁶² Nordbäck 2004, s. 251.

⁶⁶³ RA, ÄK 189, Umeåkommissionen, Protokoll, s. 60–62°.

⁶⁶⁴ RA, ÄK 189, Umeåkommissionen, Protokoll, s. 66°, 104°, 111–112°, RA, ÄK 191, Tollstadiuskommissionen, Acta, s. 280–283°.

utskiäma” honom.⁶⁶⁵ Anklagelsen kunde också kopplas till prästerskapet eller prästeståndet som kollektiv: ”De *novatores* tenderar att swärta och illaluchtande göra hela vårt stånd”, skrev den ovan nämnde Växjöbiskopen David Lund i en promemoria å ståndets vägnar på riksdagen 1723.⁶⁶⁶ I Umeåkommissionen beskylldes en pietistanklagad för att ”icke allenast skjämna Pastoren, utan och hela *S. Ministerium*”.⁶⁶⁷

Pietismens kritik mot prästers bristande moral är välkänd, liksom deras praktik att själva välja vilken präst de ville höra predika. Lägg därtill att prästeståndets privilegier, i synnerhet under riksdagen 1723, var under förhandling. Några pietistsympatisörer med riksrådet Josias Cederhielm i spetsen hade fått till stånd en ecklesiastikdeputation som skulle utreda lekmännens inflytande i kyrkan. Denna utredning uppfattades som ett hot mot prästerskapets ställning.⁶⁶⁸ Dessa förhållanden är välkända i tidigare forskning; vad jag vill visa på är att dessa attityder gav upphov till konflikter med en påtaglig hedersdimension.

Ett fall från 1650-talets Norge erbjuder en intressant jämförelsepunkt. Det är Arne Bugge Amundsen som har uppmärksammat hedersdimensionens betydelse i ett rättsfall rörande en man vid namn Niels Chronich, som benämndes som entusiast. Amundsen redogör i sin studie först för de teologiska skiljelinjerna samt för de ordningsbrott som Chronich ansågs ha gjort genom att predika utanför sitt privata hus och därigenom orsaka offentlig skandal. Därefter påpekar Amundsen, intressant nog, att Chronichs ärekränkande tillmälen mot präster blev ett centralt tema i rättegången mot honom. Chronich försvarade sig med att anklagelserna mot falska profeter i Bibeln var betydligt grövre än dem som han riktat mot prästerskapet. Ombedd att ta tillbaka en specifik beskyllning mot en präst om att denne var en ”tjuv och mördare” hänvisade Chronich till att utsagan måste förstås som en andlig anklagelse. I en övergripande kommentar menade han att de präster

⁶⁶⁵ UUB, K94, Telin 1722, s. 8.

⁶⁶⁶ Prästeståndets riksdagsprotokoll, 1723, s. 514. Se även RA: F12-91, ”Bref till samtl konsistorier ang pietisteriet”, s. 3. Se även 1713 års ”förbud emot willfarelser och swärmerier” där pietisterna anklagades för att förringa prästämbetet: Stiernman 1744, s. 179–180. Se också Ecclesiastikdeputationen bild nr 2331: ”huru skadeliga och förföriska böckers införande, smädeskrifters tryckande och utspridande, särdeles emot et helt stånd”. Se även det brev som den 21 oktober 1723 skickades ut till rikets konsistorier med anledning av ”den öfverhandtagande hopen, som ej låter sig ledt vara att oroa Guds församling med uppfunna nyheter och att offentlig skända och tadla vårt stånd.” (Källström 1894, s. 207–212)

⁶⁶⁷ RA, ÅK 189, Umeåkommissionen, Protokoll, s. 50–51.

⁶⁶⁸ Holmdahl 1912, s. 87–109; Nordbäck 2004, s. 54; Brecht & Deppermann 1995, s. 505.

som fäste vikt vid dessa anklagelser brydde sig för mycket om heder och för lite om vad Guds ande hade att säga.⁶⁶⁹

Fallet med Chronich visar på en möjlig parallell till fallet med den pietistiska kritik som deras motståndare uppfattade i hedersrelaterade termer. Möjligtvis utgick pietistsympatisörer i likhet med Chronich från att deras yttranden var att betrakta som andlig kritik och inte kunde räknas som smädelser i vanlig mening. Men det var inte så de uppfattades av kommissionerna. I detta sammanhang är det intressant att lägga märke till en särskild formulering i Johan Possieths riksdagspredikan 1723, där denne, med avsikt på pietisterna, konstaterade att "[e]gennyttigheten umgår med thet Almenna Bästa, såsom den falske profeten med Jesu namn."⁶⁷⁰ Givet kontexten var det pietisterna som representerade de falska profeterna i Possieths predikan, de som satte egennyttan främst genom att framträda som falska profeter.

Karin Sennfelt har i sin undersökning av utomparlamentariska politiska praktiker i frihetstidens Stockholm uppmärksammat att smädeskrifter och politiska kommentarer som fästes på ledande personers portar i många fall innehöll bibelcitat från profetböcker eller anspelningar på bibelberättelser från desamma. Att anknyta till profeternas tal förefaller alltså ha varit en gångbar form för kritik mot överheten. Sennfelt förstår kritiken mot bakgrund av att analogierna mellan Sverige och Israel som Guds utvalda folk var ett framträdande drag i böndagsplakat och andra förmedlingskanaler av kollektiva gemenskapsföreställningar.⁶⁷¹ Profeternas roll i såväl bibelböckerna i fråga som i kyrkliga sammanhang var alltså att uttrycka en uppriktig kritik inåt, riktad mot det egna folket och de egna auktoriteterna, med anspråk på att framföra budskap från Gud om omvändelse och bättring.

I Erik Bodenstens undersökning ges exempel på hur uppriktighet framfördes som ett skäl för att motivera ett yttrande som normativt sätt borde förtigas; en inflytelserik mösstext från 1740 inleddes med ett avståndstagande från "alla äreröriga smädeskrifter, hvarutinnan hat och afvund fört pennan", men fortsatte med att "sanningen" och "medfödd uppriktighet" tvingade honom "att taga bladet från munnen och säga allting rent ut".⁶⁷² Det ligger nära till hands att se en koppling mellan försvaret för uppriktighet och sanningssägande i ett politiskt sammanhang och profetiskt motiverad kritik.

⁶⁶⁹ Amundsen, Arne Bugge, "A separatist movement in Norway around 1650. A contribution to the history of Pietism in Europe", Van Lieburg, Fred, *Confessionalism and Pietism. Religious Reform in Early Modern Europe* (Mainz 2006), s. 250–251.

⁶⁷⁰ Possieth 1723, s. 253.

⁶⁷¹ Sennfelt 2011, s. 105–106, 115–116.

⁶⁷² Bodensten 2016, s. 288. Se s. 283–289 där uttalandet sätts i sitt sammanhang.

Vikten av att kunna framställa sin kritik i legitim form var naturligtvis betydande i ett samhälle där offentligt åsiktsutbyte i rikspolitiken och i religiösa frågor inte var tillåtet. I detta sammanhang kan budskapet om att pietisterna var falska profeter tolkas som att deras kritik mot den egna överheten var illegitim, uttryckt i tidens gångbara moraliska termer om egennyttan kontra det allmänna bästa. Som nämntes i bakgrundsteckningen kan ett par uppstådda konflikter härledas specifikt till den söndag där texterna handlade om falska profeter (åttonde söndagen efter Trinitatis).

Konflikterna som gällde kränkande yttranden mellan pietister och deras motståndare kan alltså uppfattas som personkonflikter med ömsesidiga kränkningar, kyrkokonflikter med en tydlig maktdimension och möjligtvis också utifrån den profetiska aspekt som här har redovisats, även om detta inte uttrycktes explicit. Men vid sidan om personkonflikter och kyrkliga maktsrider fanns också en tydligare rikspolitisk dimension som i det följande skall belysas.

Manifesterad splittring och enighetens återupprättande

I början av 1720-talet behandlade Stockholms konsistorium flera polemiska predikningar hållna i Stockholm av såväl pietistanhängare som deras motståndare.⁶⁷³ I Sicklakommissionens protokoll framkommer att man mottagit klagomål på att präster i staden fortsatte att predika mot pietister också under utredningarnas gång.⁶⁷⁴ Särskilt uppmärksammades Johan Possieths riksdagspredikan 1723, där denne omtalade såväl pietistsammankomster som pietistiska läror som hot mot både ”Guds heliga ord” och ”alla Fredsfördrag”, om än utan att explicit använda ordet pietist.⁶⁷⁵ Umeås borgmästare Gabriel Thavonius, som sympatiserade med pietismen, beklagade sig i ett memorial till Sicklakommissionen över att det förekom lärokonflikter, men framför allt över att präster anklagade varandra för att

⁶⁷³ Källström 1894, s. 80–137. Källström gör en systematisk genomgång av ett flertal predikanter, däribland Tellbom, Tollstadius, Schröder, Ahlberg, Båld, Eneberg och Bergner.

⁶⁷⁴ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 309–310.

⁶⁷⁵ Predikan finns tryckt: Possieth 1726 [1723]. En passage med anspelning på pietisterna lyder enligt följande: ”Hwad tänckia tå the nu för tiden uthi wår Lutherska församling kringlöpande siäla-mördare, the skienhelige Phariseer som med sina hemliga sammankomster, med sina olofliga winkelpredikningar, med sina skadeliga böckers sammanskrifande och kringspridande, med sina twetydiga ordalag, med sina willfarande lärosatser, med sina namne- och skamlösa skrifers uthwidgande och uproriska partiers upwäckande twert emot Guds heliga ord, twert emot Församlingens Symboliska Böcker, twert emot alla Fredsfördrag, Religions Placater och Riks-Dags-Besluter, wår Rena Evangeliska Lutherska Församling anfächta, ängsla och bekymra.” Possieth 1726 [1723], s. 245.

vara kättare, något som han inte bara ansåg skandalöst, utan direkt hotfullt för riket:

Wil man nu med oweldduga ögon och sinnen se i den saken, så skal man finna at bägge delarna äro så jämmerligen förfallna, at man dermed må hissna och häpna.

Hwad Religionen widkommer, så är det ju bekant, at våra egna Lärare stå i swåra contradictioner, och icke allenast igenom uppenbara skrifter på det häftigaste controvertera och strida med hwar annan om åtskilliga Tronas grundsatser, utan ock offentligen uti församlingarna och af Predikostolarna, utropa hwar andra för kiättare och swärmare, och med stort nit, swåra bedragelser, samt ofta flytande tårar hwar å sin sida betyga sin saks rättmätighet och den högstes der wid beroende heliga namns ähra, utfarandes som oftast uti förtal, försmädelser och calumnier, hwilket är en res notoria.

Hwad skada och förargelse sådant hos gemene man, och i synnerhet den enfaldige hopen förorsakar, hwilka dels blifwa förledde til säkerhet och ogudachtighet, dels satte i sådana scrupler och owisshet om Tronas stycken, at de rätt nu icke weta hwar de äro hemma, det lemnar jag detta högre ståndet at efter sinna, hemställandes til dess mogna, omdöme, om icke Guds ähra, hwars namn af andra delen ofelbart måste blifwa försmädet och wanärat, samt både Riksens almäna och hwars och ens enskylda wälfärd, trygghet och sällhet nu wärkel. fodra, at täncka på tienliga sätt och utwägar, och med fulkomeligt alfware lägga handen der wid, at sådana stridigheter, så mycket görligit är, skärskådade och slitna, sanningarnas försvarare beskyddade och dess motståndare behörigen måtte näpste warda.⁶⁷⁶

Thavonius inlägg var en brännande vidräkning med pietistkonflikten som konflikt i sig. Särskilt intressant är att han anklagar ”bägge delarna” – det vill säga både pietisterna och deras motståndare – för att orsaka splittring och oförsonlighet, en splittring som han menade i förlängningen drabbade ”gemene man” och ”den enfaldige hopen”. Han uppmanade framför allt parterna att sluta fred. Senare i sin skrivelse uttryckte han dock särskild kritik mot pietismens motståndare och i synnerhet Johan Possieth:

Wi lära allesammans utan twifwel erhindra oss, huru man i början af denna Riksdagen, uti herdags predikan, med bittra tårar klagade öfwer sådana *partier*, och expostulerade med Riksens församlade ständer, at de för Guds och

⁶⁷⁶ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 102–103.

Jesu namns skul på denna Riksdagen måtte hämma och utrota de så kallade Pietister och swärme andar.⁶⁷⁷

Possieth hade alltså i sin riksdagspredikan inför rikets samlade ständer 1723 predikat explicit mot dem i församlingen som tillhörde det pietistiska ”partiet”. Möjligtvis befann sig Thavonius själv i församlingen, eftersom han deltog i borgarståndet under nämnda riksdag. Här finns anledning att återknyta till fallet med den tidigare nämnde Alroth, eftersom hans utpekande av pietister bland annat gällde andra präster. Leijonmarks argumentation mot Alroth tog fasta på den manifesterade splittring som hans predikan gett upphov till. Han påpekade närmare bestämt att det inte ”må vara tolerabelt at han [Alroth] *impune* skal offentliggen få försmäda folck och jembwål sina Embets bröder oskyldigt”.⁶⁷⁸ Därmed angav han två omständigheter som inte kunde tolereras: anklagelserna hade yttrats offentligt och att de hade riktats mot ”ämbetsbröder”, det vill säga andra präster. Längre fram nämnde Leijonmarks ytterligare två omständigheter vilka hänger nära samman med de redan nämnda: Alroth hade genom sin predikan involverade församlingen i sina personliga konflikter och kunskap om pietisterna spreds därmed till folk som tidigare inte hade känt till dem. Det sistnämnda kunde kommissionen bekräfta genom förhör med pigan Ulrica Vibe som hade hört Alroths predikan. Vibe angav att Alroth, så ofta hon hade besökt kyrkan där han predikade, ”ej annat omtahlt än swermerijer och pietister, hwilket folk hon ej har sig bekant”.⁶⁷⁹ Därmed kunde kommissionen konstatera att både tjänstefolk och kvinnor blivit medvetna om pietisternas existens genom det ifrågasatta predikandet. Utöver att pietistkonflikterna på detta sätt riskerade att få spridning kunde prästen anklagas för att ägna predikan åt sina personliga konflikter istället för att predika med församlingens behov för ögonen.

Vad som särskilt tonar fram i dessa resonemang är prästens särskilda ansvar för att hantera uppkomna konflikter och inte ge utrymme åt ryktesspridning. Förvisso instruerades personer som inte var präster vid flera tillfällen i kommissionernas utredningar att, med hänvisning till utläggningen av det åttonde budet i Luthers lilla katekes, tolka allt till det bästa och undvika att sprida rykten.⁶⁸⁰ Icke desto mindre var förväntningarna högre på prästerna. Cedersparre hänvisade till att ryktesspridning som härrörde från ”de enfaldiga” var att betrakta som ”falska berättelser af menniskior, som inte förstå de första bokstäfwerna af Guds heliga ord”,

⁶⁷⁷ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 103.

⁶⁷⁸ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 495–496.

⁶⁷⁹ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 37, 235.

⁶⁸⁰ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 56; RA, ÄK 191, Tollstadiuskommissionen, Acta, Dippelmappen, s. 133–134.

medan präster som förde vidare rykten måste sägas lida av ”stor blindhet” eller av ”stor afwundsjuka och arghet”.⁶⁸¹ I det förra kapitlet härleddes anklagelser för avundsjuka och arghet till upproriskhet och direkt samhällsfara. Det framstod som den ur ett samhälleligt perspektiv farligaste av de fyra pietisttyper som stipulerades.

Cedersparre hade givetvis ett personligt intresse av att kritisera präster som predikat mot pietismen. Men hans kvalitativa särskiljande mellan prästers respektive övrigas motiv till falsk ryktesspridning är talande för hur konflikten betraktades. Medan vanligt folk kunde antas föra vidare falska rykten till följd av ”enfald”, måste det enligt hans menande ligga fruktansvärda krafter bakom prästers likadana handlande: avundsjuka eller ren ondska.

Ett exempel från Umeåkommissionen ger ytterligare belägg för denna tankefigur. Saken gällde här klagomål över ett rykte som pekade ut Grubb som ”en sådan som förförde alla människor i villfarelse, död och fördömelse”. Det var något som kommissionen själva utredde, men likväl såg allvarligt på att folk i allmänhet reflekterade kring. I protokollet konstaterades att ”så hårda expressioner och *exclamationer*” som förekom i predikan ifråga ”icke härflutit utur någon bondes hjärna, utan utur *conceptistens* passionerade penna”.⁶⁸² Den allvarliga konflikten kunde alltså enligt detta resonemang inte skyllas på folk i allmänhet utan var en förförars verk.

Resonemangen om att prästerna hade ett särskilt ansvar att manifesteras enighet och att splittring i prästerskapet kunde leda till vidare splittring nedåt i samhället har paralleller i hur enighet i riksrådet samt i och mellan riksdagens ständer omtalades i den tidiga frihetstidens politiska litteratur. I Erik Bodenstens studie friläggs en metaberrättelse, delad av både hattar och mössor, om hur splittring i riket uppstod i riksrådet och som en följd av onda och egennyttiga begär för att sedan sprida sig nedåt i samhället genom rykten, okvädningsord och förföriska budskap. Utan enighet och broderlig kärlek i adelsståndet hotades hela riket av splittring, menade exempelvis Nils Liliehök i ett uppmärksammat tal på riksdagen 1741. Ett annat exempel som han lyfter fram är en hattpamflettists konstaterade att det ”är et teckn at enighet och tysthet har regerat i rådet”.⁶⁸³ I litteraturen förekom även olika berättelser om att historien visade hur ett fåtals egennyttiga hade skapat splittring med sensmoralen att oppositionella åsiktsyttringar var att betrakta som säkerhetshot.⁶⁸⁴ Jag menar att det i dessa avseenden finns betydande likheter med

⁶⁸¹ T.ex. RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 84, från Fru Åhrström. Han kritiserar också kommissionen för att de har underlåtit att tala med honom i enrum innan de fört vidare ryktena.

⁶⁸² RA, ÄK 189, Umeåkommissionen, Protokoll, s. 172.

⁶⁸³ Bodensten 2016, s. 234.

⁶⁸⁴ Bodensten 2016, s. 228–240, 259–262.

de resonemang som här redovisats kring pietisters och pietistmotståndares konfliktfyllda predikande. Såväl antipietister som pietistsympatisörer – däribland Thavonius och Cedersparre – ondgjorde sig över den splittring som uppstått genom konflikterna och underströk behovet av att enigheten skulle återupprättas.

Polemisk predikan och bevisningens problematik

Trots att texter präglade av varningens strategi hade distribuerats för att läsas upp högt i kyrkorna, samt att polemisk litteratur rekommenderats till prästerna frågade kommissionerna ut de präster som anmälts för att ha predikat mot pietismen. Det visar att instruktionen om att läsa upp dessa texter vid behov togs på allvar, men att resultatet inte alltid var tillfredställande. Jag menar att detta visar på en ambivalens mellan varningens och tystnadens strategi. Nordbäck har angående predikningar om pietism konstaterat att det rådde ”en allmän förvirring kring vad pietism var och vilka som skulle kallas för pietister”.⁶⁸⁵ Utifrån min undersökning av förhören med prästerna menar jag att det inte bara handlade om förvirring kring vilka som kunde kallas pietister, utan också – framför allt – kring vilka uttalanden som kunde tolereras. Problematiken gällde alltså i detta avseende inte primärt bristen på kunskap, utan dilemmat kring vilken information som borde förmedlas och inte förmedlas.

Kommissionsledamoten Anders Båld underkände de svar som gavs och menade att alla anklagelser mot påstådda pietister hade ”stadnat uti falska historier och ogrundade rychten, som onde menniskior utspridt.”⁶⁸⁶ En genomgång av förhören visar dock att det fanns mer eller mindre lyckade försvar för polemisk predikan. Jag kommer i det närmaste att redogöra för kommissionens förhör med prästerna Johannes Cröll och Jonas Stricker, vilka båda anklagades för att otillbörligen ha predikat emot pietisterna och misslyckades med att försvara sig.

Cröll försvarade i första hand sina antipietistiska uttalanden från predikstolen med att han av ”allment tahl och rychte” hade hört talas om pietismen. Till skillnad från vad som var fallet med Alroths predikande, utifrån vad som framkom i förhöret med pigan Vibe, menade alltså Cröll att pietismen var allmänt känd bland hans åhörare. Dessutom kunde han lokalisera ryktets källa till två specifika personer; dels till den franske militären du Fraine, som hade ridit förbi Sickla gård kvällen då sammankomsten där hade hållits och bevittnat den med egna ögon,

⁶⁸⁵ Nordbäck 2004, s. 83.

⁶⁸⁶ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 427.

dels till den prominente pietistmotståndaren Possieth.⁶⁸⁷ Telins anklagelser mot den pietistiska verksamheten i Umeå står i kontrast till Crölls bevisning. Inför kommissionen medgav nämligen Telin att han inte kunde precisera sina anklagelser och att han i själva verket hade fört vidare rykten.⁶⁸⁸

Vidare framhöll både Cröll och Stricker att det som de hade förmedlat från sina predikstolar om pietister borde betraktas som okontroversiellt. På kommissionens fråga om vilka formuleringar Cröll hade använt i två specifika predikningar gav han ett undvikande svar om att det inte var hans ”ämbetes plikt” att förhöra sig i detalj om pietismen och att han inte skulle ha tid till det.⁶⁸⁹ Stricker menade att han endast hade, som han uttryckte det, ”taht *generaliteter*, effter som det skall wara bekant, huru detta *malum pietisticum* uti några åhr blifwit omtalt och utropat”.⁶⁹⁰ Vidare fastslog han att det ingick i hans ämbetsplikt att varna för pietismen. Med andra ord hänvisade de alltså till att de tillämpat varningens strategi.

Stricker motiverade vidare sitt agerande genom att redovisa sin kunskap och sina tillägnade erfarenheter om pietismen. Han refererade här till biskop David Lunds föreläsningar i ämnet.⁶⁹¹ Han åberopade sig också på några ”äldre wid församlingen [som] äga någon bättre underrättelse om det utropade swärmerijet”.⁶⁹² Utöver detta hänvisade Stricker till att han själv hade fört samtal med en ”lärd” (dock ej namngiven) pietist i Köningsberg, samt studerat pietistisk litteratur på egen hand. Sammantaget försvarade han alltså sin offentligt uttalade pietistkritik med att den var allmänt påbjuden samt att han besatt särskild kunskap i ämnet.

Det mest intressanta med tanke på skiftet till tystnadens strategi torde vara Crölls och Strickers hänvisningar till att deras anti-pietistiska uttalanden stödde sig på instruktioner och motiv som rymdes inom det som jag har valt att kalla varningens strategi. Problemen som uppstod vid dessa förhör illustrerar problematiken kring varningens strategi. Vad som kommer till uttryck kan också betecknas som en bevisningens problematik: trots att Stricker till synes kunde motivera sina anklagelser mycket väl, tycks det ha funnits en tveksamhet till om det var lämpligt att den uttalades. Bevisen var tunga, men strategin tvivelaktig. I nästa avsnitt granskas däremot ett mer framgångsrikt försvar.

⁶⁸⁷ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 59–62.

⁶⁸⁸ SSB, Teologi 88, No. 2, s. 32 [Finns även en referens i Umeåkommissionens protokoll.]

⁶⁸⁹ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 205–206.

⁶⁹⁰ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 324.

⁶⁹¹ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 477; RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 250–258.

⁶⁹² RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 345–346.

Rätt konflikthantering och pastorala principer

Överhovpredikanten Nils Barchius var den ende av de förhörda prästerna vars namn *inte* räknades upp i Sicklakommissionens resolution bland dem som hade ”utropat oskyldiga för kättare och svärmare”.⁶⁹³ Låt oss därför titta närmare på vad det var i Barchius argumentation som fick honom frikänd. I likhet med de andra prästerna ombads han att konkretisera sina anklagelser genom att uppge vilka personer han hade syftat på när han predikat mot pietismen.⁶⁹⁴ Barchius vägrade emellertid detta, med hänvisning till att de personer som saken gällde efter enskilda samtal ”afstådt ifrån sitt förehafwande, och blifwit på rätta vägen förd”.⁶⁹⁵ Därmed, menade Barchius, ”håller han före sig nu ej böra något uptäcka, hälst sådant rörer samwetet.”⁶⁹⁶ Resultatet av det enskilda samtalet avhöll honom alltså honom från att peka ut dem: de anklagade hade redan underkastat sig Barchius pastorala vård och rehabiliterats.

Barchius försvar blir begripligt mot bakgrund av de normer för offentliggörande av konflikter som föreskrevs av kyrkolagens tionde kapitel. Att nämna personer från predikstolen var förbundet med ”det lilla bannet”, temporär avstängning från nattvarden, vilket var ett på samma gång andligt och socialt straff som markerade utestängning från gemenskapen.⁶⁹⁷ I första hand skulle prästen dock alltid förmana den som ”förtörnar Gud och upväcker förargelse” i enrum. Barchius förklaring bekräftade den verkliga existensen av pietisten som hade nämnts i predikan, men legitimerade samtidigt att han inte preciserat vem det var.

Advokatfiskalen Nils Wester, som var kommissionens rättslärde, gav Barchius rätt i att inte avslöja vem han hade pekat ut som pietist.⁶⁹⁸ Men om personerna

⁶⁹³ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 821. RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 791–792. De förhörda predikanterna som Wester namnger är Possieth, Croël, Stricker, Alroth och Lidbeck.

⁶⁹⁴ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 350.

⁶⁹⁵ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 361.

⁶⁹⁶ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 361.

⁶⁹⁷ *1686 års kyrkolag* [1936], Kap. 10, § I-II, s. 29–31. Förfarandet föreskrevs också av riksrådet som riktlinje för prästers visitationer: RA: K 23: 1138, s. 12–13 (F^o). Se också Claesson 2015, s. 151–152.

⁶⁹⁸ I RA, ÄK 189, Umeåkommissionen finns ett exempel på förväntningen på denna tystnadsplikt uttryckt av sen församlingsbo: ”Välborne Herr Lagmannen läser sig påminna hurusom ärevördigaste prosten Grubb monde ej allenast igår inför den höglovliga kommissionen helt obefogat söka jävmål emot mig, uti det av höglovliga kungliga kommission då underhänder havande sak, utan och idag mig till rätta, som skulle jag varit svår emot min dotter Brita och tvingat henne att gifta sig med sin varande man Fänrik Hilet, som för svårt vore av en privat person obevisligen att höra på privat rum, fast mera av sin egen själasörjare inför en kunglig kommission, att därför är min ödmjuka begäran det välborne herren tänktes vara så gunstig och låta

inte hade blivit framgångsrikt tillrättavisa vore det ”en uppenbar förargelse, som ey får nedtystas”, tillade dock Wester.⁶⁹⁹ Advokatfiskalen satte här ord på en mycket intressant gränsdragning: den konflikt som hade lösts i enrum inte fick yttras, medan den konflikt som inte kunnat lösas på detta sätt tvärtom inte fick lov att tystas ned. Vad som då förväntades av Barchius uttrycktes inte, men rimligtvis handlade det om att rapportera fallet till myndigheterna, vilket skulle förutsätta att han kunde precisera sina anklagelser.

Grubb resonerade på ett liknande sätt i sitt svar på frågan om varför han inte tydligare hade fördömt det som han själv betecknade som överdrifter i den pietistiska verksamheten i Umeå. Grubb instämde här i kommissionens bedömning om att det funnits felaktigheter i församlingen och tillstod att han själv hade sett ”löpandet” till sammankomsterna och ”vrålandet” i backarna, även om han inte själv besökt dem. Men han påpekade samtidigt att han hade låtit bli att bruka ”offentlig korrektion” eller att straffa dem genom anklagelser från predikstolen för att på så sätt ”undvika förargelse”.⁷⁰⁰ Grubbs agerande vann bifall i rådets överläggningar där man skilde mellan utredningen av det pietistiska ”oväsendet” och Grubbs agerande i egenskap av präst.⁷⁰¹ Som en kontrast till Grubb kan Bålds beskrivning av Strickers tillvägagångssätt framhållas. Båld menade att Stricker borde ha lugnat sig och sökt upp honom för ett enskilt samtal innan han anklagade honom offentligt från predikstolen och tillade att detta vore ett agerande i linje med ”kristlig kärlek” och saktmod:

så hade Magr Stricker efter then christeliga kärleken bordt med sachtmodighet befråga mig ther och först inhämta om iag ther under hafft så sådan fördömelig och aldeles fanatisk mening, som Hr Magistern sedan om söndagen offentligen på predikstohlen, behagade uttyda.⁷⁰²

Om enskild tillrättavinsning inte fick önskad effekt föreskrev kyrkolagen att proceduren skulle upprepas i närvaro av några vittnen; om inte heller detta fungerade skulle fallet rapporteras till konsistoriet som först skulle utfärda en skriftlig varning och, vid behov, inkalla personen till förhör. Linda Oja och Urban Claesson har i sina undersökningar om svenskt kyrkoliv vid samma tid påpekat att det är viktigt

meddela mig extrakt ur protokoll därav emot betalning, så att jag må kunna söka behörig *satisfaction* emot samma obefogade jävsmål och obevisliga tillvitelser”, se RA, ÄK 189, Umeåkommissionen, Acta, s. 105-106.

⁶⁹⁹ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 361-362.

⁷⁰⁰ RA, ÄK 189, Umeåkommissionen, Protokoll, s. 70-71, 77°.

⁷⁰¹ RA: K 23:1138 Handlingar rörande conventikelplakatet 1725, s. 8-9°.

⁷⁰² RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 269-270.

att räkna med att kyrkliga disciplinärenden föregåtts av andra steg än dem som kyrkolagen föreskrev, framför allt övertalning ansikte mot ansikte och i mindre grupp.⁷⁰³ Claesson tar här upp ett intressant exempel: den med pietismen sympatiserande Faluprästen Olof Ekman släppte inte iväg församlingens ”kättare” Olof Roos till världslig domstol i första taget, utan försökte först personligen övertyga honom att han skulle ändra sig.⁷⁰⁴ I inledningen till Tollstadiuskommissionens protokoll motiverades utredningen utifrån den praktik som Oja och Claesson omtalar. Innan Tollstadius hade blivit inkallad, hade han blivit varnad brevlades av ”hederliga män”.⁷⁰⁵ Det rörde sig om brev från personer med kända pietistsympatier som Cederhielm, Wolker och Schröder, vilka dock alla ansåg att Tollstadius hade gått för långt om det stämde att han omhuldade Dippels läror. Breven bifogades till handlingarna och fungerade för kommissionen som bevis på att tidigare åtgärder hade vidtagits och att Tollstadius hade blivit tillbörligt tillrättvisad. I en internationell kontext har Alexandra Walsham påpekat att pastorala resonemang om broderlig förmaning anknyter till idealet om icke-tvång.⁷⁰⁶

När det gått så långt att konflikten nått konsistoriet uppstod ett mellanting mellan vad som i källorna omtalas som ”privat” respektive ”*publique*” konflikt-hantering.⁷⁰⁷ Tollstadius argumenterade för att det skulle föras privata samtal med den anklagade istället för en granskning genom en kommission. Denna ståndpunkt bör betraktas i ljuset av att memorial och förhör från konsistorie- och kommissionsärenden ända sedan seklets början hade spridits flitigt genom avskrifter, vilket Tollstadius vid denna tidpunkt (1727) rimligen var väl medveten om.⁷⁰⁸ Denna spridning kunde Tollstadius dock i praktiken använda till sin fördel genom att på olika sätt väcka sympati för sitt fall. I det här sammanhanget hävdade han dessutom att det var kommissionen som gjorde konflikten offentlig och gav upphov till ryktesspridning genom att kalla in honom. Kommissionens skäl till att granska Tollstadius var det motsatta: att han genom sina förbrytelser redan gjort konflikten offentlig.⁷⁰⁹

I bedömningar av prästers konflikthantering finns det anledning att närmare lägga märke till de begrepp som värderade prästens attityd och uppträdande:

⁷⁰³ Oja 2000, s. 58–59; Claesson 2015, s. 151–155.

⁷⁰⁴ Claesson 2015, s. 224.

⁷⁰⁵ RA, ÄK 191, Tollstadiuskommissionen, Acta, s. 30–36; RA, ÄK 191, Tollstadiuskommissionen, Acta, Dippelmappen, s. 65. För begreppet politici, jfr Källström 1894, s. 149.

⁷⁰⁶ Walsham 2009 [2006], s. 74.

⁷⁰⁷ Se även RA: E XII:30 Kanslikollegium, ”Barchiusmappen”, s. 27°

⁷⁰⁸ Nordstrandh 1951, s. 183–184.

⁷⁰⁹ RA, ÄK 191, Tollstadiuskommissionen, Acta, nr. 2 samt s. 43°.

”smädande”, ”dundrande” eller ”häftig” ställdes mot ”försiktig” eller ”saktmodig”.⁷¹⁰ Begreppen fångar kärnfullt några av de normer som genomsyrade kommissionernas behandling av toleransens gränser för misshagliga yttranden. Det felaktiga agerandet beskrevs som ett ”*publique* dundrande” medan den tillbörliga tillrättavisningen benämndes som ett agerande i ”försiktighet” och i ”sachtmodigom anda”. Det offentliga ”dundrandet” ställs här inte bara mot ett mer privat, avgränsat sammanhang utan också mot dygden att visa saktmod. Kommissionsledamoten Schröder menade att saktmodet dessutom var den mest effektiva metoden:

om läraren istället för ett sådant *publique* dundrande wänligen och christeligen tahlte med sådana siälar, och gillade hwad efter Guds ord bör gillas, rättandes med sachtmodigom anda hwad han orichtigt fan, skulle en sådan åhörare snart fatta bättre tanka om läraren, mera förtro sig till honom och följa hans råd efter till at lemna andras huus, och öfwa gudachtighets öfningen hemma i sitt eget huus.⁷¹¹

Denna föreskrivna attityd var något som alla parter stämde in i och anklagade varandra för att brista i. Kommissionsledamoten Jöran Nordberg – som på avgörande punkter i utredningen argumenterade emot nämnde Schröder – uttryckte att man i ödmjukhet och ”utan till att affectera något”, ”i sachtmodighet” bör be till Gud för ”de villfarande”.⁷¹² Grubb kopplade den falska ryktesspridningen om ”oväsendet” i Umeå till brist på saktmod och kärlek. Ryktena fick orimliga proportioner genom ”kärlekslösa utspridelser” av personer som

ingalunda klädt den hiertans barmhärtighet/ wänlighet/ ödmiukhet/ NB sachtmodighet och NB långmodighet som wärckar/ at de christne undraga hwar then andra inbördes.⁷¹³

⁷¹⁰ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 102–104 (Schröder); RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 504 (Schröder); Citatet återfinns på s. 102; RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 481 (Bäld); RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 269–270 (Bäld). Se också Cedersparres hänvisning till att man inte bör föra vidare rykten: ”hade han ju ingalunda det bordt hastigt tro, mindre säga det effter för någon siäl, än mindre det angifwa och på det sättet bringa dem i onda misstankar och et ondt rychte som likwäl beflita sig om en sann Christendom”, RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 52–53.

⁷¹¹ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 504.

⁷¹² RA, ÄK, RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 437.

⁷¹³ Grubb 1721a, s. 42–44.

Johan Telin returnerade anklagelsen om att brista i saktmod till Grubb:

Om Hr Probsten brukat den sachtmodighet och beskiedelighet med unga och gamla som [...] anmält är, så lærer han icke orsak att klaga öfwer gensägelse och inkast.⁷¹⁴

Sammanfattningsvis har detta avsnitt visat att de åtgärder för konflikthantering som stipulerades i kyrkolagen angav legitima omständigheter för präster som stod anklagade för att ha predikat mot pietismen att hänvisa till diskretion istället för att peka ut personer som pietister, något som skulle medföra avsevärda risker. På ett övergripande plan visar hänvisningarna till kyrkolagens konflikthanteringsfaser att pietistkonflikterna uppfattades ha en pastoral dimension som motiverade att de inte skulle behandlas offentligt. Detta kan betraktas som ytterligare ett skäl att anamma tystnadens strategi.⁷¹⁵

Privata samtal blir offentliga

Hänvisningar till privata samtal utgör en intressant kategori i sammanhanget. En tydlig beröringspunkt med hänvisningarna till konflikthanteringsfaser och begrepp är att det handlade om en icke-offentlig nivå. En central invändning mot att ta upp fallen var att den anklagade parten inte hade gjort sig skyldig till att ha spridit budskapet i det offentliga. Resonemanget klingar i analogi med det vi såg ovan gällande pastoral konflikthantering, men här gällde det icke-präster. Låt oss titta närmare på ett par fall där sådant som yttrats i privata samtal blev föremål för förhandling.

Ett första exempel handlar om ett samtal mellan två redan nämnda herrar, den antipietistiske predikanten Alroth och pietistsympatisören Wolker. Ställd mot väggen av Sicklakommissionen att redovisa någon konkret erfarenhet av den pietism som han hade predikat emot nämnde Alroth att Wolker i ett privat samtal på ett bröllop hade uttryckt sig i strid mot ”den rena läran”. I sitt skriftliga svar bekräftade Wolker att han ”råkade i Controvers” med Alroth på bröllopet, men beskyllde Alroth för att ha övertolkat honom.⁷¹⁶ Enligt Wolker hade han kritiserat

⁷¹⁴ UUB, K94, Telin 1722, s. 33. Se även s. 24: ”Jag menar om Hr Probsten icke bort med sachtmodighet mot gamla och unga tröga ej böjeligen fortsättia vidare denna landskapen på det sätt som Apostelen Judas föreskrifw: håller denna åtskildnad att förbarma eder öfr Somliga; men somliga görer med fruchtan saliga, och rycker dem utur elden Juda Epist 22:25.” Se även s. 65.

⁷¹⁵ Jfr Kaplan 2007, s. 69.

⁷¹⁶ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 572–573.

översättningen av en enskild fras i Karl XII:s bibel (1713), vilket Alroth hade fått till att han hade förkastat hela ”den swänska Biblen”.⁷¹⁷ Wolker anmärkte på att Alroth hade ”utropa[t]” detta ”på offentlig predikostohl”⁷¹⁸ och bedömde hans intention som ”illa sinnad”.⁷¹⁹ Den sistnämnda formuleringen indikerar möjligtvis att Wolker såg Alroths anmälan som ett personligt svek. Framför allt är det emellertid viktigt att notera att Wolker ansåg att Alroth fört deras konflikt till en offentlig arena.

Liknande resonemang fördes senare i en konflikt mellan Schröder och Barchius angående ett censurärende. Schröder hade lämnat synpunkter på en predikan av Barchius som genomgick censur. När ärendet växte till en offentlig konflikt argumenterade både Barchius och Schröder för att de själva hade förordat en ”privat” konfliktlösning, men att den andre gjort den ”publik”. Barchius berättade att han förvisso hade överlämnat manuskriptet till Schröder, men för att denne skulle få ge sina synpunkter, inte för att han skulle censurera den. Censur sökte man ju hos konsistoriet och inte hos en enskild person i ett privat sammanhang, konstaterade Barchius. Manuskriptet var varken överlämnat ”*publice*” eller ”*publico nomine*”, preciserade han, utan ”*privatim* oss emellan”.⁷²⁰ Att Schröder sedan hade visat det för två andra präster utgjorde ännu ett brott mot denna gränsdragning mellan privat och publikt.

Schröder hävdade däremot att han i egenskap av konsistorieledamot hade i uppdrag att gå igenom manuskriptet för censur, och att mottagandet därför var ”publikt”.⁷²¹ Han höll dock med Barchius om att det var bättre att komma överens i ”*privat conference*” än i ”*publique deduction*”, vilket dessvärre inte hade fungerat i det här fallet.⁷²² De var också båda överens om att konflikten inte förde något gott med sig: dels för att den innehöll smädelser, dels för att det helt enkelt förelåg oenighet och därmed – som de typiskt nog uttryckte saken i sin tids politiska språkbruk – ”parti” och ”tvedräkt”, i avsaknad av ”fridsens band”.⁷²³

Jag menar att dessa referenser till privata samtal uttrycker något mer än personliga konflikter. Wolker och Schröder åberopade båda ett utrymme för att kunna diskutera något privat utan att det behövde anmälas till rättslig instans och avhandlas där. Skälet som de angav var förvisso inte uttryckligen att privatlivet borde

⁷¹⁷ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 584.

⁷¹⁸ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 578.

⁷¹⁹ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Acta, s. 579.

⁷²⁰ RA: E XII:30 Kanslikollegium, ”Barchiusmappen”, s. 59°, 61°.

⁷²¹ RA: E XII:30 Kanslikollegium, ”Barchiusmappen”, s. 27°.

⁷²² RA: E XII:30 Kanslikollegium, ”Barchiusmappen”, s. 27°.

⁷²³ RA: E XII:30 Kanslikollegium, ”Barchiusmappen”, s. 46°.

respekteras, utan istället att en sådan anmälan, för att citera Barchius, ”väcker oro och buller”.⁷²⁴ I en tid då alltfler fall av ärekränkningar anmäldes till och avgjordes i rätten kan dessa anmärkningar förstås som invändningar mot institutionaliseringen av konflikter som i vissa fall ansågs göra mer skada än nytta om de avhandlades i offentliga fora med all den uppmärksamhet som detta kunde generera.

Internationella referenser genom exempel och utpekanden

För att kunna sätta konflikterna i ett europeiskt perspektiv är det värdefullt att uppmärksamma på vilket sätt referenser till internationella religionspolitiska konflikter uttrycktes. Som vi tidigare har sett fanns det samtida paralleller till pietisterna i form av andra rörelser som tolkades som entusiaster eller svärmare. Både den pietistiska och den antipietistiska litteraturen var till stor del tyska importvaror.⁷²⁵ Därtill stod såväl pietister som antipietister i direkt förbindelse med personer som var engagerade i de tyska pietistkonflikterna. Att pietistsympatisörer korresponderade med Francke har redan nämnts, men kontakter fanns också mellan pietismens motståndare. Exempelvis brevväxlade ärkebiskop Matthias Steuchius under tretton års tid med den antipietistiske teologen Johannes Fecht i Rostock.⁷²⁶

Trots den nära kontakten med de tyska pietistkonflikterna framhöll pietistsympatisörer olikheterna mellan den tyska respektive den svenska situationen. Pietistsympatisörer i Umeå ville uttryckligen föra till protokollet att kränkande yttranden som uttryckts i Tyskland skulle tillskrivas dem. Ett exempel från Umeåkommissionen kan anföras:

Umeå sammankomster skola [ej] hava någon gemenskap med de i Tyskland och annorstädes varest onyttiga disputationer och egenvilliga uttydningar över Guds ord av var och en utan åtskillnad med förakt mot prästerna tillåtas.⁷²⁷

I linje med denna beskrivning menade Schröder att referenserna till de tyska konflikterna gav upphov till hotbilder som inte stämde in på den pietistiska verksamheten i Sverige. Han menade att de kungliga förordningarnas referenser till hotet från pietismen gav uttryck för de tyska erfarenheterna, men fick människor att tro

⁷²⁴ RA: E XII:30 Kanslikollegium, “Barchiusmappen”, s. 66°.

⁷²⁵ Nordstrandh 1951, s. 38–169,

⁷²⁶ I Kungliga Bibliotekets brevsamlingar finns korrespondens mellan Johannes Fecht och Matthias Steuchius från åren 1691–1714.

⁷²⁷ RA, ÄK 189, Umeåkommissionen, Protokoll, s. 33–34°.

att de också gällde i Sverige. Detta hade emellertid Sicklakommissionen kunnat avvisa, enligt Schröder:⁷²⁸

[När kommissionen hade frågat] hwarest the willo andar och then i tryckte predikningar utropade Satans hoop är och hwilka the äro, swaras at man hört dem wara i Tyskland och at Kongl. Placater tala om them, lika som medan Kongl. Placater tahla om swärmare och willoandar: therfore måste the nödwändigt wara här.⁷²⁹

Mot denna bakgrund är det intressant att rikta blicken mot Silvius slutomdöme över Sicklakommissionens utredningar. Som anfördes ovan var det Silvius som explicit förde ett förbud mot pietistbegreppet på tal. Han hävdade att det var den mest påtagliga importen av den ”trätosammade” och ”förgallade” tyska konflikt med ”trätosamma Theologis och Schol-Orthodoxer” och ”förgallad skriftart, der ingen ting mindre än enighets, freds och kierleks andan lyser”.⁷³⁰ Här gav Silvius uttryck för den pietistiska kritiken mot ortodoxin som konfliktbenägen. Denna ståndpunkt framgår ännu tydligare i beskrivningen av pietistkonflikternas uppkomst i Sverige som ”det pietistiska krigets utbredande till detta Rijket”.⁷³¹ Mot denna bakgrund menade Silvius att det vore riktigt att förbjuda ordet pietist och därmed klippa av referenserna till de tyska konflikterna. Därigenom kunde enigheten återupprättas och en ”kierleks anda” – möjliggöras. Silvius kommentar var riktad mot dem som använde de tyska konflikterna i sin argumentation.

Schröder menade alltså att hotbilderna var farliga, men överdrivna. Silvius höll med och tillade att konflikten kring de imaginära hotbilderna förstörde både enheten och kärleksandan. Juristen Olof Nordenstråle skrev i sitt memorial att han gått igenom samtliga fall av pietism i Sverige sedan 1702 utan att hitta några ”kiätterska och fanatiska swärmerijer”.⁷³² Kommissionsledamöterna Sven Caméen och Jöran Nordberg förfäktade emellertid en motsatt uppfattning. De hävdade att parallellerna mellan de tyska och de svenska konflikterna var relevanta och borde tas i beaktande när svenska pietistanhängare bedömdes. De framhöll pietistkonflikterna i Tyskland som sedelärande exempel som visade vilka konsekvenser dessa konflikter kunde beräknas bära med sig, ”effterföljder, som gingo fiärran ifrån hans wälmente upsåt och tankar”.⁷³³ Caméen och Nordberg menade därmed att

⁷²⁸ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 495–499.

⁷²⁹ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 508.

⁷³⁰ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 651–656. Citaten återfinns på s. 652.

⁷³¹ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 653.

⁷³² RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 571.

⁷³³ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 527–528. Citatet är hämtat från s. 528.

pietisterna, trots att förhören inte vittnade om några läromässiga brister, fortsatt måste anses utgöra ett latent hot mot samhället under antagandet att de dolde sin sanna natur. Som bevis påpekade de exempelvis att kommissionens förhör med tjänstefolk indikerade att pietistsympatisörerna inte var ärliga i sina svar utan dolde något, vilket bäst lät sig förstås genom att betrakta de tyska pietistkonflikterna som ett hotfullt, presumtivt scenario:

wi hafwa icke allenast af *Historia Pietistica* i Tyskland, utan och af egen erfarenhet i *Consistorio*, så wäl som af särskilte tillfällen och discourser, at när det gäller efterfrågan, weta somliga mästerligen åka och wända, kunande förklara sig enligt med Guds ord i alla delar, der man likwäl af deras enfaldiga *adhaerenter*, som förstå intet bättre än säga rent ut, hwad de lärdt, får undertiden blåtta sanningen, at de under sitt sällskap lära helt anorlunda: somliga låta och intet komma så noga, at de neka sina ord och satzer, ehuru trowärdiga och beskiedeliga wittnen man emot dem kan anföra.⁷³⁴

Den tyska situationen framhölls som ett varnande exempel också i en bredare kontext. Flera antipietistiska företrädare var vid denna tid mycket engagerade i debatten som gällde huruvida Sverige skulle ta emot reformerta trosbekännare som arbetskraft. Biskop Lund, vars undervisning Stricker framhöll som sitt rättensnöre, argumenterade under riksdagen 1723 för att westfaliska fredens bestämmelser endast gällde för Sverige ”i den mån vi är ledamöter i det riket”, det vill säga i Svenska Pommern.⁷³⁵ Som nämnts i bakgrundsteckningen rådde i Tyskland alltsedan reformationstiden reglerad religiös pluralism. Under seklerna hade det arbetats fram mängder av ordningar för hur ett pluralistiskt samhälle med grupper av olika religionstillhörigheter skulle organiseras.

En central utgångspunkt för motståndare till pietismen var att Sverige saknade erfarenhet av sådana arrangemang och heller inte var förpliktigt av vare sig westfaliska freden eller något annat avtal att etablera en sådan ordning. Sverige kunde därmed ha de ordningar man önskade, menade Lund. Att neka någon att utöva sin religion var, tillstod han, förvisso samvetstvång, men en sådan situation uppstod inte om alla utövar samma religion. I linje med denna argumentation förordade Lund att Sverige skulle välkomna förföljda lutheraner från Ungern, Schlesien och Pfalz, snarare än reformerta eller katolska trosbekännare.⁷³⁶

⁷³⁴ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 518.

⁷³⁵ PRP 1723, s. 559.

⁷³⁶ PRP 1723, s. 466–467. Ungern, Schlesien och Pfalz nämns redan under 1660-talet som områden utsatta för påvens ”barbariska tyranni”, se Gudmundsson 2014, s. 126.

Att debatterna om de reformerta trosbekännarna och den bild av unik svensk religionsenhet som framfördes där spelade roll för pietistkonflikterna, framgår av Gustaf Adolf Humbles likartade resonemang vid riksdagen 1726. Att avvisa pietismen såg han som ett led i att bibehålla Sveriges monoreligiösa tillstånd och i förlängningen som en gärning som gynnade tros- och samvetsfriheten i Europa genom att Sverige kunde fungera som pålitlig tillflyktsort för lutheraner som behövde skydd – *asylum* – från katolska makter:

och i anseende thertil våra religionsbröder utomlands icke allenast sig wid alle tillfellen på vår swenska församlings christeliga skick offentligen bero pat och sig theraf i andanom gladt utan ock under förföljelses tid här hos oss sit tryggaste *asylum*, sinnes- och samwetsrolighet tagit och funnit, så skulle twertom det blifwa för hela den Lutherska församlingen en altför stor stötesten och högst bedröfwelig casus, om nu slika enskylda sammankomster hos oss almenneligen skulle introducerade och införde blifwa.⁷³⁷

Riksrådet Carl Gyllenborg hänvisade på ett liknande sätt till den engelska historien i rådets överläggningar i pietistfrågan 1725. Han framhöll inbördeskrigets England med Oliver Cromwell i spetsen som en hotande bild av vad som väntade om pietismen utan vidare tolererades. Men han vände sig också mot 1689 års toleransedikt som han menade hade lett till att invånarna i England inte längre hade någon gemensam religionsutövning.⁷³⁸ Det ökade antalet lekmannapredikanter och sammankomster i hemmen förändrade, både religion och regemente.⁷³⁹ Som diplomatiskt sändebud i England under 1710-talet, en period då de svenska och engelska kyrkorna försökte närma sig varandra, var Gyllenborg väl förtrogen med de kyrkliga förhållandena i landet.⁷⁴⁰

En annan jämförelse med de kyrkliga förhållandena i England gjorde Possieth då han, enligt vad som meddelades Sicklakommissionen, hade betecknat deltagarna i sammankomsten på Sickla gård som kväkare. Kommissionen härledde referensen till ett personligt brev till en major Klot. Om Gyllenborgs och Possieths referenser ställs mot varandra framträder en avgörande svaghet i

⁷³⁷ PRP 1726–27, s. 267. Hilding Pleijel påpekar att Humble under sina resor Tyskland blivit förskräckt över att pietistiska konflikter splittrade lutheranerna, som därmed försummade att upprätthålla en gemensamma front mot katolikerna, se Pleijel 1935, s. 195.

⁷³⁸ RA: K 23:1138 Handlingar rörande conventikelplakatet 1725, s. 23°.

⁷³⁹ RA: K 23:1138 Handlingar rörande conventikelplakatet 1725. Gyllenborg upprepade senare sitt argument, se s. 23. Om Gyllenborgs engelska erfarenheter, se Nilzén, Göran, *Carl Gyllenborg: en frihetstida hattpolitiker* (Stockholm 2007), s. 36–37; Pleijel 1935a, s. 240–242.

⁷⁴⁰ Pleijel 1935a, s. 240–241.



Rykten om kväkare, som Johan Possieth gjorde bruk av i pietistkonflikterna och som Carl Gyllenberg refererade till som en potentiell fara genom att återropa det engelska inbördeskriget som varnande exempel, artikuleras också i Frankrike. Här ett kopparstick från 1723 som ska föreställa ett möte i London. Texten anmärker på att en kvinna predikar. Hotbilden om predikande kvinnor, med särskilda hänvisningar till kväkare, förekom också i den antipietistiska litteraturen, exempelvis hos Ingemund Bröms: "Fördenskul tilstädia the jemwäl Qwinnfolken stiga fram och lära [...] Är det the Wederdöparens och Qwäckares påfund at blanda om hwar andra the tre hufwudständen i Christenheten. Som strida emot Pauli utsaga: En Qwinna tilstäder jag icke at hon lärer." (Bröms 1715, s. 84–85).

Possieths argumentation. Medan Gyllenberg framhöll inbördeskriget England i mitten av 1600-talet som ett varnande exempel försedde Possieth en särskild grupp med en stigmatiserande benämning, något som vi tidigare har sett ansågs allvarligt. Ställd inför kommissionen ville Possieth inte kännas vid uttalandet och "höll för osannolikt" att han hade dragit parallellen till kväkarna. Kommissionsledamoten Båld framhöll vikten av att kunna fastställa om Possieth hade betecknat pietisterna som kväkare, men brevet till major Klot anmälades som förkommet.⁷⁴¹

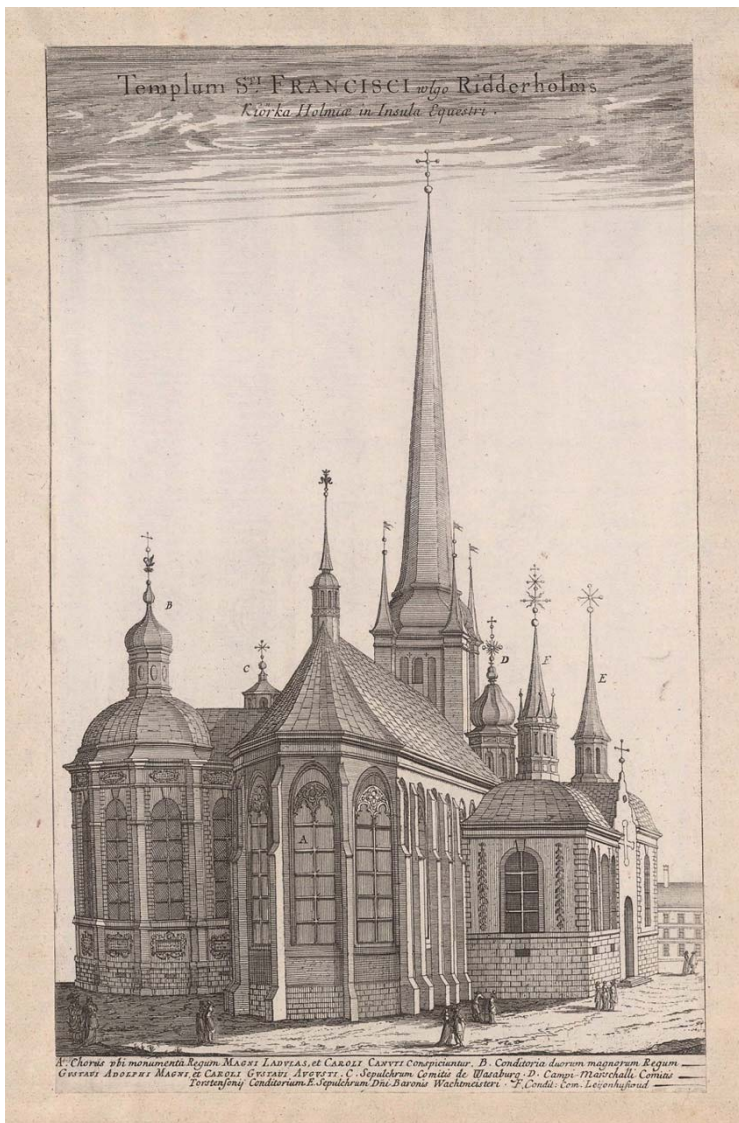
Utpekandet var också en försvarande omständighet i fallet Stricker. I likhet med den tidigare nämnde Alroth hade Stricker avhållit sig från att nämna någon särskild person vid namn, men insinuationerna ansågs vara tillräckligt tydliggörande

⁷⁴¹ RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 113–116.

och hade dessutom riktats mot ingen mindre än kommissionsledamoten Båld. Denne menade att Stricker hade uttryckt sig ”så widlyfftigt och tydeligen i församlingen, at alla närwarande, som mig om torsdagen för uth hördt, kunde märka, at han mig ther med mente.”⁷⁴² Obeaktat den uppenbara jävsituationen i kommissionen kritiserades alltså Stricker för att ha pekat ut en specifik person som pietist.

Sammanfattningsvis var det inte innehållet i de internationella referenserna som gjorde dem godtagbara eller inte godtagbara. I vilken form de uttrycktes var däremot utslagsgivande för vad som kunde tolereras. I detta avsnitt har jag identifierat tre olika sätt att kommunicera referenserna: genom ryktesspridning, varnande exempel och utpekanden. Ryktesspridning ansågs illa, men bedömningen blev mildare om källan kunde anges. I bedömningen av källan var det av avgörande betydelse om det rörde sig om vittnesiakttagelser eller om falska anklagelser eller vidareförmedling av allmänna rykten. Varnande exempel kunde vara legitima, men inte om de samtidigt pekade ut enskilda personer. Utpekanden var alltid allvarliga eftersom de uppfattades som kränkningar.

⁷⁴² RA, ÄK 190, Sicklakommissionen, Protokoll, s. 269–270.



Riddarholmskyrkan. Johan Possieth (1667–1728), fil. mag. I Uppsala 1697, hovpredikant 1711 och vid tiden för pietistkommissionerna kyrkoherde i Riddarholmen och Bromma 1722, var en av de mest framträdande pietistmotståndarna under kommissionernas utredningar. Bland annat predikade han mot "partier" i form av pietister och svärmeandar i sin riksdagspredikan 1723, vilket upprörde bland andra Gabriel Thavonius, borgmästare i Umeå.

Tystnadens och glömskans strategier i funktion 1725–27

Antipietistisk polemik censureras

De stränga bedömningarna av antipietistiska predikningar som Sicklakommissionen hade initierat fick en fortsättning också efter kommissionens utredningar. Jag kommer här att diskutera ett konsistorieärende från 1725 och ett censurärende från 1726. Det handlade om de två prominenta antipietisterna Johan Possieth och Nils Barchius, vars predikningar nagelfors av Justitiekanslern och Stockholms konsistorium respektive Kanslikollegium. Det är viktigt att påminna om att det var skillnad på att få sin text genomgången och att anklagas för villoläror. Censur var en standardinstans under denna tidsperiod, och den ansvarige *censor librorum* arbetade under Kanslikollegium. När det gällde teologiska skrifter tog Kanslikollegium hjälp av Stockholms konsistorium för att bedöma innehållet.

Konflikterna kring Possieth och Barchius är intressanta av flera skäl. För det första ger de en bild av hur tystnadens strategi tillämpades i praktiken. För det andra visar de att allvarliga anklagelser om samhällshotande verksamhet inte bara riktades mot pietistsympatisörer utan också mot pietismens kritiker, och att tillämpningen av tystnadens strategi därmed även gällde dessa. Under riksdagen 1726–27 beklagade sig också prästeståndet över att de inte fick varna för pietisterna. De hänvisade till att det ju hörde till deras uppgifter att varna åhörare för falska lärare.⁷⁴³

Mest iögonfallande är kanske konsistorieärendet mot Possieth. Våren 1725 förhöordes denne av Stockholms konsistorium angående en predikan hållen i Riddarholmskyrkan där han enligt uppgifter till konsistoriet hade gjort flera utfall mot pietistsympatisörer.⁷⁴⁴ De utlåtanden som fälldes i fallet Possieth var påfallande lika de anklagelser som han själv hade riktat mot dem som deltagit i sammankomsten på Sickla: Justitiekanslern anmärkte på att Possieths predikan väckt ”bul-ler” och ”owäsende”, och att den ”lemnar rum och tillfälle til smädande hwarige-nom illwilja och förakt tilltager”.⁷⁴⁵ Konsistoriet radade å sin sida upp fem invändningar mot predikan. För det första ansågs den ”inte grundad i Guds ord” genom att inte ”rima sig med de hälsosama ords eftersyn”. Konsistoriet efterfrågade här

⁷⁴³ Nordbäck 2004, s. 84.

⁷⁴⁴ Nämda predikan finns mig veterligen inte bevarad i skrift.

⁷⁴⁵ UUB: N 1995, s. 2 (folio).

ett mildare och försonligare tonläge. För det andra kallades predikan ”onyttig” och ”fåfång” och anklagades för ”effektsökeri” genom sin upptagenhet med att fästa negativa etiketter på pietistsympatisörer. Här ser vi alltså åter exempel på att polemiska yttranden sågs som ett utflöde av prästens dåliga karaktär eller personliga konflikter. I cirkulärskrivelsen till konsistorierna från januari 1726 poängterades också, som ovan nämnts, att pietisterna inte fick omtalas med ”smädeslustan”.⁷⁴⁶

En tredje invändning handlade om bruket av ”oanständiga ord”, däribland ”hund”, avseende pietisterna. I sin levernesbeskrivning benämner Herman Schröder predikan som ”Possieths predikan *de canibus*”.⁷⁴⁷ En fjärde kritikpunkt tog sikte på att predikan kunde ”åstadkoma förargelse, äfwen hos den enfaldigaste”. Som tidigare har konstaterats betraktades förförelse av vanliga människor – i synnerhet olärda, unga, kvinnor och tjänstefolk – som ett stort övertramp, även om predikans innehåll i sig betraktades som renlärt. Sist och kanske allra starkast var invändningen att predikan var ”skadelig för christendomen, som dermed ej upbyggas, utan hwar en underrifwas”. Predikan ansågs med andra ord utgöra ett hot mot den kristna tron genom att den kunde vålla splittning. Intressant nog var detta en anklagelse som Possieth och hans åsiktsfränder i början av 1720-talet hade riktat mot pietisterna.⁷⁴⁸ Sammantaget vittnar bedömningen av Possieths predikan om betydande skärpningar av toleransens gränser för vad som var godtagbart att uttrycka om pietister.

Barchius censurerande rörde också en predikan riktad mot pietismen. Den hade hållits i Storkyrkan under hösten 1725. Temat var ”det allmänna prästadömet”, vilket var infekterat eftersom pietisterna förfäktade ett av sina viktigaste krav på kyrkoledningen – mer kyrkligt ansvar till lekmännen – med hänvisning till just läran om det allmänna prästadömet. Därför fanns det särskilda skäl att granska denna predikan noga. Claesson har uppmärksammat att Västerås domkapitel samma år förde ett liknande resonemang i fråga om att trycka om Faluprästen Olof Ekmans skrift *Sjönödslöfte*, vilket hade blivit ett uppburet verk i de nya pietistiska kretsarna. Domkapitlet deklarerade att boken kunde tryckas i ny upplaga på villkor att någon kunde ”förklara den”, det vill säga förse den med ett instruktivt förord som förebyggde ”missbruk”.⁷⁴⁹

Till skillnad från i fallet med Possieths predikan ställde sig Stockholmskonsistoriet bakom Barchius och föreslog bara några mindre korrigeringar. Den pietist-

⁷⁴⁶ RA: K 23:1138 Handlingar rörande conventikelplakatet 1725, s. 102–104°.

⁷⁴⁷ Schröder 1940, s. 63.

⁷⁴⁸ UUB: N 1995, s. 3–8°.

⁷⁴⁹ Claesson 2015, s. 216.

vänlige konsistorieledamoten Schröder hade däremot en annan uppfattning. I ett memorial som också var undertecknat av kyrkoherdarna Anders Bergner och Johan Forsskål anmärkte han på vad han uppfattade som avvikelser från den lutherska läran. Barchius beskyllde då de tre författarna till memorialet för att döma honom *a priori*, särskilt Bergner och Forsskål vilka han ansåg inte borde ha fått tillgång till predikomanuskriptet eftersom de inte var medlemmar av konsistoriet.⁷⁵⁰ När Barchius kritiserades även av Kanslikollegium svarade han med att dess medlemmar inte var teologiskt sakkunniga men att de likväl ”hugga i vädret och imputera en ärlig man”.⁷⁵¹ Fallet belyser hur censuren slog mot en antipietistisk företrädare. Här var det alltså den pietistvänlige Schröder som ville ha stopp på en antipietistisk predikan genom censurens försorg.

Det omfattande utredningsarbetet illustrerar censurens successiva skärpning och hur komplicerat det hade blivit att trycka skrifter som kunde knytas till pietismen, oavsett de var för eller emot. Konflikten mellan Barchius och Schröder blev utgångspunkten för ett omfattande ärende hos Kanslikollegium mellan januari och juni 1726. Schröder kritiserades av kanslikollegium för att obstruera utgivningen av predikan och anmärkte på att ”knapt någonsin en enda predikan” skulle kunna tryckas inom loppet av ett år om de granskades så ingående som denne önskade.⁷⁵² Konflikten ledde till slut till en förlikning genom att ett förord som alla parter kunde acceptera formulerades. Jag vill emellertid uppmärksamma hur parterna samtidigt diskuterade något annat: gränserna för ”privat” och ”publik” kritik av en predikan.

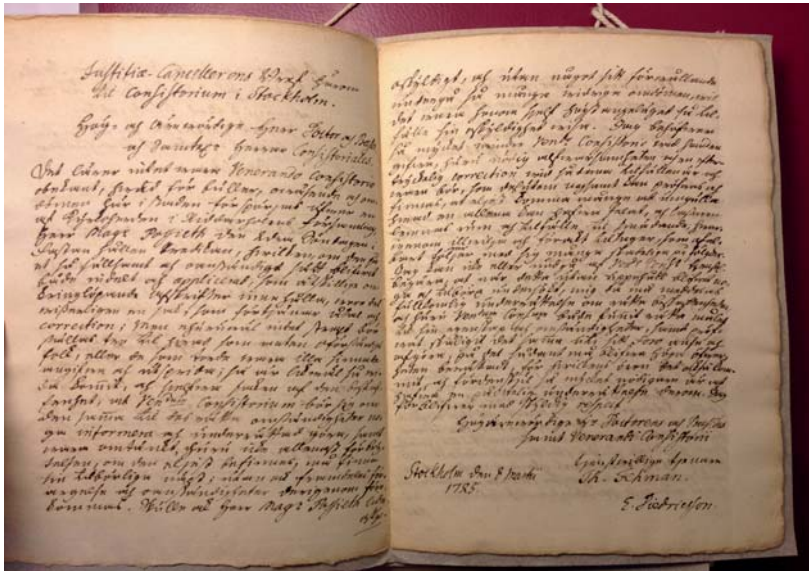
Schröder uppfattade ärendet som allvarligt eftersom han hade fått rykte om sig att sympatisera med pietismen och därigenom fått sin renlärighet och redbarhet ifrågasatt. Han illustrerade detta genom att visa upp ett exemplar av det svenska konventikelpakatet på tyska som utgivits i Hamburg, vilket var försett med ett förord där Schröder explicit pekades ut som ”förfäktare av de skändliga och skadliga pietisterna” (*”stehende Vorfechter der schändigen und schädlichen Pietisten”*).⁷⁵³ Schröder menade alltså att skrifter som Barchius predikan riskerade att ytterligare spä på hans dåliga rykte som pietist i internationella, lutherska kretsar. Denna känsliga punkt i sammanhanget ger ytterligare belägg för att den personliga och hedersrelaterade dimensionen av konflikten var betydelsefull.

⁷⁵⁰ RA: E XII:30 Kanslikollegium, ”Barchiusmappen”, s. 18°.

⁷⁵¹ RA: E XII:30 Kanslikollegium, ”Barchiusmappen”, s. 7–8°, 10°.

⁷⁵² RA: E XII:30 Kanslikollegium, ”Barchiusmappen”, s. 24°.

⁷⁵³ RA: E XII:30 Kanslikollegium, ”Barchiusmappen”, s. 68°, 74°, 76°.



Kritik från Justitiekanslern och Stockholms konsistorium följde på Possieths predikan. Här utlåntandet från den förstnämnda (Uppsala universitetsbibliotek, N 1995).

Humbles lyckade polemik

Med tanke på Possieths, Barchius och Schröders svårigheter att försvara sina uttalanden i tal och skrift kan man fråga sig vad som var godtagbart att skriva eller säga om pietismen under den period som följde på kommissionsutredningarna. Ett antipietistiskt verk som klarade granskningen var Gustaf Adolf Humble *Novator hakatos*, godkänt för utgivning den 1 augusti 1727 och publicerat året därpå. Som vi har sett flera gånger är boken mycket rik på anklagelser mot pietisterna. I ljuset av kommissionernas utredningar och kritiken mot Possieths predikan är det anmärkningsvärt hur en närmast spegelvänd bild presenterades i Humbles verk. Exempelvis anklagades pietisterna för att de ”späckar sina predikningar med hårda *invectiver* och utfarande på andra som med them i et horn icke blåsa”, en beskyllning som liknade den dom som Sicklakommissionen nyss fällt över en handfull antipietistiska präster.⁷⁵⁴ Fortsättningen på kritiken är mer typiskt riktad mot pietismen: ”[de] kitzla åhörarnas öron med en hop nya meningar och updichtade läro-

⁷⁵⁴ Humble 1728, s. 100.

satzer [...] lemna *sensum literalem* såsom alt för enfaldig, icke tilræckelig, safftlös och ingen smak ägande, bruke ther emot sielfwe twetydliga och mörka ordalag”.⁷⁵⁵

Humbles bok kom att bli ett svenskt standardverk om pietismens historia. Trots Schröders protester rekommenderade prästeståndet boken till präster som ville informera sig om pietismen. I samband med riksdagen 1726–27 uppmanades de närvarande i prästeståndet att ta med sig ett större antal exemplar hem för distribution.⁷⁵⁶ Redan i Tollstadiuskommissionen omnämndes boken som legitim källa till kunskap om pietism.⁷⁵⁷

Låt oss stanna upp vid vad som skilde Possieth och Barchius, vilka hamnade i trångmål för sina antipietistiska yttranden, från Humble, som skrev ett uppburet verk på samma tema. En rimlig förklaring till de olikartade bedömningarna av de antipietistiska prestationerna står rimligtvis att finna i att Possieth och Barchius ärenden handlade om predikningar medan Humble skrev för teologer. En annan möjlig förklaring är det anseende som Humble hade uppnått som person. Medan Possieth och Barchius blev ifrågasatta av Sicklakommissionen för sina misshagliga yttranden om pietister stod Humble till synes utanför dylika konflikter. Istället blev han utnämnd till amiralitetssuperintendent i Karlskrona, ett starkt förtroende med tanke på att staden hade gjort sig känd som ett pietistiskt fäste.⁷⁵⁸ Ett tredje skäl bakom Humbles lyckade polemik som jag särskilt vill lyfta fram är att han valde att skriva utförligt om de tyska pietistkonflikterna utan att beröra de känsliga kopplingarna till Sverige och enskilda svenska personer.

Humbles bok är i huvudsak ett teologiskt verk, men det innehåller ett trettioålders sidors redogörelse för pietismens historia. I det historiskt inriktade avsnittet skrev Humble om konflikterna på de flesta större orter i den tysk-lutherska världen: Leipzig, Hamburg, Erfurt, Halberstadt, Lübeck, Darmstadt, Sachsen-Gotha, Halle och Quedlingburg, men det var allt. Redogörelsen var alltså en exposé över pietismens avgränsat tyska historia. Några kopplingar till den svenska pietismen nämns inte. Möjligtvis kan beskrivningen av hur kurfursten av Brandenburg tillsatte en kommission för att utreda hur ”oron” i Halle kunde dämpas tolkas som en implicit referens till de svenska kommissionerna,⁷⁵⁹ men det är det närmaste vi kommer, utöver den avslutande bilagan i form av 1713 års förbud mot pietistsammankomster och sannolikt en och annan insinuation. 1726 års konventikelplakat

⁷⁵⁵ Humble 1728, s. 100.

⁷⁵⁶ Normann 1952, s. 90–91.

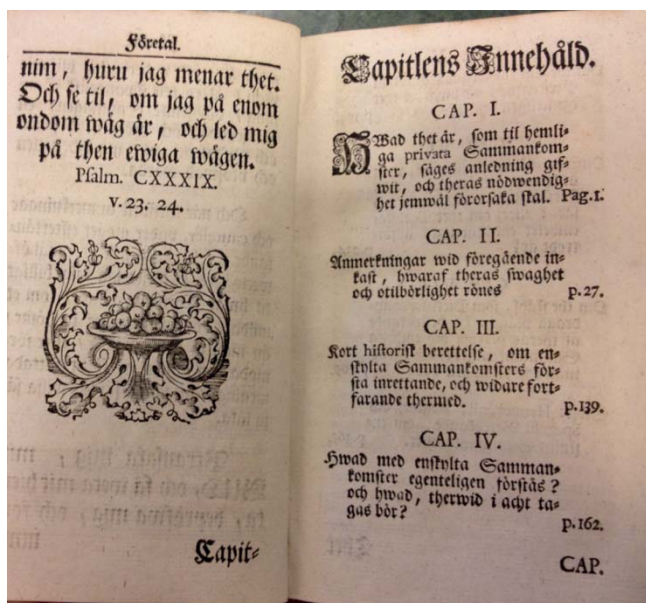
⁷⁵⁷ RA, ÄK 191, Tollstadiuskommissionen, Dippelmappen, s. 173–178°.

⁷⁵⁸ Än så länge vet vi mycket litet om pietismen i Karlskrona vid denna tid, men snart vet vi mer. Kyrkohistorikern David Gudmundsson (Lund) bedriver nämligen ett projekt om ämnet.

⁷⁵⁹ Humble 1728, s. 159.

bifogades anmärkningsvärt nog inte, sannolikt för att dess innebörd förhandlades under den riksdag som pågick medan Humble färdigställde verket (1726–27).⁷⁶⁰ 1713 års förordning uttryckte dessutom ett mer entydigt förbud.

Om Humbles bok läses i sitt specifika konfliktsammanhang framträder en tolkning av pietistkonflikterna där de kommenteras genom att förtigas. Från en pietistmotståndares perspektiv utgjorde kommissionerna sannolikt en konfrontation som gärna fick förpassas till glömskan: flera pietistkritiker fick sina uttalanden fördömda, det blev förbjudet att dryfta pietistordet från predikstolar och ett större antal kommissionsledamöter visade sig sympatisera med pietismen, däribland censorn Johan Rosenadler och juristen Olof Nordenstråle. Kanske kan Humbles verk tolkas som uttryck för en sorts ”glömskans strategi”, med syftet att förtiga den konflikt som enligt alla parter varit önskad och misshaglig.



”Kort historisk berettelse om enskylda Sammankomsters första inrettande, och vidare fortfarande thermed” är titeln på Gustav Adolf Humbles tredje kapitel i hans omfattande verk om pietismen, *Novator Hakatos* (1728). Avsnittet utgör den del av verket som återberättar pietismens historia. På trettiotalet sidor sveper generalsuperintendenten Humble över de pietistiska konflikterna i Leipzig, Hamburg, Erfurt, Halberstadt, Lübeck, Darmstadt, Saxen-Gotha, Halle och Quedlingburg. Han berör däremot inte några svenska kopplingar till pietismen.

⁷⁶⁰ Levin 1896, s. 218.

Tystnadens och glömskans strategi i belysning

Avslutningsvis i detta kapitel följer jag upp hypotesen om att Humbles verk kan tolkas som ett uttryck för en glömskans strategi genom att granska hur några exempel på en sådan slags strategi har beskrivits i tidigare forskning.

Det första exemplet gäller den franska protestantpolitiken, där en strategi om att undvika att ens diskutera de antiprotestantiska lagarnas eventuella tillämpning uttrycktes återkommande. Anledningen stavades fruktan att förhandlingar kring lagarna skulle generera nya konflikter. Biskop Daniel de Francheville fastslog exempelvis i en promemoria följande:

så snart man genom deklamationer gör skillnad på nya konvertiter och gamla katoliker, är de på sin vakt och rådslår med varandra om det som de betraktar som sitt försvar.⁷⁶¹

Franchevilles erfarenhet var alltså att lagar speciellt riktade mot protestanterna stärkte deras gruppdynamik och separerade dem från övriga stads- eller bybor. Sensmoralen av biskopens resonemang var att det var bättre att behandla alla lika. I ett kungligt dekret som gick ut till rikets intendenten året därpå fastslogs en strategi som låg i linje med Franchevilles förslag:

Det är fortfarande viktigt att försöka att genom denna enighet steg för steg få de nya konvertiterna att inte längre minnas deras tidigare separation; att vänja dem vid att betrakta sig som en enda kropp med katolikerna och att omsorgsfullt undvika allt som skulle kunna väcka deras tankar om schism och splittring.⁷⁶²

Instruktionen lät alltså meddela att protestanterna skulle infogas bättre i samhällsgemenskapen under lugna omständigheter utan att speciallagar och alarmistiska beskrivningar gjorde sig gällande. Målet var att ignorera att protestanters protester, men lämnade också handlingsutrymme åt protestanterna. Samtidigt framfördes kritik mot denna hållning. Det framfördes även andra argument mot att upprepa speciallagarna, som exempelvis att det gav intrycket att konflikterna inte var

⁷⁶¹ Francheville (Périgueux), Lemoine 1902, s. 69: "des qu'on voudra séparer par le nom et par des déclarations les nouveaux convertis des anciens catholiques, aussitôt ils se mettront sur leur garde et concerteront ensemble ce qui regarde leur défense". Se även AN, TT 431.20, s. 1; AN, TT 430.129, no. 2.

⁷⁶² TT 430:129, no. 2: "Il est encore important qu'ils tachent par cette uniformité de faire perdre peu a peu aux nouveaux Convertis le souvenir de leur ancienne Separation: de les accoutumer a se regarder comme ne faisant qu'un même Corps avec les Catholiques et d'éviter soigneusement tout ce qui pourroit reveiller en Eux les idées de schisme et division."

avslutade. Det kunde i sin tur framstå som ett nederlag för kungen, påpekade biskopen i den sedan länge av protestanter präglade staden La Rochelle. Han önskade därför att lagarna skulle upprepas.⁷⁶³ Det som i förstone ser ut som en utebliven förhandling kunde emellertid i själva verket bli en vunnen förhandling. Yves Krumenacker har i en artikel visat att det sena 1600-talets antiprotestantiska lagar förvisso upprepades många gånger, men även då i många fall utan att appliceras.⁷⁶⁴ Från och med 1720-talet var det direkt ovanligt att de tillämpades, men samtidigt fanns de kvar som ett potentiellt hot.⁷⁶⁵

Teologen Hubert Bost har i en intressant artikel visat hur protestantiska lärde under åren efter återkallandet av Nantesediktet ägnade sig åt att försöka förklara handlingen juridiskt ogiltig med hjälp av argument inom ramen för en äldre rättsuppfattning. Kulmen nåddes med Élie Benoît's (1640–1728) ambitiösa fembandsverk *Histoire de l'Edit de Nantes* (1693–95), men därefter påbörjade istället företrädare resonera utifrån naturrättsliga resonemang.⁷⁶⁶

Väsentligt för sammanhanget är att det inte var första gången som glömskans strategi tillämpades i den franska religionspolitiken. I en artikel om "the policy of *oubliance*" har Diane C. Margolf visat hur den franska protestantpolitiken under 1600-talet var inriktad på att kväsa minnet av 1500-talets inbördeskrig, som senare blossade upp igen på 1620-talet. Den uttalade avsikten med att tona ned dessa minnen var enligt Margolf att undvika provokationer.⁷⁶⁷ Med detta långa tidsperspektiv blir det märkbart hur Frankrike till skillnad från Sverige redan hade omfattande erfarenheter av konflikter på religionens område.

De svenska häxkommissionerna under andra halvan av 1600-talet utgör en andra rimlig jämförelsepunkt när det gäller varningens, tystnadens och glömskans faser. Marie Lennersand och Linda Oja har analyserat dessa ur ett processuellt perspektiv i sin uppslagsrika studie med titeln *Livet går vidare* (2006); titeln syftar på efterspelet till de för såväl enskilda personer som lokalsamhällen uttömmande häxprocesserna där anklagelser på liv och död skulle förbytas i försoning. De mönster som de identifierar är snarlika pietistkonflikterna.

⁷⁶³ Brunetière (La Rochelle), Lemoine 1902, s. 62–63; Berther (Rieux), Lemoine 1902, s. 165.

⁷⁶⁴ Krumenacker, Yves, "L'application de la législation anti-protestante en France après 1685", Garnot, Benoît (dir.), *Normes juridiques et pratiques judiciaires, du moyen âge à l'époque contemporaine* (Dijon 2007), s. 141–150.

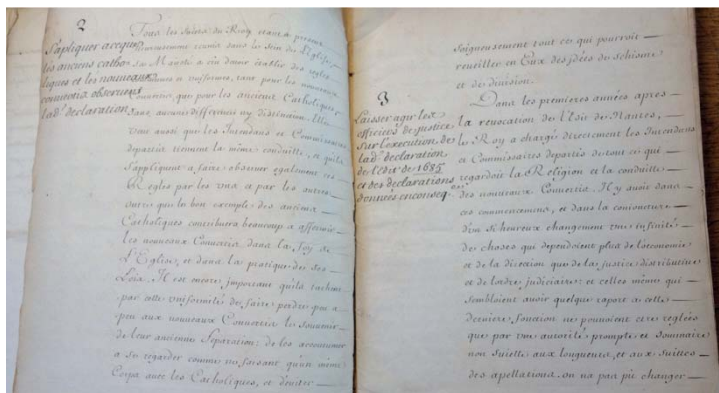
⁷⁶⁵ Krumenacker 1998, s. 173–176.

⁷⁶⁶ Bost, Hubert, *Ces messieurs de la RPR : histoires et écritures de huguenots, XVIIe-XVIIIe siècles* (Paris 2001), kapitel 10.

⁷⁶⁷ Margolf, Diane C., "Adjudicating memory: Law and religious difference in early seventeenth-century France", *Sixteenth Century Journal; Summer 96, Vol. 27, Issue 2* (1996), särskilt s. 401.

I häxprocessernas inledningsskede lästes en bön mot ”Satans raseri” upp i alla kyrkor. Med min terminologi kan man likna detta vid en varningens strategi. Efter kommissionens verksamhet byttes bönen ut mot en tacksägelse över att anfåktelsen var över. Då inföll också en tystnad om det inträffade, framhåller Lennersand och Oja. De resonerar klokt kring att häxprocesserna därmed resulterade i en ”målmedveten tystnad”.⁷⁶⁸ Enligt deras tolkning tjänade alla parter på denna tystnadens strategi: staten kunde glömma sina misslyckanden medan lokalsamhället kunde gå in i en försoningsprocess.⁷⁶⁹ Även i landshövdingen Gustav Duvalls agerande finns det gemensamma nämnare med pietistkommissionerna. Först trodde han på avskräckande straff, senare på religiös undervisning.⁷⁷⁰ I en analys av efterdyningarna till häxprocesserna i Hälsingland under samma tid har Maria Wallenberg Bondesson på ett liknande sätt visat att processerna sällan nämndes i senare material och då endast i förbigående.⁷⁷¹

Pietistkonflikternas processuella rörelse från varningens strategi till tystnadens och glömskans under 1720-talet har alltså beröringspunkter med den franska protestantpolitiken och med häxprocesserna.



Promemoria från det kungliga kansliet i Frankrike, daterad januari 1699 (Mémoire du Roy pour servir d'instruction aux Intendants et Commissaires departis dans les Provinces et generalez du Royaume, AN 430:129, no. 2), I promemorian radas 40 punkter upp; i punkt nummer två förordas glömskans strategi.

⁷⁶⁸ Lennersand, Marie & Oja, Linda, *Livet går vidare: Älvdalen och Rättvik efter de stora häxprocesserna 1668–1671* (Hedemora 2006), s. 613–620.

⁷⁶⁹ Lennersand & Oja 2006, s. 615.

⁷⁷⁰ Lennersand & Oja 2006, s. 92–94, 598–620.

⁷⁷¹ Wallenberg Bondesson 2002, s. 130–134. Lägg även märke till Wallenberg Bondessons diskussion med internationell forskning kring frågan.

Den misshagliga konflikten – sammanfattning och fördjupning

Konflikterna om vad som ansågs lämpligt att yttra visar på en tidigare underbelyst men mycket betydelsefull dimension av kommissionernas arbete och pietistpolitiken i stort: även pietismens motståndare utreddes, granskades och kritiserades av de statliga kommissionerna. Framför allt ställdes präster som predikat mot pietismen till svars för sina uttalanden, vilka de inte alltid lyckades försvara. Kommissionerna granskade dessutom prästernas konflikthantering. Detta visar att pietistkonflikterna inte bara handlade om hur pietisternas verksamhet skulle begränsas, utan också om att sätta stopp för uttalanden riktade mot pietister och att försöka de stridande parterna.

Det påtagliga dilemma som står i centrum för denna delstudie är att det inte fanns något effektivt sätt att hantera misshagliga yttranden. Det fanns två suboptimala alternativ: varningens strategi och tystnadens strategi. Båda hade potential att presenteras som moraliskt riktiga: ”Vi har inte tigit stilla, utan genom offentliga skrifter vist vad för en skadlig efterföljd dessa nya meningar voro”, skrev Benzelius i sin anonyma pamflett och motiverade därigenom den förstnämnda. I Tollstadiuskommissionens protokoll från 1728 konstaterades däremot normativt att idealet om ”christelig försigtighet, utan öfwerihlning och obetänkt ifwer och häftighet” talade emot att utfärda offentliga varningar. En fördel med tystnadens strategi var att man kunde undgå att, som det uttrycktes, ”förarga de enfaldiga”. Särskilt illa ansågs det vara om personer blev informerade om pietismen utan att de på förhand känt till den. Avvägningen mellan varningens och tystnadens strategi var alltså ett typiskt dilemma om tolerans, där båda alternativen var problematiska.

Kapitlet har strukturerats efter den förändring på högsta politiska nivå som framträder när de skarpa varningstexterna från tiden för stora nordiska kriget kontrasteras mot 1726 års cirkulärbrev till rikets konsistorier och universitet som förkunnade att hotet från pietisterna inte bör omnämnas. Det är för övrigt en förändring i pietistpolitiken som inte har uppmärksamrats i tidigare forskning om den tidiga pietismen, där fokus istället har legat på konventikelplakatets förbud mot sammankomster.

I cirkulärbrevet från januari 1726 som instruerade präster och ämbetsmän att inte använda ordet pietist motiverades åtgärden med ett rent språkligt skäl: det var ett fint ord som inte fick användas som smädenamn. Min undersökning har visat att den språkliga dimensionen var mycket viktig. Yttranden och deras kulturella betydelser utgjorde ett centralt element av själva konflikten, men inte bara av rent etymologiska skäl.

För det första framstår tystnadens strategi som en lösning på de hedersrelaterade konflikter som användandet av begreppet gav upphov till. Framför allt handlade det om att präster pekade ut enskilda personer som pietister från predikstolen genom vad som uppfattades som ”offentliga beskyllningar” eller ”uppenbara insinuationer”. David Silvius konstaterade att de pietistanklagade genom att benämnas på det viset ”*haeretificeras* eller till sin heder och välfärd besväräs”. Denna dimension av pietistkonflikterna blir begriplig först när man betraktar användandet av pietistbegreppet som en anklagelseakt, i likhet med bruket av andra stigmatiserande termer från religionspolitiken som papist eller kväkare. I tidigare forskning, där pietistbegreppet i allmänhet har behandlats som en neutral beteckning på en fromhetsinriktning, har denna konflikt gått obemärkt förbi.

Pietistanklagelserna gav upphov till anklagelsespinaler där enskilda prästers ”goda namn och rykte” ansågs ta skada och prästeståndet ”svärtades” och gjordes ”illaluktande”. Resultatet blev metakonflikter där olika parter skrev inlagor till Sicklakommissionen – som var den som hade startat granskningen av prästerna – där de ägnade avsevärt utrymme åt att anklaga varandra för att ha inlett konflikten och gjort den offentlig. Det var själva utpekandet som ansågs problematiskt.Utförligare referat av vad som hade uttryckts i predikningarna lyser med sin frånvaro. Det väsentliga var att någon person inför församlingen hade blivit utpekad som pietist. De konflikter om olika yttranden som kommissionerna behandlade bottnade alltså inte främst i läromässiga frågor, utan hade en utpräglad hedersrelaterad karaktär.

Undersökningen har vidare visat att man gjorde skillnad på konkreta utpekanden och mer generella resonemang kring pietismfenomenet. Varnande exempel från Tyskland och England åberopades av kommissionsledamöter och i riksrådet. Men sådana referenser fick absolut inte kombineras med konkreta utpekanden. Ett exempel på ett snedsteg i detta avseende är när Johan Possieth liknade sällskapet på Sickla gård vid kväkare, vilket Sicklakommissionen ställde honom till svars för. Possieth svarade undflyende på frågan. Det gav däremot inte upphov till någon upprördhet när Gyllenborg föreslog att pietismen kunde förstås som en historisk parallell till de rörelser som uppstod i samband med det engelska inbördeskriget. En avgörande skillnad var emellertid att han inte pekade ut några enskilda personer.

När de predikande prästerna pekade ut enskilda personer som pietister, uttryckligen eller genom insinuationer, uppstod vad jag har valt att kalla för en bevisningens problematik. Prästen Jonas Stricker hänvisade här till att han ”taht *generaliteter*, effter som det skall wara bekant, huru detta *malum pietisticum* uti några åhr blifwit omtalt och utropat”. Vidare hänvisade han till egna erfarenheter: undervisning som han mottagit om pietismen samt ett eget möte med en (inte

namngiven) tysk pietist i Königsberg. Men framför allt framhöll han sin ämbetsplikt att predika mot pietismen. Stricker motiverade alltså att han förfäktade en varningens strategi. Utan att det framgår explicit i kommissionernas diskussioner torde detta förhör ha tydliggjort baksidan med denna strategi.

För det andra var tystnaden ett sätt att få stopp på konfliktens offentliga karaktär som dramatiskt nog ansågs ha en splittrande verkan på hela riket. Det ligger nära tillhands att tolka prästernas predikande, när det innehöll utpekanden och gav upphov till konflikter, som en splittring inom överheten.

Ett resonemang från Peter Cedersparre, som var Sicklakommissionens inofficielle ledare, kan framhållas som exempel. Cedersparre fastslog att ryktesspridning som härrörde från ”de enfaldiga” var att betrakta som ”falska berättelser af meniskior, som inte förstå de första bokstäfverna af Guds heliga ord”, medan präster som förde vidare rykten måste sägas lida av ”stor blindhet” eller av ”stor afwundsjuka och arghet”. I kapitel 4 visade jag hur denna terminologi uppfattades som upprorisk och hotfull för samhället, vilket indikerar magnituden av Cedersparres anklagelse.

Såväl pietistanhängare som pietismens motståndare ondgjorde sig över den splittring som uppstått och underströk behovet av att enigheten skulle upprättas. David Silvius argumenterade exempelvis för att den ”trätosamma” polemiken mot pietismen var emot ”enighets, freds och kjerleks andan”. Han hänvisade alltså inte bara till behovet av att vara kärleksfull – vilket som vi har sett var ett av tidens sätt att uttrycka tolerans – utan också till enighetsandan. Det var konflikten i sig som var misshaglig i sammanhanget. De olika parternas likartade ställningstaganden kan förstås mot bakgrund av den tredje betydelse av enighet och splittring som stipulerades i bakgrundsteckningen: enighet som konsensusinriktad metod där splittraren var moraliskt klandervärd. Bilden blir än klarare om vi jämför fallet med hur den tidiga frihetstidens partipolitiska strider konceptualiserades. Erik Bodensten visar i sin studie om politiska strider mellan hattar och mössor att stopp på debatt och diskussion såväl i offentligheten som i rådet tolkades som uttryck för att enigheten hade återupprättats.

För det tredje rimmade tystnadens strategi väl med normen att behandla fall av pietism som en själavårdsfråga efter sedvanlig botpraxis. Genom att lägga märke till olika begrepp som användes för en ideal konfliktantering har jag kunnat konstatera att den följde de principer för tillrättavisning som var reglerade i 1686 års kyrkolag. Här finns stora likheter med den franska protestantpolitiken som också den uppehöll sig mycket vid de konflikternas pastorala dimensioner.

Att återropa pastorala skäl innebar att frågan inte behövde eller skulle behandlas offentligt. Genom att hänvisa till sitt pastorala tillvägagångssätt lyckades Barchius väja för anklagelsen att ha pekat ut pietister från predikstolen. Barchius hänvisade

till att de personer som han hade refererat till hade ändrat sig efter enskilda samtal. Därmed, menade Barchius ”håller han före sig nu ej böra något upptäcka, hälst sådant rörer samwetet”. Resultatet av det enskilda samtalet avhöll honom alltså från att peka ut dem.

Uppfattningen av det enskilda samtalet som någon som låg vid sidan om kommissionernas befogenheter att utreda är ett i hög grad relevant tema för frågan om toleransens gränser. Det artikuleras inte bara i fråga om präster, utan i ett annat fall också mellan två privatpersoner. I avhandlingens sista kapitel får vi anledning att återkomma till detta tema, i anslutning till liknande diskussioner i tidigare delstudier.

Både varningens och tystnadens strategi hade alltså sina nackdelar. Varningens strategi fungerade dåligt på grund av det hederskulturella sammanhang som konflikten var inbäddad i. Varningsrop gödde uppenbart pietistkonflikterna. Tystnadens strategi fungerade emellertid också dåligt, eftersom det var en viktig princip att reagera på skandalöst beteende, sociala praktiker som brast i diskretion och misshagliga yttranden i det offentliga.

Dessa invändningar till trots löste tystnadens strategi tre akuta problem. För det första kunde den sätta stopp för anklagelsespiralerna mellan enskilda personer. För det andra fanns det förhoppningar om att tystnadens strategi skulle hindra vidare splittring på en mer kollektiv nivå, rentav förstådda i termer av hela rikets splittring och behov av enighetens återupprättande. För det tredje ansågs att pietistkonflikter på ett normativt plan hörde hemma på den pastorala nivån.

Kommissionernas agerande visavi prästerna passar in på hur Marie Lennerstrand i sin avhandling om kommissionsväsendet karakteriserar 1600- och 1700-talets ämbetsmannakommissioner som ett organ genom vilka statsmakten inte bara styrde sina ämbetsmän utan också lyssnade in klagomål underifrån. Lennerstrand betraktar kommissionerna som ett led i stärkandet av rättssäkerhet; möjligtvis kan även granskningen av prästerna uppfattas i linje med denna beskrivning. Här finns i så fall en vidare kontext i framväxandet av en kultur där ärekränkningar inte tolereras. De förhörda prästerna förklarades i Sicklakommissionens resolution skyldiga till att från predikstolen ha ”utropat oskyldiga för kättare och svärmare”. Pietistproblemet hade blivit antipietistproblemet. Genom kommissionernas interventioner skärptes således toleransens gränser för vad man fick uttrycka om pietister.

Kapitel 6.

Resultat och reflektion

Tolerans har sedan 1700-talets mitt fungerat som en beteckning på ett moraliskt ideal och som ett värdebegrepp. I ett historiskt perspektiv har toleranskonflikter om avvikande religion i det äldre samhället ofta fått representera motbilden till en upplysningsburens idé om tolerans. Det är i denna kanoniserade berättelse om toleransens historia som de flesta studier i ämnet har tagit sin utgångspunkt, med sikte på att spåra det moderna toleransbegreppets rötter i det äldre samhället.

I denna undersökning av hur toleransens gränser diskuterades och hanterades i tre statliga pietistkommissioner vid 1700-talets början har jag istället lyft fram en mer problematisk aspekt av toleransens fenomen. Denna aspekt blir kanske tydligast när vi hör ord som sekt eller upprorsmakare, vilka båda användes i de hotbilder som förmedlades om det tidiga 1700-talets pietister. Studerar vi det tidiga 1700-talets toleranskonflikter med denna terminologi och toleransens gränsdragningsproblematik i åtanke minskar avståndet till att förstå de diskussioner om gränsdragningar som fördes angående pietisterna i Sverige. Mot bakgrund av att religionen fungerade som politisk och juridisk samhällsgrund och utgjorde ett centralt motiv i kollektiva gemenskapsföreställningar, samt att uppror erfarenhetsmässigt hängde samman med avvikelser på religionens område, finns det anledning att tolka varningarna om att det rörde sig om hot mot samhällets grundvalar som allvarligt menade.

För att operationalisera mitt syfte att undersöka hur toleransens gränser diskuterades och hanterades i det tidigmoderna Sverige, med 1720-talets pietistutredningar som utvald fallstudie, har jag i tre empiriska delstudier analyserat hur problematik kring toleransens gränser för sociala praktiker, enskildas beteenden och misshagliga yttranden kom till uttryck. Resultaten för respektive del har redovisats utförligt i kapitelsammanfattningarna (för kapitel 3–5) och kommer därför inte att upprepas här. Istället kommer detta kapitel ägnas åt att diskutera de viktigaste resultaten i förhållande till varandra samt i relation till de två forskningsfält som har utgjort studiens primära anknytningspunkter: svensk rikspolitik respektive tolerans och intolerans i det tidigmoderna Europa.

För att undersöka toleransens gränser har jag tagit fasta på det jag valt att kalla för toleransens dilemma: det som frambringar ett toleransens dilemma är förslag om gränsdragningar, trots förekomsten av moraliska handlingsnormer eller principer som talar emot dem. I vår egen tid fungerar toleransbegreppet som en slagkraftig moralisk handlingsnorm som talar emot att föreslå gränsdragningar. Under det tidiga 1700-talet hade ordet tolerans emellertid en negativ betydelse; det signalerade brist på enighet eller nödtvunget tålmod för en begränsad period. Därför utredde jag inledningsvis vilka andra handlingsnormer som artikulerades. Bland dem märktes dygden att visa självbehärskning, nödvändigheten att stå ut med varandras svagheter, förespråkande av undervisning istället för tvång och överlättelse av domen till högre makter. Dessa fyra handlingsnormer alla har skymtat fram i det material som undersökts: Kritiken mot pietisters påstridiga beteende mot sin omgivning implicerade en norm om att stå ut med varandras svagheter. Betoningen på undervisning märktes i försök till övertalning framför att peka ut personer som pietister. Att överlämna domen till högre makter var ett element i resonemanget om att inte agera hjärtats rannsakarare, vilket olika parter i konflikten refererade till.

Med inspiration från forskningen om tolerans i praktiken, konfessionell mångtydighet och Michel de Certeaus taktikbegrepp har jag emellertid istället valt att uppmärksamma fem moraliska principer. På de följande sidorna presenteras mina huvudsakliga resultat i åtta punkter: först tre gränsproblematiker, därefter fem moraliska principer.

Strategier för enighet: tre gränsproblematiker

Vart och ett av undersökningens tre empiriska kapitel har strukturerats med målet att på bästa sätt följa förhandlingarna om toleransens gränser. I praktiken har denna arbetsmetod medfört en viss obalans; det som ställts i förgrunden är kommissionernas perspektiv på vad som utgjorde olika problematiker och dilemman: Hur skulle pietistsammankomsterna bäst regleras? Hur skulle misstänkt pietistiska beteenden tolkas? Hur skulle konflikter som yttrades offentligt på effektivast möjliga sätt stoppas? Dessa frågor diskuterades inte alltid explicit, men summerar problematiken kring toleransens gränser inom respektive område som har studerats.

Med inspiration från Michel de Certeaus förhandlingsteori har de handlingsalternativ som utgjorde olika svar på dessa frågor omtalats som strategier. Förekomsten av flera handlingsalternativ gör att agerandet inte rimligtvis kan betraktas

i termer av automatisk applicering av eller avsteg från normer, utan istället som olika strategier för att uppnå ett visst mål. Detta mål var att upprätta enighet på religionspolitikens område. Det handlar alltså här om olika enhetspolitiska problematiker och dilemman som i förlängningen väckte frågor om toleransens gränser. I linje med Certeau har jag också uppmärksammat möjliga taktiker för att träda in i förhandling om dessa gränsproblematiker. Med taktiker avses responsen på strategierna, vilka i linje med Certeaus teori har studerats med särskild hänsyn till deras förmåga att ”använda, manipulera och avleda” strategins syften. Även i detta avseende är det – i linje med den teori som tillämpats i denna undersökning – förekomsten av handlingsalternativ som lämnar manöverutrymme att agera. Följande tre gränsproblematiker har identifierats i undersökningen:

Resultat 1–3: Gränsproblematiker

1. Tillämpningsproblematiken (sociala praktiker)

Bör lagarna tillämpas? Förbudet mot sammankomster var i praktiken inte absolut, utan handlade om att upprätthålla gränsdragningar utifrån ideal om allmän ordning. Därför kunde konflikternas olika parter argumentera för huruvida lagarna borde tillämpas strängt eller mildt. Ett exempel på en mild tillämpning av liknande lagar, vilket anfördes som jämförelsepunkt var ”sabbatsbrotten”, vilka i likhet med pietistsammankomsterna gällde tillåtna ramar för umgänge på kvällstid (se sammanfattningen för kapitel 3, s. 121–124).

2. Pietistproblematiken (enskildas beteenden)

Vem var pietisten? Beroende på vilka pietistiska beteenden som uppmärksammades i det enskilda fallet gällde olika gränser och villkor för tolerans. De pietister som tolkades som ivriga kunde tolereras eftersom de ansågs mindre farliga, tillfälligt förblindade och som offer för förförare. Bedrövade, högmodiga och argisinta pietister ansågs däremot farliga, fast på olika sätt (se tabellen som sammanfattar resultaten för kapitel 4, s. 163–168).

3. Informationsdilemmat (misshagliga yttranden)

Bör varningsropen skalla? Frågan om hur konflikter som artikulerades i tal och skrift kunde hindras genom strategiskt bruk av informationskanaler gav upphov till ett dilemma för pietismens motståndare: varnande hotbilder riskerade att göra pietismen mer känd, medan tystnadens strategi kunde anses förtiga skandaler och låta prästerna svika sitt ämbetsansvar att varna för ”villfarelser” (se den sammanfattande diskussionen för kapitel 5, s. 211–214).

Där toleransen börjar?

Fem moraliska principer

Genom att moraliska principer åberopades sattes gränser för enhetspolitiken; om de accepterades markerade de i någon mening början på toleranspolitiken. Principerna besvarade enhetspolitiska frågeställningar genom att ge ett nekande svar: gränsdragningar var illegitima eller irrelevanta i det enskilda fallet. I konfliktsammanhanget utgjorde de därför bromsklossar för pietistutredningarna. De markerade en gräns för hur långt utredningarnas befogenhet skulle få lov att sträcka sig. Det som konstituerar de moraliska principerna är att de kunde åberopas av alla parter. De har identifierats i materialet på något av följande två sätt: (1) i form av argument som explicit eller implicit accepterades av motparten eller (2) i resonemang som användes av båda parter, exempelvis genom ömsesidiga beskyllningar.

Resultat 4–8: Moraliska principer

4. Samvetsprincipen

Det som rörde samvetet hade varken kommissionerna eller någon annan människa befogenhet att lägga sig i; den som överskred denna gräns anklagades för att inta Guds plats som domare över samvetet eller hjärtat.

5. Samtalsprincipen

Det som yttrats i enskilda samtal ansågs kommissionerna inte ha någon befogenhet att utreda. Det gällde både samtal mellan vänner och enskildas samtal med präster.

6. Vardagsprincipen

Det umgängesliv som kunde beskrivas som ett uttryck för vardagligt sällskapsliv genom att exempelvis presenteras som oplanerat, oregelbundet och med varierande deltagare närvarande från gång till gång betraktades som försvarbart.

7. Stillhetsprincipen

Den som uppträdde lugnt och behärskat, inte väsnades eller var nyfiken, men däremot gärna var försiktig, kunde tolereras. Detta gällde även om personen ifråga avvek på ett så känsligt område som religionens. Den ofta använda termen ”stillhet” hade här en performativ dimension.

8. Hedersprincipen

Även om en person uppenbart sympatiserade med pietismen fick den inte pekas ut som ”pietist”, lika lite som präster fick pekas ut som omoraliska. Båda varianterna tolkades som hederskränkande och utlöste personliga konflikter och anklagelsespiraler.

Eftersom det i konfliktsammanhanget fungerade att hänvisa till dessa moraliska principer kan de antas ha haft bäring för en gemensam kulturell förståelse av toleransens gränser. Med andra ord utgjorde de en motsvarighet till den funktion som hänvisningar till att visa tolerans kan ha för oss idag. Vidare var de reaktiva till sin natur, oavsett om de kan analyseras som maningar till sans och återhållsamhet, försvar för den egna personen eller taktiskt motiverad respons till överheten. Vad undersökningen i första hand visar är att dessa moraliska principer utgjorde gemensamma referenspunkter; de kunde åberopas, om än med olika betydelse, avsikter och konsekvenser.

De olika innebörderna med en och samma referens är särskilt påtagliga när det gällde samvetsprincipen. Motståndet mot tvång var gångbart, men gavs ett skiftande innehåll. Pietistanhängare kritiserade utredningarna för att göra våld på deras samvete genom att granska dem. Exempelvis frågade Erik Tollstadius kommissionen sarkastiskt om de verkligen kunde läsa hans samvete ”utantill”. Motståndare till pietismen anmärkte istället på pietistanhängarnas tendens att fästa vikt vid gärningarnas betydelse i det kristna livet och att som en konsekvens av det lägga sig i andra människors livsföring.

Ett annat påpekande med bäring för alla fem punkterna är de inte var bundna till specifika situationer. Samtalsprincipen åberopades exempelvis för samtal av olika slag i undersökningen: ett samtal på en bröllopsfest, ett samtal om ett manuskript som ännu inte var publicerat och prästers enskilda samtal i ämbetet. Det sistnämnda var för övrigt den enda av de tre typerna som antagligen hade någon form av yttre ram. De övriga samtalen definierades genom beskrivningar för hur de gick till. Gränserna för vad som kunde försvaras med referens till de moraliska principerna var därför inte fasta och, som en konsekvens av det, förhandlingsbara.

Frånvaron av fasta ramar och kategorier är ännu mer påtaglig i redogörelser som försvarade sammankomster som vardagligt uppträdande. De pietistanklagade försvarade sig med att de träffats på gatan av en slump, genom vänner eller på kyrkbacken efter avslutad gudstjänst. Argumentationen gav upphov till bryderier: exempelvis var kyrkbacken efter avslutad gudstjänst naturligtvis inte någon otillåten plats att träffas på, men samlingspunkten indikerade samtidigt att de kunde mötas med en förutsägbarhet som gränsade till regelbundenhet. I denna vardagsaspekt blev kommissionernas funktion som intervention i religionspolitiken påtaglig: till skillnad från begreppen samvete och stillhet – som refererade till påviskt samvets tvång respektive rättsnormer om förargelse – framstår vardagsmotivet som mer obundet till särskilda kategorier, även om begreppet ”tillfälligt” är särskilt förekommande i materialet. Att det handlade om ett nytt slags sällskapsliv är en viktig bakgrund till denna princip, men kanske förekomsten av temat vardagsliv även bör betraktas som en välkommen konkretion av de hotbilder som artikulerades?

Det finns också exempel på tydliga distinktioner redan i kommissionsutredningarna. De som samtalade enskilt ansågs inte bära skuld för om informationen i samtalet fick spridning; skulden tillkom ryktesspridaren. Det fanns förvisso undantag när information från enskilda samtal ansågs behöva vidareförmedlas. Ett exempel är rapporteringen om misstänkt pietistiska samtal som gjort den ena parten bedrövad. Ett annat är när Tollstadius kollegor rapporterade till konsistoriet vad denne berättat i ett enskilt samtal, med motiveringen att uttalandet avslöjade att han var en villolärare: Tollstadius framställdes här som en maskerad heretiker. Hushållet utgjorde inte någon fredad zon, trots goda möjligheter att uppnå avgränsad diskretion. Splittrade hushåll framställdes som en hotbild i den anti-pietistiska litteraturen. Som tidigare forskning har uppmärksammat ansågs det faktum att kvinnor och tjänstefolk från olika hushåll inkluderades i samvaron som problematiskt. Denna problembild är värd att nämna i sammanhanget då den nyanserar det nyss nämnda antagandet om att vardagslivet skyddades.

Av de fem principerna ger stillhetsprincipen tydligast uttryck för maktförhållandet i konflikten: avvikaren kunde tolereras om den var servil och diskret. Jag har kunnat visa att den enskildes beteende hade betydelse för bedömningen. Utflykten till Sickla gård skulle kunna uppfattas som ett försök att uppnå avskildhet. I så fall kom emellertid syftet på skam; sammankomsten väckte mycket uppmärksamhet bland omgivningen. Enligt vittnesberättelserna uppträdde sällskapet inte särskilt diskret: exempelvis sjöng de sittande i båten på Sickla sjö, vilket uppfattades som en manifestation av pietistisk fromhet. Omgivningens reaktioner i kombination med gruppens agerande noterades och tolkades i linje med den socialtiska förpliktelsen i den samtida juridiken om att inte orsaka "förargelse", även om själva handlingen inte skulle utgöra något mot brott mot lagen eller mot samvetet.

I meningssammanhanget bakom hedersprincipen märks flera olika historiska processer: Rättsväsendet intervenerade under 1600- och 1700-talet mer i personkonflikter som gällde ärekränkningar. 1686 inrättades ett statligt censorämbete. Under 1700-talets två första decennier kom pietismen till Sverige. Inslagen av ärekränkingsmål, censur och avvikande religionsutövning gjorde i en mening pietistutredningarna typiska för sin tid, men kombinationen av hederskultur, censur och pietism gav samtidigt upphov till en särpräglad konfliktdynamik.

Jag har i denna undersökning valt att studera en intervention i religionspolitiken som efterlämnat tusentals sidor av material som tidigare knappt studerats och göra så med en kontextuellt orienterad fråga om toleransens gränser. De frågor som undersökningens resultat har gett upphov till angående vad som var nytt och vad som var gammalt i dessa utredningar får jag därför överlåta till vidare forskning. I vilka andra situationer under 1700-talets lopp tillspetsades toleransens dilemma och i vilken mån var de principer som här räknats upp då relevanta? Hur

förändrades enskilda avvikares förhandlingsutrymme genom att hänvisa till sina handlingar i takt med att medicinsk terminologi fick större utrymme och teologisk mindre? Kan återopande av enskilda samtal uppfattas som en ny princip, rentav som ett uttryck för ”privatisering” (ordet *privat* brukades explicit), eller rörde det sig om en äldre princip (med rötter i enskilda samtal med präst och i bikt)?

Figur 3. Tre gränsproblematiker och fyra moraliska principer så som de har framkommit i avhandlingens tre empiriska delstudier (kapitel 3–5).

| | Sociala praktiker (Kapitel 3) | Enskildas beteende (Kapitel 4) | Yttranden (Kapitel 5) |
|---|---|--|--|
| Gränsproblematiker och de olika alternativ som artikuleras | 1. Tillämpningsproblematiken. Bör lagarna tillämpas strängt eller mildt? | Pietistproblemttiken. Är pietisten en förövare eller ett offer? | 3. Informationsdilemmat. Väger plikten att varna eller att inte förgära allmänheten tyngst? |
| Struktur på kapitel | Detaljerade resonemang om förhållanden och omständigheter (stilla, tillfälligt, planerat etc.) | Kategorisering av pietisttyper (bedrövad, högmodig, ivrig, argstint). | Rekonstruktion av politiska strategier (varning, tystnad, glömska). |
| Mönster för taktiker | Att framställa sig själv i kontrast till de kallsinniga "epikureerna" och till sabbatsbrotten. | Att identifiera sig själv som ivrare (mer tolererbar kategori). | Att argumentera för att tysta ned konflikten. |
| Moraliska principer som markerar utredningarnas begränsningar | 5. Vardagsprincipen. 7. Stillhetsprincipen | 4. Samvetsprincipen. | 6. Samtalsprincipen. 8. Hedersprincipen. |
| Mönster för taktiker | 5. Att återberätta upprinnelsen till sammankomsterna i termer av tillfälligheter och vardagsliv. 7. Att redogöra för att allt har försiggått med diskretion. | Att hänvisa till den gemensamma gränsdragningen om att inte vara samvetets tvingare eller hjärtans ranssakare. | 6. Att ge motparten skulden för att samtalet blivit offentligt 8. Att försvara sin heder, med anklagelsespiralerna som följd. |
| Kritisk fråga i anslutning till de moraliska principerna | 5. Kan sammankomsterna betraktas som organiserade träffar eller som vardagsliv? 7. Har sammankomsterna gett upphov till oordning? | Krävs yttre konformitet eller inre enighet? | 6. Har yttranden fällt i privata eller i offentliga samtal? 8. Pekas någon ut eller redovisas ett exempel i allmänna ordalag? |

Om punkterna 1–3 kan betecknas enhetspolitiska gränsproblematiker med flera olika handlingsalternativ kan punkterna 4–7 betraktas som uttryck för kulturellt förankrade principer: de hänvisade till en gemensam referensram för toleransens gränser. Ett grundläggande och viktigt resultat som gäller alla punkterna är att toleransens gränser var förhandlingsbara, fast på olika sätt. Punkterna 1–3 kunde förhandlas genom att man förespråkade det ena alternativet före det andra, medan punkterna 4–7 kunde hävdas i sig. I relation till punkterna 1–3 har jag visat i vilka avseenden pietistsympatisörer kunde utöva taktiska påtryckningar på kommissionerna. Samtidigt har jag visat att punkterna 4–7 inte bör uppfattas som ensidigt pietistiska föreställningar, utan att de utgjorde gemensamma referenspunkter till moraliska principer.

Pietistpolitik: en integrerad del av rikspolitiken och dess politiska kultur

Genom att löpande diskutera resonemang kring toleransens gränser som kom till uttryck i pietistutredningarna i relation till forskning om den samtida rikspolitiken har jag visat att mina resultat har en bredare räckvidd, men framför allt befäst mitt antagande att pietistpolitiken bör betraktas som en integrerad del av rikspolitiken och dess politiska kultur. I detta avsnitt beläggs detta påstående genom att de diskussioner som förts i undersökningens empiriska kapitel ges en samlad presentation. Med följande redogörelse vill jag visa att forskning om den svenska rikspolitiken under det tidiga 1700-talet har mycket att vinna på att behandla pietistpolitiken – och i förlängningen frågor om religion – som en integrerad del av det politiska sammanhanget.

På motsvarande sätt menar jag att forskning som inriktas på pietismens idéer eller pietismen som social rörelse har stor behållning av att betrakta pietismen ur ett politiskt perspektiv. I den teologiska forskningen har diskussionen om pietismen på senare år, med inspiration från kyrkohistorikern Thomas Kaufmann och för svensk del Urban Claesson, behandlats som en integrerad del av en luthersk konfessionskultur i sin samtid. Denna nyorientering gäller emellertid framför allt pietismens teologiska profil. I min avhandling har jag visat att den även är tillämplig på rikspolitiken.

De beröringspunkter som framkommit i min undersökning gäller främst tre olika förhållanden: hur statliga kommissioner bedrevs, på vilket sätt politiska konflikter uppfattades som problematiska, samt hur politiskt sällskapsliv uppfattades som politiskt misstänkt.

Tre kungliga kommissioner med uppdrag att utreda olika fall av pietism utgör det material som huvudsakligen har studerats. Kommissionsväsendet var en integrerad del av det rikspolitiska hantverket. Ledamöter med särskild kompetens på området ifråga nominerades och olika parter kom till svars. I dessa avseenden var pietistkommissionerna likartade. Ledamöterna i pietistkommissionerna hade egna erfarenheter av pietismen och flera av dem var rentav sympatiskt inställda till den. Att såväl präster som statliga ämbetsmän bland ledamöterna deltog i andra politiska kommissioner, exempelvis Stockholms politi- och brandkommission (1723), indikerar att verksamheten kan betraktas som en integrerad del av det rikspolitiska arbetet. Utöver sammansättningen av ledamöter finns likheter med tre olika typer av kommissioner som tillsattes under denna tid, vilka kan betecknas som ordnings-, ämbetsmänna- och förräderikommissioner.

Ordningskommissioner hade i uppdrag att upprätthålla det som benämndes som ”god politi”. En av de specifika instruktionerna för exempelvis den nyss nämna politi- och brandkommissionen var att upprätthålla helgdagsfriden och därigenom motarbeta de så kallade sabbatsbrotten, vilka var föremål för diskussion i pietistkommissionerna. I såväl kommissionerna som i riksrådet klargjordes att det inte var deras sak att avgöra läromässiga skiljelinjer: de skulle se till att kungliga förordningar efterlevdes. Det innebar i praktiken att de skulle bedöma huruvida sammankomsterna svarade mot principer om allmän ordning. Klagomål på störande av ordningen i vardaglig mening förekom också som ett motiv, i anklagelserna mot vad jag i kapitel 4 har benämnt som den högmodige pietisttypen, vilken genom att förfäktat den papistanstruktura ”gärningsläran” ställde orimliga krav på sin omgivning och bröt den nattvardsgemenskap som konstituerade samhällets enighet på lokal nivå.

Ämbetsmannakommissioner var enligt Marie Lennersands avhandling om kommissionsväsendet under 1600- och det tidiga 1700-talet den vanligaste typen under den tid som här studerats. Hon tolkar det stora antalet utredningar av detta slag som ett uttryck för statsmaktens ambition att kontrollera lägre ämbetsmän uppifrån, såväl som att lyssna in klagomål underifrån. Det finns anledning att beakta vissa likheter med de olika pietistutredningarna. Umeåkommissionen och Tollstadiuskommissionen var båda riktade mot ämbetsmän i form av specifika präster: Nils Grubb respektive Erik Tollstadius. Sicklakommissionen granskade i sin tur hur motståndare till pietismen hanterade konflikten.

Förräderikommissioner blev under frihetstiden ett allt vanligare redskap för att utreda politiska motståndare. På 1760-talet förbjöds de, med uttrycklig hänvisning till att de hade missbrukats av de politiska partierna. Umeå- och Sicklakommissionerna var inte på något entydigt sätt partiska: Grubb friades och motståndare till pietismen granskades. Däremot uppvisar Tollstadiuskommissionen drag av denna kommissionstyp. Tollstadius framställdes där som avslöjad av sina prästerliga kollegor, vilka för övrigt också var pietistsympatisörer. Saken handlade om hans relationer till radikalpietisten Johann Conrad Dippel, som hade besökt Tollstadius i hans hem i Stockholm. Enligt kollegorna förnekade han öppet att han uppskattade Dippels läror, men avslöjade sig i ett enskilt samtal med kollegorna.

Den andra beröringspunkten med den samtida politiken gäller hur öppna konflikter hanterades. Carola Nordbäck har angett uniformitet som ett betydelsefullt inslag i en luthersk-ortodox världsbild och ställt det i kontrast till pietismens drag av polarisering. Dikotomin fångar dels en motbild av pietister som kommer till uttryck i den anti-pietistiska litteraturen om hur de ansågs bryta mot den läromässiga enigheten, dels en självbild i den pietistiska litteraturen genom hur anhängarna

porträtterade sig själva som sanna kristna i kontrast till sin omgivning. Här vill jag istället framhålla en annan definition av enighet, nämligen en av dem som presenterades i bakgrundsteckningen (se figur 1): enighet som konsensusmetod i politiken och synen på konflikter i sig som hotfulla och splittrande. I ett viktigt avseende stod detta enighetsbegrepp i centrum för pietistkommissionerna: alla parter eftersträvade att avsluta konflikterna för att därigenom återupprätta enighet.

Detta kommer exempelvis till uttryck i förbudet mot att använda ordet pietist, en befallning från överheten som för eftervärlden har hamnat i skuggan av det mer uppmärksammade konventikelplakatet. Av kommissionsmaterialet att döma framgår att denna intervention bottnade i negativa erfarenheter av interaktion snarare än i idékonflikter. Pietistsympatisörerna Peter Cedersparre (som deltog vid sammankomsten i Sickla), Gabriel Thavonius (borgmästare i Umeå och riksdagsman i borgarståndet) och David Silvius (kommissionsledamot i Sicklakommissionen) ondgjorde sig alla över den splittrande verkan som konflikterna hade för enigheten; samme David Silvius som på riksdagen pläderade för en utvidgad toleranspolitik och naturrätt argumenterade i egenskap av ledamot av Sicklakommissionen med eftertryck för att förbjuda pietistbegreppet. Mot bakgrund av de tyska pietistkonflikterna ansåg han att konflikten var ”trätosam” och att den förstörde ”enighets, freds och kjerleks andan”. Detta ställningstagande för enighet märks också i censurfall och kritik mot predikningar, vilka inte enbart riktades mot pietistanhängare utan också mot pietismens motståndare: Johan Possieth och Nils Barchius fick båda sina predikningar ifrågasatta av Stockholms konsistorium respektive Kanslikollegium med liknande formuleringar som dem som riktades mot pietister.

Strävan efter enighet kan alltså i den här meningen inte reduceras till en ortodox position i kontrast till en pietistisk; den visar på ett ideal som konfliktens olika parter delade. Att återupprätta enighet som föreställdes vara bruten framstår som kommissionernas kanske allra viktigaste syfte och mål.

Parallellerna mellan hur dessa religionspolitiska konflikter mellan pietismens anhängare och motståndare hanterades och de partipolitiska konflikterna mellan hattar och mössor på 1730-talet, som nyligen analyserats utförligt av Erik Bodensten, är påtagliga och har diskuterats löpande i den empiriska undersökningen, men sambanden förtjänar här en samlad analys.⁷⁷²

Såväl pietistsympatisörer som deras motståndare ondgjorde sig över att konflikter kom till uttryck offentligt från predikstolarna. På ett liknande sätt beklagade

⁷⁷² Bodensten 2016. De punkter som tas upp diskuteras framför allt i kapitel 5.

sig hattar och mössor över att hur politiska konfliktlinjer kom till uttryck offentligt. I sin undersökning redogör Bodensten för hur splittring ansågs uppstå i rådet, alltså på högsta politiska nivå, för att sedan sprida sig nedåt i samhället och i förlängningen nå de ”enfaldiga”, lättpåverkade människorna och orsaka förargelse. På ett liknande sätt framhölls i pietistkommissionerna att den splittring som uppstod genom polemiserande förkunnelse från predikstolarna spreds till ”de enfaldiga”. Dessutom ansågs den få återverkningar på överheten: efter att pietisterna anklagat prästeståndet skulle de ge sig på överheten, menade Linköpingsbiskopen Torsten Rudeen på riksdagen 1723. Det kan även tilläggas att riksrådet var splittrat i fråga om pietismen: Josias Cederhielm och Hans Henrik van Liewen var starka anhängare, medan Carl Gyllenborg och Sven Lagerberg var mer misstänksamma.

Med anledning av dessa föreställda återverkningar på samhället är det inte tillräckligt att säga att pietismen bedömdes som ett hot av deras motståndare; själva konflikten i sig betraktades som farlig. På samma sätt var det med den partipolitiska konflikten: det var inte bara den andra sidans ståndpunkter som ansågs misslagliga, utan själva konflikten. Framför allt ansågs den som öppnade konflikten moraliskt klandervärd. Bodensten menar att konfliktlinjen snarare var moralpolitisk än sakpolitisk, att kritik mot motståndaren härleddes till onda och egennyttiga begär. Även pietisternas felaktigheter härleddes till egennytta, vilket teologiskt uttrycktes i termer av gärningslära, men även kläddes i anklagelser om att inte ha kontroll över passioner och begär. Vittnesberättelser om pietister indikerar att det fanns förnimmelser bakom känslobegreppen, men samtidigt låg anklagelserna alltså i linje med dem som dryftades i den samtida politiken.

Jag har kunnat visa att pietistbegreppet uppfattades som en hederskränkande anklagelse. Även de partipolitiska beteckningarna hattar och mössor var smådeord som mobiliserades som anklagelser och inte som identitetsbeteckningar. Varken pietistsympatisörer, hattar eller mössor förstod sin position i termer av ”partier”, en benämning som emellertid tillskrevs dem i anklagelseakter med budskapet att de var splittrare. Slutligen har jag också diskuterat en möjlig likhet i hur det som jag har benämnt som tystnadens strategi förespråkades. Uppriktighet och sanningssägande kunde i de partipolitiska konflikterna anges som skäl till att yttra något som normativt sett borde förtigas och därigenom bryta tystnaden. Eftersom pietisterna avvisades som falska profeter har jag i min undersökning ställt frågan huruvida deras anklagelser mot präster, vilka uppfattades som hederskränkande, kan sägas utgöra en parallell till detta sanningssägande. Bestod pietisternas politiska farlighet i att de ansågs smäda prästerskapet samt förespråkade naturrätt och andra nya samhällsidéer, eller finns det fler budskap som snarare pekar bakåt mot det äldre samhället och profeters framträdande där som uppfattades som hotfullt?

För holländska förhållanden har Joris van Eijnatten påpekat att anspråk på att profetera under 1700-talet successivt vidgades till rätten att få yttra sig i generella termer. Här finns ett tema för vidare forskning.

Figur 4. Jämförelse mellan hur religionspolitiska och partipolitiska konflikter uppfattades som problematiska under tidig frihetstid.

| Religionspolitiska konflikter mellan pietismens anhängare och motståndare (1720-tal) | Partipolitiska konflikter mellan hattar och mössor (1730-tal) |
|--|--|
| Enighet i prästeståndet som utgångspunkt | Enighet i den politiska offentligheten |
| Splittring föreställdes uppstå i predikstolarna och sprida sig till de enfaldiga. | Splittring föreställdes uppstå i rådet och sprida sig nedåt i samhället. |
| Inte bara pietismen utan själva konflikten ansågs missshaglig. | Det politiska samtalets deltagare anklagade varandra för att delta i offentligt meningsutbyte. |
| Pietistbeteckningen uppfattades som ett kränkande tillmäle och implicerade anklagelser om att den utpekade bidrog till splittring. | Hattar och mössor utgjorde beteckningar på motparten och implicerade anklagelser om att den utpekade bidrog till splittring. |
| Pietister ansågs drivna av gärningslära, egennyttia och högmod. | Den politiska motståndaren porträtterades som driven av egennyttiga begär. |
| Erik Tollstadius framställdes i dramatiska ordalag som en avslöjad villolärare och förrädare i moraliska termer. | Johan Gyllenstierna framställdes som avslöjad landsförrädare och demaskerad förrädare i moraliska termer. |
| Pietisterna beskrevs som falska profeter. | Brytande av den normativa tystnaden motiveras av uppriktighet och sanningssägande. |

En tredje beröringspunkt till rikspolitiken finns i den utomparlamentariska verksamhet som Karin Sennefelt har analyserat under kapitelrubriken ”trösklar i sällskapslivet”, i sin studie av politiska praktiker under riksdagarna i det frihetstida Stockholm.⁷⁷³ Ett exempel gäller de implicita gränserna för vad som kunde betraktas som legitima ramar för trakteringar, något som utreddes av en kommission 1723. Sennefelt visar att de anklagade försvarade sig med argument om att sammankomsten försiggått med diskretion, att samtalen förts mellan fyra ögon och att de därmed inte kunde betraktas som hemliga. Likheter med pietistutredningarna är påfallande.

Ryktesspridningen om misstänkt olovligt sällskapsliv ansågs i båda fallen farlig. Vidare fanns det en uttalad oro för att konspirationer slöts. Pietistsammansättningarna kallades ”hemliga” eller tillmättes den vid den här tiden stigmatiserande benämningen ”konventiklar”. Som jag har visat implicerade dessa epitet att sammansättningarna var uppenbart organiserade – vilket de inte fick lov att vara – och dessutom kunde misstänkas ha dolda och hotfulla avsikter.

⁷⁷³ Sennefelt 2011. De punkter som tas upp diskuteras i relation till avhandlingens empiri i kapitel 4.

Båda sammankomstformerna var politiskt laddade genom att de stod på gränsen till kyrkans respektive riksdagens officiella arenor, vilka i såväl praktisk som storpolitisk och symbolisk mening utgjorde ömtåliga maktcentra. För att tydliggöra parallellen kan pietisternas verksamhet kallas utomkyrklig och riksdagsmännens utomparlamentarisk och ställas upp enligt följande:

Figur 5. Jämförelse mellan hur pietistiskt och riksdagspolitiskt sällskapsliv uppfattades som politiskt misstänkt.

| Utomkyrklig verksamhet (pietistsammankomster) | Utomparlamentarisk verksamhet (under den tidiga frihetstidens riksdagar) |
|--|--|
| Gränsdragningarna för otillåtna pietistsammankomster ("konventiklar") bedömdes utifrån sociala omständigheter. | Gränsdragningarna för otillåtna trakteringar bedömdes utifrån sociala omständigheter. |
| De som anklagats för otillåtna sammankomster behövde visa att de rumsliga arrangemangen varit ordentliga och att man iakttagit diskretion. | De som anklagats för otillåtna sammankomster behövde visa att de rumsliga arrangemangen varit ordentliga och att man iakttagit diskretion. |
| Försiktighetsåtgärder vidtogs genom att stänga dörrar, men rykten spreds. | Försiktighetsåtgärder vidtogs genom att hålla överläggningar hemliga, men rykten spreds. |
| Oro för hemliga sammankomster bortom kyrkans kontroll, dvs. konventiklar | Oro för att konspirationer sluts i samband med hemliga sammankomster |
| Avvikande läror och teologiska kontroverser representerade ett hot mot kyrkan och i förlängningen samhället. | Otillbörliga förhandlingar representerade ett hot mot den politiska ordningen och i förlängningen samhället. |

Sammantaget bekräftar dessa paralleller till partipolitiska konflikter och utomparlamentarisk verksamhet i rikspolitiken att pietistkonflikterna bör betraktas i ett rikspolitiskt sammanhang. Jag menar att ett svar på varför det ansågs så förfärligt att människor träffades på detta sätt står att finna i att praktiken tolkades från en rikspolitisk horisont, det vill säga att det handlade om ett område som på samma sätt som riksdagspolitiken var känsligt för rubbningar och där toleransens gränser betraktades som gränser för samhällsgemenskapens bästa. Det visar att undersökningen – i linje med sitt syfte – kan sägas utgöra en fallstudie för att undersöka hur toleransens gränser diskuterades och hanterades som en politisk fråga i det tidigmoderna Sverige på ett område där avvikelser ansågs särskilt svåra att tolerera. Men vilka olika element i uppgiften att identifiera en pietist var att identifiera en avvikare respektive ett hot mot samhället? Jag har föreslagit att den ilske pietisttypen och hemlighetsmotivet kring sammankomsterna utgjorde de särskilt politiska motiven. Vidare forskning får utröna i vilken mån den bilden stämmer in på andra religiösa och politiska avvikare än 1720-talets pietister.

Europa i Sverige, Sverige i Europa

Europa var närvarande i pietistutredningarna. De pietistmisstänkta karaktäriserades som bedrövade och ivriga på ett sätt som påminner om hur entusiaster beskrevs och diskuterades på andra håll i det tidigmoderna Europa. Den engelska religionspolitikens öde under inbördeskriget anfördes som ett varnande exempel på vad pietismen kunde leda till. Kommissionsledamöterna diskuterade intensivt huruvida de tyska pietistkonflikterna kunde uppfattas som jämförbara med de svenska. Konfrontationen med pietisterna förstods alltså med en europeisk horisont. Vidare riktades uppmärksamhet på vilka reaktioner den avvikande religiösa verksamheten väckte i det offentliga rummet, vilket Benjamin Kaplan har pekat ut som en typisk miljö för religiöst konnoterade konflikter under denna tid. Pietisterna genomförde förvisso inte några processioner, men de manifesterade sin närvaro – frivilligt eller ofrivilligt – genom sång och folksamlingar. Sammantaget finns det därmed goda skäl att analysera pietistkonflikterna i ett europeiskt sammanhang.

Min ansats i denna undersökning har varit att etablera en empiriskt grundad jämförelsepunkt i ett annat land med helt annorlunda social, politisk och kulturell struktur, men där toleransens dilemma uppkom på ett liknande sätt under samma tid och i relation till religionspolitiska avvikare. Denna ambition förde mig till den franska protestantpolitiken efter freden i Rijswijk 1697. På en detaljerad nivå rör det sig om mycket olika situationer, men på en aggregerad analysnivå är det mycket intressant att uppmärksamma de likheter, skillnader och sammankopplingar som framträder.

Det överlägset främsta temat i de franska biskopars och ämbetsmäns memorior och rapporter som jag har undersökt är förväntan om att protestanterna skulle genomgå katekesundervisning. Det viktiga var att undervisningen var obligatorisk för barnen, vilket ställde hushållen i fokus för den statligt initierade enhetspolitiken. Detta centrala ämne i det franska materialet var mindre framträdande i Sverige, där de religiösa minoriteterna var små. Samtidigt utspelade sig pietistsammankomsterna ofta just i hushållets sfär och i antipietistiska skildringar gav uttryck för en oro över att den pietistiska verksamheten skulle splittra hushåll.

Ett annat tema som framkom i den franska protestantpolitiken var strategin att föra vad jag har kallat en glömskans politik för att lösa konflikten och etablera enighet. Det kanske mest intressanta resultatet i den omfattande forskningen om den franska protestantpolitiken efter återkallandet av Nantesediktet 1685 är att de många antiprottestantiska lagar som stiftades under 1600-talets andra hälft och som upprepades flera gånger i början av 1700-talet i många fall inte tillämpades. Här förelåg en skillnad mellan lagens norm och praktik, men det finns även en

annan faktor att uppmärksamma: önskan att utplåna minnet av konflikterna. En liknande strategi hade använts efter 1500-talets religionskrig. Med inspiration av detta inslag i den franska protestantpolitiken har jag framkastat hypotesen att Gustav Adolf Humbles antipietistiska standardverk *Novator hakatos* (1728), vilket prästeståndets medlemmar under riksdagen 1726–27 uppmanades att distribuera bland sina kollegor, gav uttryck för en liknande strategi. Humble redogjorde där utförligt för de olika tyska konflikterna, inte minst hur kurfursten av Brandenburg 1694 tillsatte en kommission i Halle, men ingenting skrevs om de svenska kommissionerna eller konflikterna i stort.

Ett tredje dominerande tema i det empiriska nedslaget i den franska protestantpolitiken var att den enighet som eftersträvades framför allt mättes i yttre konformitet. Det handlade då om en äldre problematik kring nikodemism: protestanter som mottog katolska sakrament, men i sitt inre inte samtyckte till handlingen. Denna problematik föranledde resonemang kring yttre konformitet kontra samvetstvång, en tematik som också artikuleras i pietistutredningarna.

Bokcensorn Johan Rosenadler, kommissionsledamot i Sicklakommissionen definierade samvetstvånget som en kvarleva från ”påvisk” tid. Men samvetstvång var också något som i det lutherska Sverige förknippades med samtida katolska länder, inte minst mot bakgrund av återkallandet av Nantesediktet. I prästeståndet uttrycktes en idé om att religionsenheten säkrade samvettsfriheten, eftersom staten därmed inte behövde ta ställning till bekännare av annan tro än den lutherska.

Perspektivet var ett annat i den franska religionspolitiken. I Frankrike fanns en erfarenhet av institutionaliserad religionspluralism. Partiellt neutraliserades 1500-talets motsättningar mellan katoliker och protestanter av att olika parter tillerkände varandra samvettsfrihet; de som valde att göra så betecknades som ”*politiques*”. Under hela 1600-talet, med särskild intensitet på 1620-talet, bekämpades dock protestanterna av överheten med militära medel. I och med återkallandet av Nantesediktet 1685 räknades alla protestanter officiellt som katoliker. Som jag har visat gav detta upphov till samvettsdilemman för alla inblandade parter. I första hand gällde det naturligtvis protestanterna själva, som i den mån de inte ville överge sin protestantiska bekännelse grep till flykten eller fortsatte att leva som protestanter, med varierande grad av anpassning till olika högt ställda krav från monarkin och från kyrkan på att delta i officiell religionsutövning. Men det blev också ett dilemma för de katolska biskoparna som hade att välja mellan att kräva protestanters deltagande i de kyrkliga ritualerna och därigenom tillgripa samvetstvång, eller också visa överseende men därmed inte lyda ediktets påbud.

När det svenska prästeståndet argumenterade mot vidgad religionsfrihet i samband med riksdagen 1723 och framställde den svenska religionsenheten som ett välsignat tillstånd i kontrast till påviskt samvetstvång, exempelvis med hänvisning

till återkallandet av Nantesediktet, var det kanske i första hand ett uttryck för en fiendebild, men möjligtvis även en hotbild: det samvetsdilemma som den franska religionspolitiken gav upphov till var svärförenligt med den principiella utgångspunkt i motstånd mot samvetstvång som svensk och fransk religionspolitiken hade gemensam.

Den franska jämförelsepunkten har sammantaget erbjudit en kontrast för min analys och bidragit till att lyfta pietistkonflikterna ur sitt avgränsat svenska eller lutherska sammanhang. Det som saknats i symmetri har fungerat frågegenererande. Avslutningsvis vill jag reflektera över vad 1720-talets pietistkommissioner och svenska religionspolitik kan tillföra det europeiska forskningsläget om tolerans och intolerans, där nordiska förhållanden är påtagligt frånvarande.

I relation till andra europeiska länder utmärker sig Sverige antagligen framför allt genom religionsenhet, men också oerfarenhet av att hantera religiösa avvikare i någon större omfattning före 1720-talet. I det närbelägna tyska språkområdet hade liknande konflikter uppstått med jämna mellanrum under tvåhundra års tid. Westfaliska freden 1648 betraktas i tyskspråkig forskning som ett stadfästande av *ad hoc*-lösningar som uppkommit ända sedan reformationstiden; då är vi alltså sjuttio år i tiden före de svenska pietistkonflikterna. En övergripande fråga som infinner sig är vilken betydelse denna oerfarenhet hade för de gränsdragningar och principer som artikulerades i pietistkommissionerna. En hint om detta fick vi i jämförelsen med Frankrike, där det typiskt tidigmoderna samvetsdilemmat presenterade sig i form av en pluralistisk situation där lokalinvånare, kyrkoledare och ämbetsmän skulle samexistera med grannar som praktiserade en annan religionsutövning men saknade undantagslagstiftningar – allt under en stat som begärde enhet i yttre religiös praktik. En sådan situation ville prästeståndet inte ha i Sverige – och det var en önskan som åtminstone inte kom helt på skam.

Det kan uppfattas som att 1720-talspietismen ebbade ut efter stiftandet av konventikelplakatet, men samtidigt återkom gång på gång liknande rörelser under 1700-talets lopp. I politisk mening har 1720-talets pietister blivit ihågkomna som offer för konventikelplakatet, men sett till den fortsatta mottagligheten för pietistisk litteratur och fromhet märks en påfallande kontinuitet.⁷⁷⁴ Även om konfrontationen blev hård – till skillnad från i Danmark, Norge, Preussen och Ryssland, där pietismen välkomnades från första början – härbärgerades den i slutän-

⁷⁷⁴ Nordstrandh 1951, s. 266–269. Under 1730-talet översattes och skrevs radikalpietistisk litteratur, under 1740-talet herrnhutisk litteratur och från och med 1750-talet började Franckes skrifter åter ges ut på svenska. Sångboken ”Mose och Lamsens visor” trycktes i nya upplagor 1734, 1738 och 1743.

dan också i Sverige. Den tidiga pietismen bidrog i förlängningen till en pluralisering inom det lutherska landskapet, men kanske även till fortsatt kamp för enighet.

Som intervention i religionspolitiken kan 1720-talets pietistkommissioner möjligtvis betraktas som en startpunkt för ett mönster som framträder i undersökningar som på olika sätt och på olika områden har behandlat religion och förändring under 1700-talet. Pasi Ihalainen har i en komparativ studie om nationella identitetsföreställningar i protestantiska länder visat att Sverige utmärkte sig i jämförelse med Storbritannien och Holland genom att hålla fast vid metaforen om nationen som Guds Israel och betona en exklusiv, svensk och luthersk kristendom.⁷⁷⁵ Henrik Ågren har i sin tur under samma tid spårat uppkomsten av en negativ attityd gentemot den medeltida rikspatronen Erik den helige, som inte hade spolats bort med reformationen.⁷⁷⁶ I en nyutkommen avhandling om interventioner mot folklig fromhet under tidigmodern tid föreslår Terese Zachrisson att 1700-talet kan betecknas som ”intolerant” för det område som hon behandlar: hon visar att biskopar och ämbetsmän i form av antikvarier en bit in på upplysningsseklet började konfrontera förreformatorisk folklig fromhet och helgonbilder i kyrkorummen mer systematiskt än tidigare.⁷⁷⁷ Både Ågren och Zachrisson framhåller att deras resultat står i kontrast till förhållandena under 1600-talet.

Efter ett 1600-tal fyllt av krig höll Sverige under 1700-talet fred med sina grannar och blev mer integrerat i Europa och världen, men samtidigt märks alltså en tilltagande stränghet och slutenhet på religionens område. Varför då? Nämnda forskare har fört fram rimliga teorier om att det rörde sig om en blandning av antipapism, medeltidsförakt och beredvillighet att bekämpa vidskepelse, samt att 1600-talets starka gemenskapsföreställning med utgångspunkt i religiös enighet behölls. En hypotes i relation till dessa olika teorier kunde vara att betrakta de rigida attityderna under 1700-talet som reaktioner på 1720-talets stora och organiserade konfrontation med religiösa avvikare i en skala som inte tidigare erfarits. Kan det intoleranta 1700-talet, med en religionspolitik som slog åt alla håll, på en samhällelig nivå och något tillspetsat uttryckt sägas utgöra Sveriges (något fredligare) motsvarighet till de svårbemästrade konflikter och dilemman som andra europeiska stater erfor under 1500- och 1600-talens inbördeskrig som en konsekvens av uppkomsten av en oönskad pluralism som man behövde nya verktyg för att hantera? Den frågan kan bara besvaras med ett europeiskt perspektiv.

⁷⁷⁵ Ihalainen 2005, s. 588.

⁷⁷⁶ Ågren, Henrik, *Erik den helige - landsfader eller beläte? En rikspatrons öde i svensk historieskrivning från reformationen till och med upplysningen* (Lund 2012), s. 445–446.

⁷⁷⁷ Zachrisson, Terese, *Mellan fromhet och vidskepelse. Materialitet och religiositet i det efterreformatoriska Sverige*, Göteborgs universitet (Göteborg 2017), s. 104–133.

Toleransens fortsatta dilemma – en framåtblick

Hur gick det sen? Hur förändrades toleransens dilemma över tid? Vilka gränsproblematiker, moraliska principer och handlingsnormer är fortfarande aktuella i vår egen tid? Vilka av pietistutredningarnas dilemman var speciellt förmoderna och när tog de i så fall slut?

Nästa milstolpe i Sveriges religionshistoria, efter konventikelplakatet från 1726, var 1735 års religionsstadga. Den var en reaktion mot mer radikala pietistiska rörelser som hade fått fäste i landet vid 1730-talets början. Enligt stadgan skulle det inte längre vara tillåtet ens att hysa en villfarande lära. Gränsen drogs alltså inte som tidigare vid spridning, utan vid själva hysandet av läror. Stadgan gav uttryckligen den lokale kyrkoherden mandat att förhöra misstänkta personer i församlingen.⁷⁷⁸ Denna nya ordning utgjorde ett flagrant brott mot vad som framkommit i 1720-talets pietistutredningar som respekterade moraliska principer: motståndet mot samvetstvång, gränsen för utredningarnas befogenheter vid det som yttrats i enskilda samtal och toleransen för det som kunde beskrivas som uttryck för vardagligt sällskapsliv. Strängheten blev emellertid kortvarig. I ett kungligt brev utfärdat 1742 gjordes åter skillnad på dem som hyste och dem som spred villfarelser, av vilka de förra skulle lämnas i fred, med uttrycklig hänvisning till samvettsfrihet. Samtidigt betonades både i nämnda brev och i 1740-talets religionsdebatter att gränsdragningen gjordes för ordningens skull; avvikelser på religionens område ansågs ännu samhällsfarligt.⁷⁷⁹ För svensk del utgjorde alltså dessa sju år en kort period av krav på inre enighet istället för bara yttre konformitet; för att anknyta till William Reddys teori om känsleregimer utgjorde andra halvan av 1730-talet en intensiv fläkt av ett jakobinskt skräckvälde i den svenska religionspolitiken.

Under 1760-talet blev tolerans ett positivt ideal i Europa. Två decennier senare skedde så även i Sverige, vilket bland annat tog sig uttryck genom 1781 års toleransedikt för utländska katoliker och ”Judereglementet” året därpå. Det positiva konnoterade toleransbegreppet implicerade en mer långtgående förpliktelse än att ha overseende med avvikelser eller att resignera inför uppgiften att återställa en enighet som gått förlorad, som varit begreppets betydelser i äldre tid. På vilket sätt påverkade denna nya handlingsnorm toleransens dilemma? Det vill säga: vilken betydelse hade begreppet i situationer då gränsdragningar förordades trots att toleransen påbjöd öppenhet?

⁷⁷⁸ Lenhammar 2000, s. 68–69.

⁷⁷⁹ Brohed 1973, s. 144–155.

I en uppslagsrik studie av religiösa rörelser i 1700-talets Sverige har Arne Jarrick uppmärksammat ett yttrande från Uno von Troil (1746–1803), präst och senare ärkebiskop, som belyser denna fråga. Uno von Troil var en vittor man som under 1770-talet företog en europeisk *Grand tour* under vilken han fick lära känna flera av den franska upplysningsrörelsens förgrundsgestalter, däribland Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), Denis Diderot (1713–1784) och Jean d’Alembert (1717–1783). Men i sin tjänst som ordförande för Stockholms konsistorium 1781 blev han avogt inställd till sidenvärgesällan Collin från Sickla (!) som han fruktade skulle bilda en sekt. Därför skrev han följande i ett brev till överheten:

Christendomen predikar tolerance; äfuen så mit eget hjerta; men jag önskar lugn och stillhet, så i församlingen som staten, at de som under förhöret ofredat Comminister Anger, måtte få en lindrig näpst och at Collin, som icke står at rätta, måtte blifua satt ur stånd, at uphäufa sig til hufuud för en ny seckt.⁷⁸⁰

Uno von Troils uttalande saknar Erik Benzeliuss (den äldres) varnande bild av de tidiga pietisterna som anfördes i bokens inledning, men toleransens dilemma beskrivs på ett liknande sätt: trots att kristendomen står för tolerans har inte toleransen den nya sekten. Tolerans hade hos Uno von Troil blivit ett ideal som harmonierade med kristendomen och hans hjärta, men gränsproblematiken fanns kvar. Jarrick kommenterar fallet med ett längre tidsperspektiv för ögonen genom att konstatera att det som förut försvarades i termer av den rena evangeliska läran här har bytts ut mot tolerans. I jämförelse med Benzeliuss uttalande från 1706 är det emellertid istället handlingsnormen att visa kärlek som är utbytt mot tolerans. Både Benzeliuss och von Troil förespråkade en gränsdragning trots en moralisk handlingsnorm som talade emot. Båda uttryckte sig med de termer som de skolats i för att uttrycka detta resonemang; Benzeliuss med kärleksfullhet och von Troil med tolerans. Benzeliuss var en av de mest uppburna teologerna i Uppsala på sin tid, medan von Troil alltså stod i direkt kontakt med den franska upplysningsrörelsen.

Naturligtvis garanterar ingetdera av fallen att det faktiskt visades någon kärleksfull fördragsamhet eller tolerans; vad vi kan konstatera är att den moraliska principen som talar emot gränsdragningen – den som hade bäring i den gemensamma kulturen – hade förändrats. Hotet om uppror som Benzeliuss artikulerade är emellertid frånvarande hos von Troil, som istället talar om lugn och stillhet i staten. Hade man vid här tiden vant sig vid nya religiösa rörelser? Fanns det nya sätt att hantera dem på? När det gäller behandlingen av den nya sekten hade Stockholms

⁷⁸⁰ Jarrick, Arne, *Den himmelske älskaren: herrnhutisk väckelse, vantro och sekularisering i 1700-talets Sverige* (Stockholm 1987), s. 13.

konsistorium åttio års erfarenheter av att konfronteras med liknande religiösa avvikare. Var det så att sekter i religiös mening inte längre utgjorde det huvudsakliga samhällshotet? Fanns det nya hot som tornade upp?

I sin studie av den holländska religionspolitiken och offentligheten under 1700-talet drar Joris van Eijnatten slutsatsen att sekter som benämndes som entusiaster eller fanatiker blev ett randfenomen i ett mer pluralistiskt samhälle. I förmodern tid hade de bemötts med varningsrop, tystnad eller försök till återförening, konstaterar Eijnatten, men sådana ambitioner fanns sedermera inte kvar.⁷⁸¹ Ordet sekt – som på Benzelius tid implicerade samhällssplittring – började få en annan betydelse: något avvikande och marginaliserat, snarare ett hot mot sig själva än mot samhället.⁷⁸² På ett liknande sätt förändrades långsamt partibegreppet från att utgöra en anklagelse om splittring till att bli en benämning på politiska föreningar som driver frågor i enlighet med en viss ideologi i ett politiskt system där olika samhällsvisioner konkurrerar om makten.

Konventikelplakatet tillämpades i praktiken sparsamt och oregelbundet under början av 1800-talet.⁷⁸³ Kraven om yttre konformitet på religionens område försvann gradvis. Religiösa rörelser kunde förvisso fortsatt leda till upprördhet på rikspolitisk nivå; erikjansarnas verksamhet i mitten på 1840-talet – då religionsfrihetsdebatten böljade som mest på Sveriges riksdag – verkar ha fördröjt ändringar i den svenska religionslagstiftningen med ett drygt decennium. Rörelsen gjorde en del ledamöter som tidigare hade förespråkats vidgad religionsfrihet misstänksamma mot vad religiösa rörelser kunde ställa till med.⁷⁸⁴ Men rörelserna väckte inte någon större skräck för genomgripande samhällsomvälvningar. ”Den andliga stoltheten försvagas, när den lemnas obestridd, och den glödande trosvärman afkyles, när ingen försöker släcka elden”, hette det exempelvis i en recension av ett läsarverk i *Aftonbladet* 1838, ett utlåtande som väcker associationer till den tolererbara ivern snarare än till någon av de tre farligare pietisttyper som jag har stipulerat i avhandlingens fjärde kapitel (figur 2).

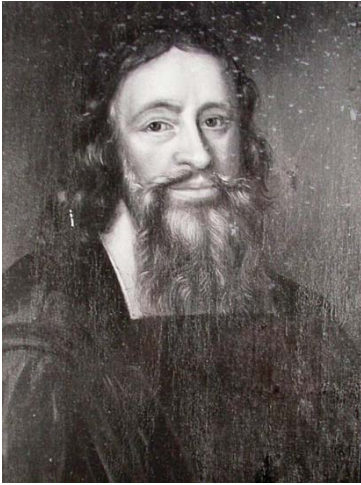
Under religionsfrihetsdebatterna på 1850-talet gjorde företrädare för den lundsiska högkyrkligheten sitt bästa för att vidmakthålla den förmoderna konflikten genom att hävda att samhällets enighet hängde på att bibehålla samtligas till-

⁷⁸¹ Eijnatten 2003, s. 486–487.

⁷⁸² Karl-Erik Nylund har exempelvis karakteriserat sekter i modern tid med fyra A: aggression, aversion (gentemot dem som står utanför sekten), alienation (gentemot samhället) och absolut sanning, se Nylund, Karl-Erik, *Att leka med elden: sekternas värld* (Stockholm 2004).

⁷⁸³ Sandewall, Allan, *Konventikel- och sakramentsbestämmelsernas tillämpning i Sverige 1809–1900* (Stockholm 1961), s. 17–47.

⁷⁸⁴ Jarlert, Anders, *Sveriges kyrkohistoria. 6, Romantikens och liberalismens tid* (Stockholm 2001), s. 103–104.



En kärleksfull och en tolerant ärkebiskop? Så ville de åtminstone framställa sig själva när de drog gränsen för vad de kunde tolerera. Till vänster Erik Benzelius d.ä. (1632–1707), till höger Uno von Troil (1743–1803).

hörighet till den etablerade kyrkan och motverka frikyrkornas etablering. Inte minst mobiliserade de det gamla partibegreppet, i betydelsen splittring, mot de nya frikyrkorna.⁷⁸⁵ Som motpol hade de god draghjälp av den nyevangeliska rörelsen, vars mest sålda tidskrift bar namnet *Pietisten* i en uttrycklig ambition att göra bruk av historien för att artikulera sin offerposition i förhållande till den etablerade kyrkan och benämnde gärna sina samlingar som konventiklar.⁷⁸⁶

Konflikterna i den svenska kyrkligheten nådde internationell uppmärksamhet vid ett möte i Paris 1855 organiserat av *Evangeliska alliansen*, en organisation som sökte samla Europas protestanter i gemensamt motstånd mot den katolska kyrkans ovillighet att tillerkänna protestantiska minoriteter religionsfrihet. När den franske protestanten Guillaume Monod stämde upp i gemensam bön för de förföljda väckelserörelserna i Sverige väckte det upprördhet bland en del svenska deltagare, som påpekade att det minsann var de trotsiga, fireligiösa rörelserna som utgjorde problemet och att prästerna får utstå förtal från dessa. De stora rikstidningarna rapporterade om incidenten, men bara i mindre notiser. Den kyrkliga pressen exploderade däremot av interna motsättningar.⁷⁸⁷

⁷⁸⁵ Maurits, Alexander, *Den vackra och erkända patriarchalismen: prästmannaideal och manlighet i den tidiga lundensiska högkyrkligheten, ca 1850–1900*, Universus Academic Press (Stockholm 2013), s. 158–167; Newman 1939, s. 388.

⁷⁸⁶ Newman 1939, s. 56–57. Tidskriften *Pietisten* grundades 1842 av den skotske metodisten George Scott (1804–1874) och den västerbottniske predikanten Carl Olof Rosenius (1816–1868).

⁷⁸⁷ Newman 1939, s. 186–208.

På liberalers och väckelserörelsers initiativ avskaffades det svenska konventikelplakatet 1858; under det följande decenniet stiftades dissenterlagarna och Svenska kyrkan fick sitt nuvarande namn, samtidigt som det gjordes tillåtet att träda ur den. Stora frikyrkorörelser såg dagens ljus, men frågan om tolerans gentemot dessa började bli en avgränsat kyrklig fråga. De religionspolitiska konflikterna från förmodern tid hade efterlämnat ett visst arv: samvetsbegreppet och senare toleransbegreppet och brottningarna med de båda; diskussioner och hantering av konkreta religionspolitiska dilemman på olika nivåer, mellan enskilda personer, gemenskaper och representanter för samhällsliga institutioner; förhandlingar, förbrytelser och senare minnesbilder av allt som hänt. De definitioner om toleransen och dess gränser från vår egen tid som presenterades inledningsvis – och som ger det slagkraftiga begreppet sin laddning och ömtålighet idag – är däremot inte längre relaterade till problematik kring sekter eller kyrkosplittring. I fokus för diskussionen om tolerans står istället frågor om etnicitet och politiska rörelser.

Om tolerans var ett positivt laddat begrepp på upplysningsbiskopen Uno von Troils tid, så har det idag blivit ett ännu mer grundläggande begrepp i vår kultur. Den begreppstransformation som började på 1760-talet har nått tusen meters höjd. Den tyske samhällsdebattören Dolf Sternberger (1907–1989) har träffande påpekat att tolerans i socialt hänseende fungerar som en ”humanitetens dogm [...] en känsla av samhörighet”.⁷⁸⁸ Man kan nog säga att tolerans har blivit ett enhetsbegrepp och att det ibland kan vara svårt att sätta fingret på vad som är uttryck för tolerans respektive enighet.⁷⁸⁹ Tolerans har alltså blivit ett mycket komplicerat ord: det är ett enhetsbegrepp (”i Toleransens namn”) som samtidigt innehåller en förpliktelse till tolerans som moralisk handlingsnorm (som i ”att visa tolerans”) – och som dessutom har behållit den äldre betydelsen som gränsbegrepp (som i ”vad kan tolereras och till vilket pris?”). Alla dessa tre betydelser har fångats in av filosofen Karl Popper (1902–1994) i vad som närmast liknar en aforism, men som förmedlar ett allvarsamt budskap om toleransens självförstörelsepotential:

Obegränsad tolerans måste leda till att toleransen försvinner. Om vi erbjuder även dem som är intoleranta obegränsad tolerans, om vi inte är beredda att försvara ett tolerant samhälle mot de intolerantas angrepp så kommer de toleranta att förgås, och toleransen med dem.⁷⁹⁰

⁷⁸⁸ Se referens i Schreiner 1990, s. 602. Frasen lyder i original enligt följande: ”ein Dogma der Humanität ... ein Gefühl der Geselligkeit”.

⁷⁸⁹ Se Forst 2003, s. 37–39.

⁷⁹⁰ Popper, Karl, *Det öppna samhället och dess fiender*, vol. 1, (Stockholm 1980), s. 271.

Vägen från upplysningstidens omvärdering av toleransbegreppet till vår egen tids enorma uppvärdering av detsamma har inte varit spikrak. Såväl Sternberger som Popper resonerade kring tolerans utifrån sina personliga erfarenheter av att leva i ett nazistiskt samhälle och se extrema politiska rörelser växa fram: Sternberger som redaktör på *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 1934–1943 och Popper som ung filosof under mellankrigstiden, född och uppvuxen i Österrike. Båda hade judisk familj. Toleransbegreppet är i deras mening formulerat som ett försvar för demokrati och ett motstånd mot politiska extremister som härbärgeras i samhället, ibland som randfenomen.⁷⁹¹

Den amerikanske filosofen Michael Walzer har istället resonerat kring tolerans i relation till etnicitet och mångkultur. Han behandlar tolerans som en attitydfråga och radar upp fem hållningar i moraliskt stigande skala: resignation, likgiltighet, stoicism, nyfikenhet och slutligen ”entusiastiskt omhuldande av olikhet”, vilket han menar är ”en nödvändig förutsättning för människans fulla utveckling”.⁷⁹² Walzer förstår de fem definitionerna inte bara som gradvis mer dygdiga, utan också som en mikroberättelse om västerlandets historiska progression: från äldre tiders resignerade tolerans via westfaliska fredens likgiltiga toleranspolitik och fram till det entusiastiska omhuldande av olikhet som han såg eller önskade se omkring sig då han i mitten på 1990-talet satt vid sitt skrivbord på Princeton University och skrev den bok om tolerans som nog citeras mer än någon annan i den strida ström av litteratur om ämnet som fyller vår tid.

Toleransbegreppet har alltså blivit ett värde i sig självt att försvara, men toleransens dilemma är kanske inte så unikt för den pluralistiskt konstruerade demokratin som vi tror? Bakom toleransens dilemma finns nu som då en intensiv idédebatt och en stridbar toleranspolitik med tydliga drag av enhetspolitik och, någonstans därunder, möjligtvis en tolerans som växer fram i praktiken. Det som gör tolerans till ett spänningsfyllt och centralt begrepp i vår kultur är kanske just denna avvägning mellan idédebatt, storpolitik och rent vardagliga möten och potentiella konflikter som inbegriper alla dessa nivåer: rannsakningar av det inre livet, statliga utredningar och ingrepp, självutnämnda moralpoliser, påbjuden undervisning och konflikter i offentliga rum. De tre gränsproblematiker som jag lyft fram i detta slutkapitel behandlades på högsta politiska nivå och i relation till

⁷⁹¹ För en diskussion som rör demokratin politiska dilemma med utgångspunkt i 1900-talets svenska idédebatt, se Stenfeldt, Johan, *Dystopiernas seger: totalitarism som orienteringspunkt i efterkrigstidens svenska idédebatt* (Höör 2013), s. 334–336. Stenfeldt diskuterar där vad han kallar för ”den liberaldemokratiska paradoxen” och ”det demokratiska janusansiktet”: att demokrati implicerar formell värdeneutralitet, samtidigt som den i 1900-talets debatter har fyllts med olika innehåll som varit allt annat än värdeneutralt.

⁷⁹² Walzer 1998, s. 25.

en grupp som uppfattades som ett hot mot samhällsgemenskapen. De fem moraliska principer som jag har presenterat som ett resultat av avhandlingen indikerar att frågor om vardagsliv, samvete och heder användes som försvarssköldar – allt i kombination med storpolitik, nya som gamla idéer och historiska erfarenheter av vad som vållar konflikter och oönskade rubbningar av samhället.

Att fortsätta söka i våra historiska källor efter vilka problematiker och principer kring toleransens gränser som artikuleras i olika kontexter och utreda vilka olika former av tolerans som har framträtt genom historien är en fortsatt viktig forskningsuppgift som, oavsett om historien satt märkbara spår i vår tid eller snarare på ett mer strukturellt plan kan spegla de mänskliga svårigheterna att hantera detta fenomen, anknyter till stora samhällsfrågor. I vilka sammanhang uppstår toleransens dilemma? Vilka mönster kan skönjas när det kommer till hur hotbilder hanteras, mildras eller förverkligas? Är det en del av toleransens fenomen att frågor om vardagsliv framställs som avgörande för samhällsgemenskapen?

Att västerlandet har lärt sig tolerans genom sina historiska erfarenheter är ett påpekande som ständigt återkommer. Vi har lärt oss att vara toleranta. Oavsett i vilken mån det stämmer så finns det väl något positivt manande i den självbilden?

Summary

The Limits of Toleration: Swedish Pietist conflicts in a European perspective, c. 1700–1730

Between 1723 and 1727, three royal committees were set up to investigate what later became known as the first wave of Swedish Pietism. In contrast to the authorities in Denmark, Prussia, Russia and Norway, Swedish authorities were very suspicious about the new movement, partly because of their lack of experience of such movements. The committees have left a rich material of thousands of pages, which are the main sources for this study.

In three empirical chapters, I examine how the limits of toleration were negotiated in different matters. The first chapter focuses on social practices, with special attention to the Pietist gatherings, which were officially forbidden. The second chapter examines how individual behaviours were perceived and which limits of toleration were discussed. The third and final empirical chapter deals with displeasing speech. One important result of this chapter is that it was mostly opponents of Pietism that were condemned by the committees.

With inspiration from Michel de Certeau's theories on negotiation, I am exploring strategies and tactics that were undertaken in the investigations: that is, what options the committees discussed and subsequently offered to individuals accused of Pietism and other participants in the negotiations. The first three conclusions (out of eight) consist of different problems regarding the limits of toleration:

Conclusions 1–3: Problems regarding limits of toleration

1. Applying laws (social practices)

Should the laws be applied? There were laws forbidding Pietistic gatherings, dating from 1706, 1713 and 1721, but these were mainly pragmatic measures aimed at keeping public order. As a result, the different parties to the conflicts could argue whether the laws should be applied leniently or strictly. An example of a lenient application which was brought up as a point of comparison concerned “the crimes

of the Sabbath”, the laws regarding which also regulated evening gatherings. In my first empirical chapter I argue that limits of toleration regarding social practices were flexible.

2. Defining Pietists (individual behaviour)

Who was the Pietist? Depending on which Pietistic behaviour was identified in the specific case, there were different limitations and conditions for toleration. Pietists who were interpreted as zealous were considered less dangerous, temporary blinded and victims of seduction. By contrast, Pietists identified as sorrowful, pushy or irascible were considered dangerous, in different ways:

| Behaviour | Emotional expression | Reason | Responsible | Tolerable? |
|-------------------------|----------------------|--|---|-----------------------------|
| Bowing heads | Sorrowfulness | “Papist” doctrine of good deeds instead of lutheran focus on grace | The sorrowful person is the victim. | Unhealthy for he individual |
| Pushiness and hypocrisy | Arrogance | Striving for inner unity rather than outward conformity | The arrogant person is the perpetrator. | Dangerous to social harmony |
| Yelling/ screaming | Zeal | Immaturity, simplicity, rashness | The yelling person is seduced. | Possibly tolerable |
| Yelling/ screaming | Anger | Rebelliousness | The yelling person is the seducer. | Threat to society |

3. The Dilemma of Information (displeasing speech)

Should the public be warned? The question of whether these conflicts should be communicated in speech and writing through strategic use of information channels gave rise to a dilemma for the opponents of Pietism: with warnings came the risk of Pietism being made more known among common people, while a strategy of silence could cover up scandals that on moral grounds had to be revealed.

During the early 18th century, the word tolerance had negative connotations; it signalled lack of unity or need for involuntary patience during a limited period of time. Therefore, I started this study by examining which norms were articulated before tolerance became an ideal; among them the virtue of moderation, the necessity of living with each other’s weaknesses, calls for education instead of coercion and references to the need to leave judgment to higher powers. These four

norms were all present in the sources used for this study. However, with inspiration from the research on toleration in practice and confessional ambiguity, I have chosen as a result of my examination of the evidence to focus on five moral principles. These have been identified in two different ways: (1) arguments that explicitly or implicitly were accepted by other parties or (2) arguments used by both sympathisers with and opponents of Pietism, for example in the form of mutual accusations.

Conclusions 4–8: Moral principles for claiming toleration

4. Protection of conscience

No person had the authority to pass judgment on matters of conscience; anyone who stepped over this line was accused of taking God's place in judgment over heart or conscience.

5. Private conversation

The commissions had no authority to examine what was uttered in private conversations. That meant conversations both between friends and in contact with priests.

6. Everyday life

Meetings that could be described as a result of spontaneous activity in everyday life were not considered illegitimate. Unplanned meetings on irregular occasions with different participants from time to time were, in practice, three criteria for toleration. In this sense, the principles were very open to negotiation.

7. “Silent” behaviour

Toleration had a clearly performative dimension. Those who behaved with calm and self-control and were not loud or “curious” could be tolerated, even though the persons in question were deviant in such a sensitive field as religion. This principle contained more than the others a strong power dimension, but it shows also how persons accused of Pietism had room to manoeuvre.

8. Protection of honour

Even if a person apparently sympathized with Pietism, he or she could not necessarily be pointed out as being a “Pietist”, which was perceived as a derogatory accusation. On the other hand, Pietist sympathisers were not allowed to accuse priests of having unsatisfactory moral standards. Both kinds of accusations triggered personal conflicts and whirlwinds of accusations.

I argue that these five moral principles represent a shared cultural understanding of the limits of toleration in the Pietist conflicts. Some of these seem to have been already established (protection of conscience, “silent” behaviour), while others represented new situations or thoughts (everyday life, protection of honour). Private conversation could be considered as an expression of privatisation; on the other hand, many examples applied to private conversations with priests, which was not a new phenomenon.

Overall, the Pietist commissions were an intervention in the Swedish politics of religion. Before these movements, Sweden had very little experience of religious deviance or pluralism. Therefore, a European perspective has been taken through the whole study. In earlier research on Swedish Pietist conflicts, they have mostly been regarded as the first phase of the religious pluralisation which took place in the 19th century. I agree that these conflicts should be seen as an important event. By taking a European perspective, however, I show that it was not only the future conditions in Sweden but also the contemporary conditions in Europe in the early 18th century which contributed to create this new situation in Swedish politics of religion and gave new experiences of deviance. Also, over the last decades there has been a great deal of research on tolerance and intolerance in early modern Europe, but the lack of Nordic contributions to this international field of research is striking.

Europe was present in the Pietist investigations. The way in which Pietists were characterized as sorrowful or zealous was clearly linked to how enthusiasts were described and discussed in other parts of early modern Europe. English politics during the Civil War were mentioned as a warning example of where Pietism could lead. The members of the committees disagreed on whether the German conflicts could be considered analogous to the Swedish ones. Hence, the agents themselves perceived the confrontation with the Pietists within a European horizon, and there are good reasons also to analyze it that way.

In relation to other European countries, 17th and 18th century Sweden is marked by its unity of religion, but also its lack of experience of religious pluralisation. In the nearby German territories, similar conflicts had been taking place regularly for two hundred years, and since the peace of Westphalia in 1648 – seventy years before the Pietist conflicts in Sweden – there were clear regulations of religious pluralism. While the Pietist conflicts were happening in the 1720s, there was also a parliamentary debate going on about widening the frames in the politics of religion. The clerical estate found this disagreeable; they declared that Sweden’s condition of being a state with only one religion was blessed, in explicit contrast to the Catholic lands where “coercion of conscience” was taking place.

The image drew on a Lutheran antipapist tradition, but it was also an explicit comment on contemporary Europe, especially a critique of France and the revocation of the edict of Nantes.

In early 18th century France, a dilemma of conscience was taking place because of the official policy of the politics of religion: in the first instance, for the Protestants, who had either to flee abroad or to live undercover, in some cases by attending Catholic rituals, but also for priests who had to deal with the situation. It was in contrast to this undesirable situation that the clerical estate in Sweden was arguing for unity of religion.

After a century filled with warfare, during the 18th century Sweden held peace with all its neighbours and became more integrated into Europe and the world, but at the same time stricter in religious matters. The apogee occurred in 1735 when many of the principles mentioned above were torn up, and it became illegal even to hold an “erroneous” faith; the local clergy were even requested to examine persons that they suspected of this. Both before and after the early 18th century, the policy was to examine deviance in case the deviants were disseminating their “errors”. Research on preaching and religious life in Sweden during the 18th century confirms an image of an “intolerant” church board in many ways. I suggest that this attitude can be understood as an aftermath to the experiences of the 1720s. In a certain sense, it may be considered Sweden’s “war of religion”; if so, it was clearly out of time with contemporary Europe.

Tack!

En forskarutbildning i historia med utgångspunkt vid Lunds universitet erbjuder närmast gränslösa möjligheter inom ramen för en avgränsad period. Under några år har jag haft förmånen att få lära mig mycket av stimulerande seminariemiljöer, dammiga arkiv och nyfunna vänner som delar glädjen över forskningen och det goda samtalet. Jag tog mig an ett tema som påtagligt ofta i forskningslitteraturen beskrivs som "elusiv", ett ord som jag därmed fått lära mig att leva med. Det är i många avseenden inte så illa som det låter. Faktiskt så ger det nog en bild av vägen fram till ett vetenskapligt arbete. För sällskapet på denna resa vill jag nu tacka en rad personer som gjort den mycket minnesvärd.

Först och främst går tacket till min huvudhandledare, professor Yvonne Maria Werner. Våra samtal har antingen kretsat kring korta pm i punktform eller omständligt långa utkast till avhandlingen. Samtidigt har det alltid funnits utrymme för en friare diskussion kring både det samhälleliga fenomen jag undersöker och hur man kan förstå aktörerna. Därmed har våra samtal speglat historieämnets två viktiga men ofta separerade uppgifter: dels det källnära arbetet med att söka information om det förflutna som omprövar vår förståelse av den, dels friare samtal som böljar över tid och rum. Allt under intagande av majonäsbestänkta räksmör-gåsar och genomsteka köttbullar.

Min forskarutbildning har bedrivits inom ramen för Nationella forskarskolan i historia, vilket har gett mig utvidgade möjligheter som jag här får tacka för. En första positiv konsekvens av forskarskolans nationella nätverk var att professor Göran Malmstedt vid Göteborgs universitet kunde bli min biträdande handledare. Göran har fungerat som en sund motvikt till min egen tendens att ofta tänka på nästa steg. I våra samtal har han på ett avspänt sätt tvingat mig att konkretisera undersökningens syfte och mål och precisera min argumentation, något som jag har lärt mig mycket av. Tack för dina insatser, Göran!

En tredje person som förtjänar ett särskilt tack är Anna Maria Forssberg från Armémuseum, Stockholm, som i egenskap av slutseminarieopponent gjorde mig uppmärksam på en massa saker som inte står i texten och ännu fler saker som jag efter några års arbete hade börjat ta för givna. Dessutom har några grundläggande

tips på hur avhandlingens struktur med enkla medel kunde förändras gjort slutprodukten avsevärt bättre. Ett varmt tack till dig, Anna Maria!

Otaliga internat på varierande skånska konferensgårdar har bidragit till att förhöja arbetsglädjen och öva den underskattade konsten att ge rimlig kritik och respons på utkast och på den vetenskapliga arbetsprocessen. Historieämnets bredd, som sträcker sig från antiken till samtiden, från historieteoretiska diskussioner till källnära metodologi och från idéernas värld till sociala fenomen, har gjort denna tillvaro till en aptitlig bildningsresa (och en kulinarisk). Med särskild glädje minns jag två internat inom kursen för historievetenskaplig teori under ledning av Maria Sjöberg, Yvonne Maria Werner och Johan Östling, som avrundade forskarutbildningens första år. Alla deltagande tackas härmed för goda seminarier, kloka kommentarer och en verkligt uppmuntrande gemenskap!

Vidare har jag av forskarskolan erhållit ett mobilitetsstipendium för att vistas två månader vid forskningsnoden L'Équipe RESEA (RELigions, Sociétés Et Acculturation) i Lyon, där professor Yves Krumenacker frikostigt tog sig an att ta emot mig och guida mig genom bibliotek och samlingar. Tillsammans med doktorandkollegan Jonas van Tol (Universiteit Leiden) erhöll jag året därpå medel för att arrangera en workshop i Lund med professor Alexandra Walsham (Trinity College, Cambridge) som kommentator. Jag har även fått möjlighet att delta i ett mycket uppmuntrande utbyte med doktorander vid University of York. För alla dessa goda erfarenheter som på olika sätt har berikat avhandlingsarbetet är jag forskarskolan tacksam!

Institut d'histoire de la reformation (IHR) vid Université de Genève har haft generositeten att anta mig till inte mindre än tre intensiva sommarkurser under olika år: det har i tur och ordning handlat om hushållet i reformationstid, om religionspolemikens förhållande till antika förlagor samt om "ivrare" och "entusiaster" under tidigmodern tid. Det har varit oerhört lärorikt varje gång att arbeta med källtexter, som dessutom varit av så olika karaktär: reformerta och katolska; filosofiska och teologiska; idéorienterade och praktikorierade, samt att tillbringa tre internatveckor i sällskap med doktorander, postdoktorer och seniora forskare som har en liknande ämnesinriktning. *Un grand merci à* Mark Greengrass, Philip Benedict, Maria-Cristina Pitassi, Daniela Solfaroli Camillocci, Nicolas Fornerod, Lionel Laborie, Kathryn Vidrine, Federico Zulliani *et tous les autres!*

Framåt slutet av min forskarutbildning mottog jag ett sexmånaders stipendium från Institut für Europäische Geschichte (IEG) i Mainz, där jag fick goda möjligheter att diskutera forskningsämnet i ett europeiskt perspektiv och i synnerhet lära känna det tyska forskningsläget. Resan satte spår både i avhandlingen och i personliga band, eftersom institutets stipendiater bor och arbetar tillsammans och blir betraktade som ett litet egensinnigt arbetslag. Ett särskilt *Danke schön* går till

de fenomenala meddoktoranderna Katharina Ebner (Bonn), Miriam Franchina (Halle), David Neufeld (Tuscon), Ulrich Hausmann (Wien), Charlotte Pissors (Mainz), Anna Aschauer (Bayreuth), Christina Reimann (Göteborg), Louise Zbiranski (Frankfurt), Donata Cremonese (Rostock), Cem Kara (München), Martin Deurlein (Tübingen), Timo Holste (Heidelberg), Carsten Nahrendorf (Wolfenbüttel) och Peter Tietze (Tübingen), *sowohl als alle Mitarbeiter*.

För att slutföra arbetet i lugn och ro kom ett stipendium från Helge Ax:son Johnsons stiftelse väl till pass, vilket jag härmed vill tacka för. Tack även till Axel och Margaret Ax:son Johnsons stiftelse för två mycket fina sommarkurser på Engelsbergs bruk kring de breda tematikerna ”Civilisation” respektive ”Religion”. Alla som deltog i dessa äventyr i form av strapatser i Bergslagen, seminarier och middagsgästningar tackas härmed varmt för trevligt sällskap!

På hemmaplan har min forne doktorandkollega, redaktören Hugo Nordland fyllt många viktiga roller: till en början som guide till institutionen, senare som resekamrat och brädspelskompanjon och hela tiden som trogen samtalspartner. Stort tack, Hugo! Ett särskilt tack går också till Erik Bodensten, vars projekt om hattar och mössor – eller rättare sagt moralpolitisk kultur under frihetstiden – visade sig korsbefrukta mitt eget mer än jag kunde ana. Vi började från olika håll men möttes i temat om enighet och splittring, och sedan fortsatte det.

Ett stort och varmt tack för all seminarieverksamhet, tillgiven vänskap och planer på gemensamma forskningsprojekt inom en nära framtid går till mina kära kollegor som så småningom alla återfinns i det begåvade, postdoktorala trasproletariatet. Jag har lärt mig så mycket av er genom att läsa era alster, bli läst av er, diskutera forskningsämnen och forskningsdesign, samhällsfrågor och livet i stort. Tack till Emma Hilborn, Sune Bechmann Pedersen, Maria Karlsson, Anna Nilsson Hammar, Peter K. Andersson, Kajsa Brilkman, David Larsson Heidenblad, Bonnie Clementsson, Bolette Frydendahl Larsen, Kristoffer Ekberg, Niklas Svensson, Gustaf Fryksén, Joachim Östlund, Andreas Olsson, Johan Pries, Björn Lundberg, Isak Hammar, Helén Persson, Valter Lundell, Marianne Sjöland, William Wickersham, Johan Stenfeldt, Victor Pressfeldt, Emma Severinsson, Fredrika Larsson, Kristoffer Edelgaard Christensen och alla andra på Historiska institutionen som har samtalat och administrerat. Tack dessutom till Maude Dews för hjälp med engelskan.

Jag vill även tacka David Gudmundsson, Anders Jarlert och Samuel Rubenson som gav mig mycket betydelsefull respons på ett spretigt utkast på kyrkohistoriska seminariet i Lund hösten 2015. Tack också till Harald Gustafsson som väckte mitt intresse för historisk forskning på kandidatkursen, Klas-Göran Karlsson som förmedlade insikter om hur man ställer frågor och Eva Helen Ulvros som uppmunttrade mig att söka forskarutbildningen. Ytterligare tack går till Hanne Sanders som

i egenskap av föreståndare för Forskarskolan skapat de bästa förutsättningarna för en tid som doktorand och till Svante Norrhem vars engagemang, generositet och RJ-projekt om svensk-fransk 1700-talsdiplomati tänt nya forskningsintressen.

Avslutningsvis riktar jag mitt varmaste tack till min familj: Elisabeth, Bengt, Jonathan, Serena, Emelie, Johan, morfar Gösta, Maria med familj och Marianne. Det är fint att förbli en familj också när vi blir fler. Tack också till vännerna Tobias, Sanna, Agnes och Moses som med betryggande jämna mellanrum låtit mig försvinna in i en parallell och underbar värld i lönehelgens Eskilstuna och det idylliska Arboga. Tack till Sten och Malin för goda middagar och stimulerande samtal. Tack till alla vänner med vilka jag har glädjen att gå in för gemensamma uppdrag och tjänster, sjunga och dansa och dela det vardagliga livet, men också dess milstolpar.

När nu detta arbete är till ända tänker jag särskilt på min mormor Birgitta Carman, född Härnqvist, som inspirerar mig på så många sätt. Som ung teologistudent i 1950-talets Lund bodde hon på Studentskegården, som jag ofta cyklar förbi på väg till tåget. Den tyska som hon under flera år erbjöd att lära mig på sommarlovet när jag var barn har jag till sist tagit igen nu. Denna förstlingsfrukt av min forskarutbildning tillägnas henne.

Ferrara, sensommaren 2017

Johannes Ljungberg

Käll- och litteraturförteckning

Otryckta källor

Archives Nationales, Paris (AN)

Série TT, 430–435, akterna paginerade, ingen sidpaginering, min egen paginering.

Riksarkivet, Stockholm (RA)

Kanslikollegii arkiv:

E XII:30, ”Barchiusmappen” (1725), ej paginerat, min egen paginering (folio).

Riksdagshandlingar, prästeståndet:

F 12:37, Memorial av Johan Possieth (1723), ej paginerat, min egen paginering.

F 12:41, Ang. Carl Hasselquist (1723), ej paginerat, min egen paginering.

F 12:91, Rudeen, Torsten, ”Bref till samtl konsistorier ang pietisteriet” (1723), ej paginerat, min egen paginering.

Kungl. Maj:ts arkiv:

Justitierevisionen, Utslag 1725.12.

K 23:1138, Handlingar rörande conventikelplakatet (1725), ej paginerat, min paginering (folio).

Äldre kommitéer:

ÄK 189, Kommission ang oväsendet i Umeå församling [Umeåkommissionen], acta (1723), paginerat.

ÄK 189, Kommission ang oväsendet i Umeå församling [Umeåkommissionen], protokoll (1723), paginerat i folio.

ÄK 190, Kommission ang religiösa sammankomster i Sickla [Sicklakommissionen], acta (1723), paginerat.

ÄK 190, Kommission ang religiösa sammankomster i Sickla [Sicklakommissionen], protokoll (1723), paginerat.

ÄK 191, Kommission ang kyrkoherden Erik Tolstadius såsom anhängare av Dippels lära [Tollstadiuskommisionen], acta (1729), paginerat i folio.

ÄK 191, Kommission ang kyrkoherden Erik Tolstadius såsom anhängare av Dippels lära [Tollstadiuskommisionen], protokoll (1729), paginerat.

Skara Stiftsbibliotek (SSB)

MS Teologi 88, 1. *Commissionen i Umeå, förehafft åhr 1724, angående Prosten Grubb och thess contraparter hwar afkan ses; ej allenast processen ther wid, utan ock the ventilerade questioner och Christendoms frågor parterna emellan.*

MS Teologi 88, 2. *Kongl. Majr:s Resolution i samma mål* [Umeåkommissionen], paginerat.

Uppsala Universitetsbibliotek (UUB)

K 94, *Kort och opartisk berättelse om thet för en rund tijd sedan upkomna högstskadeliga schism uti våra Luther-evangeliske församlingar under thet nu I 14 åhr bekante namnet pietisterie, af rena och trogna lärares såwål soma f theras egna skriffier, som dåtta partiet tillgifne äro, uprichtigt och effier samwetet författadt* [Erik Benzelius d. ä. 1706], ej paginerat, min egen paginering.

K 94, Rudberg, Petrus, *En utförlig och fullständig berättelse om den sammankomst och hela des sammanhang, som i begynnelsen af innewarande åhr hölts uti mur gesällens Grills Erickssons gård* (1724), paginerat.

K 94, Telin, Johan, *Enfaldiga och korta anmärkningar...* (1722), paginerat.

Nordinska samlingen:

N 53, Rudeen, Torsten, *Anledning till Medelwägen emellan En inbillad belighet och En allmän ogudaktighet* (1723).

N 1983, *Rådets brev till Kungl. Maj:t, den 28 december 1702...* (1702).

N 1983, Schütte, Martin, *Jesu hielp din församling!* (1703).

N 1983, Amrin, Elias, *Kort berättelse om den private andacht, som skedde uti h. Myntmästare Carelbergs hus på annandag pingst* (1712).

N 1995, *Kungl. Maj:t ang. Captain Forss, 24 september 1725...* (1725).

N 1995, *Handlingar rörande Possieths predikan på andra söndagen i fastan* (1725).

N.B. att dokumenten i denna samling är inte paginerade. I fotnoterna anges mina egna pagineringar.

Tryckta källor

1686 års kyrkolag, utg. av Samfundet Pro fide et christianismo; med inledning av Gabriel Thulin, Svenska kyrkans diakonistyrelse (Stockholm 1936).

Barchius, Nils, *Rätta Christnas Andelige Prästerskap i Christo Jesu, then christeliga församlingen wis S. Nicolai kyrckia i Stockholm, på then 14 söndagen efter h. Trefaldighets söndag 1725, til närmare betrachtande förestält af Nicolao Barchio*, (Stockholm 1726).

Benzelius d. y., Erik, *Then första och förnemligaste grundwalen til et lyckeligt och warchtigt regemete... Predikan Öfwer 1 Chrön. 28. w. 8. Hällen i Stockholm, wid Riksdagens slut åhr 1723, then 17 Octobr...*, (Uppsala 1723).

Bibeln (1713 års översättning).

Bröms, Ingemund, *Ett kort tilskott til m. Ludovici Melchioris Fishlini Pietismum detectum, eller En närmare underrättelse om thet i swang gående pietistiske swermerijet them enfaldigom til en wälment wahrning förestält af Ingemund Bröms* (Stockholm 1715).

Grubb, Nils, *En sanfärdig och på bewisliga skäbl sig grundande berättelse om det så kallade owäsendet i religion och kyckio-disciplin, för hwilket denna Uhmo församling...* (1721).

Hanneken, Philipp Ludvig, *Twänne bref om winckel-predikanter och olofliga sammankomster, af doct. Martin Luther och doct. Phil. L. Hannekio skrefne samt efter mångas åstundan på vårt modersmål öfversatte* (1723).

Humble, Gustav Adolf, *Novator Hakatos, eller om några nygirigas oordentliga privata conventicler och enskylda sammankomster, hwarwid om thet andeliga presterskapets egenteliga beskaffenhet nödtorffteligen handlas* (1728).

Lemoine, Jean, *Memoires des évêques de France sur la conduite à tenir à l'égard des réformés* (1698), A. Picard et fils (Paris 1902).

Norberg, Axel (utg.), *Präteståndets riksdagsprotokoll* (PRP) 1723, utg. av Axel Norberg, Norstedts (Stockholm 1982).

Norberg, Axel (utg.), *Präteståndets riksdagsprotokoll* (PRP) 1726–31, utg. av Axel Norberg, Norstedts (Stockholm 1975).

Possieth, Johan, *Thet almena bästa, wid riks-dagens begynnelse, then 24 januarii, åhr 1723. Förmedelst en gudelig predikan vthi Stockholms stoor-kyrkio, christ-enfaldigt förestälte Riddarholms kyrkioherden Johan Possieth* (Stockholm 1726)

Sahlstedt, *Magnus Guds församlings wård emot falska profeter, vti en christelig predikan, för kongliga slotts församlingen, i then nya konfliga slotts kyrkon, utaf söndags evangelio, som, til then 8:de efter helga tre-enighets, anordnadt...* (Stockholm 1724).

Samteliga Theologiæ Profesorum i Leipzig åhr 1710 utfärdade Christeliga och Wälgrundade reponsum eller Swar på En hos them inkommen förfrågning om thet så kallade Pietisterie. Förswenskat åhr 1722 (Reval 1723).

Schröder, Herman, *Herman Schröders levernesbeskrivning, utgiven med inledning och kommentar av Hilding Pleijel*, Svenska kyrkans diakonistyrelse (Stockholm 1940).

Stiernman, Anders Anton von, *Samling utaf åtskilliga, tid efter annan, utkomna kongliga stadgar, bref och förordningar, angående religion* (Stockholm 1744)

Swedberg, Jesper, *Levernesbeskrivning: urval och inledning av Inge Jonsson*, Natur & kultur (Stockholm 1960).

Thanner, Lennart (utg.), *Prästeståndets riksdagsprotokoll (PRP) 1719–1720*, Norstedts (Stockholm 1980).

Anförd litteratur

Amundsen, Arne Bugge, "A separatist movement in Norway around 1650. A contribution to the history of Pietism in Europe", i van Lieburg, Fred, *Confessionalism and Pietism. Religious Reform in Early Modern Europe*, Verlag Philipp von Zabern (Mainz 2006).

Ariés, Philippe, *Döden. Föreställningar och seder i västerlandet från medeltiden till våra dagar*, Tidens förlag (Stockholm 1978) [1975].

Armogathe, Jean-Robert, *Croire en liberté l'Église catholique et la révocation de l'édit de Nantes*, CÉil (Paris 1985).

Arnault, Eugène, *Histoire des protestants du Dauphiné aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles*, IIe tome (Gap 1970) [1875-76].

Bauer, Thomas, *Die Kultur der Ambiguität : eine andere Geschichte des Islams*, Verlag der Weltreligionen (Berlin 2011).

Berglund, Mats, *Massans röst: upplopp och gatubräk i Stockholm 1719–1848*, Stads- och kommunhistoriska institutet (Stockholm 2009).

Bergman, Karl, *Makt, möten gränser: Skånska kommissionen i Blekinge 1669–70*, Nordic Academic Press (Lund 2002).

Bernat, Chrystel, "Une foi au secret ? Captivité, hommage à Dieu et clandestinité protestante (1685-1791)", *Revue de l'histoire des religions* 2011:2 (2011).

Berntson, Martin, "Från medeltidens slutskede till enhetskyrkans begynnande upplösning", Berntson, Martin, Nilsson, Bertil & Weiryd, Cecilia, *Kyrka i Sverige. Introduktion till svensk kyrkohistoria*, Artos (Skellefteå 2012)

Bodensten, Erik, "Heder och ära i tidigmodern politisk offentlighet", Runefelt, Leif & Sjöström, Oskar, *Förmoderna offentligheter. Arenor och uttryck för politisk debatt 1550-1830*, Nordic Academic Press (Lund 2014).

Bodensten, Erik, *Politikens drivfjäder: frihetstidens partiberättelser och den moralpolitiska logiken*, Studia historica Lundensia (Lund 2016).

- Boisson, Didier & Krumenacker, Yves (dir.), *La coexistence confessionnelle à l'épreuve. Études sur les relations entre protestants et catholiques dans la France moderne*, RESEA (Lyon 2009).
- Boisson, Didier, *Les protestants de l'ancien colloque du Berry de la révocation de l'Edit de Nantes à la fin de l'Ancien régime (1679-1789) ou l'inégale résistance de minorités religieuses*, Honoré Champion (Paris 2000).
- Borello, Céline, *Les protestants de Provence au XVIIe siècle*, Honoré Champion (Paris 2004).
- Borello, Céline, "Vrai et faux zèle dans les sermons protestants du XVIIIe siècle. Entre principes théologiques et considérations politiques", Bernat, Chrystel & Gabriel, Frédéric, *Critique du zèle: Fidélités et radicalités confessionnelles France, XVIe-XVIIIe siècle*, Théologie historique 122, Beauchense (Paris 2013).
- Bost, Hubert, *Ces messieurs de la RPR : histoires et écritures de huguenots, XVIIe-XVIIIe siècles*, Honoré Champion (Paris 2001).
- Brecht, Marin & Deppermann, Klaus (hrsg.), *Geschichte des Pietismus. Bd 2, Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert*, Vandenhoeck & Ruprecht (Göttingen 1995).
- Bredsdorff, Thomas & Horne Kjældgaard, Lasse, *Tolerans: hur man lär sig leva med dem man hatar*, Santérus (Stockholm 2012) [2008].
- Brohed, Ingemar, *Stat – Religion – Kyrka. Ett problemkomplex i svensk akademisk undervisning under 1700-talet*, A-B Nordiska bokhandeln (Stockholm 1973).
- Brohed, Ingemar, "Schröder, Herman", *Svenskt biografiskt lexikon* (2000–2002).
- Burius, Anders, *Ömbet om friheten: studier i frihetstidens censurpolitik*, Inst. för idé- och lärdomshistoria (Uppsala 1984).
- Butterfield, Herbert, *The Whig Interpretation of History*, W. W. Norton & co (London 1931).
- Cannadine, David, *The Undivided Past: history beyond our differences*, Allen Lane (London 2013).
- Carter, Karen E., *Creating Catholics : catechism and primary education in early modern France* University of Notre Dame Press (Notre Dame 2011).
- Certeau, Michel de, *The practice of everyday life. Vol. 1, The practice of everyday life*, University of California Press (Berkeley 1984).
- Certeau, Michel de, *La fable mystique, XVIe-XVIIe siècle*, Gallimard (Paris 1982).
- Cherdon, Laetitia, "La dénonciation du nicodémisme à l'époque de la Révocation de l'Edit de Nantes", *BSHPF*, n°153/1 de Janvier-Février-Mars (2007).
- Claesson, Urban, *Kris och kristnande: Olof Ekmans kamp för kristendomens återupprättande vid Stora Kopparberget 1689-1713: pietism, program och praktik*, Makadam (Göteborg 2015).
- Coffey, John, *Persecution and toleration in Protestant England, 1558-1689*, Pearson Education (Harlow 2000).
- Collstedt, Christopher, *Duellanten och rättvisan: duellbrott och synen på manlighet i stormaktsväldets slutskede*, Sekel (Lund 2007).

- Covington, Sarah, *The trail of martyrdom : persecution and resistance in sixteenth-century England*, University of Notre Dame Press (Notre Dame 2004).
- Crouzet, Denis, *Les guerriers de Dieu: la violence au temps des troubles de religion (vers 1525-vers 1610)*, Champ Vallon (Seysssel 1990).
- Daireaax, Luc, *Réduire les huguenots : Protestants et pouvoirs en Normandie au XVIIe siècle*, Honoré Champion (Paris 2010).
- Davis, Natalie Zemon, *Fiction in the Archives : pardon tales and their tellers in sixteenth-century France*, Stanford University Press (Stanford 1987).
- "De tidiga svenska pietisternas läroåskådning enligt deras egen framställning", *Kyrkohistorisk årsskrift* (1903).
- Dieckmann, Walther, *Streiten über das Streiten: normative Grundlagen polemischer Metakommunikation*, Niemeyer (Tübingen 2005).
- Dixon, C. Scott, Freist, Dagmar & Greengrass, Mark (ed.), *Living with religious diversity in early-modern Europe*, Ashgate (Farnham 2009).
- Dixon, Thomas, *From Passions to Emotions. The creation of a secular psychological category*, Cambridge University Press (Cambridge 2003).
- Dompnier, Bernard, *Le venin de l'herésie : image du protestantisme et combat catholique au XVIIe siècle*, Le Centurion (Paris 1985).
- Eijnatten, Joris van, *Liberty and Concord in the United Provinces: Religious Toleration and the public in the eighteenth-century Netherlands*, Brill (Leiden 2003).
- Ekenstam, Claes, *Rädd att falla : studier i manlighet*, Gidlund (Stockholm 1998).
- Eklund, Soili-Maria, "Drängen Henrich Michelssons Änglasyster. Demonologiska och medicinska förklaringsmodeller i tidigmodern tid", Sanders, Hanne, *Mellem Gud og djevelen: religiøse og magiske verdensbilleder i Norden 1500–1800*, Nord (Köpenhamn 2001).
- Ericson, Peter, *Stora nordiska kriget förklarar: Karl XII och det ideologiska tilltalet*, Acta Universitatis Upsaliensis (Uppsala 2002).
- Fabre, Pierre Antoine, Fornerod, Nicolas, Houdard, Sophie & Pitassi, Maria-Cristina (dir.), *Lire Jean de Labadie (1610–1674)*. Fondation et affranchissement.", Éditions Garnier (Genève 2016).
- Farge, Arlette, *Subversive words. Public Opinion in Eighteenth-Century France*, Polity Press (Cambridge 1994) [1992].
- Fitzpatrick, Martin, "Toleration and the Enlightenment movement" i Grell, Ole Peter & Porter, Roy (ed.), *Toleration in Enlightenment Europe*, Cambridge University Press (Cambridge 2000).
- Forsberg, Anna Maria, *Att hålla folket på gott humör: informations-spridning, krigspropaganda och mobilisering i Sverige 1655-1680*, Acta Universitatis Stockholmiensis (Stockholm 2005).
- Forsberg, Anna Maria, *The Story of War: church and propaganda in France and Sweden in 1610-1710*, Nordic Academic Press (Lund 2016).
- Forst, Rainer, *Toleranz im Konflikt : Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Suhrkamp (München 2003).

- François, Étienne, *Die unsichtbare Grenze: Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648-1806*, Thorbecke (Sigmaringen 1991).
- Garrison, Janine, *L'Édit de Nantes et sa révocation histoire d'une intolérance*, Seuil (Paris 1985).
- Gathrop, Richard, *Pietism and the Making of Eighteenth Century Prussia*, Cambridge University Press (Cambridge 1993).
- Goldstein, Robert Justin, "France", i Derek Jones (red.), *Censorship: A World Encyclopedia*, Routledge (London 2001), s. 850-854.
- Greengrass, Mark, "Europe's 'Wars of Religion' and their Legacies", in Wolffe, John (ed.), *Protestant-Catholic Conflict from the Reformation to the 21st Century*, Palgrave MacMillan (New York 2013).
- Greengrass, Mark, "The psychology of peace over the virtues of a just war", *French history* 5 (1991), s. 467-474.
- Gudmundsson, David, *Konfessionell krigsmakt. Predikan och bön i den svenska armén 1611-1721*, Universus (Malmö 2014)
- Gustafsson, Harald, "Stad-omland-perspektivet: en socken i Stockholmstrakten under förindustriell tid", *Historisk tidskrift* 110, 1990, s. 50-69.
- Hafenreffer, Matthias, *Compendium doctrinae coelestis*; utgiven med översättning, inledning och kommentarer av Hägglund, Bengt & Sjöberg, Cajsa, Skara stiftshistoriska sällskap (Skara 2010).
- Hanlon, Gregory, *Confession and Community in Seventeenth-Century France: Catholic and Protestant Coexistence in Aquitaine*, University of Pennsylvania (Philadelphia 1993).
- Hazard, Paul, *La crise de la conscience européenne*, Boivin (Paris 1935).
- Heyd, Michael, *"Be sober and reasonable": the critique of enthusiasm in the seventeenth and early eighteenth centuries*, Brill (Leiden 1995).
- Hillman, Jennifer, "Testing the Spirit of the Prophets: Jean Chéron, Melancholy and the 'Illusions' of *Dévotés*", *MELANCHOLIA/Æ. L'expérience religieuse de la 'maladie de l'âme' et ses définitions, Etudes Epistème. Revue de la littérature et de civilisation (XVIe-XVIIIe siècles)*, 28 (2015).
- Hof, Willem J. op't, "Protestant Pietism and medieval monasticism", i van Lieburg, Fred, *Confessionalism and Pietism. Religious Reform in Early Modern Europe*, Verlag Philipp von Zabern (Mainz 2006).
- Holmdahl, Otto, *Studier öfver prästståndets kyrkopolitik under den tidigare frihetstiden*, Berlingska boktryckeriet (Lund 1912).
- Hunter, Elizabeth, *Despair in Timothy Bright's A Treatise of Melancholie*", *MELANCHOLIA/Æ. L'expérience religieuse de la 'maladie de l'âme' et ses définitions, Etudes Epistème. Revue de la littérature et de civilisation (XVIe-XVIIIe siècles)*, 28 (2015).
- Håkansson, Håkan, *Vid tidens ände. Om stormaktstidens vidunderliga drömvärld och en profet vid dess yttersta rand*, Makadam (Göteborg/Stockholm 2014).
- Häll, Mikael, *Skogsrået, Näcken och Djävulen: erotiska naturvåsen och demonisk sexualitet i 1600- och 1700-talens Sverige*, Malört (Stockholm 2013).

- Härter, Karl (hrsg.), *Policy und frühneuzeitliche Gesellschaft*, Klostermann (Frankfurt am Main 2000).
- Ihalainen, Pasi, *The discourse on political pluralism in early eighteenth-century England: a conceptual study with special reference to terminology of religious origin*, Suomen historiallinen seura (Helsingfors 1998).
- Ihalainen, Pasi, *Protestant nations redefined: changing perceptions of national identity in the rhetoric of the English, Dutch and Swedish public churches, 1685-1772*, Brill (Leiden 2005).
- Jarlert, Anders, "Den missförstådda ortodoxin", Jarlert, Anders & Rubenson, Samuel, *Kyrkohistoriska omvärderingar*, Lunds universitets kyrkohistoriska arkiv (Lund 2005).
- Jarlert, Anders, *Sveriges kyrkohistoria. 6, Romantikens och liberalismens tid*, Verbum (Stockholm 2001).
- Jarlert, Anders, "Johann Arndt, die Erweckungsbewegungen und das schwedische Frömmigkeitsleben", *Johann Arndt - Rezeption und reaktion im Nordisch-Baltischen Raum*, Studentlitteratur (Lund 1999).
- Jarrick, Arne, *Den himmelske älskaren: herrnbutisk väckelse, vantro och sekularisering i 1700-talets Sverige*, Ordfront (Stockholm 1987).
- Jarrick, Arne & Söderberg, Johan, *Odygd och vanära – folk och brott i gamla Stockholm*, Rabén Prisma, Stockholm 1998.
- Joblin, Alain, *Les protestants de la Côte au XVIIe siècle (Boulonnais, Calaisis)*, Honoré Champion (Paris 2012).
- Jordan, Wilbur K., *The Development of Religious Toleration in England: from the beginning of the English reformation to the death of Queen Elizabeth*, 4 Vol., Harvard University Press (Cambridge 1932–40).
- Jordheim, Helge, *Läsningens vetenskap: utkast till en ny filologi*, Anthropos (Gräbo 2003).
- Kamen, Henry, *The Rise of Toleration*, Weidenfeld and Nicholson (London 1967).
- Kaplan, Benjamin J., *Divided by faith: religious conflict and the practice of toleration in early modern Europe*, Belknap (London 2007).
- Kaplan, Benjamin J., Moore, Bob, Van Nierop, Henk & Pollmann, Judith, *Catholic Communities in Protestant States. Britain and the Netherlands c. 1570-1720*, Manchester University Press (Manchester 2009).
- Kaplan, Benjamin J., "Fictions of Privacy: House Chapels and the Spatial Accomodation of Religious Dissent in Early Modern Europe", *The American Historical Review*, Vol. 107, No. 4, October (2002).
- Kaufman, Peter Iver, "Reconstructing the Context for Confessionalization in Late Tudor England: Perceptions of Reception, Then and Now", s. 275-288, in Headley, John M.; Hillerbrand, Hans J.; Papalas, Anthony J. (red.), *Confessionalization in Europe, 1555-1700: essays in honor and memory of Bodo Nischan*, Ashgate, (Aldershot 2004).
- Kaufmann, Thomas, *Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur*, Mohr Siebeck (Tübingen 1998).

- Kaufmann, Thomas, "Einleitung" i van Greyerts, Kaspar, Jakubowski-Tiessen, Manfred, Kaufmann, Thomas & Lehmann, Hartmut (hrsg.), *Interkonfessionalität - Transkonfessionalität - Binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungstheorie* (Heidelberg 2003).
- Kaufmann, Thomas, *Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweite Hälfte des Reformationsjahrhunderts* (Tübingen 2006).
- Kocka, Jürgen, "Comparison and Beyond", in *History and Theory*, Vol. 42, No. 1 Feb. (2003).
- Koselleck, Reinhart, *Erfahrenhet, tid och historia : om historiska tidens semantik*, Daidalos (Göteborg 2004) [1979].
- Krumenacker, Yves, *Les protestants du Poitou au XVIIIe siècle 1681-1789*, Honoré Champion (Paris 1998).
- Krumenacker, Yves, "L'application de la législation anti-protestante en France après 1685", dans Garnot, Benoît (dir.), *Normes juridiques et pratiques judiciaires, du moyen âge à l'époque contemporaine*, Editions universitaires de Dijon (Dijon 2007).
- Kuçuradi, Ioanna, "Tolerance and the Limits of Toleration", Ricœur, Paul (ed.), *Tolerance between Intolerance and the Intolerable*, Berghahn Books (New York 1996).
- Källström, Arvid, *Bidrag till den svenska pietismens historia. 1* (Stockholm 1894).
- La Bruyère, Jean, *Les Caractères* (Vienne 1812) [1688].
- Laborie, Lionel, *Enlightening Enthusiasm: Prophecy and Religious Experience in Early Eighteenth Century-England*, Manchester University Press (Manchester 2015).
- Labrousse, Elisabeth, *La Révocation de l'édit de Nantes une foi, une loi, un roi ?*, Payot (Paris 1990).
- Lagerroth, Fredrik, *Sveriges riksdag: historisk och statsvetenskaplig framställning. Bd 6, Frihetstidens maktägande ständer 1719–1772, d. 2*, Victor Petterssons bokindustriförlag (Stockholm 1934).
- Lamm, Martin, *Upplysningstidens romantik: den mystiskt sentimentala strömningen i svensk litteratur. Förra delen*, Geber (Stockholm 1918).
- Larsson Heidenblad, David, *Vårt eget fel. Moralisk kausalitet som tankefigur från 00-talets klimatlarm till förmodernas syndastraffsföreställningar*, Agerings bokförlag (Höör 2012).
- Laursen, John Christian (ed.), *Histories of heresy in early modern Europe for, against, and beyond persecution and toleration*, Cambridge University Press; Palgrave Mcmillan (Cambridge 2002.)
- Lecler, Joseph, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme I-II*, Ed. Montaigne (Aubier 1955).
- Lehmann, Hartmut, "Four competing concepts for the study of religious reform movements", i van Lieburg, Fred, *Confessionalism and Pietism. Religious Reform in Early Modern Europe*, Verlag Philipp von Zabern (Mainz 2006).
- Lehmann, Hartmut, "Philipp Jakob Spener's *Pia Desideria*: A Small Book with a Far-Reaching Effect", Gudmundsson, David, Maurits, Alexander, Nykvist, Martin & Sidenvall, Erik (ed.), *Classics in Northern European Church History over 500 Years. Essays in Honour of Anders Jarlert*, Peter Lang (Frankfurt am Main 2017).
- Lenhammar, Harry, *Sveriges kyrkohistoria bd 5: Individualismens och upplysningens tid*, Verbum (Stockholm 2000).

Lennersand, Marie & Oja, Linda, *Livet går vidare: Älvdalen och Rättvik efter de stora häxprocesserna 1668-1671*, Gidlund (Hedemora 2006).

Lennersand, Marie, *Rättvisans och allmogens beskyddare: den absoluta staten, kommissionerna och tjänstemännen, ca 1680-1730*, Acta Universitatis Upsaliensis (Uppsala 1999).

Levin, Herman, *Religionstvång och religionsfrihet i Sverige 1686-1782: bidrag till den svenska religionslagstiftningens historia*, Andréens boktryckeri, (Stockholm 1896).

Liljequist, Jonas, "Staten och 'sodomiten'", i Bergenhem, Åsa & Lennerhed, Lena *Seklernas sex: bidrag till sexualitetens historia*, Carlsson (Stockholm 1997).

Lindberg, Bo, "Silvius, David", *Svenskt biografiskt lexikon* (2003–2006).

Lindberg, Bo, *Stoicism och stat. Justus Lipsius och den politiska humanismen*, Atlantis (Stockholm 2001).

Lindberg, Bo, *Den antika skevheten: politiska ord och begrepp i det tidigmoderna Sverige*, Kungl. Vitterhets historie och antikvitets akademien (Stockholm 2006).

Lindberg, Bo H., *Praemia et poenae: etik och straffrätt i Sverige i tidig ny tid*, Uppsala universitet (Uppsala 1992).

Linderholm, Emanuel, *Pietismen och dess första tid i Sverige*, Almqvist & Wiksell (Stockholm 1966).

Locke, John, *A letter concerning toleration*, Awnsam Churchill (London 1689).

Luria, Keith P., *Sacred boundaries : religious coexistence and conflict in early-modern France*, Catholic University of America Press (Washington D.C. 2005).

Lyman, Rebecca J., "Heresiology: The invention of 'heresy' and 'schism'" in Casiday, Augustine & Norris, Frederick W. (ed.), *The Cambridge History of Christianity. Constantine to c. 600*, Cambridge University Press (Cambridge 2007).

Maire, Catherine, *De la cause de Dieu à la cause de la nation. Le jansénisme au XVIIIe siècle*, Gallimard (Paris 1998).

Malmstedt, Göran, *Helgdagsreduktionen: övergången från ett medeltida till ett modernt år i Sverige 1500-1800*, Historiska institutionen i Göteborg (Göteborg 1994).

Malmstedt, Göran, *Bondetro och kyrkoro*, Nordic Academic Press (Lund 2002).

Malmström, Carl Gustaf, "Om konventikelplakatets uppkomst", ur *Smärre skrifter rörande suttonhundratalets historia*, Norstedt (Stockholm 1889 [1852]).

Margolf, Diane C., "Adjudicating memory: Law and religious difference in early seventeenth-century France", *Sixteenth Century Journal: Summer 96, Vol. 27, Issue 2* (1996).

Marshall, John, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture. Religious Intolerance and Arguments for Religious Toleration in Early Modern and 'Early Enlightenment' Europe*, Cambridge University Press (Cambridge 2006).

Martin, Henri-Jean, "Censure", Lucien Bély (red.), *Dictionnaire de l'Ancien Régime*, Quadrige/PUF, (Paris 2010) [1996], s. 217-219.

- Maurits, Alexander, *Den vackra och erkända patriarcalismen: prästmannaideal och manlighet i den tidiga lundensiska högkyrkligheten, ca 1850–1900*, Universus Academic Press (Stockholm 2013).
- Montgomery, Ingun, *Sveriges kyrkohistoria bd 4: Enhetskyrkans tid*, Verbum (Stockholm 2002).
- Negroni, Barbara de, *Intolérances. Catholiques et protestants en France, 1560-1787*, Hachette (Paris 1996).
- Newman, Ernst, *Gemenskaps- och frihetssträvanden i svenskt fromhetsliv 1809-1855*, Gleerups (Lund 1939).
- Nilsson [Hammar], Anna, *Lyckans betydelse. Sekularisering, sensibilisering och individualisering i svenska skillingtryck 1750–1850*, Agerings bokförlag (Höör 2012).
- Nilzén, Göran, *Carl Gyllenborg: en frihetstida hattpolitiker*, Carlsson (Stockholm 2007).
- Nordbäck, Carola, *Samvetets röst : om mötet mellan luthersk ortodoxi och konservativ pietism i 1700-talets Sverige*, Umeå universitet (Umeå 2004).
- Nordbäck, Carola, "The conservative Pietism and the Swedish confessional state, 1720-1740", i van Lieburg, Fred, *Confessionalism and Pietism. Religious Reform in Early Modern Europe*, Verlag Philipp von Zabern (Mainz 2006).
- Nordin, Jonas, *Frihetstidens monarki. Konungamakt och offentlighet i 1700-talets Sverige*, Atlantis (Stockholm 2009).
- Nordland, Hugo, *Känslor i krig. Sensibilitet och emotionella strategier bland svenska officerare 1788–1814*, Agerings bokförlag (Höör 2015).
- Nordstrandh, Ove, *Den äldre svenska pietismens litteratur*, Svenska kyrkans diakonistyrelse (Stockholm 1951).
- Normann, Carl-Edvard, *Cleri comitalis cirkulär 1723–1772*, Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag (Stockholm 1952).
- Nylund, Karl-Erik, *Att leka med elden: sekternas värld*, Sellin & partner (Stockholm 2004).
- Oberman, Heiko A., "Containing chaos in early modern Europe", Grell, Ole Peter & Scribner, Bob (ed.), *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, Cambridge University Press (Cambridge 1996).
- Oja, Linda, "'God enighet, sämja och kärlek uti landet'. Den religiösa lagstiftningen och ambitionen att göra goda kristna av stormaktstidens svenskar", i Jansson, Torkel & Eng, Torbjörn, *Stat - kyrka - samhälle: den stormaktstida samhällsordningen i Sverige och Östersjöprovinserna*, Almqvist & Wiksell (Stockholm 2000).
- Pattegree, Andrew, "The politics of toleration in the Free Netherlands, 1572–1620", Grell, Ole Peter & Scribner, Bob (ed.), *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, Cambridge University Press (Cambridge 1996).
- Pérouas, Louis, *Le Diocèse de La Rochelle de 1648 à 1724*, S.E.V.P.E.N. (Paris 1964).
- Piltz, Anders, "Tolerans – före och efter ordet", *Trygghet och äventyr. Om begreppshistoria*, Konferenser 59, Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitetsakademien, Almqvist & Wiksell, (Stockholm 2005).

- Pleijel, Hilding, *Svenska kyrkans historia. Bd 5, Karolinsk kyrkofromhet, pietism och herrnhutism, 1680-1772*, Svenska kyrkans diakonistyrelse (Stockholm 1935a).
- Pleijel, Hilding, *Der schwedische Pietismus in seinen Beziehungen zu Deutschland : eine kirchengeschichtliche Untersuchung*, Gleerups (Lund 1935b).
- Pleijel, Hilding, *Hustavlans värld. Kyrkligt folkliv i äldre tiders Sverige*, Verbum (Stockholm 1970)
- Poland, Burdette C., *French Protestantism and the French Revolution. A study in Church and State, Thought and Religion*, Princeton Legacy Library (Princeton 1957).
- Popper, Karl, *Det öppna samhället och dess fiender, D. 1, Platons tjuskraft*, Akademilitt. (Stockholm 1980).
- Reddy, William, *The navigation of feeling: a framework for the history of emotions*, Cambridge University Press (New York 2001).
- Reuterswärd, Elisabeth, *Ett massmedium för folket. Studier i de allmänna kungörelsernas funktion i 1700-talets samhälle*, Studia historica Lundensia (Lund 2001).
- Ricœur, Paul, "Foreword, Ricœur, Paul (ed.), *Tolerance between Intolerance and the Intolerable*, Berghahn Books (New York 1996).
- Roscioni, Lisa, "L'invention de la mélancolie religieuse? Quelques réflexions sur un concept pluriel", *MELANCHOLIA/Æ. L'expérience religieuse de la 'maladie de l'âme' et ses définitions, Etudes Epistème. Revue de la littérature et de civilisation (XVIe-XVIIIe siècles)*, 28 (2015).
- Runefelt, Leif, *Hushållningens dygder: affektlära, hushållningslära och ekonomiskt tänkande under svensk stormaktstid*, Stockholm studies in economic history (Stockholm 2001).
- Ryman, Björn, *Erik Benzelius d. y. : en frihetstida politiker*, Verbum (Stockholm 1978).
- Sample Wilson, Christi, *Beyond belief. Surviving the Revocation of the Edict of Nantes in France*, Lehigh University Press (Bethlehem 2011).
- Sandewall, Allan, *Konventikel- och sakramentsbestämmelsernas tillämpning i Sverige 1809-1900*, Almqvist & Wiksell (Stockholm 1961).
- Sanders, Hanne, *Bondevækkelse og sekularisering: en protestantisk folkelig kultur i Danmark og Sverige 1820-1850*, Stads- och kommunhistoriska institutet (Stockholm 1995).
- Sandin, Bengt, *Hemmet, gatan, fabriken eller skolan: folkundervisning och barnuppföstran i svenska städer 1600-1850*, Arkiv (Lund 1986).
- Saupin, Guy, "Le concept de tolérance aux Temps modernes", aupin, Guy; Fabre Remi & Launay, Marcel (dir.), *La tolérance colloque international de Nantes, mai 1998 quatrième centenaire de l'Édit de Nantes* (Nantes 1998).
- Savin, Kristiina, *Fortunas klädnader: lycka, olycka och risk i det tidigmoderna Sverige*, Sekel (Lund 2011).
- Schreiner, Klaus, "Toleranz" im Brunner, Otto (hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe : historisches Lexikon zue politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd 6*, Klett-Cotta (Stuttgart 1990).

Schulze, Winfried. 1978. "Concordia, Discordia, Tolerantia: Deutsche Politik im konfessionellen Zeitalter", in *Neue Studien zur frühneuzeitlichen Reichsgeschichte*, Duncker & Humblot (München 1978), s. 43-80.

Scribner, Bob, "Preconditions of Tolerance and Intolerance", Grell, Ole Peter & Scribner, Bob (ed.), *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, Cambridge University Press (Cambridge 1996).

Sennefelt, Karin, *Politikens hjärta: medborgarskap, manlighet och plats i frihetstidens Stockholm*, Stockholmia (Stockholm 2011).

Skinner, Quentin, "Meaning and Understanding in the History of Ideas", *History and Theory*, Vol. 8, No. 1 (1969).

Snyder, Jon, *Dissimulation and the culture of secrecy in early modern Europe*, University of California Press (Berkeley 2009).

Sonkajärvi, Hanna, "From German-Speaking Catholics to French Carpenters: Strasbourg guilds and the role of confessional boundaries in the inclusion and exclusion of foreigners in the eighteenth century", *Urban History* 35:2 (2008).

Staf, Nils, *Religionsdebatten under förra hälften av 1700-talet*, Studia historico-ecclesiastica (Uppsala 1969).

Stenfeldt, Johan, *Dystopiernas seger: totalitarism som orienteringspunkt i efterkrigstidens svenska idédebatt*, Agerings bokförlag (Höör 2013).

Stollberg-Rilinger Barbara, "Einleitung", Pietsch Andreas & Stollberg-Rilinger Barbara, *Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit*, Gütersloh (Heidelberg 2013).

Terpstra, Nicolas, *Religious Refugees in the Early Modern World*, Cambridge University Press (Cambridge 2015).

Tallon, Alain, *Le concile de Trente*, Cerf (Paris 2000).

Turchetti, Mario, "Religious Concord and Political Tolerance in Sixteenth- and Seventeenth-century France", *The Sixteenth Century Journal*. Vol. 22 (1991), s. 15-25.

Van Gent, Jacqueline, *Magic, Body and the Self in Eighteenth-Century Sweden*, Brill (Leiden 2009).

Van Horn Melton, James, "Pietism, Politics and the Public Sphere in Germany", i Bradley James E., van Kley Dale K. (ed.), *Religion and politics in enlightenment Europe*, (Notre Dame 2001).

Van Kley, Dale, *The Religious Origins of the French Revolution: from Calvin to the Civil Constitution 1560-1791*, Yale University Press (New Haven 1996).

Vogt, Peter, "In search of the invisible church: the role of autobiographical discourse in eighteenth-century German Pietism", Van Lieburg, Fred, *Confessionalism and Pietism. Religious Reform in Early Modern Europe*, Verlag Philipp von Zabern (Mainz 2006).

Voltaire, *Traité sur la tolérance*, Édition établie et annotée par Jacques Van den Heuvel, Gallimard (1975 [1763]).

Wachenfeldt, Per von, *Nådens ordning. En studie av västsvensk pietism omkring 1730-1760*, Göteborgs universitet (Göteborg 2011).

Wallenberg Bondesson, Maria, *Religiösa konflikter i norra Hälsningland 1630-1800*, Acta Universitatis Stockholmensis (Stockholm 2003).

Wallmann, Johannes, "Die Anfänge des Pietismus" in *Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus, Band 4 - 1977/78*, Vandenhoeck & Rupprecht (Göttingen 1979).

Wallmann, Johannes, *Der Pietismus. Ein Handbuch*, Vandenhoeck & Rupprecht (Göttingen 1990).

Walsham, Alexandra, *Charitable hatred: tolerance and intolerance in England*, Manchester University Press (Manchester 2009).

Walsham, Alexandra, *Church Papists: catholicism, conformity, and confessional polemic in early modern England*, Royal Historical Society by Boydell Press (Woodbridge 1993).

Walsham Alexandra, "Zu Tisch mit Satansjünger. Geistliche und weltliche Soziabilität im nachreformatorischen England", Pietsch Andreas & Stollberg-Rilinger Barbara, *Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit* (Heidelberg 2013)

Walzer, Michael, *Om tolerans*, Atlas (Stockholm 1998).

Ward, W. R., *Early Evangelicism: A Global Intellectual History, 1670–1789*, Cambridge University Press (Cambridge 2006)

Wangffelen, Thierry, *L'Edit de Nantes : Une histoire européenne de la tolérance du XVIIe au XXe siècle*, Inedit Histoire (Paris 1998).

Warmbrunn, Paul, *Zwei Konfessionen in einer Stadt : das Zusammenleben von Katholiken und Protestanten in den paritätischen Reichsstädten Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl von 1548 bis 1648*, Steiner (Weisbaden 1983).

Waterlot, Ghislain, "Human Rights and the Fate of Tolerance", Ricœur, Paul (ed.), *Tolerance between Intolerance and the Intolerable*, Berghahn Books (New York 1996).

Wermcrantz, Edvard, *Prosten i Umeå Nils Grubbs lif och verksamhet 1681-1724* (1906).

Werner, Yvonne Maria, "Själv mord i det stora nordiska krigets skugga: En analys av självspillingsmålen vid Göta hovrätt 1695–1718", Odén, Birgitta, Persson, Bodil E.B. & Werner, Yvonne Maria (red), *Den frivilliga döden. Samhällets hantering av själv mord i historiskt perspektiv* (Stockholm 1998), s. 31–99.

Wester, Nils, *Kungliga politi- och brandkommissionen. Studier rörande Stockholms stads politiväsen under 1700-talet*, Kungl. Boktr. (Stockholm 1946).

Wilke, Jürgen, *Zensur im Jahrhundert der Aufklärung: Geschichte, Theorie, Praxis*, Wallstein (Göttingen 2007).

Wilson, Christie Sample, *Beyond Belief: Surviving the Revocation of the Edict of Nantes in France*, Lehigh University Press (Bethlehem 2011).

Winton, Patrik, "Enighetens befrämjande och fäderneslandets förkovran : religion och politik under frihetstiden", i *Sjuttonhundratalet 2006/07*.

Zachrisson, Terese, *Mellan fromhet och vidskepelse. Materialitet och religiositet i det efterreformatoriska Sverige*, Göteborgs universitet (Göteborg 2017).

Zagorin, Perez, *Ways of lying : dissimulation, persecution, and conformity in early modern Europe*, Harvard University Press (Cambridge 1990).

Zagorin, Perez, *How the Idea of Religious Toleration Came in to the West* (Princeton 2003).

Ågren, Henrik, *Erik den helige - landsfader eller beläte? En rikspatrons öde i svensk historieskrivning från reformationen till och med upplysningen*, Sekel (Lund 2012).

Ågren, Maria, "Hemligt eller offentligt? Om kön, egendom och offentlighet i 1700-talets Sverige", *Historisk tidskrift* 126:1 (2006).

Åhlen, Bengt, *Ord mot ordningen: farliga skrifter, bokbål och kättarprocesser i svensk censurhistoria*, Ordfront (Stockholm 1986).

Österberg, Eva, *Folk förr: historiska essäer*, Atlantis (Stockholm 1995).

Östlund, Joachim, *Lyckolandet: maktens legitimering i officiell retorik från stormaktstid till demokratins genombrott*, Sekel (Lund 2007).

Övriga hjälpmedel

Svenska Akademiens ordbok (SAOB).

The Oxford English Dictionary. (<https://en.oxforddictionaries.com>, hämtad 2017-09-15)

