



KUNGL. VITTERHETS HISTORIE
OCH ANTIKVITETS AKADEMIEN

KONFERENSER 70

KYRKOHISTORIA

PERSPEKTIV PÅ ETT FORSKNINGSÄMNE



Kyrkohistoria – perspektiv på ett forskningsämne

Redaktör: *Anders Jarlert*

Konferenser 70



KUNGL. VITTERHETS HISTORIE OCH
ANTIKVITETS AKADEMIEN

Kyrkohistoria – perspektiv på ett forskningsämne. Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien, *Konferenser* 70.
Stockholm 2009. 109 s.

Abstract

This book presents actual perspectives on Church History from different standpoints. It is the result of an academic conference on Ecclesiastical History in Stockholm, February 27–28, 2008. The volume starts with a chronological section in which different research developments in Ancient, Medieval, Reformation and Modern Church History are demonstrated by Samuel Rubenson (Lund), Torstein Jørgensen (Bergen/Stavanger), Tarald Rasmussen (Oslo), and Aila Lauha (Helsinki). Hugh McLeod (Birmingham) presents the international cooperation in CIHEC and the evolution of Church History. The concluding, thematic section of the volume deals with theory and empiry in Ecclesiastical History (Anders Jarlert, Lund), the Church's responsibility for its history (Oloph Bexell, Uppsala), Church History as theology (Samuel Rubenson, Lund), and the relevance of Church History for the future (Sinikka Neuhaus, Lund). The volume offers an introduction to the study of Church History as well as a presentation of different research problems in time and space.

© 2009 Författarna

ISBN 978-91-7402-386-2/pdf

ISSN 0348-1433

Utgivare

Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien
Box 5622, 114 86 Stockholm
www.vitterhetsakad.se

Omslag

Lars Paulsrud

Distributör

eddy.se ab, Box 1310, 621 24 Visby
<http://vitterhetsakad.bokorder.se>

Grafisk form/

Tryck

Motala Grafiska AB, Motala, 2009

Innehåll

<i>Ingmar Brohed</i> , Inledning	7
<i>Samuel Rubenson</i> , Den tidiga kyrkan	13
<i>Torstein Jørgensen</i> , Nordisk middelalderforskning med relevans for kirkehistoriefaget	23
<i>Tarald Rasmussen</i> , Nyere forskning i reformasjonshistorie	31
<i>Aila Lauha</i> , Research on the Cold War – Experiences and Challenges	45
<i>Hugh McLeod</i> , CIHEC and the Development of Modern Church History since 1950	57
<i>Anders Jarlert</i> , Teori och empiri i kyrkohistorien	71
<i>Oloph Bexell</i> , Kyrkans ansvar för sin historia	79
<i>Samuel Rubenson</i> , Kyrkohistoria som teologi	87
<i>Sinikka Neuhaus</i> , Om kyrkohistoriens framtidsrelevans. Med perspektiv på kyrkohistorikerns ansvar	95
Symposieprogram och deltagare	107

Inledning

Av Ingmar Brohed

Välkomna till denna ämneskonferens i kyrkohistoria 27–28 februari 2008. Den är arrangerad och finansierad av Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien i Stockholm. Vi har förmånen att hålla konferensen i Akademiens vackra lokaler på Villagatan. Vitterhetsakademien stödjer på många sätt forskning inom humaniora, samhällsvetenskap, juridik och religionsvetenskap. Den bildades 1753 (1786) med drottning Lovisa Ulrika som första beskyddarinna 1753–1782. Därför möter vi henne på den stora målningen här i plenisalen. Bland de sätt Akademien stödjer svensk kulturforskning är att initiera och arrangera ämneskonferenser, en summering av var forskningen inom en universitetsdisciplin står, tematiskt, kronologiskt, metod- och teorimässigt och med blicken mot framtiden. Denna konferens är den första inom ämnet kyrkohistoria i Akademiens regi. En kommitté har förberett konferensen. Den har bestått av professorerna Oloph Bexell, Uppsala; Ingmar Brohed, Lund; Anders Jarlert, Lund; Bertil Nilsson, Göteborg och Samuel Rubenson, Lund. Helene Carson vid Akademiens kansli har ombesörjt alla praktiska arrangemang. Ingmar Brohed och Anders Jarlert fungerar som akademiledamöter som värdar vid konferensen.

Forskningsdelen av konferensen är upplagd så att den inleds med kronologiska översikter av forskningsläget från nordiska forskare, följt av professor Hugh McLeods, Birmingham, översikt av forskningstrender inom Commission Internationale d'Histoire et d'Études du Christianisme (CIHEC). Andra dagen koncentreras till olika tematiska översikter av svenska ämnesföreträdare. Dessa bidrag presenteras i denna konferensrapport. De inledningar som handlar om grund- och forskarutbildningen inom ämnet publiceras inte. Konferensrapporten inriktas helt på forskningsdelen. Hela programmet liksom deltagarförteckning trycks också i rapporten.

Min inledning handlar till större delen om de yttre förutsättningarna för svensk kyrkohistorisk universitetsforskning. Vi är alla fullt medvetna om att det bedrivs forskning med stor relevans inom andra universitetsämnen, men som ämneskonferens denna gång sker en koncentration just till ämnet kyrkohistoria som självständig forskningsdisciplin. Ser man på denna i ett längre tidsperspektiv dominerades den ännu in på 1960-talet av de två fakulteterna i Uppsala och Lund och där av mestadels kraftfulla, produktiva och drivande

professorer som därtill skötte större delen av grundutbildningen. Kyrkohistorieämnet och forskningen var till större delen enmansföretag även om det tillkom en docenttjänst vardera i Uppsala och Lund på 1940-talet. Dessa tjänster var emellertid tidsbegränsade, undervisningsskyldigheten förlades till grundutbildningen och forskningsdelen i tjänsten inriktades helt på fritt vald egen forskning. Docenterna hade ingen del i forskarutbildningen. Docenttjänsterna uppfattades som rekryteringstjänster för framtida eventuell professorstjänst. De två kyrkohistorieprofessorerna bestämde helt sin egen forskning och dominerade ensamma forskarutbildningen, som började etableras som seminarieverksamhet på 1930-talet. Det gällde i Uppsala Herman Lundström (1898–1917), Emanuel Linderholm (1919–1937), Gunnar Westin (1937–1956) och Sven Göransson (1956–1977). I Lund var situationen densamma för Hjalmar Holmquist (1909–1937), Hilding Pleijel (1938–1960) och Carl-Edvard Normann (1960–1977). Personlig forskningsinriktning dominerade också deras undervisning. I regel föreläste de om det tema de för tillfället forskade på och något senare kom föreläsningarna ut som böcker. Forskning och undervisning fick en stark inriktning på svensk kyrkohistoria från 1500-tal till 1800-tal. I Lund tillkom därtill ett religionsetnologiskt perspektiv genom Hilding Pleijels inriktning också mot kyrklig folklivsforskning. Den allmänna kyrkohistorien sammanfattades av Holmquist i hans trebandsverk *Kyrkohistoria 1922–1927*, kompletterad av Jens Nørregaard i Holmquist-Nørregaard, *Kirkehistorie 1–3*, 1931–1946. Detta svensk-danska samarbete i allmän kyrkohistoria fick en efterföljare i Sven Göransson och Torben Christensen, *Kyrkohistoria*, tre band om sammantaget 1 700 sidor 1969–1977. Den svenska kyrkohistorien sammanfattades också av Holmquist i dennes *Handbok i svensk kyrkohistoria* i tre volymer 1941–1948, med Yngve Brilioth som författare till band ett. Senare tillkom nya och mer komprimerade läromedel av Berndt Gustafsson, Sven Göransson, Alf Tergel och Harry Lenhammar. Hjalmar Holmquist tog också initiativet till en mer forskningsinriktad översikt över Svenska kyrkans historia i nio band. Medredaktör var Hilding Pleijel. Fem volymer utkom 1933–1946 författade av epokspecialister: Hjalmar Holmquist, Yngve Brilioth, Hilding Pleijel och Emil Liedgren. Hela perioden dominerades av professorernas specialforskning och de stora syntetiska översikterna i allmän och svensk kyrkohistoria. Doktoranderna kunde också i sina ämnesval dras in i professorernas specialområden.

Vid slutet av 1970-talet skedde ganska stora förändringar inom den kyrkohistoriska universitetsforskningen. I grundutbildningen infördes blockämnet Kristendomens historia. Samtidigt som det då skedde en profilering av det egna ämnet medförde detta också en metodutveckling genom kontakterna med grannämnena. Docenttjänsterna permanentades som lektorat och det

ökade studentantalet medförde att nya tjänster kunde inrättas. Det blev nu möjligt att skapa kvalificerade lärarlag med inbördes ganska olika forskningsinriktningar med utökade nordiska och internationella forskarnätverk. Projektforskning började ta fart. Nya tjänster inrättades också vid Göteborgs, Linköpings och Umeå universitet samt periodvis vid olika högskolor. Nya forskningsmiljöer uppstod. Kyrkohistorieämnet fick internationella kontakter i en utsträckning det inte tidigare haft, bredd och samtidigt specialisering ämnes-, metod- och teorimässigt. Också inom universiteten breddades forskningssamarbetet främst med humanistiska ämnen. I Lund inrättades efter initiativ inom ämnet kyrkohistoria vid början av 1980-talet ett tvärvetenskapligt "Seminarium för medeltidsforskning" som under två decennier drev ett frångångsrikt arbete. Här bildades också år 1979 det synnerligen aktiva tvärvetenskapliga Collegium patristicum Lundense med egen publikationsserie och i samarbete med *Patristica Nordica*. Kvalificerade översättningar från latin, grekiska, syriska och koptiska har publicerats i *Svenskt Patristiskt Bibliotek*.

Det nordiska samarbetet mellan kyrkohistoriker pågår sedan 1968 i det då bildade Nordiskt institut för kyrkohistorisk forskning. Detta är en arbetsgemenskap mellan kyrkohistoriker vid de teologiska fakulteterna i Danmark, Norge, Finland och Sverige och under medverkan från isländska kyrkohistoriker. Det arbetar genom gemensamma nordiska komparativa forskningsprojekt. Institutet utger en egen skriftserie, den senaste volymen 1998 har titeln *Kyrka och nationalism i Norden. Nationalism och skandinavism i de nordiska folkkyrkorna under 1800-talet*. I institutets anda utgav professor Jens Holger Schjørring i Aarhus som redaktör och under medverkan av ett stort antal nordiska kyrkohistoriker år 2001 *Nordiske Folkekirker i opbrud. National identitet og international nyorientering efter 1945*. En summering av forskningsresultaten utgavs av Björn Ryman som redaktör år 2005 med titeln *Nordic Folk Churches: a Contemporary Church History* (Erdmans, Grand Rapids, Mich).

En helt ny forskningsbaserad *Sveriges kyrkohistoria* utkom i åtta band 1998–2005, rikt illustrerad och upplagd så att epokspecialister författat en sammanhållen översiktstext över perioden, kompletterad med åtta till tio fördjupningsartiklar över teman som varit viktiga under epoken. Varje volym är på cirka trehundra sidor. Svenska kyrkohistoriker har varit huvudförfattare under medverkan av ett femtiotal teologiska och humanistiska forskare. Detta projekt hade initierats och genomförts av Svenska kyrkans forskningsråd med docent Lennart Tegborg som redaktör och ledare. Också utanför universiteten men under medverkan av dess forskare kan således mycket stora kyrkohistoriska projekt genomföras.

Som en samlingspunkt för svensk kyrkohistorisk forskning bildades vid Uppsala universitet år 1900 Svenska kyrkohistoriska föreningen av kyrkohistorieprofessorn Herman Lundström och honom närstående personer. Den har

förblivit uppsalabaserad men från och med 1960 skedde en tydligare anknytning också till Lund då kyrkohistorieprofessorn där blev vice ordförande. Föreningen utger sedan 1900 *Kyrkohistorisk årsskrift*, där en lundaprofessor numera är redaktör, ytterligare ett tecken på det utökade samarbetet mellan svenska kyrkohistoriker. Här publiceras större vetenskapliga uppsatser, svår-tillgängliga källor och en mycket omfattande recensionsavdelning av internationell och nordisk kyrkohistorieforskning. I årsskriften kan också publiceras av föreningen prisbelönade kvalificerade mastersuppsatser. Sedan 1980-talets början anordnar föreningen i Uppsala Kyrkohistoriska dagen över olika teman. Föreningen utger sedan år 1900 *Skrifter*, från 1956 *Ny följd* (52 nummer) och sedan 1961 *Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Historico-Ecclesiastica Upsaliensia* med 42 nummer fram till år 2004. I Lund utgav Hilding Pleijel 1940–1983 *Samlingar och Studier till Svenska kyrkans historia* (45 volymer). År 1972 tillkom i Lund serien *Bibliotheca Historico-Ecclesiastica Lundensis* med 45 volymer. Som ett utflöde av den religionsetnologiska inriktningen inom kyrkohistorieforskningen i Lund tillkom 1940 *Meddelanden från Kyrkohistoriska Arkivet i Lund* med 17 nummer fram till 1984, sedan år 2000 *Ny följd* med åtta nummer till 2006. I Lund arrangeras också årligen en särskild dag kring verksamheten kring Lunds universitets kyrkohistoriska arkiv och dess religionsetnologiska forskningsinriktning.

Om man överblickar den svenska kyrkohistoriska universitetsforskningen de senaste decennierna sedd mot utvecklingen under hela 1900-talet står den starkare nu än någon gång tidigare. Ämnet har en ganska liten forskningsorganisation inom universitet och högskolor. Men differentiering mellan forskarkollegerna har medfört djup specialisering metod-, teori-, tids-, epok- och materialmässigt. Detta har samtidigt medfört stor bredd om man ser den kyrkohistoriska forskningen som totalitet vid landets universitet och högskolor. Väl fungerande nordiska och internationella forskarnätverk har utvecklats, som också doktoranderna kan ta del av. Den geografiska spridningen har också breddat rekryteringsunderlaget. Starka forskningsmiljöer har skapats, jämfört med de "enmansföretag" kyrkohistorieforskningen utgjorde under en stor del av 1900-talet.

Detta är nu inte enbart min bedömning. När forskningen vid Lunds universitet utvärderades av en internationell forskargrupp år 2008 ingick också teologiska fakulteten i denna utvärdering. Därvid sattes också den lundensiska kyrkohistoriska forskningen under luppen. Omdömet blev: "Church History is the most outstanding field in the Center for Theology and Religion. – The milieu has had a high impact in Scandinavia and also internationally." Den nationella styrkan var närmast en självklarhet under tidigare decennier. Nu på 2000-talet framhålls den internationella styrkan. Det är en uppfordran för denna ämneskonferens att vidareutveckla denna position.

Referenser

- Brohed, Ingmar, "Svensk kyrkohistorisk forskning. Ett hundraårsperspektiv" i *Kyrkohistorisk årsskrift 2000* (med utförliga referenser).
- "Kyrkohistoria" i Birger Olsson, Göran Bexell & Göran Gustafsson (red.), *Theologicum i Lund. Undervisning och forskning i tusen år*. 2001.

Den tidiga kyrkan

Av *Samuel Rubenson*

Forskning och undervisning kring den tidiga kristenheten, det som internationellt kallas patristik, har historiskt sett i endast mycket liten utsträckning varit en del av ämnet kyrkohistoria i Sverige. Den viktigaste orsaken är att svensk kyrkohistoria främst handlat om Svenska kyrkans historia och främst ägnat sig åt tiden från reformationen och framåt. Den äldre tiden har självfallet funnits med i översikter och i grundläggande undervisning, men få uppsatser eller avhandlingar i kyrkohistoria har handlat om denna, och ingen av 1900-talets professorer i kyrkohistoria i Sverige har haft sin specialisering på tiden före 1500. I den utsträckning medeltidens kyrka behandlats mer utförligt vid de teologiska fakulteterna har det främst skett av forskare inom praktisk teologi och kyrkovetenskap.¹ Den tidiga kyrkohistorien, och då främst kyrkofädernas texter och de dogmatiska texterna från koncilierna har i svensk tradition i första hand tagits upp av systematiska teologer,² som traditionellt även haft ansvaret för undervisningen i teologins historia.³ Den tidigaste delen av kyrkohistorien, tiden fram till 300-talet och den konstantinska eran har dessutom i viss utsträckning behandlats inom nytestamentlig exegetik, i något fall gammaltestamentlig exegetik,⁴ och inom religionshistoria.⁵ I viss utsträckning har äldre kyrko-

¹ Inom den praktiska teologin kan under senare tid nämnas namn som Alf Härdelin, Jan Arvid Hellström, Sven-Erik Pernler, Bertil Nilsson och Stephan Borgehammar. Medeltidens kyrkoliv har naturligtvis även behandlats av latinister, arkeologer och under de senaste årtiondena alltmer av historiker.

² Bland svenska systematiska teologer som skrivit mer utförligt om kyrkofäderna märks Gustaf Wingren, Ragnar Holte, Lars Thunberg, Ezra Gebremedhin, Gösta Wrede, Anna-Stina Ellversson och Gösta Hallonsten.

³ Flertalet svenska systematiska teologer under 1900-talet behandlade den tidiga kyrkan relativt utförligt i sina teologihistoriska undersökningar. Så t. ex. Gustaf Aulén, Anders Nygren, Hjalmar Lindroth, Bengt Hägglund och Aleksander Radler.

⁴ Inte minst blev den uppsaliensiska exegetiska miljön under 1950-talet med Harald Riesenfeld som professor en grogrund för den senare förnyelsen av studiet av den tidiga kyrkans historia, främst genom Per Beskow och Lars Thunberg (se vidare nedan). Bland svenska exegeter som under senare tid ägnat sig åt den tidiga kyrkans historia och litteratur märks framför allt Olof Andrén, Sten Hidal och Anders Ekenberg.

⁵ Här bör främst nämnas Carl-Martin Edsman som kom att spela en viktig roll för den patristiska renässansen i Sverige.

historia även behandlats av klassiska filologer,⁶ och av forskare inom semitiska språk.⁷

Detta förhållande har i hög grad varit särpräglat svenskt, och i viss mån även norskt, och den tidiga kyrkans historia har på ett helt annat sätt haft en plats i framför allt tysk och brittisk, men även dansk kyrkohistoria. En bidragande orsak har säkert varit att den tyska protestantiska teologin, liksom den anglikanska på ett helt annat sätt än den svenska sett ett behov av att kritisera den katolska teologins framställning av fornkyrkan som ett naturligt förstadium till utvecklingen av den medeltida katolska kyrkan i väst. I anglikansk tradition har detta delvis skett genom ett intresse för den tidiga östliga kyrkohistorien och dess kontinuitet med ortodox tradition, i Tyskland har det i högre grad handlat om en betoning av den tyska kulturella förankringen i romarriket. Den betoning av kontinuitet mellan antiken och den framväxande kristna traditionen som funnits i t. ex. Frankrike och Tyskland har inte haft någon riktig motsvarighet bland svenska antikhistoriker och klassiska filologer, som snarast anslutit sig till den brittiska forskningens syn på kristendomens framträdande som ett totalt brott med den klassiska kulturen.⁸ Följaktligen har studier om senantiken varit relativt sällsynta inom svensk klassisk och antikhistorisk forskning. Den tidiga kyrkans historia har så hamnat i ett mellanrum mellan klassikernas och bysantinologernas forskning, som haft sin tyngdpunkt på perioden efter de arabiska erövringarna på 600-talet.

Denna brist på kyrkohistorisk forskning kring den tidiga kristenheten och dess plats i den senantika kulturen har haft som följd dels en påfallande brist på svenska översättningar av texter från den tidiga kyrkan ända fram till 1980-talet, dels en brist på studier som placerat de tidigkristna texterna i ett socialt och idéhistoriskt sammanhang. Det har snarast varit de stora kyrkofädernas, t. ex. Irenaeus, Origenes och Augustinus, läror som tilldragit sig intresse hos svenska systematiker. Medan det t. ex. i våra nordiska grannländer funnits en rätt omfattande forskning kring ämnen som kyrka och stat under de första århundradena, om kyrkan och judendomen, eller om tidigkristen konst och arkitektur, har dessa ämnen inte haft någon framträdande plats i svensk forskning. Någon motsvarighet till den livaktiga forskningen kring Nag Hammadi-texternas historiska och litterära kontext i t. ex. Norge och Finland finns inte heller i Sverige.

⁶ Bland andra kan här särskilt nämnas Harald Hagendahl, Samuel Cavallin, Albert Wifstrand, Stig Rudberg och Kerstin Bjerre-Aspegren.

⁷ Detta gäller särskilt den syriska och etiopiska litteraturen där namn som Axel Moberg, Oskar Löfgren och Witold Witakowski kan nämnas.

⁸ Man kan observera att det inte finns någon motsvarighet på engelskt språkområde till det omfattande program som utvecklades av Franz-Joseph Dölger kring antiken och kristendomen, främst representerad av det stora uppslagsverket *Reallexikon für Antike und Christentum* och serien *Jahrbuch für Antike und Christentum*.

Den patristiska renässansen

Internationellt har de senaste decennierna präglats av en påtaglig renässans för patristisk forskning som i hög grad fört vidare traditionerna från äldre fransk, tysk och engelsk forskning, men också berikats med perspektiv från nyare amerikansk sociologi och litteraturvetenskap. Incitamentet till denna förnyelse var dels den franska katolska förnyelsen under mellankrigstiden, *la nouvelle théologie*, och skapandet av serien *Sources Chrétiennes* mitt under brinnande världskrig med gestalter som Henri de Lubac och Jean Daniélou i spetsen,⁹ dels det initiativ till de internationella patristiska konferenserna i Oxford som togs av Frank Leslie Cross i en ambition att föra samman fransk katolsk, tysk protestantisk och brittisk anglikansk forskning kring den tidiga kyrkan som ett led i de europeiska enhetssträvandena efter andra världskriget. Den första konferensen hölls i Oxford 1951 och konferensen har sedan hållits vart fjärde år utan avbrott, senast 2007.¹⁰ Den betydelse dessa konferenser och även den internationella sällskapet för patristisk forskning, Association Internationale de Études Patristiques, haft kan knappast överskattas.¹¹

I den ekumeniska rörelsens strävan efter att nå en enhet mellan de stora kyrkliga traditionerna, främst de ortodoxa, katolska, och reformatoriska, utgör den tidiga kyrkan och dess teologi och kyrkliga praxis en gemensam referenspunkt och bas för samtal. Goda kunskaper inom det patristiska området har därför visat sig vara väsentliga såväl för själva deltagandet i ekumeniska dialoger, som för att legitimera den egna traditionen. Detta syns i dag inte bara i texter som härrör ur dialogen utan även i den bearbetning av den egna teologiska identiteten som sker i de olika kyrkorna.¹² Men även utanför de teologiska sammanhangen har den senantika perioden och därmed den äldre kyrkohistorien fått ökad betydelse, nämligen i den diskussion som i dag förs om gemensam europeisk identitet och om Europas rötter. Frågan om kontinuiteten mellan romarriket med dess grekisk-romerska kultur och den senare europeiska traditionen, liksom frågan om samhörigheten mellan västeuropeisk och östeuropeisk kultur har bidragit till ett starkt ökat intresse för senantiken. Den klassiska synen på kristendomen som orsak till romarrikets fall och ”medelti-

⁹ För seriens bakgrund och tidiga historia se Etienne Fouilloux, *La collection "Sources chrétiennes": éditer les pères de l'église au XXe siècle*, Paris: Cerf 1995.

¹⁰ Konferenserna har blivit den självklara samlingsplatsen för patristisk forskning från hela världen. Bidragen publiceras i serien *Studia Patristica* som numera ges ut av Peeters förlag i Belgien, men ursprungligen på Akademie Verlag i Berlin.

¹¹ Det internationella sällskapet, även betecknat som International Association of Patristic Studies grundades 1965. Se vidare dess hemsida: < www.aiep-iaps.org >.

¹² Som exempel på hur ekumenisk inriktning, patristiska studier och bearbetning av den egna teologiska traditionen hänger samman hos katoliker, ortodoxa, lutheraner, reformerta och anglikaner kan man nämna gestalter som Karl Rahner, Jürgen Moltmann, Robert Wilken, Thomas Torrence, Alexander Schmemmann, Rowan Williams och Sarah Coakley.

dens mörker” som en klyfta mellan antiken och renässansen har därigenom ersatts av studier i hur kyrkan och teologin omvandlade och förde vidare det klassiska arvet och därmed skapade nya politiska, ekonomiska och kulturella förutsättningar.¹³ Därvid har den från liberalteologin och Adolf von Harnack nedärvda synen på en hellenisering av kristendomen i senantiken ersatts av en insikt om en mer komplicerad process där kristen tradition växte fram genom en transformation av både ett judiskt och ett hellenistiskt arv.¹⁴

En tredje faktor som tydligt avspeglas i Oxfordkonferenserna är den ökande betydelse som studiet av Bibelns utläggningshistoria fått inom teologihistorien. Även denna har naturligtvis ekumeniska dimensioner, men också ett samband med utvecklingen inom kontinental filosofi och särskilt den moderna hermeneutiken. Allt eftersom det visat sig mer och mer problematiskt att försöka fastställa vad de bibliska texterna i sig själva betyder, har intresset för bibeltolkningens och bibelbrukets historia vuxit sig starkare.¹⁵ Andra bidragande orsaker till den patristiska förnyelsen som tydligt kan avläsas i den internationella forskningen är 1900-talets liturgiska förnyelse främst inom den romersk-katolska och den anglikanska kyrkan, och de där uttryckta ambitionerna att finna gemensamma liturgiska rötter och uttryck, samt i ständigt ökande utsträckning det inflytande ortodox tradition fått i väst genom emigration från länder med ortodox tradition och genom ökat resande. Med de ryska exilteologerna fick ortodox teologi med dess starka patristiska förankring en röst i Västeuropa, först i Paris genom Institut Saint Serge och sedan framför allt i USA genom St.Vladimir's Seminary. Med ett ökat ortodoxt inflytande inom patristiken har det skett en tydlig förskjutning från den västliga traditionen och främst kyrkopolitiska och dogmatiska frågor, till den östliga, främst grekiska, men även syriska och koptiska tradition, liksom till arbeten med sociala frågor och spiritualitet.

Till Sverige kom den patristiska renässansen från Frankrike under slutet av 1950-talet främst genom Lars Thunberg och Per Beskow som båda tillhörde den nytestamentliga forskningsmiljön i Uppsala.¹⁶ När intresset för den tidiga

¹³ Se Samuel Rubenson, "Medeltiden – medel för vad och för vem?" i Samuel Rubenson & Anders Jarlert (utg.), *Kyrkohistoriska omvärderingar* (Lunds Universitets Kyrkohistoriska Arkiv), Lund 2005, s. 19–28.

¹⁴ Samuel Rubenson, "Kristendomens hellenisering – ett märkligt missförstånd." i Samuel Rubenson & Anders Jarlert (utg.), *Kyrkohistoriska omvärderingar* (Lunds Universitets Kyrkohistoriska Arkiv), Lund 2005, s. 9–18.

¹⁵ Viktiga insatser har här gjorts av forskare som Henri de Lubac, John Behr och Frances Young.

¹⁶ Thunberg disputerade märkligt nog i ämnet nytestamentlig exegetik på en närmast systematisk-teologisk undersökning av 600-tals författaren Maximos bekännaren, medan Beskow som mer historiskt inriktad fick professorn i kyrkohistoria, Bengt Sundkler som handledare, men när Sundkler blev biskop i Tanzania fick även Beskow disputeras för Riesenfeld, varefter han utnämndes till docent i exegetisk patristisk. På förslag av Carl-Martin Edsman blev han några år senare docent i religionshistoria med religionspsykologi och med tiden lektor i kyrkohistoria.

kyrkan tilltog från och med slutet av 1960-talet, inte minst på grund av den ekumeniska rörelsen, togs initiativ till en tjänst i patristik och 1976 inrättade Humanistisk-samhällsvetenskapliga forskningsrådet en forskartjänst som först innehades av Thunberg och sedan Beskow.¹⁷ Men det var först med bildandet av Collegium Patristicum Lundense år 1979 som den patristiska förnyelsen tog fart främst i Sverige, men också i övriga Norden. Redan år 1981 anordnade Collegiet det första nordiska patristikermötet, som kom att följas av nya möten vart fjärde år.¹⁸ Mötena, liksom den nordiska bulletin som Collegiet årligen publicerat, har skapat ett omfattande nätverk inom nordisk forskning på den tidiga kyrkan, som bland annat bidragit till fruktbart samarbete kring gemensamma nordiska forskningsprojekt, gemensamma forskarutbildningskurser och ett nordiskt mastersprogram.¹⁹ I Sverige har det ökade intresset för den tidiga kyrkan kanske främst märkts i en rik ström av översättningar till svenska av texter från den tidiga kyrkan, både i form av monografier och i form av antologin *Svenskt Patristiskt Bibliotek*.²⁰ En viktig roll har här bokförlaget Artos och dess ägare Per Åkerlund spelat. Den ekumeniska dimensionen har i Sverige tydligast kommit till uttryck i ett växande intresse för den tidiga kyrkan i frikyrkorna, inte minst i pingströrelsen genom författaren Peter Halldorf.

Teman i samtida patristisk forskning

Redan från början markerade den franska patristiska renässansen en rörelse bort från de stora dogmatiska texterna som varit byggstenar i den systematiska teologins historia till förmån för texter som speglar tidigkristen spiritualitet. Den första texten som gavs ut i *Sources Chrétiennes* var t. ex. en av den kristna mystikens viktigaste texter, Gregorios av Nyssas meditation över Mose liv.²¹ Andra viktiga teman har varit texter inom områden som liturgik, kyrko-

¹⁷ Initiativet togs karakteristiskt nog av professorn i systematisk teologi i Lund, den ekumeniskt mycket aktive Per-Erik Persson.

¹⁸ Föreläsningarna från de nordiska patristikermötena 1981, 1986, 1989, 1993, 1997, 2001 och 2005 är publicerade i serien *Patristica Nordica*, där de första fem volymerna gavs ut av teologiska institutionen i Lund i serien *Religio*, och de senare är utgivna på Artos förlag.

¹⁹ Senaste utgåvan är *Meddelanden från Collegium Patristicum Lundense* 23 (2008). Nordiska forskarkurser kring den tidiga kristenheten har hållits i Alexandria 2002, Athen 2005, Aleppo 2006, Rom 2007 och en vidare planeras för Efesos 2009.

²⁰ De utgivna volymerna i Svenskt Patristiskt Bibliotek är *Gudstjänst och kyrkoliv*, red. P. Beskow, Artos 1998; *Martyrer och helgon*, red. S. Rubenson, Artos 2000; *Ur kyrkofädernas brev*, red. S. Borgehammar, Artos 2001; *Bibel och predikan*, red. S. Hidal, Artos 2003 och *Asketer och munkar*, red. S. Rubenson, Artos 2008.

²¹ Grégoire de Nysse, *Contemplation sur la vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*. Introd. et trad. de Jean Daniélou, Sources Chrétiennes 1, Paris: Cerf 1942.

rätt, bibeltolkning och hagiografi. På så sätt har serien kompletterat de äldre filologiskt inriktade serierna *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* och *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller* samt den nya *Corpus Christianorum*. Under senare år har den franska serien fått en tysk efterföljare, *Fontes Christiani*, med liknande inriktning på spiritualitetsforskning. Intressant nog är båda serierna förankrade i katolsk tradition och någon motsvarande serie på engelska finns t. ex. inte.

Ser man till Oxfordkonferenserna kan man även där se en tydlig förskjutning från mer dogmatiska till socialhistoriska, pastoral och spiritualitetshistoriska frågeställningar. Efterhand har också rörelser och företeelser i utkanten av den kyrkliga ortodoxin fått allt större plats, så t. ex. den gnostiska traditionen, det monastiska livet och en rad teologer och rörelser som av kyrkan kommit att betraktas som heretiska. Det har även skett en tydlig geografisk förskjutning från en klar dominans av franska och italienska och en något mindre grupp tyska, holländska och brittiska forskare till en mycket stor nordamerikansk, liksom en ökad skandinavisk, östeuropeisk och utomeuropeisk närvaro. Därmed har den katolska dominansen brutits. Samtidigt är också tydligt att inom studiet av den tidiga kyrkan har teologerna alltmer kommit att få konkurrens från historiker av olika slag, inte minst genom Peter Brown och hans många lärjungar och efterföljare.²² En påfallande skillnad är också den mycket starka representationen av kvinnor bland dagens ledande patristiska forskare. Under de senaste åren kan man se en ny våg av intresse för centrala teologiska frågeställningar, dock mindre som uttryck för en önskan att identifiera dogmatiska positioner i det forny kyrkliga materialet. Snarare handlar det om gemensamma intressen hos systematiskt inriktade teologer och kyrkligt inriktade historiker att identifiera grundläggande hållningar, till exempel vad gäller människosyn och kunskapsyn, men även kring sambandet med den grekisk-romerska kulturen, där frågan om litterär och retorisk kontinuitet givits ökad uppmärksamhet.

Går vi närmare in på den nordiska patristiska forskningen och särskilt den svenska kan vi finna att den internationella utvecklingen på många sätt avspeglas, men med olika accent i de olika nordiska länderna.²³ I Danmark är kopplingen till den tyska patristiska forskningen fortsatt stark. Här är patristiken, liksom i Finland, fortsatt representerad inom den systematiska teologin, och tyngdpunkten ligger även bland mer historiskt inriktade forskare främst vid de

²² Peter Browns inflytande kan knappast överskattas och hans rika produktion citeras flitigt. Bland hans lärjungar i vid mening märks bland kyrkohistoriskt inriktade forskare Glenn Bowersock, Averil Cameron, Elizabeth Clark, Susanna Elm, James Goehring, Judith Herrin och Philip Rousseau.

²³ Vid det första nordiska patristikermötet i Lund 1981 togs initiativ till en nordisk patristisk bibliografi. Genom Holger Villadsens stora insats har denna förverkligats i form av en regelbundet uppdaterad databas tillgänglig via internet på adressen < www.patrist.dk >.

stora teologiska verken och vid framväxten av en kyrklig lärotradition och skriftkanon. Centrum för dansk patristik är den teologiska fakulteten i Århus där ämnet även är representerat inom kyrkohistorien och där ett forskningsprogram kring apologetik i den tidiga kyrkan ersatts av ett forskningsprogram om striden om kanon.²⁴ I Finland har patristiken en särställning på grund av den ortodoxa kyrkans ställning och betydelsen av fornkyrkan för ortodox teologi, något som kommer till uttryck främst genom den ortodoxa sektionen av den teologiska fakulteten vid Joensuu universitet.²⁵ Därtill har finska forskare inom de klassiska ämnena sedan länge visat stort intresse för den tidiga kyrkohistorien. Tidig kyrkohistoria är därför starkare representerat vid Institutum Classicum än vid den teologiska fakulteten i Helsingfors. I Åbo hör patristiken fortsatt främst till den systematiska teologin.

I Norge har den äldre patristiska forskningen, som förutom inom exegetik och systematisk teologi haft en plats inom kyrkohistorien, ersatts av ett intresse för den tidiga kyrkan inom en rad olika ämnen och institutioner.²⁶ Starkare än i något annat nordiskt land har patristiken i Norge varit ett gemensamt område för antikhistoriker, klassiska filologer, religionshistoriker och inte minst nytestamentliga exegeter. Den stora norska satsningen på antikämnen som kom samtidigt med framväxten av ett brett nordiskt patristiskt samarbete under senare delen av 1990-talet, har resulterat i ett flertal projekt, avhandlingar och inte minst konferenser.²⁷ En tydligare förankring inom ämnet kyrkohistoria kan komma genom att en professur i kyrkohistoria vid teologiska fakulteten inriktats specifikt på fornkyrkan samtidigt som fakulteten även fått en patristiker som professor i liturgik.²⁸

²⁴ Den förste innehavaren av en tjänst med inriktning på den tidiga kyrkohistorien i Norden var Henning Lehmann, som 1967 blev lektor i patristik i Århus. Hans inriktning på armenisk tradition och hans 6 år som dekan för teologiska fakulteten och 9 år som rektor för Århus universitet gjorde dock att hans direkta inflytande varit begränsat. Vid sin avgång som rektor 2002 utnämndes han till professor i östkyrkostudier vid fakulteten i Århus. I dag företräds studiet av fornkyrkan främst av lektor Nils Arne Pedersen, kyrkohistoria och lektor Anders-Christian Jacobsen, systematisk teologi.

²⁵ Viktiga insatser för finsk patristisk forskning har främst gjorts av professor Gunnar af Hällström, tidigare vid fakulteten i Joensuu, numera Åbo akademi, och nuvarande professorn i Joensuu, munken Seraphim Seppälä som bl. a. översatt ett stort antal texter från fornkyrkan till finska.

²⁶ Bland tidigare norska forskare skall främst nämnas Einar Molland, professor i kyrkohistoria i Oslo 1939–1976 samt professor Kari Elisabeth Børresen som introducerat feministiska studier inom ämnet och myntat begreppet matristik.

²⁷ Särskilt betydelsefullt kom forskningsprojektet ”Det kristne menneske” under ledning av Bergenforskarna Jostein Børtnes, rysk litteraturvetenskap, Tomas Hägg, grekiska och Einar Thomassen, religionsvetenskap, samt Osloteologerna Halvor Moxnes och Turid Karlsen Seim, båda inom nytestamentlig exegetik. Børtnes, Hägg och Seim kom också att leda större internationella forskningsprojekt med fornkyrklig inriktning vid Centre for Advanced Study i Oslo. Av stor betydelse var också de nordiska patristiska textseminarier som professor Hägg ordnade i Bergen under 1990- och början av 2000-talet.

²⁸ Øyvind Norderval, respektive Stig Frøyshov.

När det gäller Sverige har forskningen kring den tidiga kyrkan sedan 1980-talets början i hög grad varit koncentrerad till Lund, som också är den enda plats där den tidiga kyrkans historia är en del av kyrkohistorien. I Uppsala har ansvaret för patristiken gått från att vara en del av systematisk teologi till att vara en del av bibelvetenskapen. Det tidigare livaktiga seminariet med inriktning på senantiken och patristiken har dock upphört. Den patristiska forskningen i Lund har sedan 1980-talet kommit att präglas av att ha en klar tyngdpunkt i den östliga traditionen, främst den grekiska, men även den syriska och den koptiska, och inte minst ett särskilt intresse för den monastiska traditionen. Till detta har bidragit det faktum att en viktig rekryteringsgrund till patristiken i Lund har varit de olika kurser som givits om den ortodoxa traditionen i samverkan mellan kyrkohistoria och systematisk teologi. Genom att teologihistorien i allt högre grad kommit att företrädas av kyrkohistoria, och inte som tidigare systematisk teologi, har det senare ämnet dock fått en starkare inriktning på nutiden. I gengäld har patristiken alltmer kommit att samverka med forskare inom nytestamentlig exegetik och klassisk grekiska. Av de sex avhandlingar med patristisk inriktning som under de senaste 8 åren lagts fram i Lund, har två varit i klassisk grekiska, en i nytestamentlig exegetik, en i systematisk teologi och två i kyrkohistoria.²⁹

Intresset har varit inriktat på den framväxande kristna spiritualiteten och på relationen mellan den hellenistiska bildningstraditionen och den tidiga kristenheten. Miljön har präglats av en stark anknytning till internationell forskning och ett omfattande nordiskt samarbete. Inte minst var patristikseminariet i Lund under 1990- och det tidiga 2000-talet en stark forskningsmiljö av ämnesövergripande karaktär med nära samverkan med främst de klassiska språken, men också med bibelvetenskap och systematisk teologi. Forskningsmiljön har lett fram till att Riksbankens jubileumsfond beviljat ett omfattande anslag till ett sjuårigt forskningsprogram kring klosterväsendet och den antika bildningen med början i januari 2009.

Utblickar

Sammanfattningsvis kan man konstatera att forskningen om den tidiga kyrkan i Sverige står stark. Den har kommit att präglas av ett mycket starkt och omfattande nordiskt samarbete som främjats dels genom Collegium Patristicum Lundense men under de senaste decennierna genom olika former av stöd från samnordiska finansiärer, främst Nordiska ministerrådet och dess nordiska

²⁹ Birgitta Elweskiöld och Britt Dahlman i grekiska, Per Rönnegård i NT, Tommy Johansson i systematisk teologi och Jan-Eric Steppa och Henrik Rydell Johnsén i kyrkohistoria.

forskarutbildningsakademi. Den senare har bland annat medfinansierat de nordiska patristikermötena, finansierat en nordisk gästprofessur i patristik i Norge under tre år, en rad nordiska forskarutbildningskurser och ett nordiskt forskarnätverk för forskning kring den tidiga kristenheten. Därigenom har forskningen och forskarutbildningen kunnat ske i en internationell miljö med stor bredd. I samklang med den internationella utvecklingen har forskningen kommit att inriktas mot socialhistoriska frågeställningar, tidigkristen spiritualitet och relationen till den antika kulturen och särskilt filosofin.

När det gäller undervisningen om den äldre kyrkohistorien är situationen betydligt mer problematisk. På grund av minskande studentantal vid de olika utbildningsinstitutionerna och en nedprioritering av kyrkohistoria ges få kurser om den äldre kyrkohistorien. Splittringen på en stor mängd undervisningsorter innebär också att undervisningen har svårt att dra nytta av den starka forskningsmiljön. Samtidigt vittnar intresset för litteratur om och från den tidiga kyrkan samt för fortbildningskurser med patristisk inriktning om ett utbrett intresse för äldre kyrkohistoria.

Nordisk middelalderforskning med relevans for kirkehistoriefaget

Av Torstein Jørgensen

Innledende merknader

Innenfor kirkehistoriefaget som teologisk disiplin er middelalderen ikke blant de sterkest fokuserte epokene innen nordisk forskning. Av grunner som naturlig nok henger sammen med våre nordiske lands konfesjonelle tilhørighet til den lutherske leir har middelalderforskningen i alle fall rent kvantitativt måttet nøye seg med en plass i skyggen av den oppmerksomhet som har blitt andre epoker til del: oldkirken som økumenisk tilblivelsesperiode for kirken i verden, reformasjonen som grunnlagsperiode for egen kirke- og teologitradisjon, og den nyere tid med sin nære relasjon til nåtiden. I mitt eget land Norge f. eks. har de siste årene nærmest vært preget av fullstendig tørke hva angår nye Ph.D.-prosjekter rettet mot middelalderen fra kandidater med teologisk bakgrunn. Og mitt generelle inntrykk er at situasjonen ikke har vært syndrerlig annerledes i det øvrige Norden uten at jeg skal påberope meg noen fullstendig oversikt her. Totalbildet av teologisk middelalderforskning er selvsagt ikke helsvart. Det finnes svært hederlige unntak i alle nordiske land, slik som Uppsala-teologen S. Fallberg Sundmarks nylig (2008) utgitte avhandling om sykebesøk og dødsforberedelse under middelalder og reformasjon i Sverige. Men gjennomgående må arbeider av denne art karakteriseres som få og spredte.

Men, det svake fokus på middelalderen i teologiske kretser har i vesentlig grad vært kompensert av forskere med annen faglig bakgrunn: historikere, arkeologer og filologer samt, og dette siste er ikke minst viktig, av tverrvitenskapelige tilnærminger og organiserte fellesprosjekter.

Jeg skal i dette lille innlegget gjøre et forsøk på å tegne opp en slags status over nordisk middelalderforskning per i dag. En slik oversikt vil naturligvis ikke være fyldestgjørende, og i den grad enkelte skulle føle sine tær tråkket på ved ikke å bli viet tilstrekkelig oppmerksomhet, ber jeg om innspill til å korrigere bildet.

Først vil jeg gi en oversikt over noen mer overordnede perspektiver. Der- nest vil jeg se nærmere på forskningsemner som i dag står i fokus. Sluttelig

vil jeg redegjøre for en nordisk nettverksbygging samt gi en illustrasjon med et eksempel fra egen forskningserfaring.

Ettersom ”det kirkelige”, om man kan bruke et sånt uttrykk, utgjorde en så integrert del av samfunnsideologi og -organisasjon, i folks daglige liv og i den litterære virksomhet i middelalderen, vil det aller meste av hva som leveres av forskning på denne perioden uansett faglig bakgrunn hos leverandøren, være av kirkehistorisk relevans, og dermed en utfordring til teologien som fag.

Noen overordnede perspektiver

Kildesituasjonen

Enhver som arbeider med forskning på nordisk middelalder, kjenner til at kildefeltet er haltende og spredt. Et resultat av dette er at forskningen er preget av en ujevn vektfordeling styrt av hva som forefinnes av kilder. På noen felt finnes en mer rikholdig forskningstradisjon. Andre felt ligger nærmest brakk fordi det enten rett og slett ikke ble produsert skriftlige kilder om temaet i samtiden eller fordi de kildene som har funnes, er gått tapt. Folkelig religiøsitet i betydningen daglig utført fromhet av vanlige menn og kvinner, kirkelig rettsvesen og rettspraksis, og i utstrakt grad også klostervesen og klosterliv kan nevnes som eksempler på slike kildefattige emner. De bevarte dokumenter og brevkilder er i hovedsak lett tilgjengelige i samtlige land i form av diplomatarier. For Norges vedkommende er disse nå også digitalisert og kan søkes i på nettet uten gebyrer eller medlemskap av noen art. Når det gjelder litterære verk og andre større tekstenheter som f. eks. lovtekster, er situasjonen svært sammensatt og varierer mellom eldre og nyere utgivelser, samt mellom utgivelser av varierende videnskapelig kvalitet på originalspråk eller i oversettelse.

Norden – Europa

Mens nordisk middelalderforskning, som opplevde et oppsving i årtiene før og etter år 1900, var preget av en nasjonal interesse både i søk etter egne kilder og i å fremstille middelalderen som en grunnlagsperiode for samtidens nasjonsbygging, kan fokus i nåtiden karakteriseres som mere komparativt. Det komparative perspektivet retter seg både mot en internordisk arena og mot Europa. Dette perspektivet anvendes nå både på mer avgrensede emnestudier som ulike typer litterær produksjon på nasjonalspråk og latin, kristningsprosessen, statsdannelse og kirkelig organisasjon og institusjonalisering samt lover og jurisdiksjon, og på fellesprosjekter hvor nordiske forskere med ulik fagbakgrunn har organisert forskerteam med angitte programmer

som skal gjennomføres innenfor gitte tidsrammer. Det er dette som ligger til grunn for at det på internordisk basis i 2005 med støtte fra NOS-HS ble etablert et nordisk Centre of Excellence (NCMS) bestående av tre forsker-team med ialt ca 25 forskere tilknyttet, med knutepunkter i Bergen, Helsinki, Göteborg og Odense, og med en funksjonsperiode på fem år. Senterets overordnede tema er: *The Nordic Countries and the Medieval Expansion of Europe: New Interpretations of a Common Past*. De tre teamene arbeider med statsoppbygging i Norden, religion mellom "unity og variety", og kulturutvikling. Et hovedsikte i hele dette prosjektet vil være å identifisere særskilte nordiske påvirkninger og særtrekk i utviklingen av et felleseuropeisk samfunn og en felleseuropeisk kultur. I dette prosjektet hensyntas de forskjellige forskningsperspektiv som har preget middelalderforskningen i de siste tiår som har variert fra økonomisk og teknologisk determinisme til kulturell strukturalisme og dekonstruksjon. Mentalitetstradisjon fra den franske annal-skolen har levert bidrag for å forstå kollektive holdninger. Strukturalismen i sine ulike former hos forskere som Mary Douglas, Clifford Geertz og Michael Foucault har skjerpet oppmerksomheten omkring de inherente føringer som ligger i språket og i sosial praksis. Begge strømninger kan imidlertid kritiseres for å ha underbetont viktigheten av individuelle valg og av spenninger og forskjeller mellom grupper innen en kultur. Her presenterer Ginzburgs og Gearys mikrohistoriske orientering, Bergers plausibilitetsstruktur-modell, og Bourdieus ideer og sosial praksis verdifulle og nyttige nyere perspektiver. Det nordiske nettverket har nært formalisert samarbeid med forskere i andre såkalte randsoner av Europa som Baltikum, Polen, Tsjekkia, Ungarn og Kroatia. Leveransene fra teamene vil bestå i artikler, monografier og antologier/fellesutgivelser.

Statsdannelse – kirke

Ettersom en så stor del av hva som finnes av bevarte kilder fra middelalderen, på en eller annen måte berører staten og kirken, vil den innbyrdes og nære påvirkningsrelasjonen som eksisterte mellom de to størrelsene naturlig nok utgjøre et gjennomgående aspekt, som med ulike vinklinger preger både de tre NCMS-prosjektene og den forskning som forøvrig pågår. Kirken spilte en avgjørende rolle i utformingen av den fasong de nordiske kongedømmene og Island i landets selvstendighetsperiode frem til midten av 1200-tallet antok. Samtidig lot kirken seg naturligvis forme, ikke bare av internasjonale føringer fra pavedømmet og sentraleuropeiske lærdomsseter, men også av de forhold som gjaldt lokalt i Norden. Skiftningene mellom svakt og sterkt pavedømme og svake og sterke kongedømmer i Norden dannet premiss for det særpreg kirkens historie antok i middelalderen.

Lærd verden – folkeplan

Det siste overordnede perspektivet jeg vil nevne her, gjelder forholdet mellom den lærde verden og de strømninger som utfoldet seg på et mer folkelig gras-rotplan. Ettersom de aller fleste kilder reflekterer det utdannede sjikt av befolkningen, er det deres verden vi vet mest om. Og som en hovedtendens regner man i forskningen med at det gikk en impulsstrøm fra disse miljøene og ut til folket. Det var også de ledende i samfunnet som satte premisser for utviklingen ved at det var disse personene som formulerte lovgivning, og som opptrådte som taleføre på ting og på kirkens prekestoler. Et stadig vanskelig tema er å få et klart bilde av den norrøne religion før kristendommen, særlig med henblikk på å avgjøre i hvor høy grad de beskrivelser av norrøn religion som finnes i dag, er farvet av kristendommen ettersom disse gjennomgående er nedtegnet i kristen tid. Det samme gjelder folketro og folkereligjøs praksis i Norden under høy- og senmiddelalderen. Bestemmelsene i kanonisk og sivil rett avspeiler slett ikke alltid folks allmenne rettsfølelse. Den sene gjennomføringen av sølibatet i Norden er et eksempel på dette.

Aktuelle forskningstemaer

Jeg vil nå gi en kort presentasjon av noen aktuelle forskningstemaer. Disse er for så vidt ikke nye. Men på noen felt er ny viten fremskaffet, og generelt for samtlige kan man si at de perspektivene jeg har redegjort for ovenfor, er kommet til anvendelse der det er relevant.

- *Kristningen* – Religionsskiftet i Norden omkring år 1000 har vært gjenstand for særlig tre større organiserte tverrvidenskapelige forskningsprosjekt i de senere år. Det gjelder prosjektet *Sveriges kristmande* (S. Brink, B. Nilsson m. fl.) og kristningsprosjektet i regi av Senter for Vikingtid og Middelalder ved Universitetet i Oslo (M. Rindal, J. V. Sigurdsson, G. Steinsland m. fl.) begge fra 1990-tallet, og det flernasjonale prosjektet *Christianization of Scandinavia, Central Europe and Rus* (S. Bagge, N. Berend m. fl.). De to første prosjektene var bredt anlagte som ved hjelp av spesialstudier på ulike felt til sammen hadde til hensikt å tegne tverrfaglige helhetsbilder av religionsskiftet i sine land, og de har resultert i en rekke bokutgivelser, artikler og stoff på nettet. Det tredje prosjektet, som nylig er avsluttet med én felles antologi, leverer mer kortfattede oversiktsartikler om kristningen og fremveksten av kristne kongedømmer i nevnte geografiske område, som imidlertid igjen er basert på studier av det som foreligger av oppdatert forskning fra hvert land. Noen

hovedkonklusjoner fra disse prosjektene er: 1) kristningsprosessen begynte tidligere og varte lenger enn man har ment i tidligere forskning, 2) for Skandinavias vedkommende går kristning og etablering av større kongedømmer hånd i hånd, i et relativt fredelig interessefelleskap mellom konger og høyere geistlige knyttet til hoffene (S. Bagge, T. Lindkvist), 3) arkeologi og stedsnavnsforskning har gitt mer detaljerte nærbilder av religionsskiftet i mindre lokale enheter, og viser påfallende store forskjeller både mellom lokalsamfunn som kunne ligge svært nær hverandre, og mellom større regioner, slik at tidligere lanseringer av enhetlige trender må nyanseres betraktelig (S. W. Nordeide, S. Brink).

- *Lover og rettpraksis* – Det nordiske lov materialet utgjør en fyldig og gjennomgående lett tilgjengelig kilde til kunnskap om samfunn, kirke og mentalitet i middelalderen. De mange landskapslovene utgjør det mest omfangsrike materialet. For Norges vedkommende er også landsloven fra 1200-tallet viktig. Og sist, men ikke minst gjelder det reguleringer av forholdet mellom sivil og kirkelig jurisdiksjon og de diskusjoner som knyttet seg til denne grenseoppgangen. Det er for tiden en fornyet interesse for disse tekstene i Skandinavia, med Københavns Universitet som et sentralt kjernemiljø (D. Tamm, H. Vogt, M. Gelting), men også med forskere i Sverige (B. Nilsson), Finland (M. Kopola, K. Salonen), Norge (J. Ø. Sundde, T. Jørgensen, T. Landro) og Skottland (S. Brink) som bidragsytere. En rekke aspekter er her under forskning: Landskapslovenes bakgrunn og innbyrdes forhold, påvirkningen fra kanonisk rett og anvendelsen av kirkelig rett i Norden, rettsinstitusjoner og rettsprosesser, kongemakt, ting og lovgivningsmakt samt ulike rettsområder som vold og drap, ekteskap og arv, eiendom osv. Mens det sivilrettslige materialet er relativt fyldig, kan dessverre ikke det samme sies om materialet fra den kirkelige rettshåndteringen. I hvilken grad etablerte kirkelige domstoler var i funksjon i Norden eller om dette kun var en bi-funksjon hos biskopen eller et medlem av domkapittelet, er fremdeles et åpent spørsmål, og bevart materiale er her meget spinkelt.
- *Skriftkultur, språk og sagaforskning* – Dette er et stort og sammensatt felt med en rekke elementer som jeg for korthets skyld sammenstiller her. Ulike teksttyper har stått og står i fokus for betydelig oppmerksomhet fra litteratur- og språkforskere. Det som skjer av ren litteratur- og språkvitenskapelig forskning er vel kanskje av mindre relevans for kirkehistorien. Men de *historiografiske* studier som for tiden går på en del av tekstene kan i høy grad gi avkastning for vår disiplin, ikke minst fordi tekstenes idémessige basis ofte er teologisk farvet og motivert (L. B. Mortensen m. fl.). *Sagaene*, for eksempel, avspeiler på ulike vis datidens religiøse verdensbilde og etiske idealer. Forholdet til Gud, Kristus, helgener, en-

gler og andre overnaturlige makter er i varierende grad et integrert trekk i disse tekstene (E. Mundal m. fl.). Både i Norden og England finnes det en egen krets av sagaforskere med sine egne seminarer og konferanser. To litterære felt midt i teologiens interessefelt, er de *hagiografiske* tekstene (H. Antonsson) og *prekenmaterialet* (R. Andersson, J. Schumacher). Homiliesamlingene utgjør en kildeenhet. Det er nokså allment akseptert at prekenes i kirkene i middelalderen vanligvis ble fremført uten manuskript, men gjerne etter mønster av skrevne standardhomilier for den aktuelle dagen, både latinske og i skandinavisk språkform. Noen egen og original nordisk prekenmodell lar seg vanskelig påvise, men de skandinaviske homilieboekene er heller ikke uten norrøn farvesetting, og dette er et stadig åpent felt for videre studier. Egenproduserte sermones finnes det uhyre få av, og det kjente unntaket her er fra Vadstena, og for tiden gjensstand for utforskning (S. Borgehammar). Det er også nylig gjort funn av akademiske sermones holdt av skandinaviske studenter ved utenlandske læresteder, også på disse pågår det studier for tiden (C. Gejrot).

- *Kirkelig organisasjon* – Etableringen av en kirkelig organisasjon fra de første fotfestegrep på nordisk mark under kristningsfasen til høy- og senmiddelalderens velutbygde hierarkiske struktur, en regulert kirkelig geografi, relativt ordnede økonomi- og eiendomsforhold, alt underbygget av en veletablert teologisk ideologi og av dekreter og anordninger som gjaldt for hele Vest-Europa, er også et enormt rikholdig forskningsfelt med utallige nordiske bidrag gjennom tidene. Nyere observasjoner om etableringen av tidlig sognestruktur, kirkebygging og gravlegging er for tiden i fokus både i Finland, Sverige og Norge. Det samme gjelder ulike trekk ved kirkens rolle i etableringen og konsolideringen av de relativt stabile skandinaviske monarkiene. Det pågår også nye studier av domkapittelinstitusjonen (A. M. Ciardi) og mer personrelaterte studier av for eksempel biskoper. Det meste av oppmerksomheten har vært og er rettet mot tidlig- og høymiddelalder, mens senmiddelalder og førreformatorisk tid har ligget noe i skyggen. Et unntak er forskningen på svensk hold på provinsialkonsilene (B. Nilsson). De norske konsilene er imidlertid en utfordring for videre forskning. Det samme gjelder den skandinaviske deltagelse i den internasjonale konsilbevegelsen og dens innflytelse i Norden.
- *Klosterliv* – Kilder til informasjon om klostrene i Norden er svært ujevnt fordelt. Nestoren i nordisk klosterforskning er T. Nyberg. For enkelte kloster, og for særskilte perioder av deres historie, er vi brukbart godt informert, mens vi nærmest er helt uten kunnskap om andre klostre. Vadstena står igjen i en særstilling. Nyere forskningsarbeider om klosterbevegelsen i Norden mer allment og om cistercienserne er nylig utkommet i bokform (K. Gervin). En større antologi med bidrag på ulike kloster-

relaterte emner fra Danmark, Sverige, Norge og Island ble publisert i fjor (L. Bisgaard, T. Nyberg). En dansk avhandling om predikebrødrene ble forsvart i Odense i 2008 (J. G. G. Jakobsen). Kildesituasjonen setter klare begrensninger for mer helhetlige studier, men de kilder som foreligger bør kunne bearbeides og analyseres videre.

- *Korstog* – Den skandinaviske deltagelsen i de store felleseuropeiske korstogene mot det hellige land i perioden fra slutten av 1000-tallet til begynnelsen av 1200-tallet har vært gjenstand for nordisk forskning gjennom hele forrige århundre, selv om trykket ikke har vært like sterkt og konstant hele tiden. I dag er det nordiske forskningsfokuset på dette emnet i stor grad også rettet mot de skandinaviske korstogene i Østersjølandene; mot Vendland og etterhvert mot Baltikum. Et kjernemiljø for korstogsforskningen er Odense Universitet, med minst to pågående prosjekter (K. V. Jensen, J. M. Jensen). Ett av disse prosjektene har også nettverksforgrening til Den iberiske halvøy, og igjen har man fokus på det komparative. Andre tilgrensende felt som krigføring i mer generell forstand, og de danske etableringene i Livonia er også aktuelle forskningsfelt for tiden (T. K. Nielsen).
- *Nasjonalkirkene og pavedømmet* – Dette er selvsagt et emne som har tiltrukket seg betydelig oppmerksomhet så lenge nordisk middelalderforskning har pågått, og det innbefatter en rekke undertemata. Det vil føre for langt å gå nærmere inn på detaljer i denne forskningstradisjonen i dette lille innlegget. En generell betraktning er imidlertid at hovedtyngden av oppmerksomheten har vært rettet mot tidlig- og høymiddelalder, mens senmiddelalderen under skismaets og konsiliarismens periode har ligget i noe brakk. Men en viss fornyelse av fokuset på senmiddelalderen og på relasjonen mellom pavestolen og Norden finner sted for tiden. Og dette leder meg over til mitt siste punkt.

Eksempel – pønitematerialet

Min presentasjon innenfor gitt tidsramme i dag må nødvendigvis være kortfattet og punktvis. Men ett lite eksempel på aktuell forskning hører med. Og jeg velger da et felt fra det allerede nevnte nordiske Centre of Excellence der jeg selv er involvert ettersom det er det jeg har førstehåndskjennskap til.

Som ovenfor nevnt har kildesituasjonen lagt viktige begrensninger på hva som er mulig å få til av forskning på skandinavisk middelalder. Dette skyldes ikke minst mangel på kirkelige kilder med nordisk opphav. Etter åpningen – ved dispensasjon riktignok – av Det pavelige botsarkiv omkring 1990 er det åpnet opp et kildearkiv med et relativt rikholdig supplikkmateriale med tu-

senvis av tekster fra hele Europa, deriblant ca 1200 fra de tre skandinaviske kirkeprovinsene. Nidaros-materialet ble publisert i 2004 (T. Jørgensen, G. Saletnich). Uppsala-materialet ble utgitt høsten 2008 (K. Salonen, C. Gejrot, S. Risberg). Lund-materialet er registrert, men ennå ikke publisert (P. Ingeman). Tekstene innbefatter petisjoner om absolusjoner, dispensasjoner, lisenser og deklarasjoner i pavelige reservatsaker, dvs. saker som paven i senmiddelalderen hadde forbeholdt seg eller dem han bemyndiget å fatte avgjørelse i. Den altoverveiende del av materialet daterer seg fra perioden 1450 til reformasjonen. De største saksfeltene dreier seg om ekteskap i forbudte slektskaps- og svogerskapsledd, vold og drap begått enten av eller på geistlige og geistlig karriere på tvers av hindringer fastsatt i kanonisk rett. Andre saker er apostasi fra klostre, fritak fra ed, lettelser i fasteregler, rett til eget valg av skriftefar og en del andre.

Det er etablert et felleseuropeisk forskernettverk som arbeider med disse tekstene, som møtes jevnlig til konferanser og workshops, og flere fellesutgivelser et utkommet de senere år hvor nordiske bidrag inngår. Materialet er viktig av flere grunner: 1) det er svært rikholdig, 2) det henter frem navngitte enkeltpersoner i gitte nærsituasjoner av deres liv, 3) det reflekterer en anvendt kirkelig rettsordning og 4) det illustrerer hvorledes skandinaviske samfunn var integrert i en felleseuropeisk tros-, retts- og organisasjonsstruktur. Utnyttelsen av det komparative aspektet er i sin første fase, men etter hvert som stadig nye tekster blir tilgjengeliggjort fra forskjellige land og regioner, åpner materialet for en rekke delprosjekter. Tekstene egner seg også godt for relasjonsdragninger til sivil rett, og det er allerede etablert kontakt mellom pønitensforskerne og rettshistorikere i Skandinavia.

Nyere forskning i reformasjonshistorie

Av Tarald Rasmussen

Den følgende oversikten fokuserer især på utviklingen i de nordiske landene gjennom siste generasjon, med tendenser i europeisk – og særlig tysk – reformasjonsforskning som viktigste bakteppe. I et slikt perspektiv lar det seg hevde at det særlig er to spenningsfelt som har preget forskningen innen reformasjonshistorie i denne perioden:

- A) For det ene har man kunnet spore en tydelig spenning mellom det man kan kalle en *konfesjonelt* styrt reformasjonsforskning på den ene siden, og en mer *allmenn* historisk eller *kulturvitenskapelig* orientert reformasjonsforskning på den andre siden. Den konfesjonelt pregete reformasjonsforskningen har især funnet utløp som teologihistorie, gjennom arbeid med luthersk og etterluthersk teologi på 1500- og 1600-tallet. Den kulturvitenskapelig orienterte forskningen nærmer seg reformasjonen ut fra et bredere tverrfaglig perspektiv.
- B) For det andre har man kunnet spore en tydelig spenning mellom det man kan kalle en *nasjonalt* orientert reformasjonsforskning på den ene siden, og en mer *allmenn europeisk* orientert reformasjonsforskning på den andre siden. Den nasjonale reformasjonsforskningen har inngått som del av nasjonsbyggingen, i hvert fall for Finnlands, Sveriges og Danmarks del. (For Norge er situasjonen atskillig mer komplisert, i og med at reformasjonen her mer bidro til å svekke enn til å styrke de nasjonale elementene.¹) En bredere europeisk orientert reformasjonsforskning vil blant annet være mer interessert i å anlegge komparative perspektiver på arbeidet med reformasjonen.

Tendensen de siste årene kan kort beskrives slik: Både de konfesjonelle og de nasjonale tradisjonene for reformasjonsforskning er i ferd med å åpne seg mot bredere tolkningsrammer, slik at de tradisjonelle spenningsfeltene beskrevet under a) og b) blir mindre akutte. Dette innebærer ikke at den teologihistoriske arbeidsmåten er i ferd med å bli mindre relevant eller at de nasjonale tolk-

¹ Se nærmere om dette i Gilje & Rasmussen 2002, 35–40.

ningsperspektivene blir uviktige. Men tolkningsrammene for arbeidet både med teologihistorien og med de enkelte landenes nasjonale reformasjonshistorie er i ferd med å utvides og revideres.

Lutherforskningen

Det er naturlig å begynne med å se litt nærmere på det som tross alt må sies å ha vært kjernen i (den teologiske) reformasjonsforskningen i denne perioden både i de nordiske landene og i Tyskland, nemlig lutherforskningen. Lutherforskningen har især etter 2. verdenskrig hatt en sterk plass både i dansk og svensk, finsk og norsk teologi.² I alle disse landene er lutherforskningen det viktigste eksemplet på det man kan kalle en konfesjonell reformasjonsforskning³: Luther er først og fremst blitt studert med sikte på teologisk forankring av egen kirkelig identitet, og samvirket mellom historisk og systematisk teologisk arbeid har vært tett. I et videre europeisk perspektiv kan man si at dette er en måte å studere Luther på som har en klar affinitet til den såkalte Lutherrenessansens tilnærming til Luthers teologi:

Lutherrenessansen og Karl Holl⁴ sto i utgangspunkt for en kritisk tilnærming til Luthers teologi. Man så det slik at Luther i tysk teologi gjennom historien hadde vokst sammen med den lutherske tradisjon på en måte som ut fra et historisk kritisk grunnsyn ikke lot seg forsvare. Luther skulle ved hjelp av historisk kritisk arbeid med kildene befris fra den lutherske tradisjon, som hadde gjort ham til noe helt annet enn han hadde vært i sin samtid. Metodene for å hente Luther fram fra tradisjonen var preget av historismens idealer, og målsettingen for Holl-skolens arbeid var hele tiden å vise Luthers relevans. Etter at Luthers teologi var blitt befridd fra den konfesjonelle overleveringen, kunne den, med rettferdiggjørelseslæren i sentrum, brukes til å fornye luthersk teologi i en moderne verden.

I Skandinavia kan man kanskje hevde at tråden fra lutherrenessansen er mest tydelig tatt opp i Danmark og i Norge. Det er lettere å se den teologiske forbindelseslinjen fra Karl Holl til Leif Grane eller Inge Lønning enn fra Holl til Gustaf Wingren og Tuomo Mannermaa. Men også svensk og finsk lutherforskning de siste par generasjonene har vist idéhistorisk affinitet til Holl-sko-

² Ett representativt navn fra hvert av de nordiske landene: Gustaf Wingren (sml. Wingren 1942), Tuomo Mannermaa (sml. Mannermaa 2005), Leif Grane (sml. Grane 1962, 1975 og 1994) og Inge Lønning (sml. Lønning 1972).

³ Især for Sveriges del har også forskningen på den lutherske ortodoksi vært en viktig del av den konfesjonelt pregede reformasjonsforskningen; ikke minst slik denne forskningen var representert ved Bengt Hägglund, (sml. Hägglund 1951, 1959 og 2001).

⁴ Sml. Holls klassiske lutherbok fra 1923 (Holl 1923). Sml. også Assel 1994.

len i sine grunnleggende målsettinger: også her gjaldt det å befri Luther fra en konfesjonell annektering og – fortrinnsvis innen rammen av systematisk teologi – bringe ham på bane som en aktuell fornyer av luthersk kristendom.

Luthers teologi er her over hele linjen, i alle de nordiske landene, blitt utforsket først og fremst med vekt på dens bruksverdi for samtidens kirker og kristendom. Metodisk har man ofte basert seg tungt på Luthers tekster, og brukt dem dels for å vise at Luther er noe annet enn den senere lutherske tradisjon, og dels for også å vise at han er noe annet enn den middelalderske tradisjon han vendte seg mot. Luther har på denne måten en tendens til å bli stående alene med sine tekster, på en måte utenfor historien, og hevet over tradisjonen som om han representerte noe annet enn den.⁵ Den historiske kontekstualiseringen av Luther har i disse forskningsstradisjonene i stor grad måttet vike for den systematisk-teologiske bearbeidingen av Luthers tekster og tanker.

En slik fortrinnsvis systematisk-teologisk orientert lutherforskning spiller fortsatt en viss rolle både i Tyskland og i Skandinavia. Men den spiller ikke lenger en like viktig rolle som den gjorde i Gerhard Ebelings, Gustaf Wingrens og Leif Granes generasjon. Parallelt med svekkelsen av Lutherrenessansens forskningsparadigme kan man merke en langsam styrking av en ny type historisk-kritisk omgang med Luther, der den konfesjonelle interessen for direkte relevans blir stilt litt til side til fordel for en ny type interesse for en omfattende og grunnleggende historisk kontekstualisering av Luthers teologiske og kirkelige betydning.

Dette gir seg to typer utslag. For det ene settes Luther på en mye tyngre måte enn før inn i en middelalderlig tradisjon. Og mens lutherrenessansens relatering av Luther til middelalderen først og fremst hadde som mål å demonstrere en kontrast,⁶ er målet i den nyeste lutherforskningen mer å se senmiddelalderens teologi og fromhetsliv som en nødvendig historisk kontekst for å tolke Luther, en kontekst som Luther er sterkere preget av enn man ofte har vært villig til å se i lutherrenessansens tolkningsarbeid. Luther står ikke bare for noe nytt, som ved guddommelig inspirasjon kommer ned fra himmelen og hjelper kirken tilbake til sine bibelske røtter. Han er også langt sterkere enn man har vært vant til å tenke, forankret i senmiddelalderens teologi og religiøsitet. Dette gjør ham ikke mindre interessant, men det gjør ham mindre enestående sett både i et teologihistorisk og i et fromhetshistorisk perspektiv.

Flere lutherforskere på 1970- og 1980-tallet var med på å bane vei for en slik ny historisk innordning av Luther i en senmiddelaldersk kontekst. Mest sentral i denne sammenhengen var kanskje HEIKO OBERMAN, som inntil 1985

⁵ Et særlig tydelig eksempel på denne holdningen finner man hos Grane 1975. Sml. kritikken av Grane i Rasmussen 1989, 5–10.

⁶ Både arbeider som Ebeling 1960, Grane 1962 og 1975 kan sees som uttrykk for en slik forskningsstradisjon.

ledet *Institut für Spätmittelalter und Reformation* ved Eberhard Karls Universitet i Tübingen. I en rekke artikler og bøker bidro Oberman til å vise hva det i praksis kunne bety å intensivere arbeidet med å tolke Luther ut fra en bred historisk og idéhistorisk kontekst. Ikke minst bidro han til å vise at den nominalistiske teologien, som hos Ebeling og Grane mest fungerte som et negativt bakteppe for Luthers reformatoriske gjennombrudd, også fortsatte å sette sitt preg på Luthers teologi. Trass i Luthers brudd med nominalistisk nådelære, var hans teologiske tenkning på grunnleggende måter preget av strukturen i nominalistisk teologi.⁷

BERNDT HAMM arbeidet i 1970-årene ved Obermans institutt i Tübingen, og har siden 1985 vært professor i kirkehistorie i Erlangen. Også Hamm har gjennom flere tiår fulgt opp arbeidet med en sterkere historisk kontekstualisering av Luthers teologi.⁸ Hans hovedinteresse har gått i retning av det han har kalt "fromhetsteologi"; det vil si mer praktisk og bruksorientert teologi.⁹ Likesom Oberman spilte en hovedrolle for å få i stand den kritiske edisjonen av Gabriel Biels *Collectorium de quattuor libri sententiarum*¹⁰, sto Hamm i spissen for en kritisk edisjon av flere sentrale verker av Johann Paltz, en av 1400-tallets sentrale fromhetsteologer. Paltz's hovedverk, *Coelifodinae* og *Supplementum Coelifodinae*, kom begge ut i løpet av 1980-tallet.¹¹

Gjennom sitt omfattende arbeid med fromhetsteologien i overgangen mellom senmiddelalder og tidlig nytid har Berndt Hamm gitt et viktig bidrag til å vise at Luther ikke bare var akademisk teolog. Reformasjonen innebar ikke bare en endring av den akademiske og skolastiske teologi. Like viktig var endringen av *fromhetsteologien*, den praktisk orienterte teologien relatert til folks konkrete religiøse liv. På begge disse områdene er det tale om endringer av sentrale middelalderske tradisjoner gjennom reformasjonen, men på begge områder er det også slik at endringene er vanskelige å forstå uten å arbeide grundig også med den kontinuiteten som lar seg dokumentere mellom reformasjonen og senmiddelalderen.

I de aller siste årene har disse bestrebelsene på en bedre senmiddelaldersk kontekstualisering av Luthers teologi og religiøsitet blitt videreført på en interessant måte av VOLKER LEPPIN, professor i kirkehistorie ved universitetet i Jena. Leppin er ingen direkte Oberman-elev,¹² men passer ikke desto mindre

⁷ Blant Obermans mange viktige arbeider kan her henvises til det sentrale verket *Werden und Wertung der Reformation: vom Wegestreit zum Glaubenskampf* (Oberman 1989) og for eksempel til de to engelskspråklige artikkelsamalingene Oberman 1986 og 1994.

⁸ Sml. for eksempel Hamm 1982 og 2008.

⁹ I engelskspråklig forskning har termen *Spirituality* lenge vært i omløp med en tilsvarende betydning.

¹⁰ Sml. Biel 1973–1984.

¹¹ Sml. Paltz 1983 I og II.

¹² Han har sin dissertasjon fra Heidelberg der han har vært elev av Gottfried Seebass.

godt inn i det bildet som er tegnet i det foregående. I 2006 vakte han atskillig oppsikt i Tyskland gjennom sin bok *Martin Luther*; en lutherbiografi skrevet for et bredere publikum.¹³ Leppins tolkningsperspektiv, som målbevisst søker å korrigere det tradisjonelle perspektivet med den plutselige reformatoriske oppdagelse som utgangspunkt for framstillingen, møtte på heftig motstand fra flere kolleger.¹⁴ Også hos Leppin er reformatorisk teologi og religion noe som vokser gradvis fram og ikke lar seg forstå uten senmiddelalderen som kontekst også for reformasjonen.

I flere arbeider de siste årene er dette kontinuitetsperspektivet på Luthers teologi og fromhet blitt utprøvd videre. To sentrale publikasjoner som dokumenterer dette arbeidet er bindene *Luther und das monastische Erbe* og *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther*, begge fra 2007, og begge med Volker Leppin som medutgiver.¹⁵ Et eksempel på den typen korrigering av tradisjonell lutherforskning som ad denne veien bringes inn i den teologiske forskningen, er en diskusjon om sentrum for Luthers reformatoriske oppdagelse. I artikkelen "*omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit*". *Zur Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablassthese*¹⁶ utfordrer Leppin det tradisjonelle tolkningsparadigmet. Med utgangspunkt i Luthers fortale til den tyske Bibel 1545 har man her sett Luthers gjenopdagelse av begrepet *iustitia* som det sentrale innholdet i hans reformatoriske oppdagelse, og dermed også i hans teologi.

Leppin viser at ved siden av denne fortellingen fins det også en annen fortelling, der ordet *poenitentia* spiller en tilsvarende rolle som nøkkelord for Luthers reformatoriske oppdagelse. Denne tilnærmingen til Luthers reformatoriske gjennombrudd kan knytte an til en tekst som er mer samtidig med selve gjennombruddet: nemlig til Luthers fortale til skriftefaren Staupitz, trykt sammen med *Resolutiones* til avlatstesene i 1518. Luther snakker her om sin nyoppgivelse av hva ordet egentlig betyr på en måte som minner mye om det han sier om nyoppgivelsen av innholdet i ordet rettferdighet 25 år senere. Luthers nye forståelse av boten speiles i bruken av ordet *poenitentia* i avlatstese 1, sitert i tittelen på Leppins artikkel.

Legger man Staupitz-fortalen og begrepet *poenitentia* til grunn som perspektiv for tolkning av Luthers reformatorske gjennombrudd, ligger det nær å betone kontinuitet like mye som brudd når man skal karakterisere forholdet mellom reformatorisk og førreformatorisk tenkning. Om den tradisjonelle brudd-tenkningen, fokusert om begrepet *iustitia*, især har skjedd i relasjon til

¹³ Sml. Leppin 2006.

¹⁴ Heftigst var angrepene fra Dorothea Wendebourg i *Süddeutsche Zeitung*; sml. Wendebourg 2007.

¹⁵ Sml. Bultmann, Leppin & Lindner 2007; Hamm & Leppin 2007.

¹⁶ Sml. Leppin 2002.

den skolastiske tradisjon, legger Leppin i sin tilnærming mer vekt på å relatere Luther til den mystiske tradisjon og til senmiddelalderes fromhetsteologi: Han trekker fram tekster fra *Theologia Deutsch* og tekster av Tauler. Både i disse tekstene og i Luthers avlatstese tales det på en ny måte om boten, sett i forhold til tradisjonell kirkelig botslære. Boten ansees nå som en varig oppgave som først og fremst foregår i det indre mennesket, og den ytre sakramentale siden av saken behandles som noe sekundært.

Ved siden av denne kontekstualiseringen av Luther med senmiddelalderen som viktigste horisont, har det i de siste årene også vært lagt en del arbeid i å sette Luther inn i en *resepsjonshistorisk* kontekst, for på en bedre måte enn før å dokumentere hvordan senere tiders bilder av Luther er blitt som de er blitt.¹⁷ Mens de nye bestrebelsene på en senmiddelaldersk kontekstualisering står i et klart spenningsforhold til lutherrenessansens hovedanliggender, skjer dette resepsjonshistoriske arbeidet på en langt tydeligere måte i lutherrenessansens ånd. Det bidrar til enda klarere å vise hvordan bildet av Luther har forandret seg gjennom århundrene, og dermed også til å vise at det bildet 1800-tallets konfesjonskirker hadde av Luther ikke svarer til moderne reformasjonsforskningens bilde av Luther i 1500-tallskontekst. Men i en konsekvent resepsjonshistorisk omgang med Luther ligger det utvilsomt samtidig et kritisk potensial som går langt ut over lutherrenessansen og dens teologiske idealer: Resepsjonshistorien kan bidra til å underbygge et syn om at lutherresepsjonen til enhver tid – på grunn av dens store tidsbetingede endringer – sier like mye om de som tolker Luther som om Luther selv.

Reformasjonsforskningen

Reformasjonen er mer enn Luther og mer enn teologi og fromhet. Og også den kirkehistoriske reformasjonsforskningen i videre forstand har endret seg en god del både i Skandinavia og i Tyskland i løpet av de siste årene. To fokuspunkter kan trekkes fram for å sammenfatte sentrale utviklinger på dette feltet gjennom siste generasjon:

- a) Reformasjon og konfesjonalisering
- b) Reformasjonen som religionsskifte

Begge punktene har det til felles at de inviterer til og inkluderer overgripende komparative problemstillinger, som strekker seg ut over tradisjonell nasjonal

¹⁷ For en svensk studie av dette temaet, se Aurelius 1994. For Tyskland se for eksempel Assel 1994 og Laube & Fix 2002.

reformasjonsforskning. Som sagt: det betyr ikke at de nasjonale historiene blir uviktige, men at det legges mer vekt på å tolke dem inn i en større helhet der de bidrar til en nyansert forståelse av bredere prosesser som ofte har vært vanskelige å få øye på når man har begrenset tolkningsperspektivet til det nasjonale. Typisk for begge de to tolkningsperspektivene er at de faglig sett framstår som disiplinovergripende i forhold til tradisjonell reformasjonshistorieskrivning, som gjerne har vært preget enten av et teologisk (luthersk eller katolsk) eller av et allmennhistorisk sekulært utgangspunkt.¹⁸ Den nye reformasjonshistorieskrivingen er i stedet preget av tverrfaglig samarbeid mellom kirkehistorikere, historikere, kulturhistorikere, kunsthistorikere og arkeologer.¹⁹ Typisk for begge de to tolkningsperspektivene er også at de – trass i ulikt fortolkningsfokus – delvis overlapper hverandre og griper inn i hverandre. Tolkingsperspektivet ”kristendommens konfesjonalisering” kan for eksempel også betraktes som uttrykk for religionsskifte.

Konfesjonaliseringsparadigmet har som hovedanliggende å vise at både religion, samfunn og kultur gjennomgikk noen grunnleggende endringer da kristendommen på grunn av reformasjonens spaltninger ble tvunget til å gi opp idealet om *unum corpus christianum* og måtte innordne seg i en referanseramme preget av konfesjoner i gjensidig strid med hverandre.²⁰ Ikke bare den protestantiske kristendommen i dens to konfesjonelle varianter, men også – og like mye – katolsk kristendom ble omfattet av disse endringene. Katolisisme før og etter Trient ansees her som sto grunnleggende ulike kristendomsformer, trass i all kontinuitet definert gjennom kirkens tradisjonsbegrep. Noe av det paradoksale ved konfesjonaliseringsperspektivet er at det viser hvordan tre kristne konfesjoner på en og samme tid bruker svære ideologiske og politiske krefter på å definere seg i motsetning til hverandre ut fra premisser som i dag fortoner seg som nesten fundamentalistiske²¹, og på den andre siden strukturelt, kulturelt og politisk utvikler seg påfallende parallelt, slik at de stridende konfesjonene i bunn og grunn i flere henseender er ganske like. Konfesjonaliseringen av Europa er dermed å forstå som en overgripende prosess, som ikke bare favner videre enn det enkelte land, men også videre enn den enkelte konfesjon. Og selv om prosessen benevnes med et begrep hentet fra religionen, nemlig ”konfesjon”, er det også tale om en endring som er overgripende i forhold til det skillet som ofte trekkes mellom religion og politikk.

¹⁸ Som et mye lest eksempel på det første kan henvises til Oftestad 2001; som et mye lest norsk eksempel på det andre kan nevnes Ågren 1985.

¹⁹ Et par nyere eksempler: Jaeggi & Staecker 2007 og Kaufmann, Schubert & von Greyerz 2008.

²⁰ En kort oversikt over konfesjonaliseringstenen finner man i Schilling 2009. Historikeren Schilling har mer enn noen andre bidratt både til den teoretiske og den empiriske utfoldelsen av konfesjonaliseringsparadigmet gjennom de siste 30 årene.

²¹ Sml. Schilling 2005.

Konfesjonaliseringen preger hele samfunnet, og ansees som en integrert prosess som omfatter både det religiøse, det politiske og det kulturelle feltet.

Konfesjonaliseringsparadigmet har satt sitt preg på reformasjonsforskningen i omtrent en generasjon, og har bestemt mye av den kirkehistoriske debatten om den senere reformasjonsperioden og om det tidlige 1600-tallets kirkehistorie og politiske historie i tysk og delvis også engelskspråklig sammenheng de siste tiårene.²² På denne bakgrunnen er det påfallende hvor beskjedne spor dette tolkningsparadigmet har satt i skandinavisk kirkehistorieskrivning i samme periode.²³ De nordiske landene representerer en sentral del av den lutherske konfesjonskulturen, og det er all grunn til å tro at nordisk reformasjonsforskning kan berikes ved at vi i høyere grad går i dialog med de siste tiårenes konfesjonaliseringsforskning i arbeidet med de nordiske landenes kirkehistorie på 1500- og 1600-tallet. Ikke bare kan den internasjonale forskningen her bidra med tolkningsperspektiver som kan inspirere arbeidet med nordisk reformasjonshistorie, men de nordiske landenes reformasjonshistorie kan også gi materiale og perspektiver som kan bidra til videreutvikling og nytolkninger av konfesjonaliseringsteorien.

Et par eksempler kan angi litt mer konkret hva dette kan innebære. I senere dansk-norsk reformasjonshistorie var NIELS HEMMINGSEN kanskje den aller mest fremstående intellektuelle, med et stort forfatterskap som omfattet mange fagfelt, og en bred leserkrets i flere europeiske land. I tradisjonell reformasjonshistorieskriving drøftes Hemmingsen ofte under synspunktet filippisme; det vil si som en teolog preget av innflytelse fra Philipp Melanchton. I et konfesjonsteoretisk perspektiv kan tolkningen av Hemmingsen settes inn i en videre ramme, og sees på som det viktigste eksemplet i Norden på en utvikling som ellers satte ganske dype spor i europeisk reformasjonshistorie: nemlig en reformert dreining i områder som allerede var blitt protestantiske med luthersk fortegn. Denne prosessen kalles i konfesjonaliseringsforskningen gjerne ”den andre reformasjon”, og den ga seg utslag på mange felt i samfunns- livet.

²² Et sentralt utgangspunkt for moderne konfesjonaliseringsforskning var Ernst Walter Zeedens bok *Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe* (Zeeden 1965). En god oversikt over den påfølgende debatten og videre faglige utviklingen på dette feltet finner man i Ehrenpreis & Lotz-Heumann 2002. Et vesentlig forum for forskningsbidragene på dette feltet har hele tiden vært *Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte*, som har hatt egne bind om konfesjonaliseringen både på luthersk, katolsk og reformert hold, og dessuten har viet en serie andre bind til debatten om kristendommens konfesjonalisering, deriblant det nylig utgitte bind 205 om *Konversion und Konfession in der frühen Neuzeit* (Lotz-Heumann, Missfelder & Pohl 2007).

²³ Ett av de få unntakene er det nordiske samarbeidsprosjektet som resulterte i bindet *Reformationens konsolidering i de nordiska länderna 1540–1610* (Brohed 1990), der enkelte av bidragene henter inn et konfesjonaliseringsteoretisk perspektiv som grunnlag for tolkningen av utviklingen i Norden.

Ikke bare politikk og religion, men også kunst og kultur har vært gjenstand for nærmere undersøkelser i konfesjonaliseringsteoretisk perspektiv de siste årene. Kunst og ikonografi blir tolket som iscenesetting av den konfesjonelle kultur, med religionen som en sentral dimensjon. Dette gjelder innen alle de tre konfesjonene. Et av de nyeste bidragene på dette feltet er bindet *Kunst und Konfession. Katholische Auftragswerke im Zeitalter der Glaubensspaltung 1517–1563*, utgitt av Andreas Tacke.²⁴ Kulturen i videre forstand har blant annet blitt utforsket gjennom studier av skole og oppdragelsesvesen. Et av de seneste bidragene her er bindet *Erziehung und Schulwesen zwischen Konfessionalisierung und Säkularisierung*, utgitt av Heinz Schilling og Stefan Ehrenpreis.²⁵

Teoriene om kristendommens konfesjonalisering på 1500-tallet kan også sies å implisere en tenkning om et internt *religionsskifte* innen den kristne religion på 1500-tallet. Endringene som fant sted var så omfattende og så dyptgripende, og de inkluderte også så mange dimensjoner av religionen, at begrepet religionsskifte er et nærliggende tokningsbegrep å prøve ut. Konfesjonaliseringen fører med seg en ny religiøs kultur innen alle de tre hovedkonfesjonene. Og denne nye religiøse kulturen utforskes ikke først og fremst i et teologihistorisk perspektiv som en ny teologi, slik tilfellet har vært i tradisjonell protestantisk kirkehistorieskriving, der man gjerne har sett på teologien som det viktigste uttrykket for en religions egenart.

Religionsskiftet må fanges inn som mye mer en teologi. Det kan identifiseres som en ny religiøsitet eller fromhet, som ikke bare gjelder trosinnholdet, men like mye dimensjoner som religiøs atferd, religiøse holdninger, iscenesettelse og representasjon av religion i kulturen. Religion er alltid sosialt forankret: i klasser, miljøer og kollektive interesser, og den endres i pakt med endringer i samfunnet. Bernd Moeller har i sin klassiske studie *Reichsstadt und Reformation*²⁶ vist hvordan noen av reformasjonens mest aktive og radikale grupper er nær knyttet til det sosiale og politiske miljøet i de såkalte frie riksbyene i Tyskland på 1500-tallet. Berndt Hamm har gått videre på denne veien og anlagt et klasseperspektiv på reformasjonens religiøsitet i den lille boken *Bürgertum und Glaube. Konturen der städtischen Reformation*,²⁷ der han viser hvordan protestantisk religion tar form som en religion for byborgerskapet på 1500-tallet. Her blir senmiddelalderens religiøse idealer fra klostrene transformert og tilpasset slik at de kan gjøres gjeldende for alle: I stedet for at munk og nonne trekker seg tilbake fra samfunnet og lever et hellig liv representativt for resten av samfunnet, blir idealet at *alle* på et vis skal leve som

²⁴ Sml. Tacke 2008.

²⁵ Sml. Schilling & Ehrenpreis 2003.

²⁶ Sml. Moeller 1962.

²⁷ Sml. Hamm 1996.

”munker” og ”nonner”; hele samfunnet annekterer idealer som før bare gjaldt for klostrene, og alle borgere vil leve som hellige, i stedet for å overlate det til en liten elitær gruppe.

Dette er typiske trekk for de religiøse endringene som skjedde i en del bymiljøer i Tyskland, især i det sørlige Tyskland. Mindre utforsket er hvordan reformatorisk religion utformes i agrare miljøer, som preget mange av de lutherske områdene, og også det lutherske Norden. Innebar reformasjonen et religionsskifte også i disse miljøene, i forlengelsen av bondekrigens idealer om religiøs frihet? Og kan samme tolkningsmønster anvendes for alle de nordiske landene; dvs. kan det anvendes også for Norge, der reformasjonen etter alt å dømme brakte mindre av skifte og omveltning enn i de andre nordiske landene?

Lite forskning er gjort for å svare på slike spørsmål. Skal man komme videre, må de store spørsmålene om reformasjonen som religionsskifte brytes ned på noen mer avgrensede men fortsatt strategisk viktige spørsmål. A) Det kan for eksempel dreie seg om forholdet mellom *kjønnene*: hvordan endret kristendommen seg med reformasjonen når det gjaldt roller som sto disposisjon for kvinner og kvinners religiøsitet? Den elitære religiøse rollen som nonne falt bort, men hva kom i stedet i de protestantiske områdene? Hvordan var det i byene, og hvordan var det på landet? B) Det kan videre dreie seg om omgangen med *døden og de døde*. Med reformasjonen var skjærsilden falt bort; adgangen til å påvirke de avdødes skjebne og avlaste dem for straff i skjærsilden var ikke lenger til stede. I det hele tatt var muligheten til å nå de døde borte, og forbønn for dem framsto som meningsløs. Hvordan ble denne tilsynelatende nokså brutale endringen håndtert i praksis i de protestantiske områdene? Hvordan ble den protestantiske fromheten utformet med tanke på slike utfordringer?²⁸ C) Og det kan mer generelt dreie seg om endringer i den materielle kultur som bringer en religion til uttrykk, fra kirkerommet via gravminnene i og rundt kirken til det offentlige rommet i byene eller i fyrstenes residenssteder og til det private rommet, der nye typer ting, bøker og bilder er med på å forme en ny ramme for det religiøse livet.²⁹

Alt dette er temaer som har vært lite utforsket i Norden, og ofte kommet i skyggen av arbeid med den teologiske eller den politiske siden av reformasjonen. Dette er i ferd med å snu seg nå. Hele veien gjelder regelen om at en tverrfaglig tilnærming er nødvendig, både når det gjelder å studere konfesjonaliseringen i hele dens bredde, og ikke mindre når det gjelder å forstå den nye religiøsiteten som vokser fram. Men den nye tverrfagligheten som er i ferd med å

²⁸ Sml. Gordon & Marshall 2000 og Koslofsky 2000. To nye nordiske bidrag på feltet er Wangsgaard Jürgensen 2009 og Angel 2009.

²⁹ Jaeggi & Staecker 2007 gir en rekke interessante bidrag til utforskning av dette feltet.

manifestere seg i dette forskningsfeltet har fortsatt behov for den kirkehistoriske fagkompetansen, – en kirkehistorisk kompetanse som fører videre arbeidet med teologihistorie og politisk historie, men som også må våge seg ut på et bredere felt for å forstå de religiøse endringene som fant sted.

Bibliografi

- Angel, Sivert, "Å møte døden med en preken. Forholdet mellom levende og døde i lutherske begravelser og likprekener på slutten av 1500-tallet", *Norsk Teologisk Tidsskrift* 110 (2009), 42–57.
- Aurelius, Carl Axel, *Luther i Sverige: svenska lutherbilder under tre sekler*. Skellefteå 1994.
- Assel, Heinrich, *Der andere Aufbruch: die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien und Wege: Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910–1935)* (= Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie Bd. 72). Göttingen 1994.
- Biel, Gabriel, *Collectorium circa quattor libros sententiarum*. Utg. av W. Werbeck & U. Hofmann. Tübingen 1977–1993.
- Brohed, Ingmar (utg.), *Reformationens konsolidering i de nordiska länderna 1540–1610*. Oslo 1990.
- Bultmann, Christoph; Leppin, Volker & Lindner, Andreas, *Luther und das monastische Erbe* (= Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 39) Mohr. Tübingen 2007.
- Ebeling, Gerhard, "Luther/Theologie" i *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl., bind 4, 495–520.
- Ehrenpreis, Stephan & Lotz-Heumann, Ute, *Reformation und konfessionelles Zeitalter*. Darmstadt 2002.
- Gilje, Nils & Rasmussen, Tarald, *Tankeliv i den lutherske stat* (= Norsk idéhistorie bd. 2). Oslo 2002.
- Gordon, Bruce & Marshall, Peter (utg.), *The Place of the Dead. Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*. Cambridge 2000.
- Grane, Leif, *Contra Gabrielem: Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio Contra Scholasticam Theologiam 1517* (= Acta theologica Danica vol. 4). København 1962.
- *Modus loquendi theologicus: Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515–1518)* (= Acta theologica Danica vol. 12). København 1975.
- *Martinus noster: Luther in the German Reform Movement 1518–1521* (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Vol. 155). Mainz 1994.
- Hägglund, Bengt (utg.), *Loci theologici: föreläsningar vid Uppsala universitet 1611–1613 / Johannes Rudbeckius; utgivna med inledning och kommentarer av Bengt Hägglund* (= Acta Regiae societatis humaniorum litterarum Lundensis vol. 63). Stockholm 2001.
- *De homine: människoupfattningen i äldre luthersk tradition* (= Studia theologica lundensia bd. 18). Lund 1959.
- *Die heilige Schrift und ihre Deutung in der Theologie Johann Gerhards: eine Untersuchung über das altlutherische Schriftverständnis*. Lund 1951.

- Hamm, Berndt, *Bürgertum und Glaube. Konturen der städtischen Reformation*. Göttingen 1996.
- *Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts: Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis* (= Beiträge zur historischen Theologie Bd. 65). Tübingen 1982.
 - *Die Reformation. Potentiale der Freiheit*. Tübingen 2008.
- Hamm, Berndt & Leppin, Volker (utg.), *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther* (= Spätmittelalter und Reformation Neue Reihe Bd. 36). Tübingen 2007.
- Holl, Karl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte Bd. 1: Luther*. Tübingen 1923.
- Jaeggi, Carola & Staecker, Jörn (utg.), *Archäologie der Reformation. Studien zu den Auswirkungen des Konfessionswechsels auf die materielle Kultur* (= Arbeiten zur Kirchengeschichte Bd. 104). Berlin 2007.
- Kaufmann, Thomas; Schubert, Anselm & von Greyerz, Kaspar (utg.), *Frühneuzeitliche Konfessionskulturen* (= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte vol. 207). Heidelberg 2008.
- Koslofsky, Craig M., *The Reformation of the Dead. Death and Ritual in Early Modern Germany 1450–1700*. London 2000.
- Laube, Stefan & Fix, Karl-Heinz (utg.), *Lutherinszenierung und Reformationserinnerung* (= Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt, 2). Leipzig 2002.
- Leppin, Volker, "omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit". Zur Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablassthese, *Archiv für Reformationsgeschichte* 93 (2002), s. 7–25.
- *Martin Luther*. Darmstadt 2006.
- Lotz-Heumann, Ute; Missfelder, Jan-Friedrich & Pohlig, Mathias (utg.), *Konversion und Konfession in der frühen Neuzeit*, Hrsg.: (= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Bd. 207). Gütersloh 2007.
- Lønning, Inge, "Kanon im Kanon": zum dogmatischen Grundlagenproblem des neutestamentlichen Kanons. Oslo 1972.
- Moeller, Bernd, *Reichsstadt und Reformation* (= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte vol. 180). Gütersloh 1962.
- Oberman, Heiko A., *The Dawn of the Reformation: Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought*. Edinburgh 1986.
- *Werden und Wertung der Reformation: vom Wegestreit zum Glaubenskampf* (= Spätscholastik und Reformation Bd. 2). Tübingen 1989.
 - *The Reformation: Roots and Ramifications*. Grand Rapids 1994.
- Oftestad, Bernt, *Tro og politikk: en reformasjonshistorie*. Oslo 2001.
- Paltz, Johannes, *Coelifodina* (= Spätmittelalter und Reformation Bd. 21), utg. av Christoph Burger & Friedhelm Stasch. Berlin 1983 (I).
- *Supplementum coelifodinae* (= Spätmittelalter und Reformation Bd. 32), utg. av Berndt Hamm. Berlin 1983 (II).
- Rasmussen, Tarald, *Inimici ecclesiae: das ekklesiologische Feindbild in Luthers "Dictata super Psalterium" (1513–1515) im Horizont der theologischen Tradition* (= Studies in Medieval and Reformation Thought 44). Leiden 1989.
- Tacke, Andreas (utg.), *Kunst und Konfession. Katholische Auftragswerke im Zeitalter der Glaubensspaltung 1517–1563*. Regensburg 2008.
- Schilling, Heinz, "The Confessionalization of European Churches and Societies – an en-

- gine for Modernizing and for Social and Cultural Change”, *Norsk teologisk Tidsskrift* 110 (2009), s. 3–24.
- ”Gab es um 1600 in Europa einen Konfessionsfundamentalismus? Die Geburt des internationalen Systems in der Krise des konfessionellen Zeitalters” i *Jahrbuch des historischen Kollegs*, s. 69–93. München 2005.
- Schilling, Heinz & Ehrenpreis, Stefan (utg.), *Erziehung und Schulwesen zwischen Konfessionalisierung und Säkularisierung*. New York, München, Berlin 2003.
- Wangsgaard Jürgensen, Martin, ”Grav og gravminde – Sorg og savn. Nogle overvejelser omkring det protestantiske epitafium”, *Norsk Teologisk Tidsskrift* 110 (2009), s. 25–42.
- Wendebourg, Dorothea, ”Kann auch anders”, *Süddeutsche Zeitung* 19.02.2007.
- Wingren, Gustaf, *Luthers lära om kallelsten*. Lund 1942 og flere senere utgaver.
- Zeeden, Ernst Walter, *Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe*. München, Wien 1965.
- Ågren, Kurt, *Et nytt Europa: 1500 –1750*, Aschehougs verdenshistorie bd. 8. Oslo 1985.

Research on the Cold War – Experiences and Challenges

By *Aila Lauha*

Motivation for Church Historical study of the Cold War

The Department of Church History at the University of Helsinki has coordinated and conducted research on churches and the Cold War since the late 1990s. In this article, I will discuss some threats or challenges which are relevant for all who are interested in topics in modern history, such as the Cold War period. In regard to the results of this research, I shall restrict myself here to some of the most pivotal results of this research, knowing that the particular intention of the seminar is to develop the research networking and international cooperation in the field of Church History.

The field of my professorship is modern church history. A few decades ago the expressions “modern history” or “modern church history” widely referred to “the period after 1815.” Today, however, the expression “modern” has more contemporary connotations; in the minds of many it is associated with the second half of the twentieth century. I began as a scholar of the early twentieth century, but over the past few years my teaching and research has been increasingly focused on the period following the Second World War, much of which is identified with the Cold War.

Why this move toward more contemporary topics? Is this a particularly Finnish phenomenon or even an international academic trend? The answer to both questions seems to be affirmative. Widespread study of the Cold War is particularly relevant now, because it may now be possible to speak of a historical period with a distinct beginning and an end. Historians are now in a position to explore soundly defined questions concerning the Cold War. They are able to offer reflections that sum up the past decades and open new perspectives. One may even argue that it is the duty of every historian and, similarly, of every church historian, to reflect on this significant period of our recent history. The fact that traces of the Cold War still affect world politics, perhaps even more than was believed in the 1990s, makes research of this period still more interesting. In the light of recent political developments and tensions one can see some similarities between the present international political tensions and the Cold War period.

The Cold War period is as interesting from the viewpoint of church history and the history of ideologies as it is from the political point of view. The Cold War was not only a clash of nations and political systems, but also a conflict between different ideologies. We know that during this time period, religion was ruthlessly forced to serve political and military ambitions in some parts of the world. In some other areas, however, churches and religiously active citizens encountered mistrust and oppression. It is important that historians today strive to study the role religion and churches actually played in the European and global politics during the Cold War and how far-reaching their influence was.

Finnish scholars have their particular interests to add to this broader study of the Cold War, given that Finland lies geographically between the camps of East and West. It has not always been easy to determine on which side of the Iron Curtain this borderland belonged. During the Cold War, the Finns perceived themselves as part of the West – Finland had during the first decades of the 20th century established its reputation as a democratic country where the freedom of religion was ensured by legislation. Finnish churches were allowed to function normally and they were both visible and influential within the Finnish society. Nevertheless, it was widely known that Finland's foreign policy was strongly influenced by its Eastern neighbour. It is, nonetheless, another question entirely to what extent private citizens shared the views of the politicians whose official speeches applauded the bilateral agreement that Finland signed with the Soviet Union in 1948, known as the Treaty of Friendship, Cooperation, and Mutual Assistance. From the point of view of church historians, the question of particular interest is, of course, how churches in Finland and in other European countries reacted to the Iron Curtain and what type of influence they exercised during the years of the Cold War.

Recently, scholars have been interested in studying the political roles of churches in Finland from many angles. One of the key questions has been, not surprisingly, how independent the churches were in their pronouncements on social and political questions, or in any of their overt political stances. It has also been of interest to study how active the churches actually were politically, whether they were politically aware at all. Furthermore, research has been carried out on the efforts of various actors, such as Communist regimes, Western governments, political leaders, and the CIA, to reveal and explore the use of the churches for political purposes.

History belongs to the winners. It is common to state today that the end of the Cold War meant defeat for the Communist ideology with its aggressive atheistic stances. Correspondingly, the winner was western capitalism, which, at least in principle, recognizes the value of its Christian roots and supports the freedom of religion. Despite being a gross simplification, this analysis is not

without truth, and it gives reason to be wary of uncritical accounts written by cheering members of the winner's victory parade. This needs to be remembered when studying any particular case – such as the Finnish one – or larger international or global issues. With this caveat, the church history of the Cold War years is a fascinating subject.

Research Began with Directed Master's Theses

In 1999, I founded a small-scale research project entitled “Churches and the Cold War”. The work began with a lecture course that focused on the time of the Cold War, seen through the perspectives of secular and church history. I was joined by Seppo Hentilä, who at that time was directing several political science research projects concerning the Cold War. We also invited several visiting lecturers from Finland and abroad to take part in the course. The lecture hall was full. Students were clearly enthusiastic about the topic.

Our next step was to offer an undergraduate research seminar. My students were able to choose from either Finnish or international topics. We arranged three of these seminars, starting with the academic year 1999–2000. By the second year the seminar had attracted so many students that we had to divide the group into two. The third seminar, held during the academic year 2001–2002, was also overflowing with students.

We supported these seminars with other lecture series and also got together to watch relevant documentaries. Some of the students attended conferences in Finland and abroad. During these three years 30 master's theses were started – eventually almost all of them were completed on schedule. Remarkably, nine participants in these undergraduate research seminars chose to pursue post-graduate studies, and a few of them have already successfully defended their doctoral dissertations.

Towards an International Research Project

Enthusiasm grew with this promising beginning. There was clearly a need to broaden the scope and look for international contacts. It was easy to convince a few of my colleagues abroad to contribute, and the idea of an international research project with European research funding was born. We chose to focus on the funding available through the Fifth Framework Programme of the European Union.

At this point, our project was entitled simply “Churches and the Cold War.” However, soon we encountered a roadblock – all application guidelines

and forms were geared towards the natural sciences. Expressions such as “work package”, “milestones”, and “deliverables” are rarely used in theology or history. How were we to understand the European Union’s focus? We even encountered resistance towards the topic of our project. I took advantage of an opportunity to discuss our plans with one of the representatives of the European Union’s Commission for Research while he was visiting Finland in order to promote European research activities. “Not impossible,” he said, “but quite soft.” Obviously “soft” was to be understood in contrast to hard sciences and their more compact and precise project plans. The European Union had thus far not granted funding for purely humanistic research projects, much less for theology. I learned that our project’s implications for the European Union and European integration should be outlined more clearly.

After considering these suggestions, we drafted a project proposal entitled *Churches and European Integration (CEI)*. The project received a three-year grant of 800,000 € from the European Union for three years (from 2001 to 2004) to be used by the schools of theology at the Universities of Helsinki, Lund, Muenster, and Tartu and by the Department of History at the University of Glasgow. Professor Anders Jarlert from Lund was among the key figures in the project from the beginning. The participating institutions were chosen according to their high standards of research as well as their ability to generate ideas and launch a successful campaign that would not founder in the notable bureaucracy of the European Union.

The CEI Project and the Study of the Cold War

We had thus found a way to merge the study of the Cold War with European integration. From the beginning we characterized the CEI project as a study that focused on the role of European churches during the years of the Cold War. The framework for our project was, as the title implies, the history of Europe and its integration. We wanted to find out whether the churches had a role in it.

The disciplines represented in the project were church history, history, and ecumenics, and a total of 20 scholars were involved. Funds were set aside for one or two young scholars in each participating institution as well as for travelling expenses. The project also attracted a few affiliated scholars who had their own funding. The professors of each participating institution formed a committee for coordinating the research and other planned events. An Advisory Board was also established consisting of three eminent scholars, among them Professor Hugh McLeod of the University of Birmingham.

The project was comprised of individual research projects undertaken by

the associated young scholars. Their progress was monitored by professors and peers, but also at bi-annual workshops which were rotated among the participating institutions. We even arranged a panel discussion concerning our project in Brussels, thanks to our good connections with the Finnish representatives at the European Union. The project culminated in August 2004 with a concluding conference that was held both in Helsinki and near Tartu, in Estonia. Other scholars joined in to hear about our work. We evaluated the success of the project, planned for publications, and laid foundations for future networking and cooperation.

The churches and the European Union proved to be a relevant topic during the first years of the 21st Century. The European Union expanded and the debate concerning its constitution was intense. I had the honour to be invited to Mr. Romano Prodi's reflection group on European values while he was President of the European Commission.

Each member of our umbrella project chose topics from their work package. We discussed the project's shared objectives along the way, and we even had some small arguments. In the end, we were quite unanimous that our project had a genuinely shared framework and that transnational collaboration had benefitted individual projects. The project gave us an opportunity to practice our international networking skills. The coordinating role that the University of Helsinki and I held was admittedly exhausting, but as a learning experience it was certainly worth it.

What Did We Discover? What Did We Learn?

It would, of course, not be correct to state that the CEI project was able to fill all of the gaps in the study of modern church history or that it solved all the relevant problems concerning the study of the Cold War. Like many other research projects, ours was intended as a framework for several independent studies. We were, however, brought together by our shared interest in the Cold War period and the political roles of the churches within it. In addition, we all studied at the role of the churches in the process of the European integration.

The project resulted in several publications besides the large official reports required by the European Union (accessible on the CEI website at < <http://www.helsinki.fi/teol/pro/cei/materials.html> >). To date, several doctoral dissertations and post-doctoral research projects have been completed. The proceedings of the final conference of the CEI project have been published in a special issue of the periodical *Kirchliche Zeitgeschichte* (KZG 1/2006). One of the particularly valuable outcomes of the project was the book *North European Churches from the Cold War to Globalisation* (Hugh McLeod,

Risto Saarinen & Aila Lauha) which popularized the findings of our project. This book also included excerpts from the terminal report of the project and information on the other publications of the project.

This book solidified the significance of our research project: we had succeeded in finding new approaches to the study of the churches during the Cold War era. The project had many other benefits, including new opportunities for international collaboration among participating scholars and their departments. The project was particularly beneficial for doctoral students – of my students alone five received funding from the project. They also gained valuable experience by presenting papers at international conferences.

In the following, I will briefly review some of the main results of the project. It was without doubt a pioneering exploration of a neglected aspect of Europe's recent history. The bulk of the work done in the project covers the period of the Cold War. Its main scientific breakthrough was in demonstrating the importance of religion and the churches in the political history of this period in northern Europe, which was much greater than had generally been recognised. The importance of religion in southern Europe and the USA during the Cold War is fairly well known. However, this was not the case for northern Europe prior to the CEI project. A presumption has been that these countries were too secularised for religion to be politically significant. This presumption is erroneous.

The project produced new information about the *intensity* of the churches' political actions; about the *main topics* they were interested in, and about the *main actors and opinion makers* in the field of international affairs within the churches. In addition, the project discovered *different courses of action* in specific countries in the post-war era, as well as the *consequences* of these activities. New information was also gained about the *motivation and justification* of the political and international activity of the churches.

The CEI project has shown that any political history of Europe, as well as of the Cold War, up to at least the later 1960s, has to give serious attention to religion – although the precise role and significance of religion varied considerably from country to country. The project shows the close relationship between politicians and church leaders in the period c. 1945–1965 in the UK and Finland – even to the extent that bishops were seen as possible candidates for the presidency in Finland. It has also revealed the important role of religion in popular culture – with special influence on anti-communism in Finland, and the continuing role of Protestantism as an aspect of national identity in Sweden, with negative consequences for attitudes toward the EEC, at least up to the 1960s. In-depth case studies managed to clarify in a concrete way the social and political attitudes and actions of a number of European churches on the basis of previously untapped archival material.

One important finding of the project was the churches' general willingness to promote efforts on both national and international levels to lessen prejudices, tension, and hatred between nations, political systems, and religious denominations. The churches also stressed the importance of human rights and of the mental unity of European people. These aspects became especially clear in the Swedish case, as the project showed how the Catholic minority church of Sweden became integrated into the somewhat secularized Lutheran society in the post-war period. One of the two German studies highlighted the unique bridge-building role of the churches during periods of maximum East-West tension and reinterpreted the meetings between German and Soviet churches, drawing uniquely on interviews with each of the parties to these encounters. Although most of the work was related to the Cold War era, some of the work packages offered insights into the contemporary situation. The work on post-Communist Estonia was particularly interesting in this respect, since language barriers mean that the distinctive situation in that country is little known elsewhere.

The research showed that during the Cold War period the discussions and activities concerning European unity in the churches under examination were dominated by questions of peace, human rights, religious freedom and general social responsibility of Christians. Direct political statements were, however, not common. The actual process towards European integration was thoroughly discussed only in the British study which concentrated on the part that British churches played in the intellectual debates and politics related to that issue. Nevertheless, our research indicates that the churches did more to assist than to hinder the processes of European integration.

During the post Cold War era, the interest of the northern churches was more explicitly focused on European integration. The analysis of theological statements by the Helsinki work package as well as the research carried out for Estonia and Germany pointed out greater willingness to actively promote political actions that would help Europe to become more aware of the rights and needs of different minorities and other parts of the world.

When comparing the different case studies within the project, it becomes obvious how thoroughly the location, size and foreign and security policy stances of the countries concerned determined the churches' activity in international questions. Nevertheless, an emphasis on responsibility, concern for the world situation and aspirations to promote peace and alleviate the political and denominational prejudices and tensions could be found in all the case studies, on both a national and on international levels. Studies on European churches and globalization showed also that contemporary churches, though well networked, have very different primary audiences. It seems more customary for the Catholic Church to address global levels of decision making, while the

Protestant and Orthodox churches directed their efforts toward the national actors.

As a whole, the project probed deeply into recent European history from the viewpoint of the churches. The results show that the Northern European churches under examination were notable political opinion makers and actors during the whole post-war period on national and international policy issues. The project also highlighted their great dependency on their countries' political cultures, as well as on their individual security politics and foreign and security policy situations. The churches influenced the values and attitudes of people by stressing the already mentioned importance of peace, human rights, religious freedom and general social responsibility of Christians. This was the most important way they influenced European unity.

Challenges

It is regrettably typical that research on recent history leads to an effort to control the past. We cannot change the past. However, we are tempted to approach it selectively. It is possible to disguise and cover up the past with tendentious research. An even more common approach is to pass judgment on the past by looking intentionally at failures, neglects, and crimes.

Recently, we have also seen that discoveries and public condemnations have been followed by efforts to be reconciled with the past. First there is judgment, then confession, and finally apology. Some institutions have seen fit to absolve themselves of the crimes of the past. Widely known examples concerning the churches of Nazi Germany or the recent moral scandals within the Catholic Church has recently been joined by revelations, confessions, and apologies concerning indigenous populations, such as the aboriginals of Australia.

I do not want to disqualify this kind of activity if it leads to results that are perceived as healing. Maybe this is a way to avoid similar problems in the future. Nonetheless, we should remember that historians should not primarily seek to embellish or hide the past, nor should they be on the lookout for sensational discoveries. A scholar should seek the truth; a scholar should seek explanations. It is not wise to position oneself in the role of a judge or, much less, God.

My experiences in the field of Cold War studies made me aware of certain risks for the researcher of this period. These can be avoided only by honest self-reflection. It is therefore necessary for scholars to consider whether they have any extra-scholarly motives and agendas that shape their interpretation of the past. I have witnessed principally three questionable motives in Finnish research that, I believe, can lead scholars astray. These are 1) the perceived need to cover up, 2) personal or collective trauma, and 3) revenge.

Covering up happens when church historians draw an idealized picture of the past that seeks to *protect* the reputation of the nation and the state. Historians may also want to *defend* the church and its decisions. Or perhaps they feel responsible to disguise the actions of a certain religious group, or even to protect their relatives or associates from the emergence of negative discoveries.

Historians might be *motivated by a trauma* when they have personally or indirectly witnessed persecution and hostility in the recent past. This traumatic experience colors their interpretation of the past. It is not at all uncommon in the case of the Cold War research that a scholar, whose nation or church has suffered under the Communist regime, might see persecution, pressure, and subjugation even in neutral political events.

The third questionable motive is the most problematic, namely, a *Besserwisser* mentality or even, *revenge*. It is regrettably common that scholars, sometimes unintentionally and sometimes not, start to use their academic studies for the purposes of public disgrace and defamation. Anger or bitterness toward one's present political or ideological opponents is often to be found behind this kind of activity. Through research it is possible to question the morality or rationality of former actions and strategies in an elegant way. If public revelations of this kind and even defamations begin to dominate the results of one's study, it is time to reconsider one's motives thoroughly. Sometimes I have been forced to ask whether some groundless or loosely documented revelations have originated in the personal feelings of the scholar, such as disappointment at one's career or bitter personal controversies between scholars. Although this may secure one's place as a public figure I certainly would not recommend it.

In Praise of International Cooperation

Can anybody be free of biases? Is there such a thing as absolute truth? Is it possible to be a truly disinterested scholar? How can we best avoid exaggerations and oversimplifications in our study of the recent past?

I think that one of the best ways to work toward objective and balanced research is through international and interdisciplinary collaboration. International collaboration presents us with opportunities to look at our national traumas and tensions from fresh angles: a comparative perspective allows us to evaluate the circumstances and choices of the past without specific national or regional motivations. Personally, I am thankful that I have been given the opportunity to participate in international projects, and I welcome new ones! In my opinion, international projects and networks offer the best hopes of avoiding one-sidedness and of understanding the real character of the recent past.

Selected Publications of the CEI Project

(as of September 2008)

Reports (unprinted, to be found on the internet)

Churches' social and political role in Europe after the Second World War. Ground Report for the European Union Research Department, August 2002, 54 pages.

Final Report of the Research Project Churches and European Integration, financed by European Union 1.9.2001–31.8.1004, 152 pages. URN:NBN:fi-fe2004430 < <http://www.helsinki.fi/teol/pro/cei> >.

A special number of the periodical Kirchliche Zeitgeschichte

KZG 1/2006, "Christliche Beiträge zur Europäischen Intergration – Die politische Rolle der Kirchen", (pp. 1–280).

Publication presenting the main results to a wider audience

Hugh McLeod, Risto Saarinen & Aila Lauha, *North European Churches from the Cold War to Globalisation*. Publications of the Church Research Institute 56. Jyväskylä 2006.

Other books and articles

Altnurme, Lea, "Letters to the Medium, or Looking to New Age for Answers", in *Die Bedeutung der Religion für Gesellschaften in der Vergangenheit und Gegenwart*. Hg. M. Dietrich & T. Kulmar. Münster, 2003, 1–13.

— (ed.) *Mitut usku Eesti*. Valik usundiloolisi uurimusi. Tartu 2004.

— "Kristlusest oma usuni. Uurimus muutustest eestlaste religioossuses 20. sajandi II poolel." Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2006.

Altnurme, Riho, "Die Phase des Zusammenbruchs der kommunistischen Herrschaft in Estland, Lettland und Litauen" in *Wie die Träumenden? Protestantische Kirchen in der Phase des Zusammenbruchs der kommunistischen Herrschaft im östlichen Europa*. Hg. P. Maser & J. H. Schjöring. Erlangen 2003, 63–75.

— "The Church in Soviet Estonia: Overt Collaboration and Covert Resistance" in *Die Bedeutung der Religion für Gesellschaften in Vergangenheit und Gegenwart*. Hg. M. Dietrich & T. Kulmar. Münster 2003, 15–24.

— "Soviet Religious Policy towards the Lutheran church in Estonia (1944–1959) and its Consequences" in *The Soviet Occupation Regime in the Baltic States 1944–1959: Policies and their Consequences*. Riga 2003, 269–277.

— "The Sovietization of the Estonian Evangelical Lutheran Church" in Olaf Mertelsmann (ed.), *The Sovietization of the Baltic States, 1940–1956*. Tartu 2003, 187–195.

- Arola, Pauliina & Saarinen, Risto, "In search of sobornost and new symphony. The social doctrine of Russian Orthodox Church", *The Ecumenical Review* 2002, 130–141.
- Bremer, Thomas, *Kleine Geschichte der Religionen in Jugoslawien*. Herder: Freiburg 2003.
- *Religion und Nation*. Wiesbaden: Harrassowitz 2003.
- Coupland, Philip M., *Britannia, Europa and Christendom. British Christians and European Integration*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2006.
- "Western Union, 'Spiritual Union', and European Integration, 1948–51", *Journal of British Studies* (July 2004).
- Hope, Nicholas, "The George Bell Papers (Lambeth Palace Library) and the Nathaniel Micklem Collection (Bodleian Library) on the German Church Conflict 1933–1939", in Wolfgang Elz & Sonke Neitzel (eds), *Internationale Beziehungen im 19. und 20. Jahrhundert*. Paderborn 2003, 329–40.
- "German Christianity", in Leslie Houlden (ed.), *Jesus in History, Thought, and Culture*, 2 vols. Oxford, 2003, vol. 1, 309–16.
- "Confession – Opposition – Resistance; Considerations on various Patterns of Church identity in Twentieth Century Europe", in *Wie die Träumenden?* Hg. von P. Maser & J. H. Schjöring. Erlangen 2003, 21–35.
- Jalovaara, Ville, "Suomen kirkon yöpakkaset", *Historiallinen aikakauskirja* 1/2004, 33–45.
- *Kirkko, Kekkonen ja kommunismi poliittisina kriisivuosina 1958–1962*. ("The Church, Kekkonen and Communism during Political Crisis Years 1958 to 1962"). Diss. SKHS 200. Helsinki: Societas historiae ecclesiasticae fennica, Gummerus kirjapaino Oy, 2007.
- Jarlert, Anders, "Die Anwendung der Nürnberger Gesetze in der Schwedischen Kirche 1935–1945", *Kirchliche Zeitgeschichte* 1/2001.
- "Kyrka och nationalsocialism", *Kyrkohistorisk årsskrift* 2003.
- Kunter, Katharina, "The Bells of Hope ring behind the Iron Curtain. Die Ökumene, das Jahr 1953 und die Wahrnehmung des deutschen Protestantismus", Martin Greschat & Jochen-Christoph Kaiser (Hg.), *Die Kirchen im Umfeld des 17.6.1953*. Stuttgart 2003, 265–276.
- "Ein Stück Westen im Osten: Ökumenische Begegnungen zwischen niederländischen und ostdeutschen Christen in den 70er und 80er Jahren", *Jahrbuch des Instituts für Niederlandstudien* 13/2002. Münster 2003, 67–83.
- "Das, was man denkt und was einen bewegt, offen sagen zu dürfen. Protestanten in der DDR und die Endphase der kommunistischen Herrschaft 1987–1990", *Wie die Träumenden?* Hg. von P. Maser & J. H. Schjöring. Erlangen 2003, 107–116.
- *Erfüllte Hoffnungen und zerbrochene Träume. Evangelische Kirchen in Deutschland im Spannungsfeld von Demokratie und Sozialismus (1980–1993)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.
- Latvala, Piia, *Valoa itään? Kansanlähetys ja Neuvostoliitto 1967–1973* (Light to the East? – Finnish Lutheran Mission and the Soviet Union 1967–1973). Diss. SKHS 209. Helsinki: Societas historiae ecclesiasticae fennica, Gummerus Kirjapaino Oy, 2008.
- Lauha, Aila (ed.), Final report of the research project "Churches and European integration". Electronic materials (pdf, 154 pages) available at < www.helsinki.fi/teol/pro/cei > (as of December 2004; available in paper format in the Department of Church History, University of Helsinki).

- "Kansankirkko maallistuvassa yhteiskunnassa", *Suomen kulttuurihistoria* 4, 200–209. Helsinki 2004.
- "Finnish Christianity since 1940" and "Martti Simojoki" and "Urho Kekkonen: The Grand Man of Finland's Politics during the Cold War", in Björn Ryman, Aila Lauha, Gunnar Heiene & Peter Lodberg, *Nordic Folk Churches: A Contemporary Church History*. Grand Rapids 2005, 27–40, 153–158.
- Overmeyer, Heiko, *Frieden im Spannungsfeld zwischen Theologie und Politik Die Friedensthematik in den bilateralen theologischen Gesprächen von Arnoldshain und Sagorsk*. Frankfurt/Main: Verlag Otto Lembeck, 2005.
- Saarinen, Risto, "Ljuteransko-pravoslavnyj dialog: dostinzenija i zadaci na budus-see", *Stranicy* 7:4 (Moscow 2002), 562–585.
- "Der weltweite lutherisch-orthodoxe Dialog von 1994 bis 2002", *Ökumenische Rundschau* 52, 2003, 213–229.
- Saarinen, Risto & Bernd Jochen Hilberath, "Bekehrung, Rechtfertigung und die Bewahrung der eigenen Identität", *Beihefte zur Ökumenischen Rundschau* 73, 2003, 21–41.
- Valk, Pille & Tõnu Lehtsaar, "Developments of Practical Theology in Today's Estonia", *International Journal of Practical Theology*, vol. 7, 2003, 101–130.
- Valk, Pille, "Religious Education Through the Eyes of Pupils, Teachers and Headmasters" in M. Dietrich & T. Kulmar (Hrsg.), *Die Bedeutung der Religion für Gesellschaften in Vergangenheit und Gegenwart*. Münster 2003, 239–252.
- Werner, Yvonne Maria, "Gunnar Rosendal i kyrkopolitiken – europeiska perspektiv på kyrklig förnyelse", in *Gunnar Rosendal. En banbrytare för kyrklig förnyelse*, Vivi-Ann Grönqvist (ed.). Skellefteå 2003.
- "I den katolska kyrkans tjänst – biskop Hubertus ser tillbaka", *Signum* 2003:7; *Nordisk katolicism*. Göteborg 2004.

CIHEC and the Development of Modern Church History since 1950

By *Hugh McLeod*

The *Commission Internationale d'Histoire Ecclésiastique Comparée* (CIHEC) was founded in 1950 at the International Historical Congress (CISH) in Paris, as an affiliate of CISH. It was part of the post-war climate of reconciliation between France and Germany, and sometimes between Protestants and Catholics.

The first president was the veteran French Catholic historian, Augustin Fliche, and most of the leading figures in the early years came from France, Germany and the Low Countries. The strong French influence within CIHEC remains to the present day. The other distinctive feature was collaboration between Catholic and Protestant historians at a time when associations of church historians were generally formed on a strictly confessional basis and most church history was written from a confessional standpoint. Ever since then the Commission has maintained a tradition of alternating Catholic and Protestant presidents – though in recent years there have been Jewish and Orthodox members of the central committee (the ‘Bureau’, as it is called), and one of the ‘Catholic’ presidents liked to insist on his anti-clericalism. Few, if any, of those prominent in the organisation have been professed secularists, and there also have been few women – the major exception being the London medievalist, Brenda Bolton, who for many years has been the Secretary, with the unenviable task of recording minutes of discussions carried out at speed in several languages, sometimes by speakers with little mercy for the non-native-speaker.

CIHEC got off to a slow start, but by the later 1950s it was developing collaborative projects, and since 1960 it has organised frequent conferences, most notably in the 1970s and 1980s, when a number of large events were held, at, for instance, Oxford in 1974, Uppsala in 1977, Durham in 1981 and Salamanca in 1987. The five yearly meetings of CISH have also been important occasions for CIHEC: not only has it regularly organised its own sessions, it has also held a general assembly, and elected new presidents and other officers.

Fliche himself embodied the confessional traditions of his discipline. His

history of the church in 26 volumes devoted only one volume to Eastern Churches and one to the Protestants. Its strengths lay mainly in the history of the Papacy, of religious orders, of Catholic thought and of church-state relations.¹ Since that time there has been an enormous growth in the scope of church history, and its methods have changed. Impulses have come from more general historiographical developments, from the influence of other disciplines, and from the discovery and exploitation of new sources, but also from new movements within the church and from wider political and intellectual changes. In what follows, I shall be emphasising the political and ecclesiastical context, which has often been decisive in pushing particular questions to the top of the research agenda, and which has strongly influenced the ways in which historians have approached the issues. In doing this, however, I am not suggesting that history is ever simply the product of the historian's beliefs – even though some scholars think that a statement in the preface of 'where they're coming from' gives them licence to air all of their prejudices in the main text, and others try to 'explain away' arguments they dislike by reference to the author's religious or political affiliations. Church history, like any other history, has progressed both through generational conflict and through the fruitful interaction of historians coming from different religious and political backgrounds, or bringing different methodological perspectives to their work. Historians do not only debate with one another: they learn from one another, and historical understanding progresses thereby. What follows is obviously a personal view and can make no claim to comprehensiveness; in particular, it is biased towards publications in English.

I

In the later 1950s and early 1960s the biggest stimulus to innovative research on modern church history was concern about the 'failures' of the church, especially in relation to the working class. Important influences were the *Sociologie religieuse* of Gabriel Le Bras, with its origins in the inter-war years, and the French Worker Priest movement. Typically these historians were Christians with left-wing sympathies, critical of the church authorities of earlier generations for being too closely linked with political and economic elites, and consequently distanced from working-class movements and insufficiently aware of the needs of the working class or of the poor more generally. In England the pioneer of this approach was E. R. Wickham, who as director of the Church of England's Sheffield Industrial Mission set out to explore and chro-

¹ Fliche & Martin, 1934–64.

nicle the historical roots of present-day working-class detachment from the churches. Even more influential was a book by the Australian social historian, K. S. Inglis, which not only attacked the mediating stance of the churches in situations of class conflict, but was especially critical of the prevalent evangelical theology, which he branded as other-worldly and as unable to apply Christian principles to the solution of economic and social problems. In many respects Inglis established an historical orthodoxy in the face of which the 'revisionist' historians of the 1980s and '90s struggled to make their voices heard.² Something of the same happened in France, where orthodoxies established in the 1960s and '70s were nuanced or even rejected in the '80s and '90s. The outstanding contributions to the French literature on the failure of the church in the face of the 'social question' were two books by Christiane Marcilhacy on the diocese of Orléans in the mid-nineteenth century.³ Apart from their polemical purpose, these were also notable for the influence of the *Annales* school and especially the attempt to construct 'collective mentalities'. In this respect they were more methodologically innovative than the more conventional approach of Wickham and Inglis, whose novelty rested more on the discovery of new sources than in the ways in which these sources were handled.⁴

By the later 1960s and early 1970s, Vatican II and its radical impact on ecumenical relationships were beginning to affect the ways in which earlier periods of church history were interpreted. Most notably, the French Catholic, Jean Delumeau, tried to demolish two of the favourite orthodoxies of his own tradition. As against traditional Catholic nostalgia for the Middle Ages, he dismissed the period before the Reformation as a time of religious ignorance and continuing paganism. In the light of this, the Protestant and Catholic Reformations, rather than being seen as opposites were to be understood as two parallel movements of christianisation.⁵ A later development on somewhat similar lines was Heinz Schilling's concept of 'confessionalisation', which again stressed the parallels between developments in Catholic and Protestant Europe, though in this case with the emphasis on church-state relations and social discipline.⁶ Vatican II was also the starting-point for one of the most influential English-language historians of the Protestant Reformation, the Australian Bob Scribner. A liberal Catholic, strongly influenced by Vatican II and an admirer of Erasmus, Scribner sought to show that the gulf between Catholics and

² Wickham 1957, Inglis 1963.

³ Marcilhacy 1962 and 1964.

⁴ For examples of similar work, see for instance Gustafsson 1953, Isambert 1961, Vorländer 1963.

⁵ Delumeau 1971.

⁶ Schilling 1981.

Lutherans was much narrower than either party would admit. For instance, Protestant propaganda, rather than depending entirely on 'the word', made very extensive use of pictures, and Lutherans were as ready to attribute miraculous properties to pictures of their Martin as Catholics were with regard to pictures of their saints.⁷

'Popular religion' was in fact one of the buzz words of the 1970s, and Scribner was only one among many historians who had come to the same place by different routes. There were also those who had started with Wickham, Inglis and the other historians of working class religious 'alienation', but who then found that they wanted to look in a more positive way at what non-church-goers *did* believe and do, rather than merely at what they did not.⁸ And most important of all were those, often influenced by anthropology, who wanted a broader understanding of religion, and, in particular, one that focused on the relationship between religion and magic. Two outstanding books were by Keith Thomas and James Obelkevich,⁹ the first being a very wide-ranging and extremely lengthy study of England in the sixteenth and seventeenth centuries, while the other was a much more concentrated study of a small corner of rural England in the mid-nineteenth century. Obelkevich, in particular, with his sympathetic treatment of the rural labourers and of plebeian sects, such as the Primitive Methodists, was inspired partly by the contemporary vogue for 'history from below', a by-product of the democratic and egalitarian mood of the later 1960s. (He would later go on to edit the papers resulting from a late flowering of this 'people's history', the History Workshop on Religion and Society, held in London in 1983.)¹⁰ Both Thomas and Obelkevich were in reaction against all traditional conceptions of church history. In some ways they were pioneers of a newer 'religious history', inter-disciplinary, broadly comparative in spirit, in terms of which the church no longer played the central role. Obelkevich indeed posited a 'copernican revolution', according to which paganism should be placed at the centre of our conception of popular religion and official Christianity on the periphery.¹¹

II

Obelkevich was a declared disciple of Feuerbach, and though Thomas's relationship with his subject-matter was not explicitly stated, the tone of his book

⁷ Scribner 1981 and 1986.

⁸ This was an important theme of a lot of my own earlier work. See, for instance, McLeod 1974, 1981 and 1996; also Cox 1982.

⁹ Thomas 1971, Obelkevich 1976.

¹⁰ Obelkevich et al. (eds) 1987.

¹¹ Obelkevich 1976, p. 306.

is strongly rationalist. The reaction in the 1980s and '90s often came from historians writing from within a particular Christian tradition, and often more attached to the specificities of that tradition than would have been considered appropriate in the ecumenical atmosphere of the 1960s. The new generation was equally committed to writing a 'history from below'. But they rejected any clear-cut division between clergy and people, between the 'official' and the 'popular'. One of the most powerful voices was the French historian Philippe Boutry. In his study of the relations between priest and people in the region of rural France made famous by the *Curé d'Ars*, he wrote:

In the countryside of the Ain during this century the faith is defined above all by the observation of the rites and rules of the church: never perhaps was the conformity of religious practices to the injunctions of the clergy so complete or immediate. To go in search of a 'popular religion' seen as autonomous, even as in rupture with the teaching of the clergy, would be to underestimate or ignore the imprint of the church on the overall religious behaviour of the faithful, and the deep attachment of the rural population to Catholic rites and dogmas. ... The seven sacraments form the basis and the point of reference of rural Christianity in the 19th century, which does not exclude either incomprehensions or conflicts.¹²

This might be compared with an equally programmatic statement by Obelkevich:

Popular Christianity in south Lindsey was no mere derivative or debased version of the clerical faith. Its libretto was not written by bishops or by Fellows of Oriel or by Regius Professors of Divinity. What villagers understood by Christianity was never preached from a pulpit or taught in Sunday School, and what they took from the clergy they took on their own terms.¹³

A powerful voice for the newer approach in Britain was the Catholic historian Eamon Duffy, author of several historical best-sellers,¹⁴ and president of the Ecclesiastical History Society (EHS) in 2004–5. The EHS, founded in 1961, was among the first national organisations of church historians to follow in the footsteps of CIHEC by crossing confessional boundaries. The president holds office for one year and both the choice of president and the themes chosen by them for the annual summer conference provide a good indicator of changing trends within the discipline. 'Popular Religion' was chosen as early as 1970 by the Methodist and anti-clerical W. R. Ward.¹⁵ Duffy in 2004 responded with 'Elite and Popular Religion', his main purpose being to challenge this

¹² Boutry 1986, p. 454.

¹³ Obelkevich 1976, p. 279.

¹⁴ Notably Duffy 1992 and 2001.

¹⁵ Baker (ed.) 1972.

dichotomy, by demonstrating the extensive overlaps between them at most points in Christian history.¹⁶ By the 1990s such terms as ‘common religion’ or ‘lived religion’ were being proposed as alternatives to what were seen as the dogmatic presuppositions inherent in the concept of ‘popular religion’. Duffy began his history of English religion between about 1400 and 1580 with an attack on Keith Thomas and on the concept of ‘popular religion’, proposing instead ‘traditional religion’ as a term that would embrace the beliefs and practices both of elites and of the common people, and would allow for the central influence on both of the liturgy.¹⁷ ‘Lived religion’ is the term favoured by the Harvard historians, David Hall and Robert Orsi, specialists respectively on seventeenth-century New England and twentieth-century New York.¹⁸ Orsi in his study of the Italian immigrant district of East Harlem posited a ‘theology of the streets’. He wanted to retain the idea of popular agency while insisting that the religion of working-class New Yorkers was an interpretation of Catholicism (by implication, a more authentic interpretation) in the light of their own situation and experiences – and not something essentially different to the ‘orthodox’ variety.

New methodologies have also played a part here. The democratic and egalitarian mood of the later 1960s and in particular the ambition to write a ‘history from below’ gave a big boost to oral history as a means of writing history from the perspective of the marginalized and especially those who left few written sources behind them and had little input into official documents of any kind. Initially the objective was often primarily to contribute to the history of twentieth-century labour movements and working-class protests, but before long oral history was being used to provide a ‘grassroots’ history of religious movements or simply to explore the religious beliefs of ‘ordinary people’.¹⁹ Orsi was among the pioneers, and one of the most significant contributions was Sarah Williams’s study of ‘religious belief and popular culture’ in a working-class district of London, which tried to abolish the distinctions between ‘orthodox’ church-based beliefs and those classified as ‘folk belief’ or even ‘superstition’. She argued that most people held to beliefs and practices of both kinds seeing no contradiction between them, and that some important practices, such as the baptism of infants, were understood *both* in ‘orthodox’ and in ‘folk’ terms by the same people.²⁰

Meanwhile, the Women’s Liberation Movement, at its height in the 1970s, was profoundly influencing history generally and, after an interval, church

¹⁶ Cooper & Gregory (eds) 2006.

¹⁷ Duffy 1992, pp. 1–4.

¹⁸ Hall 1997, Orsi 1985.

¹⁹ See for instance McLeod 1986.

²⁰ Williams 1999; see also Sykes 1999.

history. In Britain, indeed, the national movement began in February 1970 with what was intended to be a conference on women's history, but soon turned into a more general discussion of the situation of women at that time. What began as 'women's history' in the 1970s had become by the 1980s part of a wider 'gender history'. Many of the pioneers had a strongly secular outlook, in terms of which religion was either condemned as being nothing more than a tool of patriarchy, or simply ignored. But before long, American historians of women were recognising that, regardless of one's personal beliefs, religion had to be taken more seriously, both as a central aspect of the lives of many American women, from Puritan days right up to the 1960s, and as a definer of the roles open to women or denied to them. These historians were soon joined by others with a more explicitly Christian feminist agenda, seeking to use history as a means of pressing the claim by Christian women for full equality in the church. Already in the 1970s and early 1980s there was a considerable body of American literature on women's religious history and the role of women in the church. Outstanding examples included Nancy Cott's work on the domestic life of New England women in the early nineteenth century and Mary Ryan's study of evangelical revivals in the same period, which highlighted the strategic role of women in the religious life of families.²¹ It was also in the United States in the 1970s that the influential thesis concerning the alleged 'feminisation' of Christianity in the nineteenth century was first formulated by Ann Douglas and Barbara Welter.²²

In France and Britain the key decade was the 1980s. The landmark studies were by Claude Langlois, a leading historian of French Catholicism, who published a massive study of French nuns in the nineteenth century, and by Leonore Davidoff and Catherine Hall, whose roots were in social history and feminist history, and who gave extensive attention to evangelicalism in their history of the English middle class family.²³ Langlois opened up a previously neglected, but increasingly popular field of research. Nuns have been a popular subject of research because they attract researchers for a diversity of reasons, ranging from desires to praise the piety of religious women, to expose scandals, or to celebrate women who escaped from the patriarchal family, to a wish to explore areas of partial female autonomy, where in the nineteenth century women had possibilities of power and influence that were not available elsewhere.²⁴ In other countries, the major advances came in the 1990s, or even later.²⁵

²¹ Cott 1977, Ryan 1981; see also James 1980.

²² Douglas 1977, Welter 1976.

²³ Langlois 1984, Davidoff & Hall 1987.

²⁴ As examples of the wide-ranging literature: Arnold 1984, Clear 1987, Mumm 1999.

²⁵ For instance in Germany: Paletschek 1990, Götz von Olenhausen et al. (eds) 1995.

At the beginning of the new century interest in the relationship between religion and gender was given a big boost by the Scottish historian, Callum Brown, who argued that discourses on female piety and male irreligion had been central to British Christianity from about 1800 to 1960, that the 1960s had seen a 'defeminisation of piety' and a 'depictisation of femininity', and that the later twentieth century has seen a 'remasculinisation' of religion.²⁶ In Brown's own work the influence of post-modernism has been especially significant, reflected both in the central role given to 'hegemonic discourses' and in the effort to scale down the emphasis on class that characterised much of the work on the social history of modern British religion published from the end of the 1950s up to the early 1990s. Instead of class, Brown placed gender as the central category of analysis. His work remains controversial; it has in equal measures inspired followers and provoked critics. But there is no denying the influence it has had, most especially on those writing the history of the 1960s, but also in reviving the 'feminisation' thesis and in problematising men's religion generally and forms of religious masculinity in particular.²⁷

III

Brown's 'remasculinisation' thesis was partly a response to the mainly male phenomena of religiously-inspired vigilantism and terrorism, especially since 2001. But already in the 1980s and early '90s events in the 'real world' were forcing historians to rethink the relationship between religion and nationalism. Up to the early 1980s, historians of religion had tended to take little interest in nationalism, and historians of nationalism mainly assumed that they were dealing with an essentially secular phenomenon.²⁸ Events in Ireland since the later 1960s might have suggested the contrary, but there was a tendency to see Ireland as aberrant, a survival from a bygone age. However, in Britain the upsurge of patriotic feeling that accompanied the war with Argentina in 1982, and, even more, Margaret Thatcher's victory in the 1983 election forced the many historians whose sympathies were internationalist or pacifist to take questions of national identity more seriously. So, for instance, History Workshop, the bastion of Socialist and Feminist history, broke new ground with a massive collection of essays on patriotism.²⁹ And, more generally, the role of

²⁶ Brown 2001 and 2006.

²⁷ There are major research projects in progress at the moment at Lund and at Ghent and Leuven on respectively religion and masculinity, and religion and gender.

²⁸ See such classic texts on nationalism, as Anderson 1983 and Hobsbawm 1990 (based on lectures given in 1985).

the Catholic Church in Poland, the break-up of the Soviet Union, and most acutely the break up of Yugoslavia made it impossible to ignore the relationship between religion and nationalism, and sometimes between religion and violence. Symptomatic of this new interest was Linda Colley's history of the making of 'British' identity in the century or so after the union of England and Scotland in 1707, where she identified war and Protestantism as the two decisive shapers of the new nation.³⁰ While religion was far from being Colley's main concern, the period since about 1994 has seen a proliferation of works focusing more specifically on religion and nationalism or religion and war. In that year Hutchison and Lehmann published a collection of essays on 'chosen peoples', including the Swiss and the Swedes, as well as more familiar examples such as Zionists and Afrikaner Nationalists.³¹ The sense of treading on previously forbidden ground is explicit in Michael Snape's pioneering study of the religion of the British soldier, where he notes that the combined effect of the secular assumptions of most military historians and the pacifist sympathies of most church historians has been to render his topic either a contradiction in terms, or maybe an embarrassment.³²

While Hutchison and Lehmann remained mainly within the western Christian world, other studies of religion and nationalism were more deliberately comparative, embracing for instance Islam in India or Shinto in Japan, as well as Christianity in Europe.³³ However, the biggest development in Christianity since the 1960s has been the combination of decline in most parts of the western world with spectacular growth in Africa and parts of Asia. For a time this contrast was obscured both by uncertainties concerning the situation in the west and by the expectation that decolonisation and the attractions of Marxism would lead to a crisis of Christianity in the former mission territories. By the 1990s however it was clear that the real crisis was in the west, and that the attacks on Christianity by nationalist and Marxist regimes in Africa and even in China had largely failed. A major task for the church historians at the end of the twentieth century and the beginning of the twenty-first would be the writing of a history of Christianity which reflected these new realities. This would involve a more detached assessment of the role of western missionaries in this process, going beyond the long-running debates between their admirers and detractors.³⁴ It would mean discovering the history of Christianity in Asia, Africa and Latin America as themes in their own right, rather than only as an

²⁹ Samuel (ed.) 1989.

³⁰ Colley 1992.

³¹ Hutchison & Lehmann (eds) 1994; see also Hastings 1997.

³² Snape 2005, p. x.

³³ Van der Veer & Lehmann (eds) 1999.

³⁴ Two excellent recent studies are Cox 2002 and 2007.

aspect of mission history, and in particular it would require an emphasis on the key role played in christianisation by natives of these continents.³⁵ It would also lead to new ways of conceptualising world Christianity, with the 'global South' moving from the periphery to the centre.³⁶

Secularisation in Europe – and indeed in other parts of the western world, including Australia, Canada and the United States – remains a central concern for historians, and again 'the world sets the agenda'. The crisis of western Christianity in the 1960s promoted first a considerable sociological and theological literature, and then a growing body of works by historians, examining the chronology and the roots of contemporary dechristianisation. These historians offered radically different narratives of how and why this happened.³⁷ One narrative focused on the Enlightenment and the rise of modern science;³⁸ a second began with the French Revolution and the continuing attractions of 'political religions';³⁹ and a third on the impact of industrialisation and urbanisation.⁴⁰ In spite of these differences, they were agreed that secularisation was the central theme in the religious history of the modern west, and that the roots of this secularisation lay deep in the nineteenth century or even the eighteenth century. Both assumptions came under attack in the 1990s. The most radical attack came from those like Jeffrey Cox who questioned the whole concept of secularisation;⁴¹ less radical, but more widely influential was the argument that secularisation has indeed happened, and on a drastic scale – but only since the 1960s. The latter view was stated most forcefully by Callum Brown, who argued that in spite of the decline in church-going since about 1890, Britain had retained a 'Christian' culture, in which moral norms, personal narratives, and especially concepts of femininity continued to be shaped by Christianity.⁴² Historians of other countries were reaching somewhat similar conclusions, and in particular this was leading to a revaluation of the religious history of the nineteenth century and the first half of the twentieth, with more emphasis on the central social role of Christianity and the churches and less on secularisation. For instance, Olaf Blaschke has aroused as much interest as Brown, and provoked as much controversy, with his claim that the period c. 1815–1960 was a 'second confessional age'.⁴³

³⁵ See for instance Hastings 1994.

³⁶ Jenkins 1994, Sanneh & Carpenter (eds) 2005.

³⁷ McLeod 2003.

³⁸ E.g. Chadwick 1975.

³⁹ E.g. Burleigh 2005.

⁴⁰ E.g. Gilbert 1976 and 1980.

⁴¹ Cox 2001.

⁴² Brown 2001.

⁴³ Blaschke 2001. See also van Rooden 2003, Pasture 2004.

Paradoxically, secularisation may have freed historians to look anew and with fresh curiosity at things which earlier generations either took for granted or maybe found embarrassing. Thus Ruth Harris, professing to be a secular Jew, wrote a brilliant book on Lourdes, in which she was able to enter sympathetically into the world of the pilgrims, questioning conventional assumptions about healing, while also skilfully analysing the political, social and ecclesiastical context in which the pilgrimage was established.⁴⁴ Pilgrimages, cults of saints, devotions, miracles had for long been the province either of hagiographers or of a reductionist social or political history, devoted either to finding strictly materialist 'explanations' or to showing that these phenomena were only significant in terms of their (usually reactionary) political implications. All of these topics have become significant areas of historical research in their own right.⁴⁵

IV

A reflection of how far church history has moved since the days of Fliche and Martin is the most recent attempt at synthesis, namely the nine volume Cambridge History of Christianity, publication of which began in 2006.⁴⁶ Its concern is with 'World Christianities', and both words are significant. The aim is to provide a history that is genuinely global, and which also embraces the 'popular' and even the 'heretical', while trying to look broadly at the social, political and cultural impact of these varied 'Christianities'. Some critics approved these aims and concluded that they had been achieved, while others felt that the series was still too European. Inevitably individual volumes reflected some of the assumptions and prejudices of their editors, and reviewers were quick to point this out – though it would be harder to level such accusations against the series as a whole, since the editors included Catholics, Protestants and Jews, theological liberals and theological conservatives.

CIHEC had also changed since the days of its first president – one reflection of this being a change of name, proposed by the French commission, opposed most strongly by the Vatican commission, and finally agreed in 2007. The acronym was retained, but the letters now stood for *Commission Internationale d'Histoire et d'Étude du Christianisme*. Some traditions remained in spite of changes in the historical profession. For instance, at a time when international scientific meetings are increasingly dominated by the English language, conferences organised by CIHEC as well as meetings

⁴⁴ Harris 1998.

⁴⁵ See for instance Boutry 1980, Christian 1992, Blackbourn 1994, Heimann 1995, Busch 1997.

⁴⁶ Volumes which have already appeared include Tackett & Brown 2007, Gilley & Stanley 2006, McLeod 2006.

of its international bureau continue to be marked by linguistic diversity. In particular, French has a major role. In the Paris conference of 2007 the majority of papers were in French and at the meetings in Lublin and Lviv in 2007 and Santiago de Compostela in 2008 there were also many contributions in French (and not only by speakers from francophone countries). In another even more important sense, CIHEC is a product of the post-war years, and is now faced with the problems of adaptation to a changed scientific environment. Like many of the affiliates to CISH it has a very broad remit – in this case the whole two thousand years of Christian history. As the number of professional historians has grown, as international contacts have become much easier and more frequent, and as many of the old divisions between historical sub-disciplines have become less rigid, the tendency has been towards increasing specialisation on quite limited periods, and for church historians to meet with other historians working on their own period, rather than with church historians working on different periods or different regions of the world. In recent years the biggest growth of interest in CIHEC has been in the formerly Communist ruled countries of central and Eastern Europe, where until the 1990s the possibilities for research on Christian history were very limited, and where the partly hidden history of Christians under Communism is beginning to be recovered, partly through oral history. In this situation the value of an organisation specifically for historians of Christianity is evident. At the same time CIHEC still has little presence in the countries of the ‘global South’. If it is to be truly international that is the next challenge to be faced.

Bibliography

- Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London 1983.
- Arnold, Odile, *Le corps et l'âme: la vie des religieuses au XIXe siècle*. Paris 1984.
- Baker, Derek (ed.), *Popular Belief and Practice*. Cambridge 1972.
- Blackbourn, David, *Marpingen: Apparitions of the Virgin Mary in Bismarckian Germany*. Oxford 1993.
- Blaschke, Olaf (ed.), *Konfessionen im Konflikt: Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter*. Göttingen 2001.
- Boutry, Philippe, *Deux pèlerinages au XIXe siècle*. Paris 1980.
- *Prêtres et paroisses au pays du Curé d'Ars*. Paris 1986.
- Brown, Callum, *The Death of Christian Britain*. London 2001.
- *Religion and Society in Twentieth-Century Britain*. London 2007.
- Burleigh, Michael, *Earthly Powers: Religion and Politics in Europe from the French Revolution to the Great War*. London 2005.
- Busch, Norbert, *Katholische Frömmigkeit und Moderne: die Sozial- und Mentalitäts-*

- geschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg*. Gütersloh 1997.
- Chadwick, Owen, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*. Cambridge 1975.
- Christian, William A. Jr, *Moving Crucifixes in Modern Spain*. Princeton NJ 1992.
- Clear, Caitriona, *Nuns in Nineteenth-Century Ireland*. Dublin 1987.
- Colley, Linda, *Britons: Forging the Nation 1707–1837*. New Haven CT 1992.
- Cooper, Kate & Jeremy Gregory (eds), *Elite and Popular Religion*. Woodbridge 2006.
- Cott, Nancy, *Bonds of Womanhood: 'Woman's Sphere' in New England 1780–1835*, 1977.
- Cox, Jeffrey, *English Churches in a Secular Society: Lambeth 1870–1930*. Oxford 1982.
- 'Secularisation and other master-narratives of religion in modern Europe,' *Kirchliche Zeitgeschichte*, 14/1 (2001), pp. 24–35.
- *Imperial Faultlines: Christianity and Colonial Power in India 1818–1940*. 2002.
- *The British Missionary Enterprise since 1700*. London 2007.
- Davidoff, Leonore & Catherine Hall, *Family Fortunes*. London 1987.
- Delumeau, Jean, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris 1971.
- Douglas, Ann, *The Feminization of American Culture*. New York 1977.
- Duffy, Eamon, *The Stripping of the Altars*. New Haven CT 1992.
- *The Voices of Morebath: Reformation and Rebellion in an English Village*. New Haven CT 2001.
- Gilbert, A. D., *Religion and Society in Industrial England: Church, Chapel and Social Change, 1740–1914*. London 1976.
- *The Making of Post-Christian Britain*. London 1980.
- Gilley, Sheridan & Brian Stanley (eds), *Cambridge History of Christianity, volume 8, World Christianities 1815–1914*. Cambridge 2006.
- Götz von Olenhusen, Irmtraud, et al. (eds), *Frauen unter der Patriarchat der Kirchen*. Stuttgart 1995.
- Gustafsson, Berndt, *Socialdemokratien och kyrkan, 1881–90*. Stockholm 1953.
- Hall, David D. (ed.), *Lived Religion in America*. Princeton NJ 1997.
- Harris, Ruth, *Lourdes: Body and Spirit in the Secular Age*. London 1999.
- Hastings, Adrian, *The Church in Africa, 1450–1950*. Oxford 1994.
- *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*. Cambridge 1997.
- Heimann, Mary, *Catholic Devotion in Victorian England*. Oxford 1995.
- Hobsbawm, E. J., *Nations and Nationalism since 1789*. Cambridge 1990.
- Hutchison, William R. & Hartmut Lehmann (eds), *Many are Chosen: Divine Election and Western Nationalism*. Harrisburg PA 1994.
- Inglis, K. S., *Churches and the Working Classes in Victorian England*. London 1963.
- Isambert, François-André, *Christianisme et classe ouvrière*. Tournai 1961.
- James, Janet Wilson (ed.), *Women in American Religion*. Philadelphia 1980.
- Jenkins, Philip, *The next Christendom: the Coming of Global Christianity*. New York 2002.
- Langlois, Claude, *Le catholicisme au féminin*. Paris 1984.
- Marcilhacy, Christiane, *Le diocèse d'Orléans sous l'épiscopat de Mgr Dupanloup, 1849–1878*. Paris 1962.
- *Le diocèse d'Orléans au milieu du XIXe siècle*. Paris 1964.
- McLeod, Hugh, *Class and Religion in the late Victorian City*. London 1974.

- *Religion and the People of Western Europe 1789–1970*. Oxford 1981.
- ‘New perspectives on Victorian working class religion: the oral evidence,’ *Oral History* 14 (1986), pp. 31–49.
- *Piety and Poverty: Working Class Religion in Berlin, London and New York 1870–1914*. New York 1996.
- ‘Introduction,’ in Hugh McLeod & Werner Ustorf (eds), *The Decline of Christendom in Western Europe, c. 1750–2000*. Cambridge 2003.
- (ed.), *Cambridge History of Christianity, volume 9, World Christianities c. 1914–c. 2000*. Cambridge 2006.
- Mumm, Susan, *Stolen Daughters, Virgin Mothers: Anglican Sisterhoods in Victorian Britain*. Leicester 1999.
- Obelkevich, James, *Religion and Rural Society: South Lindsey, 1825–1875*. Oxford 1976.
- Obelkevich, James, et al. (eds), *Disciplines of Faith*. London 1987.
- Orsi, Robert M., *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian East Harlem, 1880–1950*. New Haven CT 1985.
- Paletschek, Sylvia, *Frauen und Dissens*. Göttingen 1990.
- Pasture, Patrick, ‘Christendom and the legacy of the sixties: between the secular city and the age of Aquarius,’ *Revue d’histoire ecclésiastique* (2004), pp. 82–116.
- Rooden, Peter van, ‘Long-term religious developments in the Netherlands, c. 1750–2000,’ in Hugh McLeod & Werner Ustorf (eds), *The Decline of Christendom in Western Europe, c. 1750–2000*. Cambridge 2003, pp. 113–129.
- Ryan, Mary, *Cradle of the Middle Class: the Family in Oneida County, New York, 1790–1865*. Cambridge 1981.
- Samuel, Raphael (ed.), *Patriotism*, 3 volumes. London 1989.
- Sanneh, Lamin & Joel Carpenter (eds), *The Changing Face of Christianity*. Oxford 2005.
- Schilling, Heinz, *Konfessionskonflikt und Staatsbildung*. Gütersloh 1981.
- Scribner, R. W., *For the Sake of Simple Folk: Popular Propaganda for the German Reformation*. Cambridge 1981.
- ‘Incombustible Luther: the image of the Reformer in early modern Germany,’ *Past & Present* 110 February (1986), pp. 38–68.
- Snape, Michael, *God and the British Soldier*. London 2005.
- Sykes, Richard, ‘Popular Religion in Dudley and the Gornals, c. 1914–1965’. University of Wolverhampton, Ph.D. thesis 1999.
- Tackett, Timothy & Stewart J. Brown, *Cambridge History of Christianity, volume 7, Enlightenment, Reawakening and Revolution, 1660–1815*. Cambridge 2007.
- Thomas, Keith, *Religion and the Decline of Magic*. London 1971.
- Veer, Peter van der & Hartmut Lehmann (eds), *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*. Princeton NJ 1999.
- Vorländer, H., *Evangelische Kirche und soziale Frage in der werdenden Industriegroßstadt Elberfeld*. Düsseldorf 1963.
- Welter, Barbara, ‘The feminisation of American religion, 1800–1860,’ in Mary J. Hartman & Lois Banner (eds), *Clio’s Consciousness raised: New Perspectives on the History of Women*. New York 1976, pp. 137–157.
- Wickham, E. R., *Church and People in an Industrial City*. London 1957.
- Williams, Sarah C., *Religious Belief and Popular Culture in Southwark, c. 1880–1939*. Oxford 1999.

Teori och empiri i kyrkohistorien

Av *Anders Jarlert*

Varje historisk händelse är unik. Varje händelse har också generella drag och kan placeras i sammanhang med andra händelser. Förintelsen blir inte mindre unik för att den sätts i samband med folkmord i andra tider och världsdelar. Tvärtom: det är just dessa sammanhang som tydliggör det unika i skeendet. Först insikten om det generella kan få oss att se vad som verkligen är unikt.

Empiri utan någon teoretisk reflektion är oordning, dvs. kaos, teori utan någon empirisk förankring är abstrakt struktur, dvs. tomhet. Ingen av dessa extremer kan göra anspråk på att vara historia. Såväl teorin som empirin kan förblinda. Man kan bli så fångad av det empiriska material man samlat ihop att det framstår som så unikt att det inte skulle kunna tolkas med hjälp av någon övergripande teori. Men varje material är i något avseende unikt, och den framgångsrika användningen av generalisering är att finna mönster och perspektiv som placerar in det unika i ett historiskt sammanhang som ger det generell relevans. I det motsatta fallet, när man fångas av teorin på empirins bekostnad, blir man så ivrig att läsa mellan raderna eller urskilja dessa raders struktur, att man inte ser vad som faktiskt står på raderna. Teorin skulle kunna användas på snart sagt vilket material som helst, och lever sitt eget liv oberoende av materialet.

Frestelsen att inte se vad som faktiskt står i texten, därför att man är fångad av ett sammanhang som man själv konstruerat, är aktuell inte bara när man sysslar med stora teoribyggen. Det gäller också drivandet av en tes. Konsistoriernas roll vid kyrkans övergång från Danmark till Sverige bestämdes i freden i Roskilde 1658 som att alla prostar och präster skulle ”föllia den biskop eller superintendent och consistorium, som Kon. Mat. i Sverige dem förordnandes varder”.¹ I sin på många sätt förtjänstfulla undersökning om hållningarna hos biskop och prästerskap i Skåne 1658–1679, där biskop Peder Winstrup står i centrum, har Paul Erik Engelhardt särskilt lyft fram denna viktiga, men ofta förbisedda formulering. Han återkommer till den flera gånger, men hoppar då över formuleringen om ”consistorium”, och tolkar bestämmelsen enbart utifrån biskop Winstrups personliga situation som en fråga om vem

¹ Paul Erik Engelhardt, *Skåne mellem dansk og svensk. En undersøgelse af de nationale brydninger i Skåne stift i årene 1658 til 1679. Holdninger hos biskoppen og i præsteskabet*. København 2007, 78.

som skulle inneha biskopsämbetet i Lund.² Frågan är emellertid större än så. Läser man texten, är det inte självklart att Lunds stift skulle bestå, åtminstone inte i den utsträckning det dittills haft. Redan genom Hallands överförande till Göteborgs superintendentia 1646 hade lundastiftet förminskats, det förminskades ytterligare genom Bornholms återförande till Danmark 1660, och fler förändringar kunde ha kommit. Amiralitetssuperintendenten Canutus Chorælius föreslog 1683 att Karlskrona stad och närliggande församlingar skulle brytas ut ur Lunds stift, men amiralitetssuperintendentian förblev personell och inte territoriell.³

I den vetenskapliga metoddebatten talar man i dag ofta om "empiriresistens". Friedrich Wilhelm Graf skriver om hur den så kallade sekulariserings-tesen i bästa fall speglar en moderniseringsteoretisk dogmatism med hög empiriresistens.⁴ Bland ekonomhistoriker kan "empiriresistens" ibland beskrivas som ett generellt problem. Jan Tullberg skriver: "Forskare kan bli så övertygade om att deras teorier är riktiga att intresset för empiri avtar. I en platonsk besvikelse över faktiska cirkelars bristfällighet som approximationer till cirkelns idé, kan man välja att bortse från empirin. Många samband ses som så väl teoretiskt förankrade att de inte rubbas av motstridiga data." Det motsatta diket utgörs av "en oförmåga att förstå varför man bör generalisera och att det gäller att göra generaliseringar som potentiellt kan förbättra en teori".⁵ Om empiriresistens utgör det ena diket, kan vi kalla det andra faktapositivism.

Den självklara frågan för en historiker blir då om och hur man kan generalisera över tid. Kan en genusteori som konstruerats på kontexter och material från 1800- eller 1900-talet användas även på 1600-talets empiri? Det kan inte uteslutas, men troligare är att teorin är alltför beroende av den empiri på vilken den utformats eller prövats för att kunna användas i ett så annorlunda sammanhang. Här går en avgörande skiljelinje mellan teori i historisk vetenskap och mycken annan teoribildning. Inom historievetenskaperna har den generella teorin inget egenvärde. Anakronismen blir helt enkelt inte bättre för att den kläs i teoretiska kläder. Gentemot ett okritiskt intresse för Pierre Bourdieus teoribildning har Christer Winberg understrukt Donald Broadys kritik: att Bourdieus teorier är svåra att överföra till en annan kontext än den franska, att de är triviala och slår in öppna dörrar.⁶

² Engelhardt 2007, 83, 86.

³ Elvir Liedman, *Amiralitetskonsistoriet i Karlskrona. En kyrkohistorisk undersökning*. Stockholm 1960, 24 f.

⁴ Friedrich Wilhelm Graf, "Dechristianisierung. Zur Problemgeschichte eines kulturpolitischen Topos" i Hartmut Lehmann, *Protestantische Weltansichten. Transformationen seit dem 17. Jahrhundert*. Göttingen 1998, 62.

⁵ Jan Tullberg, "Svar till Jakobsson samt Dohan och Vahlquist", *Forum 1/2007*, årg 35, 66.

⁶ Maria Sjöberg, "Förklara eller förstå. Om meningen med historia" i *Historia. Vänbok till Christer Winberg 5 juni 2007*. Göteborg 2007, 275.

Men inte ens den strängaste empiriker kan begränsa sig till den historiska tid och kontext som rymts i källmaterialet. Samtiden är alltid närvarande – som ett pedagogiskt hjälpmedel och som en anakronistisk utmaning. Ytterligare en svårighet är att vi, utifrån vår samtid och dess värderingar, reagerar så olika på spåren av samtidstolkningar i äldre historiska framställningar. Hjalmar Holmquist började år 1938 bandet om Svenska kyrkan under Gustav II Adolf i *Svenska kyrkans historia* med orden: ”Även Sverige har haft sin Versaillesfred. Det var freden i Knäred 1613 ...”, och fortsatte: ”Som ofta i sådana lägen sökte sig folkets livsvilja, när en sådan fanns, en ledare för att åter bryta sig fram till en plats i solen. Sverige fann honom i den unge konungen på tronen. Gustav Adolfs konungamakt blev en diktatur, uppburen av folket, har det sagts.”⁷ Kritiken blir närmast bedövande. Min poäng är emellertid att just därför att vi tar avstånd från de politiska värderingarna, reagerar vi starkt också mot anakronismen. Generaliseringen utgår från vad vi inser är felaktiga premisser, och därför blir det fel att generalisera. När däremot Carl-Edvard Normann tio år senare i inledningen till sin avhandling om det svenska prästerskapets statsuppfattning under stormaktstidens slutskede skriver: ”Det stora nordiska kriget blev det svenska stormaktsväldets fruktansvärda slutkamp, och den tid, som därefter följde, fick i mycket ett annat utseende än den förgångna”,⁸ kallar vi det för en pedagogisk anknytning, eftersom vi inte reagerar på någon värdering som vi måste ta avstånd från. Annars är ju associationen från andra världskrigets slut till stormaktsväldets ”fruktansvärda slutkamp” väl så anakronistisk.

Handböcker och uppslagsartiklar är inte fria från teoretiska perspektiv, men de presenteras sällan som teorier. Hartmut Lehmanns genomgång av tyska uppslagsartiklar som ser eller inte ser sammanhangen mellan kulturens eller individernas sekularisering och indragningen av kyrklig egendom i romersk-katolska områden 1803 visar tydligt på behovet av sammanhang som i sin tur genererar teoretiska resonemang.⁹

Bland svenska kyrkohistoriker har det funnits en sund skepsis mot övergripande teoretiska antaganden. Den är frukten av mötet med en normativ teologi. I äldre tid var det självklart att kyrkohistorisk forskning var insatt i ett konfessionellt tolkningssammanhang. Motsvarande förutsättningar gäller för ett alternativt perspektiv som Gottfried Arnolds förfallsteori, som fått ny aktuali-

⁷ Hjalmar Holmquist, *Svenska kyrkan under Gustav II Adolf 1611–1632 (Svenska kyrkans historia IV:1)*. Stockholm 1938, 13.

⁸ Carl-Edvard Normann, *Prästerskapet och det karolinska enväldet. Studier över det svenska prästerskapets statsuppfattning under stormaktstidens slutskede* (SSSKH 17). Stockholm 1948, 1.

⁹ Hartmut Lehmann, *Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion*. Göttingen 2007, 2. Aufl., Kap. 4.

tet med intresset för gnostiska och udda rörelser, när man utgår från att de förföljda och osynliggjorda måste ha haft rätt. I den liberala teologin, till exempel hos Emanuel Linderholm, slog dogmatiska antaganden igenom, men så är det också i vad vi kan kalla fornkyrkoidealism eller reformationsidealism. Kyrkohistorikernas skepsis mot generella teoribildningar har förstärkts i mötet med andra teologiska discipliner som lagt färdiga teologiska tolkningsmönster som ett slags mallar för den historiska tolkningen. Det finns spår som förskräcker, till exempel den typ av avhandlingar som skrevs av flera av Gustaf Wingrens lärjungar utifrån konceptet att Luther hade rätt, också när mötet med empirin pekade på något annat eller i varje fall gjorde frågan om vad som var "rätt" mycket mer komplex. Motsvarande gäller när ekumeniska värderingar upphöjts till generella ideal, utan att man gör skillnad mellan "frivillig" ekumenik och enhetssträvanden som drevs av exempelvis nationalsocialistiska maktmotiv.

Finns det någon specifikt kyrkohistorisk teoribildning? Utgår vi från teorin som generalisering och sammanhangsskapande, är det tydligt att det finns utrymme för och behov av särskilda kyrkohistoriska teorier, som syftar till just kyrkohistorisk generalisering, och söker skapa kyrkohistoriska sammanhang. Det innebär också att teorier gärna kan hämtas från andra discipliner, men behöver kontextualiseras inte bara efter den särskilda empirin, utan också efter de större kyrkohistoriska sammanhangen. Dessa kan vara fördolda eller uppenbara, som när Rowan Williams talar om hur den kristna kontinuiteten präglas av "the regular business of literally making our own the rhythms and vocabulary of another age",¹⁰ en verksamhet som skiljer kyrkohistorien från mycken annan historia. I en akademisk värld som till stor del alltså kan kallas religionsblind är detta en utmaning. Samtidigt handlar det om att kritiskt ifrågasätta större kyrkohistoriska sammanhang som tagits för givna.¹¹ Detta arbete behöver utföras tillsammans med företrädare för andra discipliner. Kyrkohistoriker sitter inte inne med alla svar eller ens de rättaste svaren. Men vi undersöker den för alla gemensamma historien ur särskilda perspektiv, där internationella sammanhang, långa historiska linjer och den lokala nivåns grundläggande betydelse delvis blir annorlunda än med andra historiska perspektiv.

Exempel på teoretiska koncept från min egen verkstad är "kyrkohistoria som möte", en formulering som inspirerats av och reagerat mot Emil Brunners "Wahrheit als Begegnung" ("sanning som möte"), som jag utvecklat i flera sammanhang.¹² Ett annat, mera avgränsat koncept som jag lanserat på svenska

¹⁰ Rowan Williams, *Why study the Past? Quest for the Historical Church*. Grand Rapids, Mich. 2005, 93.

¹¹ Se t. ex. Samuel Rubenson, "Kristendomens hellenisering – ett märkligt missförstånd" i Samuel Rubenson & Anders Jarlert, *Kyrkohistoriska omvärderingar*. Lund 2005.

är ”kyrklig vardagshistoria”, en tillämpning av det tyska *Alltagsgeschichte*, som presenterades av Martin Broszat 1981 som ett medvetet alternativ till den social- eller idéhistoria som rör sig på högre nivåer. Alf Lüdtke, som redan 1978 talar om *Alltagwirklichkeit*, har utvidgat programmet, som på engelska kallas ”everyday history”.¹³ *Alltagsgeschichte* kan definieras som rekonstruktionen av insidan av de stora förändringsprocesser som från ett centristiskt historieperspektiv brukar skildras endast utifrån, och som objektivt nödvändiga. I stället visar man på en erfarenhetshistoria där aktörerna återverkar på strukturerna och förändrar dem.¹⁴ Hilding Pleijels program för kyrklig folklivsforskning från 1942 kan beskrivas som en form av kyrklig vardagshistoria. Det gick ut på ”att utforska och klargöra huru och i vilken utsträckning det gamla kyrkliga folklivets olika karakteristiska kännetecken (i tro och sed) undanträngts eller helt försvunnit inom de skilda bygdena av vårt vidsträckta land”.¹⁵

Teori kan också beteckna generella förklaringar till historisk förändring, till exempel Olaf Blaschkes teori om det långa 1800-talet som en andra konfessionell tidsålder, som utgår från den tyska, dualistiska konfessionssituationen. Jag har modifierat teorin till skandinaviska förhållanden som ”diversified confessionalisation”,¹⁶ och som sådan har den visat sig fungera i skilda sammanhang. Ett annat exempel på teori är Paul A. Levines ”bureaucratic resistance”, som jag preciserat till ”motstånd med byråkratiska medel” och kompletterat med ”vägran” (refusal), ”acceptans” (acceptance) och ”entusiasm” (enthusiasm).¹⁷

Definitionerna av historiska begrepp visar sig ofta innehålla teoretiska och tolkande moment, som ger dem en axiomatisk prägel. Det gäller exempelvis

¹² Anders Jarlert, ”Kvinnohistoriska alternativ och/eller kyrkohistoriska perspektiv”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 71 (1995), 73; dens., ”Vadstenamötet 1895 – kyrkohistoriskt möte på tre kulturnivåer”, *Kyrkohistorisk årsskrift* 1997, 111; dens., ”Kyrkohistoriens objekt” i Anders Jarlert & Samuel Rubenson, *Kyrkohistoria i Lund. Fyra föreläsningar*. Lund 2000, 15. Williams 2005, 28, går ett steg vidare och talar ur ett konfessionellt perspektiv om att ”what we are attending to is the record of encounter with God in Christ”.

¹³ Alf Lüdtke, ”Einleitung. Was ist und wer treibt Alltagsgeschichte?” i Alf Lüdtke (Hg.), *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*. 1989 s. 11 f.; Dorothee Wierling, ”Alltagsgeschichte und Geschichte der Geschlechterbeziehungen. Über historische und historiographische Verhältnisse” i Alf Lüdtke (Hg.), *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*, 1989, 185, n. 6; Anders Jarlert, *Judisk ”ras” som äktenskapshinder i Sverige. Effekten av Nürnberglagarna i Svenska kyrkans statliga funktion som lysningsförrättare 1935–1945*. Malmö 2006, kap. 7.

¹⁴ Hans Medick, ”Missionare im Ruderboot?” Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte” i Alf Lüdtke (Hg.), *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*, 1989, 64.

¹⁵ Nils-Arvid Bringéus, ”Hilding Pleijels frågelista ’Kyrklig folklivsforskning’” i *Hilding Pleijel Symposium 19 oktober 1893–19 oktober 1993. Ett hundraårsjubileum*. 1995, 13, 18, 24.

¹⁶ Anders Jarlert, ”State Churches and Diversified Confessionalization in Scandinavia” i Nigel Yates (ed.), *Bishop Burgess and his World. Culture, Religion and Society in Britain, Europe and North America in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*. Lampeter 2007.

¹⁷ Jarlert 2006, 111–114.

den aktuella diskussionen om ”motstånd”. I tysk forskning har man försökt kvalificera eller begränsa ”Widerstand” till motstånd mot en nationalsocialistisk regim eller som väpnat motstånd. När kyrkohistoriker talar om motstånd är det emellertid inte möjligt att distansera sig från den äldre historien, helt enkelt därför att den kristna traditionen bygger på gamla teologiska texter och handlingar. Kyrkans sentida möten med samhället innebär också en konfrontation med hennes egna rötter. Att söka begränsa ”motstånd” till en viss tid eller metod är därför en kyrkohistorisk omöjlighet, helt enkelt därför att mötet med nationalsocialismen, kyrkohistoriskt sett, innebar en ny utmaning för en motståndsdiskurs som utgår från Nya testamentet och har fortsatt till exempel i medeltidens och reformationens diskussioner om tyrannmordet.¹⁸

Det är inte önskvärt att alldeles utesluta normativa utsagor i historiska sammanhang.¹⁹ Det visar den debatt om moralens plats i historieskrivningen som förts på senare år. I den populära debatten moraliserar man ibland hejdlöst över historiska företeelser. Allt mäts med nutida, politiskt korrekta mått. Idéhistorikern Gunnar Broberg varnade vid ett symposium, anordnat av Kungl. Musikaliska akademien år 1999, för faran att i det historiska arbetet hamna i en position som påminner om nazismens: i en brist på historisk empati. Han pläderade för ”en moralisk men inte moraliserande historieskrivning”, ett program som jag anslutit mig till och ytterligare utvecklat.²⁰ Ett alternativ till anakronistisk moralism kan vara att bedöma handlingar i historien enbart efter då gängse moralbegrepp – något som ofta föreslagits för äldre tid. Men bedömningar av skeenden i totalitära system kan inte utgå enbart från normerna i dessa system. Det skulle leda till moralismens motsats: moralisk relativism. Denna fara är särskilt aktuell för hermeneutiskt orienterade historiker med respekt för empirin. Allt kan nämligen inte bedömas utifrån sina egna förutsättningar. Många nationalsocialister hade en mycket hög moral, men det var samtidigt en starkt perverterad moral. Men ett sådant konstaterande kan inte göras utan överordnade normativa idéer som människovärdet, allmänna fri- och rättigheter osv.

Normativa idéer är berättigade också i kyrkohistorieskrivningen, till exempel tanken att rättvisa inte kan identifieras enbart med gällande rätt, utan måste

¹⁸ Se Anders Jarlert, ”Das Problem des Widerstandes in den evangelischen Kirchen Europas 1933–1945” i *Glaube – Freiheit – Diktatur in Europa und den USA. Festschrift für Gerhard Besier zum 60. Geburtstag*. Göttingen 2007, 41–45.

¹⁹ En intressant diskussion från systematisk-teologisk utgångspunkt för Torleiv Austad, ”Die Bedeutung der Kirchlichen Zeitgeschichte für die Systematische Theologie” i *Glaube – Freiheit – Diktatur in Europa und den USA. Festschrift für Gerhard Besier zum 60. Geburtstag*. Göttingen 2007.

²⁰ Gunnar Broberg, ”Ansvar och inlevelse” i *Anpassning Motstånd Naivitet. Svenskt musikliv i den bruna slagskuggan 1930–1945*, Stockholm 2000, s. 23; Anders Jarlert, ”Eine moralische Geschichtsschreibung – ohne Moralismus. Kritische Bemerkungen zur modernen Kirchengeschichte” i *Religion – Staat – Gesellschaft* 1/2008.

relateras till föreställningar om vad som är rättfärdigt. Gentemot en historieskrivning där forskarens egen teologiska ståndpunkt aldrig ifrågasätts, kan en moralisk historieskrivning utan moralism få en självkritisk funktion.

Det finns en empiriskt tillgänglig, historisk verklighet. För att kunna orientera oss i spåren av den, ordna dem, urskilja deras variationer och nyanser, behöver vi teoretiska antaganden. För en kyrkohistoriker är detta egentligen inte så svårt att förstå. De kristna traditioner och miljöer vi ständigt sysslar med innehåller ju teoretiska antaganden, som kristna kyrkor och individer behövt och behöver för att över huvud taget kunna orientera sig i och få struktur på sin empiriskt levda tro och erfarenhet. I sina möten med det omgivande samhället har de också tillämpat, avvisat eller bearbetat andra teoretiska modeller. På motsvarande sätt är det också kyrkohistorikerns uppgift.

Referenser

- Austad, Torleiv, "Die Bedeutung der Kirchlichen Zeitgeschichte für die Systematische Theologie" i *Glaube – Freiheit – Diktatur in Europa und den USA. Festschrift für Gerhard Besier zum 60. Geburtstag*. Göttingen 2007.
- Bringéus, Nils-Arvid, "Hilding Pleijels frågelista 'Kyrklig folklivsforskning'" i *Hilding Pleijel Symposium 19 oktober 1893–19 oktober 1993. Ett hundraårsjubileum*. Lund 1995.
- Broberg, Gunnar, "Ansvar och inlevelse" i *Anpassning Motstånd Naivitet. Svenskt musikliv i den bruna slagskuggan 1930–1945*. Stockholm 2000.
- Engelhardt, Paul Erik, *Skåne mellem dansk og svensk. En undersøgelse af de nationale brydninger i Skåne stift i årene 1658 til 1679. Holdninger hos biskoppen og i præsteskabet*. København 2007.
- Graf, Friedrich Wilhelm, "Dechristianisierung. Zur Problemgeschichte eines kulturpolitischen Topos" i Hartmut Lehmann, *Protestantische Weltsichten. Transformationen seit dem 17. Jahrhundert*. Göttingen 1998.
- Holmquist, Hjalmar, *Svenska kyrkan under Gustav II Adolf 1611–1632 (Svenska kyrkans historia IV:1)*. Stockholm 1938.
- Jarlert, Anders, "Kvinnohistoriska alternativ och/eller kyrkohistoriska perspektiv", *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 71 (1995).
- "Vadstenamötet 1895 – kyrkohistoriskt möte på tre kulturnivåer", *Kyrkohistorisk årsskrift* 1997.
- "Kyrkohistoriens objekt" i Anders Jarlert & Samuel Rubenson, *Kyrkohistoria i Lund. Fyra föreläsningar*. Lund 2000.
- *Judisk "ras" som äktenskapshinder i Sverige. Effekten av Nürnberglagarna i Svenska kyrkans statliga funktion som lysningsförrättare 1935–1945*. Malmö 2006.
- "State Churches and Diversified Confessionalization in Scandinavia" i Nigel Yates (ed.), *Bishop Burgess and his World. Culture, Religion and Society in Britain, Europe and North America in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*. Lampeter 2007.
- "Das Problem des Widerstandes in den evangelischen Kirchen Europas 1933–

- 1945" i *Glaube – Freiheit – Diktatur in Europa und den USA. Festschrift für Gerhard Besier zum 60. Geburtstag*. Göttingen 2007
- "Eine moralische Geschichtsschreibung – ohne Moralismus. Kritische Bemerkungen zur modernen Kirchengeschichte", *Religion – Staat – Gesellschaft* 1/2008.
- Lehmann, Hartmut, *Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion*. Göttingen 2007, 2. Aufl.
- Liedman, Elvir, *Amiralitetskonsistoriet i Karlskrona. En kyrkohistorisk undersökning*. Stockholm 1960.
- Sjöberg, Maria, "Förklara eller förstå. Om meningen med historia" i *Historia. Vänbok till Christer Winberg 5 juni 2007*. Göteborg 2007.
- Lüdtke, Alf, "Einleitung. Was ist und wer treibt Alltagsgeschichte?" i Alf Lüdtke (Hg.), *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*. 1989.
- Medick, Hans, "'Missionare im Ruderboot'? Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte" i Alf Lüdtke (Hg.), *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*. Alf Lüdtke (Hg.), 1989.
- Normann, Carl-Edvard, *Prästerskapet och det karolinska enväldet: studier över det svenska prästerskapets statsuppfattning under stormaktstidens slutskede*. Stockholm 1948.
- Rubenson, Samuel, "Kristendomens hellenisering – ett märkligt missförstånd" i Samuel Rubenson & Anders Jarlert, *Kyrkohistoriska omvärderingar*. Lund 2005.
- Tullberg, Jan, "Svar till Jakobsson samt Dohan och Vahlquist", *Forum* 1/2007, årg 35.
- Wierling, Dorothee, "Alltagsgeschichte und Geschichte der Geschlechterbeziehungen. Über historische und historiographische Verhältnisse" i Alf Lüdtke (Hg.), *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*. 1989.
- Williams, Rowan, *Why study the Past? The Quest for the Historical Church*. Grand Rapids, Mich. 2005.

Kyrkans ansvar för sin historia

Av *Oloph Bexell*

Till ämnet ovan kunde fogas underrubriken *pia desideria*, ty mer än önskningsar kan det knappast bli när en kyrkohistoriker från akademiens aspekt vänder sig mot kyrkan för att framföra några tankar om dess ansvar för sin egen historia.

I

Kyrkohistoria är en teologisk disciplin. Historiska metoder och ett historiskt perspektiv vävs samman med teologisk kunskap och teologisk reflektion. Vår uppgift är att undersöka och förklara kyrkan som historisk företeelse, så som den på olika sätt har framträtt och manifesterats i de ömsesidiga relationerna till samhället. Kyrkan är ingen abstraktion, utan en konkret aktör i det historiska skeendet.

De kristna kyrkorna och samfunden har därmed ett ansvar för sin historia och historiemedvetandet utgör en del av deras identitetsskapande. Kristendomen bygger sin existens på en teologisk tolkning av historiska händelser. Nya testamentet handlar om skeenden utifrån en historisk person och följdverkningsarna av hans gärning, det som kyrkan tolkar i inkarnatoriska termer. Den kristna kyrkan kan i sin självförståelse alltså inte bortse från historien, med mindre än att den gör våld på sin egenart. De fornkyrkliga trosbekännelserna, *apostolicum* och *nicaenum*, markerar den kristna trons historiska bas genom en nästan staccatoartad verbsammanställning och den gudstjänstfirande församlingen ansluter sig söndag efter söndag bejakande till detta. Dagens kyrka hävdar också att den firar sin gudstjänst inte ensam och isolerad, utan tillsammans med troende människor ”i alla tider”.¹

Den kristna trons innehåll uppfattas alltså som manifesterat i tiden och och rummet. Därför är historien en del av den empiriska kyrkans teologiska självförståelse. Det är nödvändigt att säga detta, eftersom kristendomen eljest reduceras till endast ett tankesystem och en filosofi, en tjänsteteori eller bara ett

¹ Citatet från avslutningsfrasen i prefationen enligt *Den svenska kyrkohandboken 1986*: ”Därför vill vi med dina trogna i alla tider och med hela den himmelska härskaran tillbedjande sjunga:”

sociologiskt observerbart förhållningssätt. Kristendomen framträder i de historiska kyrkornas och samfundens form. Samtidigt kan ingen tid och ingen generation göra anspråk på att ensam *äga* kyrkan, så som ett företag eller en förening ägs och drivs av sin styrelse, sin bolagsstämma, sitt årsmöte eller sina medlemmar – eller så som staten driver sin verksamhet genom riksdag och regering. Det ofta använda genitivuttrycket ”Kristi kyrka” uttrycker ju att kyrkan tillhör Kristus. De ecklesiologiska metaforerna av relationen mellan honom och kyrkan är många. Kyrkan är hans kropp i världen. Alla syftar de till att framställa kyrkans kontinuerliga relation till Kristus – över de gränser som tiden och generationerna sätter. Men det är bara kyrkan som empirisk historisk företeelse som kan vara vårt forskningsobjekt.

Nutidskyrkan behöver kyrkohistoriens korta perspektiv på några decennier, men också dess långa perspektiv som griper över sekler och millennier och som teologiskt tolkas över tidens gräns – det är först i det perspektivet vi kan förstå den fullt ut. Historien blir inspirationskälla, en utmaning och ett korrektiv.

En kyrka som lösgör sig från sin historia är som en människa utan minne; hon tappar kontakten först med sitt förflutna, sedan med sin omgivning och till sist också med sig själv. En människa utan minne famlar i tillvaron och kan inte ta vara på sig.

II

Vi har, inte minst i vårt eget land under de senaste decennierna, kunnat iaktta hur det historiska medvetandet i kyrkorna och samfunden på många sätt marginaliserats. Det bristande intresset för historien som – med vissa isolerade men spektakulära undantag – präglat det senaste halvseklets samhällsklimat har fått ett tydligt genomslag i den akademiska undervisningen. Man kan där tala om en avhistorisering. När intresset – också bland de teologiska och religionsvetenskapliga institutionernas avnämare: kyrkor, samfund och skola – under åberopande av relevans och aktualitet inriktades mot det moderna och mot det samtida, skärmades det historiska perspektivet av. Dess värde förflyttades ofta till bakgrunder, förstudier och preludier till de projekt man ville ägna sig åt. Att vi genom historisk kunskap kunde lära oss och förstå hur det nuvarande formats och blivit till, låg sällan inom det tänktas ram. Skolundervisningen förändrades, och i takt med den också den akademiska grundutbildningen. Ett diakront betraktelsesätt ersattes av ett synkront. Frågor om ursprung, uppkomst och påverkan marginaliserades till förmån för annat. Den mänskliga kulturen och tanken, knuten till tiden, rummet och enskilda indivi-

ders agerande där uppfattades länge av många inte som så särskilt intressant. Måhända är detta bristande intresse kopplat till att historieämnet i skolan har fått ett markant mindre utrymme – och det i en tid då intresset för historia, hembygd och släktforskning nästan blivit folkrörelser och den s. k. Arn-febern grasserar i landet.² Historisk litteratur kommer i en strid ström och de historiska populärtidskrifterna har hundratusentals läsare.³

Kyrkan har ett ansvar för sin historia – inte bara av de nyss nämnda inkarnatoriska skälen – utan också därför att människor frågar efter den och det i konkret mening. Man är intresserad av historiska framställningar också med långa perspektiv. Varje kristen församling, trakt och land har en historia och bär på ett arv, som varje generation måste förhålla sig till. En lokalförsamlings andliga historia finns närvarande t. ex. i dess kyrkobyggnad. Den berättar inte bara om socknen utan om de människor, som byggde och inredde den, och om deras andliga drivkrafter. Vi kan inte hantera kyrkobyggnaderna, utan att se dem som den gångna tidens artefakter in i vår egen tid. Samtidigt är kyrkorna först och främst funktionella rum, där det förflutna blir ett närvarande presens. Men den lokala kyrkohistorien kan aldrig förvandlas till att endast bli byggnadshistoria. Kyrkans gudstjänst, den som firas söndag efter söndag, har också den en historia som sträcker sig över årtusenden. Högmässan är västerlandets äldsta, alltjämt fungerande kulturfenomen, framvuxet och vävt i en harmonisk jämvikt av olika moment och perspektiv. Gudstjänstlivets historia är ett väsentligt uttryck för kyrkans pastoralhistoria.

Kyrkan av i dag måste kunna läsa av sin egen historia för att förstå sig själv. Det är en historia som sträcker sig åtskilligt längre än det nuvarande prästerskapets tjänstgöringsperiod. Men den finns i människors minne och bildar det mönster mot vilket man ofta tar ställning i andligt och religiöst avseende. Därför kan en präst eller pastor inte vara okunnig om kyrkohistorien. Människor i vår samtid minns hur mormor berättade om gudstjänst, bönhusmöten och konfirmationsläsning när hon var barn och vad hennes far i sin tur sagt från sin barndom. Historikern kan ge en förklaring. Den äldre generationen förmedlar

² Författaren J. Guillous historiska romantriologi (1998, 1999, 2000) om tempelriddaren Arn Magnusson från 1100-talets Västergötland har blivit en miljonindustri. Man kan därför tala om en "Arn-feber", där lokala turistbyråer och näringsidkare inte alltid skiljer på fiktion och verklighet. Utan tvekan har romanerna och deras filmatisering bidragit till att väcka och befrämja intresset för svensk medeltid.

³ Den historiska bokklubben Clio, som ägs av bokförlaget Atlantis och Norstedts förlagsgrupp, marknadsför och säljer årligen ca 120 titlar från olika förlag; fler likande klubbar finns. Bokförlaget Historiska Media ger ut två månadstidskrifter. *Populär historia* har en TS-kontrollerad upplaga om 34 600 exemplar och enligt SIFO:s Orvesto-undersökning 170 000 läsare. Till en än bredare läsekrets vänder sig *Allt om historia*; för den är motsvarande siffror 22 300 ex. resp. 140 000 läsare. Förlagets marknadsundersökningar visar att tidskriftsläsarnas medelålder är 40 år, av dem är 40% kvinnor. Bonnierkoncernen ger ut tidskriften *Bonniers Världens historia* i en upplaga om 37 000 exemplar.

ett andligt arv, som måste möta respons hos kyrkans företrädare. Detta arv måste alltså – på gott och ont måhända – vara levande i kyrkans minne. Den gamla Allhelgonalitanian med dess långa uppräknings av namn på personer från alla århundraden är en sällsam och konkret påminnelse om kyrkans långa historia, om ”dina trogna i alla tider”.

Präster får inte vara okunniga om kyrkohistorien, därför att det ju då är så lätt att tro sig vara först på plan, att inte inse att det har hänt saker av värde i kyrkan före nutiden. I sina ställningstaganden behöver kyrkan sällan starta från ruta ett, kunskaper och erfarenheter finns. Ekumeniska överläggningar kan aldrig bortse från det förflutna. Kyrkohistorien är möjligheten att finna det och lära av det.

En präst som vill ta ett pastoralt ansvar kan inte vara okunnig om kyrkans historia. Med kunskaper om historien går det att förklara för människor det de vill veta, men också reda ut sådant som de måhända missförstått.

En särskild möjlighet för Svenska kyrkans präster har varit tillgången till ett kyrkoarkiv. På ett unikt sätt har de haft sitt tjänstearkiv på nära håll, många gånger det där de själva bott. Här har den intresserade och pastoralt ansvarstagande genom ämbetsberättelser, protokoll, församlings- och ministerialböcker för det senaste seklet lätt kunnat bilda sig en uppfattning om den lokala kyrkohistorien. För många har närheten till kyrkoarkivet blivit en slags aha-upplevelse som öppnat dörren till det förflutna. Genom de pågående leveranserna till landsarkiven töms nu dessa arkivutrymmen. Det är alltså inte längre möjligt att på ort och ställe skaffa sig de kyrkohistoriska kunskaper arkiven vill förmedla. Den kyrkohistoriska medvetenheten måste därför i dag tydligare än tidigare väckas under de blivande prästernas studietid.

I varje fall sedan mitten av 1800-talet har, som ett inslag vid de återkommande prästmötena i Svenska kyrkan, förekommit parentationer av dem som avlidit sedan föregående prästmöte. Dessa minnesteckningar har flera funktioner. En av dem är att påminna de närvarande om den nära historien, om de präster som varit verksamma i stiftet strax före nutiden. Prästmötesminnesteckningarna har alltså också ett pastorallistoriskt syfte.⁴ Minnestecknarens uppgift är att i nekrologens form teckna ett stycke historia, göra den aktuell och levande. Muntligen sägs några få meningar om var och en, samtidigt som en utförligare levnadsteckning publiceras i tryckt form. Tillsammans taget ger bilderna av de många gestalterna en beskrivning av hur kyrkolivet gestaltat sig och bör med intresse kunna läsas också av dem som inte själva känner de biografierade eller den bygd där dessa verkade. Kyrkans historia är inte bara dess

⁴ Här till se Anders Jarlert, ”Minnesteckningar som stiftshistoria”, *Personhistorisk tidskrift* 85 (1989), 94–101 och Oloph Bexell, *Präster i S:t Sigfrids stift. Minnesteckningar till prästmötet i Växjö 1990*, (Växjö stiftshistoriska sällskap. Minnesteckningar 1.) Göteborg 1990, 5–8.

prästers, men den kan inte tänkas utan dem. Parentationerna sker på biskopens uppdrag. Det är ett biskoparnas ansvar för stiftets historia att denna tradition inte bryts.

Inom Svenska kyrkans och i Stockholms katolska stift finns stiftshistoriska sällskap, och i de s. k. fria samfunden liknande organisationer där den egna kyrkohistorien får stå i centrum. På flera håll är det stiftshistoriska sällskapet bas för en imponerande publikationsverksamhet, som har högt ställda anspråk och som når långt utanför den egna medlemskader. I Svenska kyrkan hålls arbetet samman av nätverket Stiftshistoriskt forum. Främjandet och understödandet av sådana initiativ är ett sätt för stifts-, kyrko- och samfundsledningar att ta ett konkret ansvar för att den egna historien hålls levande.

I kyrkan kan det ta generationer för en andlig tradition att ta form och finna sin funktion, en sekulariserad värld har inget annat tidsmätt än mandatperiodernas växlingar. En präst och en förtroendevald måste förmå att se sitt eget samfunds konfessionella historia insatt i ett 2000-årigt sammanhang med rötter i medeltid och fornkyrka, ja längre än så. I en tid när historieintresset är en folkrörelse får kyrkornas och samfundens företrädare inte ställa sig vid sidan av sitt eget sammanhangs historia.

III

Kyrkans ansvar för sin historia i vårt land handlar också och med nödvändighet om kyrkohistorieämnets närvaro i den prästutbildning, som är de teologiska och religionsvetenskapliga institutionernas stora uppgift. Vi är alla medvetna om att dess plats där är tämligen inskränkt och studierna inte obligatoriska för dem som skall bli präster, – även om många alltså föreställer sig detta. Det finns sedan länge – och till följd av kyrkans uppläggning av prästkandidaternas utbildningsprogram – en strukturell marginalisering av det historiska perspektivet och av kyrkohistorieämnet som sådant. Å andra sidan är de studenter som läser våra kurser vanligen mycket intresserade. Som kyrkohistoriker har vi en självständig teologisk uppgift, inte bara att måla upp en historisk kuliss till lite olika samtidsprojekt inom andra ämnen. Vi måste tydliggöra för vår utbildnings avnämare, att varje kyrka och varje samfund behöver präster och pastorer med historiska kunskaper och historisk medvetenhet just för att de på ett professionellt sätt skall kunna orientera sig i sitt yrke, sin vardag och sin tillvaro och att utföra sina uppgifter utan att stå handfallna. Det är lika väsentligt, som att de har kunskaper och insikter i t. ex. exegetisk eller systematisk teologi. Det *är* lika väsentligt därför att detta nödvändiga medvetande är en teologiskt motiverad, konkret konsekvens av kyrkans tro på inkarnationen och på sig själv såsom Kristi kropp i världen. Kyrkohistoria är ju en teologisk disciplin.

Svenska kyrkan har satsat stora belopp i det omfattande bokverket *Sveriges kyrkohistoria* (1–8, 1998–2005). Det är rimligt att man ser till att få valuta för pengarna genom att stärka ämnets ställning i utbildningen, så att de blivande prästerna verkligen får ta del av vad som står där och också att sådana materier blir en naturlig del i fortbildningen. I den utredning om *En förändrad utbildning*, som nu är aktuell, men som ju stött på kraftig remisskritik, tror jag inte ordet ”kyrkohistoria” alls finns med. Man talar om ”Svenska kyrkans tro och liv i historia och nutid, dess spiritualitet och plats i samhällslivet”, men inte mer.⁵ Det är endast den egna konfessionens närmastliggande förhållanden som uppfattas vara av värde och sakligt intresse. Inför mera vidgade, långsiktiga eller övergripande perspektiv står man främmande.

Att kyrkan tar ansvar för sin historia måste också komma till uttryck, t. ex. när man i stiftet och på kyrkans nationella nivå väljer ut de doktorandprojekt, som skall medges resurser för fyra års forskningstid. Också forskning kring händelser i förflutna sekel för ganska länge sedan är och måste kunna definieras som kyrkorelevanta i djupare mening. Det är i dag inte självklart. Också kyrkohistorisk primärforskning om äldre epoker måste förekomma i en kyrka som tar ansvar för sig själv, sin samtid och sin framtid.

Att kyrkan tar ansvar för sin historia innebär också att personer som låter sig förtroendeväljas bibringas medvetenhet om det historiska perspektivet som förpliktande i en kyrka som bejakar inkarnationen. Det är först då som man får en möjlighet att förstå hur kyrkan inte är en tjänsteproducent i mängden, utan tolkar och har förstått sig själv och tolkat sin historia utifrån andra förutsättningar.

Går vi till det pastoralas basplan, där varje präst har sin vardag borde – med detta perspektiv – ett stycke kyrkohistoria också höra till det som ingår i konfirmandkursen. Därmed menar jag inte bara kunskap om hembygden, utan om glimtar av den stora kyrkohistorien i det både långa och breda perspektivet. Det skulle tydliggöra hur kyrkan är en gemenskap över tid och rum.

Det är dags för en kyrkohistorikernas offensiv. Vi behöver mellan institutionerna rådslå om vårt ämnes roll och framtid i den teologiska utbildningen. Vi behöver såsom grupp göra oss gällande och komma med goda argument. Jag har inga färdiga recept. Men våra påsar får inte ställas vid dörren. Det är viktigt med ordentliga samtal med de utbildningsansvariga i kyrkor och samfund, inte minst i Svenska kyrkan på nationell nivå.

I mycket handlar det om en långsiktig marknadsföring. Kanske är våra egna teologiska institutioner vår bästa arena för sådana syften. Vi måste bli de

⁵ *En förändrad utbildning för Svenska kyrkan*, utg. av Else-Maj Eineborg Falk m. fl. (Svenska kyrkans utredningar 2007:2), Uppsala 2007, 165.

bästa pedagogerna och satsa på den grundutbildning, där vi når de många som vi kan intressera för de historiska perspektiven. Som ämneskolleger skall vi inte konkurrera mellan institutionerna, utan samverka – inte bara i vetenskapliga projekt – utan också på den nivå jag nu talar om. Offensiven kan börja med att vi utbyter erfarenheter om hur ämnet görs lockande och attraktivt för tjuguariga studenter och andra. Vi ska samverka för att de, som i framtiden kommer att ta ansvar i kyrkor och samfund också tar ansvar för sin historia. Som akademiska lärare omges vi dagligen av den kommande generationen.

Kyrkohistoria är en teologisk disciplin. För att inte tappa minnet måste kyrkan ta ansvar för sin historia, och inse att också ett sådant ansvarstagande är en väg mot framtiden.

Kyrkohistoria som teologi

Av *Samuel Rubenson*

Kyrkohistoria har en med internationella mått mätt svag ställning vid de svenska teologiska institutionerna. Vi behöver bara jämföra med Norge eller Danmark för att se skillnaden. Dessutom är skillnaden stor mot hur det var för tjugofem år sedan. Det handlar inte heller endast om ämnet kyrkohistoria utan om hela det historiska perspektivet inom teologin. När jag läste teologi på 1970-talet var teologihistoria fortfarande centrum i den systematiska teologin i Lund, och kyrko- och samfundsvetenskap ett i hög grad historiskt inriktat ämne. Kyrklig praxis och aktuell teologisk diskussion hade en ständig referens till historien, till tidigare erfarenheter och lösningar på de aktuella frågorna. I dag är det alltmer litteraturvetenskap och filosofi som är den systematiska teologins samtalspartner och sociologi, psykologi och pedagogik som är den praktiska teologins. I den teologiska miljön har kyrkohistorien marginaliserats, för att inte säga trängts ut. Samtidigt växer intresset för historia och inte minst för kyrkans historia både bland allmänheten och på de historiska institutionerna. Historiker blir uppburna författare och uppburna författare blir historiker, och särskilt intressant blir det om det handlar om kyrka och religion, om moralfrågor och livssyn.

Denna paradoxala situation ställer frågan om vårt ämnes identitet och hemhörighet. Hör vi hemma i teologin? Eller är kyrkohistoria enbart en del av den allmänna historien, av praktiska skäl förlagd till teologisk fakultet, men på väg hem? Är teologin äntligen fri från tyngden av historiska frågeställningar och material? Har kyrkohistorien blivit onödig inom teologin när exegetik och systematisk teologi tar hand om helheten, exegeterna som litteraturhistoriker och systematikerna som idéhistoriker? Är det så att det kyrkohistoriska perspektivet egentligen inte behövs, mer än kanske för att ge lite allmänbildning och förklara gamla ting som råkar finnas kvar? På den korta tid som är vill jag kasta fram några lite provocerat formulerade teser med vilka jag vill tydliggöra varför jag menar att en teologi utan kyrkohistoria är utarmad och en teologiskt omedveten kyrkohistoria otillräcklig.

Tes 1. Vi lever inte i nuet

Tron att vi lever i nuet, att det egentligen bara är samtiden som är relevant är en myt, och riskerar att göra oss till nufånar. Att vi lever just nu betyder inte att vi

lever i nuet. Vi försöker snarare inlemma nuet i de mönster som ger sammanhang och mening, som bestämmer vår position och vårt handlingsutrymme, det språk som utgör vår tankeförmåga, de erfarenheter vi är gjorda av, kort sagt den historia, *inte* det nu, vi lever i. Vi bär vår historia i oss, ja vi är den i hög grad. Inte ens den som drabbats av en plötslig och total minnesförlust lever helt i nuet. Detta gäller inte bara oss som enskilda utan också som kollektiv, vare sig det är etniska, politiska eller religiösa. Det vi hanterar just nu är inte nuet utan det förflutna. Det vi gör är en ständig pågående revidering av det förgångna, en ständig förhandling om vilka vi är och varför, vad vårt språk och våra erfarenheter betyder.

För teologin som bearbetning av och reflektion över kristen tro och praxis betyder detta att vi inte skapar teologi, vi omformulerar. Den till synes historielösa teologin vi i dag ser en hel del av är inte historielös, den är historiskt omedveten, och det är rätt allvarligt. Det finns en romantisk föreställning om teologi som något man gör i nuet, i den aktuella kontexten, en teologi som är fräsch, aktuell, kontextuell och obunden. I verkligheten är den programmatiskt nutida eller kontextuella teologin i sin historiska omedvetenhet snarare mindre fri. Den saknar nämligen avgörande redskap för bearbetning och reflektion, den blir fånge i uttryck och former, i sammanhang den inte kan hantera eftersom den saknar perspektiv. Därför uppstår det lätt en rundgång och ett ständigt jagande efter begrepp och gestaltningar som snabbt måste överges eftersom de inte visar sig sväva så fritt i luften som man hoppats. Kontextuell teologi har blivit ett honnörsord, men grundtanken är, som jag ser det, djupt problematisk och i bästa fall vilseledande. Att all teologi är kontextuell i den meningen att den utgår från teologens sammanhang är en självklarhet, ingen kan krypa ur sig själv och sin tid. Men den teologi som nöjer sig med detta och inte strävar efter att sträcka sig utanför sin kontext, brytas mot andra sammanhang och tider, blir antingen meningslös eller farlig. Ett teologins språk som blir partikulärt och fångat i en avgränsad kontext har mycket begränsad räckvidd och potential att tolka och gestalta gemensamma erfarenheter av Gud, och inte minst att kritiskt granska sig själv.¹

Om vi inser att vårt nu är inget annat än den punkt där vår historia befinner sig blir det tydligt att vi behöver redskap att hantera denna historia, och att vi behöver perspektiv på våra frågor och intryck. En teologi som förnekar historien och som bara svarar på de senaste intrycken blir ytlig och flyktig, ja riskerar att göra oss ytliga och rotlösa, i värsta fall till offer för allehanda makter. Det är bara med respekt för och insikt i den historia vi *är* som vi kan svara ansvarsfullt och i längden relevant. En kyrka som blundar för sin, ja hela kristenhetens historia, gör sig inte bara urarva, den blir ett rö för vinden, en parentes som slutar som en särtradition, självupptaget stirrande på sin egen yta. Om kyrkan till sin natur är en ge-

¹ Rowan Williams, *Why Study the Past. The Quest for the Historical Church*, Eerdmans Publishing Company 2005.

enskap över tid och rum, får kristen tro och praxis sin fulla innebörd endast i ljuset av alla delar. Varje kyrka bär i och med sig alla de andra, har sin innebörd genom denna gemenskap och kan inte förstå sig själv utan den. I ortodox teologi talar man därför ofta om ekumenikens, helhetens, två dimensioner, den geografiska och den historiska.²

Tes 2. *Vi studerar inte det förflutna*

Det finns en utbredd och förenklad bild av historia som det ämne som studerar det förflutna. Men, som vi alla vet, kännetecknas det förflutna just av att det inte längre är, eller omvänt att allt det vi kan se, känna, höra och studera är här och nu, inte förflutet. Vi kan, så att säga, inte lägga det förflutna under mikroskop och börja titta. Det vi studerar är inte förflutet, det är det förflutnas spår i det som är nu, vare sig det är lämningar eller minnen, individuella eller kollektiva. Hur mycket vi än anstränger oss att återskapa ett förflutet och leva oss in i det förgångna för att studera det, är det inget annat än vår nuvarande bild av det vi studerar. Vi försöker sätta samman meningsfulla och träffande berättelser, måla upp realistiska bilder, rita förtydligande kartor, lägga samman kvarlämnade bitar till ett pussel och i bästa fall konstruera genomtänkta modeller för skeenden. Men det vi studerar är den mening vi i dag kan ge de ting och berättelser som är spår av det förflutna, och denna mening är i högsta grad beroende av våra perspektiv. Den som betvivlar detta kan studera hur bilden av något förflutet hela tiden förändras.

Att vi inte studerar det förflutna blir kanske tydligast när vi ser på studiet av Bibeln. Med sin okritiska syn på historia har den historisk-kritiska exegetiken bidragit till en reduktionistisk och historielös bibelsyn där forskare menar sig kunna isolera och studera bibliskt material och komma åt den historiske Jesus, den äkta galileiska Jesusgestalten, men hamnar i en spegelbild av sin egen Jesusuppfattning, en Jesus för vår tid. Inte bara vår läsning utan själva forskningsföremålen är präglade av vårt arv och vårt förhållningssätt till det. Bart Ehrman har träffande illustrerat detta när han talar om "the orthodox corruption of Scripture".³ Att Markusevangeliet har buntats samman med Johannes-evangeliet har för alltid och oåterkalleligen förändrat det, liksom att Hebréerbrevet står intill Paulusbreven. Kanonprocessen kan inte rullas upp igen. Det är inte meningsfullt att försöka studera bibeltexterna som om de inte stod i Bibeln. Som Robert Wilken uttrycker det i *The Myth of Christian beginnings*,

² Ion Bria, *The Sense of Ecumenical Tradition: The Ecumenical Witness and Vision of the Orthodox*, World Council of Churches 1992.

³ Bart Ehrmann, *The Orthodox Corruption of Scripture*, Oxford University Press 1996.

”you can’t go home”.⁴ Lika lite kan någon studera bibeltexter, kyrkofäder, Luther eller pietism som om historien efter inte varit, som om vi inte fanns. Ingen kan arbeta med Sveriges kristnande som om det inte blev av, eller läsa den tidige Luther som om reformationen inte inträffat. Ju mer vi försöker isolera och begränsa materialet och tolkningstraditionen för att komma åt kärnan desto mer blir vi utlämnade åt aktuella trender. Och omvänt, ju mer av spåren och deras tolkningar vi överväger desto mindre blir vi bundna av förutfattade meningar och desto mer kritiskt kan vi se på vår egen horisont. Det är därför angeläget att studenter har historiografisk medvetenhet och gör genomtänkta forskningsöversikter som inte bara tar upp nya böcker!

Det är i dag självklart bland historiker att vi inte kommer ifrån att våra egna perspektiv och utgångspunkter spelar en avgörande roll i vår forskning, det har vi lärt av Hans-Georg Gadamer och andra.⁵ Men ofta är vi omedvetna om de vidare implikationerna, att det inte bara handlar om min egen uppfattning och mina frågor här och nu, utan i hög grad om hela det språkliga, metodiska, religiösa arv jag bär på, ja är ett uttryck för. Det handlar inte om två punkter, mig själv och forskningsobjektet, mig själv och texten. Det handlar också om hela den historia som finns mellan mig och det jag studerar, den som format spåren. Det handlar om avståndet, ett avstånd som inte är ett tomrum att hoppa över utan som är befolkat. De spår av Jesus, Karl den store, Luther eller Wallin vi ser i sanden eller skogen är inte de ursprungliga avtrycken, det är avtrycken så som de ter sig efter att ha utsatts för sol, regn, vind och andra som trampat i dem. Många skulle nog hålla med om detta, men ändå mena att det vi studerar är det förflutna, vi måste bara vara medvetna om att både vi och spåren är färgade.

Men spåren är inte det förflutna och kan inte heller återskapa det. Det vi kan göra är att ge dem mening för oss och skapa för oss meningsfulla samband mellan dem. Med meningsfulla menar jag inte användbara, nyttiga eller passande, utan just meningsfulla. Det vi gör när vi studerar historia är ytterst inget annat än att vi ger mening åt det vi finner. Och denna mening är en mening för oss, för vår tid. Lite tillspetsat kan man säga att vad vi ytterst studerar är våra egna samtidsproblem. Det är för att på djupet finna lösningar på dem som vi utforskar spåren av det förflutna, medvetna om att ett förändrat minne är en avgörande del av lösningen. Ingen illustrerar detta bättre än Augustinus i sina *Bekännelser*.

⁴ Robert Wilken, *The Myth of Christian Beginnings*, University of Notre Dame Press 1980.

⁵ Hans-Georg Gadamer, *Sanning och metod* (urval, inledning och översättning av Arne Melberg), Daidalos förlag 1997.

Tes 3. *Vårt arbete är normativt*

Inom systematisk teologi har det under det senaste decenniet funnits en levande diskussion om huruvida teologin kan och till och med bör vara normativ, eller som man gärna säger konstruktiv, dvs. om den inte skall nöja sig med att undersöka och redovisa tidigare teologers utsagor utan även komma med egna förslag till en samtida teologi. Det intressanta med diskussionen ur vårt perspektiv är tanken att den som sysslar med historiskt material till skillnad från den som till synes bortser från historien inte arbetar konstruktivt och normativt. En del historiker har mer eller mindre medvetet bidragit till en sådan uppfattning. Jag har redan visat varför jag menar att den som tror sig bortse från historien inte arbetar historielöst utan bara historiskt omedvetet. Det jag nu vill visa är att kyrkohistoria i hög grad är ett konstruktivt och normativt arbete, låt vara att norm i detta fall är något annat än dogmatiska läroformuleringar. Därmed vill jag också föra oss tillbaka till frågan om kyrkohistoria som teologi.

Om kyrkohistorien försöker ge mening och meningssammanhang åt spåren av det förflutna, i medvetenhet om att det som ligger mellan spåren och oss färgat båda, betyder det att kyrkohistorien också färgar spåren för framtiden, lägger sig emellan ursprung och framtid. Den mening vi ger åt materialet blir en del av förutsättningarna för den mening som efteråt kommer att ges, oberoende av om just våra böcker får stor spridning eller inte. Lika lite som vi kan hoppa över den tradition vi står i kan framtiden hoppa över oss. Vårt ordnande av material och uppspårande av samband blir för alltid en del av materialet. Detta är naturligtvis tydligast om vi gör textutgåvor, sammanställer mängder av data eller översätter texter. Det vi gör blir redskap för framtida forskare, och som vi vet beror resultat i hög grad på redskapens utformning och kvalitet. Men i lika hög grad är andra redovisningar av kyrkohistorisk forskning redskap, och ofta kanske än mer betydelsefulla eftersom de formar framtida forskares ingång till och blick för materialet.

Om jag får vara lite personlig vill jag påstå att min egen forskning, utan att jag alltid insett det, i backspegeln ter sig högst normativ och konstruktiv, främst naturligtvis för min egen fortsatta forskning, men i hög grad även för andras. Det handlar inte bara om att min avhandling råkade bli en av flera avgörande nyansatser i tolkningen av det monastiska livets framväxt och på ett ibland oroväckande sätt styrt forskningen, antingen så att forskare fortsatt i de upptrampade spåren eller satsat allt på att visa att jag hade fel. I den närmare kontexten handlar det om att de som jag varit med om att utbilda och de som i vidare sammanhang läst vad jag skriver, införlivat i sin egen historia den mening jag givit åt olika delar av det fornkyrkliga arv som finns bevarat. De redskap och perspektiv jag bidragit med är nu, på gott och ont,

en del av de redskap och perspektiv som finns och att tro sig kunna bortse från dem när man väl tagit dem till sig är att lura sig själv.

Men normativitet och konstruktivitet har inte bara med forskarvärlden att göra, och denna är inte isolerad från världen i stort. Teologin är inte, om vi nu skulle tro det, isolerad från kyrkan, bara för att många i kyrkan intresserar sig föga för vad teologerna skriver. Inte heller är det så, som kanske en del tror, att systematisk teologi är viktig eftersom den svarar på dagens frågor, medan kyrkohistoria är föga relevant för kyrkan annat än som tillbakablickande förklaringar. Tvärtom tror jag att kyrkohistorien har större relevans för vad som sker i församlingarna i dag än mycken systematisk teologi. Anledningen är väldigt enkel. Till största delen handlar den enskildes kristna liv, liksom församlingslivet, om praxis, om att finna former för tro och gudstjänst, bön och handling, att finna förebilder, symboler och uttryck som kan bära och ladda den egna världen. I detta sammanhang spelar läroformuleringar en mindre roll än berättelser och riter. Utan sådana blir det hela lätt riktningslöst och tillfälligt. Paradoxalt nog är det ju det historiska sammanhanget som gör det möjligt att transcendera tid och rum, medan samtidsfixeringen stänger en inne i nuet.

Avslutning

När jag höll min provföreläsning för professuren i kyrkohistoria för nio år sedan var mina två första teser att kyrkohistoriens objekt är kyrkan och att kyrkohistoria är ett teologiskt ämne. Jag har blivit alltmer övertygad om att det måste vara så, och att vi som historiker måste slå vakt om vår ibland ifrågasatta teologiska hemorts rätt och vara medvetna om vårt teologiska ansvar. Historiskt omedveten teologi är ingen bra teologi, inte heller är teologiskt omedveten kyrkohistoria bra kyrkohistoria. Det betyder inte att kyrkohistorien som vetenskap är underordnad den samtida kyrkans syften, eller att kyrkohistoriker måste vara teologer eller ha en konfessionell utgångspunkt. Det betyder bara att en kyrkohistoria som inte reflekterar över vad kyrkan är riskerar att missa poängen och i värsta fall vilseleda sina läsare.

Referenser

- Bria, Ion, *The Sense of Ecumenical Tradition: The Ecumenical Witness and Vision of the Orthodox*, World Council of Churches 1992.
 Ehrmann, Bart, *The Orthodox Corruption of Scripture*, Oxford University Press 1996.

- Gadamer, Hans-Georg, *Sanning och metod* (urval, inledning och översättning av Arne Melberg), Daidalos förlag 1997.
- Wilken, Robert, *The Myth of Christian Beginnings*, University of Notre Dame Press 1980.
- Williams, Rowan, *Why Study the Past. The Quest for the Historical Church*, Eerdmans Publishing Company 2005.

Om kyrkohistoriens framtidsrelevans

Med perspektiv på kyrkohistorikerns ansvar

Av Sinikka Neuhaus

Jag har blivit ombedd att tala om kyrkohistoriens framtidsrelevans och tanken är att jag därigenom skall ge ett perspektiv på kyrkohistorikerns ansvar. Och jag vill då börja med att sära något på begreppen framtid och relevans för att kunna göra några noteringar beträffande deras respektive egenart.

Framtid kan vi, utan att bli allt för filosofiska, säga är det som vi är medvetna om ligger framför oss i tid och som vi kan ha mer eller mindre välgrundade föreställningar om och hysa vitt skilda förväntningar inför, men som vi av princip inte vet någonting säkert om. Framtiden är öppen och kan rent logiskt aldrig användas som ett facit till hur relevant dagens historievetenskap är, inte ens i framtiden, lika lite som vår tid låter sig användas som ett entydigt facit i mötet med historien. Historien är nämligen inte slut ännu. Något slags facit finns inte för historievetenskapen. I stället har vi sådana erinringar och historiska erfarenheter, sådana farhågor och förhoppningar som nödvändiggör för oss att berätta vår historia i varje ny tid. Vi formar den utifrån erfarenheter inlagrade i våra liv genom tidigare generationer, vi gör det här och nu i mötena och samtalen med varandra, och vi gör det med intentionen att en framtid skall vara möjlig att tänka i förlängningen av denna historia.

Detta hur vi människor förbinder vår historia med vårt nu och samtidigt riktar oss med farhågor och förhoppningar mot framtiden, är vad som fångas av begreppet *historiemedvetande*. Själv har jag lånat detta begrepp från historieteoretikern Jörn Rüsen vars teoretiska reflexion utgör grunden för min egen här i dag.¹ I historiemedvetandet har framtiden, trots sin ovisshet och obe-

¹ Representativa texter av Jörn Rüsen finns översatta till svenska och samlade i volymen *Berättande och förnuft. Historieteoretiska texter* (Rüsen 2004). Framställningen som följer har dessa texter som sitt enda teoretiska underlag och speglar mitt pågående försök till förståelse av Rüsens teoretiska ansats. Det finns inga genvägar till en sådan förståelse, utan begrepp och tankegångar blir tydliga först genom läsning inte endast av enskilda textställen utan av volymen som helhet. Jag har därför valt att vara återhållsam vad gäller hänvisningar inne i texterna. Fullständiga hänvisningar skulle ha blivit komplexa och omfattande och riskerat att störa läsningen utan att för den sakens skull ha gjort Rüsen mer lättillgänglig. För den som ger sig i kast med dessa Rüsens texter torde det i gengäld inte vara särskilt svårt att se vilka val, kombinationer och eventuella missförstånd eller förståelsemässiga vinster som utmärker föreliggande föreläsning. För begreppet *historiemedvetande* se Rüsen 2004, 104–105, 159.

stämbaerhet, del i det historiska meningssammanhang som verkar som intentionell bestämmingsgrund för den historia vi nu har att berätta.²

För att tydliggöra vad som menas med detta måste vi nu se närmare på vad vi i ett vetenskapligt sammanhang kan mena med relevans. All vetenskap har det gemensamt, att den drivs av en praktisk nödvändighet för människan, att hantera den verklighet hon lever i. Vetenskapen skall på ett kvalificerat sätt underlätta för livet att fortgå i riktning mot det vi, som en regulativ idé, kan kalla för ”det goda livet”. I detta hanterande av verkligheten ligger ansvaret underförstått. Med Jörn Rüsens hjälp kan vi om all historisk vetenskap säga, att den är ett kvalificerat sätt att här och nu pröva möjligheten till framtid i praktiken med hjälp av det förflutna.³ Prövar framtiden i praktiken med hjälp av det förflutna, det gör vi alla när vi berättar om vår historia. Historieberättandet är denna praktik. Vi berättar om hur det har varit för att kunna säga varför det är som det är nu, med avsikten att utifrån denna historia kunna leva vidare, förhoppningsvis leva ett gott liv. Det historiska berättandet är syntetiserande och meningsskapande, det hjälper oss med den praktiska nödvändigheten att skapa personliga såväl som kollektiva identiteter och låter oss med historiens hjälp formulera framtidsinriktade, orienterande perspektiv. Sådant historiskt, meningsskapande berättande pågår ständigt på olika nivåer i samhället. Historievetenskap är en kvalificerad, rationell form av sådant berättande. Hur relevant den historievetenskapliga forskningen och undervisningen är sammanhänger således med den mening som framställs, vilka identiteter den möjliggör och hur väl det går att orientera sig mot framtiden med hjälp av den. Relevansen är alltid en relevans för dem som i sina liv och för sin framtids skull är beroende av den historia som berättas.

Jörn Rüsen utvecklar dessa tankegångar med hjälp av begreppet *historisk mening* vilket han grundar i en specifikt historisk rationalitet, med hjälp av sannings- eller giltighetskriterier för det historiska berättandet.⁴

Vi skall nu, utifrån ett exempel hämtat ur den verklighet som jag som kyrkohistoriker tvingats hantera, närma oss några referenspunkter för begreppet historisk mening och dess vidhängande giltighetskriterier för ett rationellt, historievetenskapligt berättande.

Mitt exempel är samtidigt svaret på frågan till mig själv om när jag i praktiken upplevt min kyrkohistoriska kompetens som djupt meningsfull och relevant. Det var på stadsbiblioteket i Landskrona, alldeles i början av 2000-talet. Vid den tiden turnerade en vandringsutställning bland Sveriges kommuner med

² Jämför Rüsen 2004, 84.

³ Rüsen 2004, 61.

⁴ För begreppet *historisk mening* se Rüsen 2004, 9, 51–52, 83–85, 97–98, 246.

titeln ”Gud har 99 namn”. Intentionen var att på många olika sätt spegla och ge upplevelser av det mångreligiösa samhälle som Sverige nu utvecklas till. I Landskrona ordnades föreläsningar och program i anslutning till utställningen och jag var inbjuden för att säga något om hur synen på äktenskapet utvecklats inom olika religiösa traditioner. Eftersom jag fick uppdraget med kort varsel fick jag koncentrera mig på det jag kunde bäst, nämligen katolsk och protestantisk äktenskapssyn, samtidigt som jag bemödade mig om att berätta med hjälp av folkliga aspekter av hur människor firat sina bröllop genom historien.

Uppslutningen var mycket god och jag förstod snart att en stor del av åhörarna var människor som genom sin undervisning i svenska för invandrare hade uppmanats att närvara. Mitt självförtroende inför hela situationen var inte det bästa, men efterhand som jag berättade växte också genväret. Ämnet engagerade långt mer än vad jag kunnat föreställa mig. Frågor ställdes, spontana diskussioner uppstod, ja människor ställde sig upp och berättade om hur bröllop firats i deras egen släkt och religiösa tradition och vad detta alltjämt betydde för dem. Spontana sånger och danser ur dessa traditioner framfördes och så slutade den kvällen. Själv fick jag anledning att tänka vidare kring vad det var som gjorde att det jag berättat om föll så väl ut i den situationen. Nu, långt senare, kan jag säga att det handlade om flera samverkande faktorer i ett *historiskt meningsskapande*.⁵ Låt mig visa på dessa.

Först vill jag visa på den normativitet som gjorde att föreläsningen i Landskrona kom till stånd. Hela projektet ”Gud har 99 namn”, utställningen, föreläsningarna och programmen, allt hade sin bakgrund i en normativ föresats, i det här fallet en politisk vilja att verka för integration i det svenska samhället genom att låta människors religiositet och våra olika religiösa traditioner stå i fokus. Det universella och gränsöverskridande, erfarenheten av Gud eller det heliga, valdes till utgångspunkt för en orientering mot ett samhälle där de 99 namnen, de partikulära religiösa uttrycken, gemensamt skall kunna bidra till ett gott liv för alla som lever i Sverige. Med detta vill jag peka på att normativitet, eller moralitet, är en grundläggande faktor i varje försök till historiskt meningsskapande.⁶

Sedan har vi åhörarna. Merparten av dessa befann sig i en livssituation präglad av uppbrott. Förändringen, från att en gång ha levt ett liv någon annanstans i världen, under andra omständigheter, till ett liv som ny svensk i Landskrona, är en förändring som låter sig erfaras i sin tidsliga dimension. Så som det en gång var är det inte längre och när det nu är såhär, hur kommer det då att bli? Varje sådan *historisk fråga* är en impuls till historiskt berättande eller historiskt

⁵ För begreppet *historiskt meningsskapande* se Rüsen 2004, 102–108, 172–174.

⁶ För moralitet som grundläggande faktor i ett historiskt meningsskapande se Rüsen 2004, 53–60, 79–81, 238.

meningsskapande och sådana frågor infinner sig alltid när vi i våra egna liv erfar förändringar över tid och när vi som en följd av sådana förändringar söker nya identiteter och nyorientering inför framtiden.⁷ Sådana erfarenheter och behov av historisk mening hör till varje människas liv. I de nyblivna svenskarnas fall blev det dock extra tydligt. De hade lagt en del av sitt liv bakom sig och där på biblioteket befann de sig mycket tydligt i en situation ämnad till orientering mot ett liv på delvis nya villkor. Med detta vill jag peka på erfarenheten av förändring över tid som en impuls till historiska frågor, vilka i sin tur är början till ett historiskt meningsskapande, ett historiskt berättande.

Och nu till vad jag hade att säga den där gången. Jag kan med en gång nämna att det inte var särskilt avancerat. Jag var en ung, osäker kyrkohistoriker som läst lite för mycket i mina böcker men som ändå var fascinerad av mitt ämne och tyckte att jag hade något att berätta. Så jag berättade. Jag började vid kristenhetens början och arbetade mig framåt genom medeltiden med någon slags mittpunkt i 1100-talets diskussioner kring äktenskapet som sakrament. Jag passerade reformationen och den evangeliska äktenskapsuppfattningen och förde historien fram till den något ambivalenta position som äktenskapet i dag intar i svensk kultur. Det blev en blandning av historiska erfarenheter, alltifrån teologernas brottningar med äktenskapets plats i det kristna livet till allt det som rör folkliga bestyr. Meningsbärande var den allmänmänniskliga omständigheten och erfarenheten att två människor väljer att leva tillsammans, insatta i en familj, med släktingar som lägger sig i, i en viss sorts samhälle, i en viss tid, med vissa begränsningar och möjligheter som följer där av, beträffande barn, ekonomi, sorger, glädjeämnen, framtid, ja liv.

I detta blev det uppenbart att ett äktenskap i historisk tid, vilken tid det vara må, inte är det samma som ett äktenskap i dag. Lika uppenbart blev det att den mening som ett äktenskap står för i vår historia alltjämt består, vare sig vi tar avstånd ifrån den, lever av den eller exploaterar den. Det blev rentav tydligt att den bestående meningen hör ihop med det faktum att äktenskapsuppfattningar har förändrats genom historien. Ibland har nya sätt att tänka teologiskt tillfört äktenskapet en ny mening som det tidigare saknat, ibland har nya sätt att leva i äktenskap förändrat teologin så att dess mening har fördjupats.

Med detta vill jag peka på att den historiska erfarenheten, texterna, empirin och våra förklaringar, är nödvändiga när vi skall visa på historiska förändringar. Om inte särarten i dessa tidsliga skillnader och förändringar blir tydlig för oss går det heller inte att tillmäta historien någon betydelse. Det måste i historien gå att särskilja en riktning, med en början, via en mitt, fram mot ett slut med potential att säga oss vilka just vi är.⁸ Förändringsperspektivet, det histo-

⁷ För begreppet *historisk fråga* se Rüsen 2004, 119–124.

⁸ Rüsen 2004, 97–98, 100.

riska perspektivet, säger oss därtill att historien går vidare. Den historiska meningen lever av att vi tvingas hantera det faktum, att så som det var då, är det inte längre och att framtiden alltså är öppen.

Mottagandet bland åhörarna har jag redan antytt liksom att det var överrumplande. Jag har varken före eller efter sett människor sjunga eller dansa i samband med en kyrkohistorisk föreläsning. Den faktor i det historiska meningsskapandet som på detta sätt gick i dagen tror jag måste hänföras till vad Jörn Rüsen beskriver som *historisk erinran*.⁹ Det jag berättade fick människor att erinra sig sina egna och andras bröllop. Det kom fram beskrivningar av och tolkande synpunkter på hur det brukat gå till i den egna släkten. Betydelsen av att gifta sig och leva i äktenskap och familj diskuterades utifrån vitt skilda religiösa traditioner. Perspektiven vidgades.

Historisk erinran handlar om att erfarenheter ur det förflutna aktualiseras i den egna livssituationen, inom ramen för en tolkning av hur man själv hör ihop med detta förflutna, hur vi lever av det här och nu och vilka farhågor och möjligheter det tycks ge inför framtiden. Erinran är en av de centrala mentala operationerna inom historiemedvetandet. Den är en tolkning och en gestaltning av en minnesgemenskap som vi kan sägas ingå i, den upprätthåller vad vi med Jörn Rüsen kan kalla för en *tidslig intersubjektivitet*, genom vilken människors handlande och umbäranden i det förflutna tillåts höra ihop med och tillmäts betydelse för våra handlingsmöjligheter här och nu.¹⁰ Erinran är att ta den historia vi lever av på allvar och göra någonting av den inför framtiden. Sådan erinran kan komma fram i dans och i sång, i det historiska berättandet vid lägereldar eller i föreläsningssalar. Gestaltandet av sådana minnesgemenskaper kommer till uttryck i kyrkornas nattvardsfiranden såväl som vid riksdagens högtidliga öppnande eller vid historiska jubileer av skiftande slag.¹¹

Med detta vill jag peka på att historia ständigt används, i konstruktionen av våra identiteter, av vårt samhälle och våra politiska system, i gestaltandet av våra religiösa gemenskaper och våra kulturer. Därmed kvittar det inte på vilket sätt vi umgås med vår historia, vilken historiekultur vi håller oss med. Det spelar roll för människors chanser till ett gott liv, om endast vissa former för erinran tillåts, om en viss historieskrivning görs allena rådande eller om vi i stället låter flera former av erinran och en mångfald av historiskt berättande komma fram i något av en *perspektivutvidgning* eller en *perspektivutvidgande rörelse*.¹²

⁹ För begreppet *historisk erinran* se Rüsen 2004, 153–160.

¹⁰ För begreppet *tidslig intersubjektivitet* kan Rüsen även använda *temporal intersubjektivitet* eller *tidsövergripande subjektivitet* Rüsen 2004, 208, 211–215, 219.

¹¹ Jämför Rüsen 2004, 212–214. Här problematiseras minnesgemenskapen i relation till begreppet *erinran*.

¹² För begreppet *perspektivutvidgning* se Rüsen 2004, 73–74, 80.

Att berätta historia medför alltid ett ansvar för framtiden. Det ansvaret manar till eftertanke. Min egen reflexion är också den sista faktorn i det historiska meningsskapandet som jag vill lyfta fram med anledning av mitt exempel från Landskrona. Där och då gavs det inget utrymme för eftertanke. Men den har blivit nödvändig senare, inte minst nu, när jag ville berätta för er om vad som hände på ett sätt som kan ge mening åt en framtida kyrkohistoria. Hade inte jag som kyrkohistoriker tänkt vidare utifrån det som hände där och då, och velat något med det, hade det inte funnits något att berätta här i dag. Den förflutna händelsen hade då saknat historisk mening. Den hade bara varit förfluten. Men genom att beskriva och reflektera kring det som faktiskt hände, genom att vilja något, genom att teoretisera och berätta på samma gång kan det få betydelse för min egen identitet som kyrkohistoriker och för de framtidsorienterande perspektiv jag anger. Och genom våra möten här vid konferensen får jag därtill möjlighet att pröva giltigheten i det jag har att berätta. Perspektiven kommer att vidgas.

Det där med människor som får undervisning i svenska för invandrare och tvingas fundera över äktenskap har dessutom väckt till liv en erinran hos mig om min egen tyska farmor. Hon hette Käthe, som Luthers fru brukade kallas. När min far flydde från DDR på 60-talet kom han så småningom till Helsingborg. Där träffade han min mamma, en sjuksköterska från Finland. Det var på en kurs i svenska för invandrare. När farmor hörde om finskan utbrast hon: "Men hon är väl inte ortodox!" Farmors historia möjliggjorde inga andra identiteter eller berättelser än dem hon själv fostrats till och dess giltighet måste i dag ifrågasättas. Men historien är inte slut ännu. Jag heter också Käthe, tillsammans med mina fastrar och mina egna döttrar. Och jag har mer att berätta. Jag vill ta ansvar inför framtiden genom att berätta en kyrkohistoria som kan uppfattas som giltig, ja vinna gehör och ge mening i vår tid, detta med hjälp av förflutna erfarenheter av den kristna kyrkans liv och genomgripande förändringar. Framtiden för alla som lever i Sverige är nämligen beroende av hur en sådan historia berättas, vilka identiteter den möjliggör, vilka orienterande perspektiv den ger, vilket samhälle den bidrar till.

Det är nu dags för några förtydliganden beträffande de redskap för en kyrkohistoria med framtidsrelevans som jag tycker mig finna i Jörn Rüsens utveckling av begreppet historisk mening.

Låt oss först konstatera att historisk mening inte är något vi som historiker kan skapa. Den finns där alltid redan. Den skapas genom människors historiemedvetande, genom att vi erinrar oss händelser och människors handlingar ur det förflutna och låter dem få betydelse för vår identitet och för hur vi orienterar oss inför framtiden. På samma sätt brukas den historiska meningen alltid redan genom människors sätt att berätta historia och genom

vårt sätt att leva med det historiska. En av poängerna med begreppet historisk mening är att det förflutna inte är historia enbart genom att vara förflutet. Det måste först erinras och berättas för att bli till historia, det måste genomgå en tolkande operation genom vilken det får betydelse för hur vi lever våra liv.¹³

Vad vi som historiker och kyrkohistoriker kan göra är att utföra denna tolkande operation på ett kvalificerat, rationellt och reflekterat sätt, för att därigenom utveckla den historiska meningen och göra den mer relevant. Den historia vi berättar kan nämligen vara mer eller mindre relevant beroende på hur väl den låter oss hantera den verklighet vi nu lever i. Rüsen menar att vi på samma gång kan utveckla både relevansen och vetenskapligheten genom att ta fasta på de faktorer som grundlägger det historiska berättandets inneboende rationalitet. Rationaliteten sammanhänger här med vad som gör en berättelse giltig, trovärdig eller sann för oss, alltså sådana faktorer som får oss att godta en viss berättelse som rimlig och välgrundad, sådana faktorer som gör att vi låter berättelsen bidra till vår identitet och ingå i våra framtidsinriktade perspektiv. Tre sådana faktorer går att omvandla till sanningskriterier för ett rationellt, historievetenskapligt berättande. Det första sanningskriteriet rör empirin och de historiska förklaringarna. Det andra sanningskriteriet rör den normativitet som vi gör våra berättelser beroende av. Det tredje sanningskriteriet rör hur vi berättar med hjälp av historiska erfarenheter och normer, hur vi låter dem bli till historia och därmed prövar framtiden i praktiken.¹⁴

Beträffande den empiriska trovärdigheten är vi kyrkohistoriker över lag mycket kompetenta vad gäller källkritik, kunskaper i språk och genomgångar av arkivmaterial. Det går att lita på att det vi berättar om det förflutna verkligen har gått till på det sättet. Men ibland nöjer vi oss alltför lätt med att enbart konstatera. Jag tror att vi har mycket att vinna på att vara mer teoretiskt och metodologiskt medvetna i vårt sätt att förklara historien. Då skulle vi samtidigt kunna utveckla kyrkohistoriens särart genom att förklara hur människors religiositet i allmänhet och den kristna tron i synnerhet har bidragit till historiska förändringsprocesser. Tänk er kyrkohistorikerns särskilda specialitet som en kompetens att förklara hur kristen tro har fungerat som förändringskraft från då till nu. Vore inte det något? Då skulle det bli lättare att tänka kristen tro som förändringskraft också inför framtiden. Då skulle vi, om vi vill, kunna bli teologer i det avseendet att vi utvecklar den historiska meningen med kristen tro utan att för den skull bli konfessionella. Men det ställer krav på vilka material vi väljer att arbeta med. I högre grad

¹³ Rüsen 2004, 97–98, 102–103, 128–129, 154, 163–164, 219, 227.

¹⁴ Rüsen 2004, 53–85.

måste vi då ägna oss åt att hålla vid liv minnet av paradigmatiska förändringar i den kristna kyrkans historia, förändringar som bidragit till vad vi kan kalla för humanisering.¹⁵

I och med det tangerar vi också den normativa trovärdigheten i vårt historievetenskapliga berättande som ett andra sanningskriterium. Normativitet är ett känsligt område för alla teologiska discipliner eftersom den så lätt förväxlas med konfessionalitet. Detta har i sin tur lett till två strategier med bristande ansvarstagande som följd. Den första är att inte låtsas om att den egna historievetenskapliga framställningen är beroende av normer. Vi säger oss bara visa och förklara hur det en gång var men detta behöver inte betyda något särskilt. Med denna hållning avmoraliseras historien, den betyder ingenting, den blir meningslös och därmed ansvarslös. Den andra strategin är att tydligt ange en normativ utgångspunkt för sin undersökning för att sedan låta resultatet av de egna undersökningarna bekräfta densamma. Med denna hållning instrumentaliseras historien moraliskt och förlorar i trovärdighet och förmåga att hantera en verklighet som rymmer en mångfald normativa ståndpunkter. En viktig uppgift inom en ansvarig historievetenskap blir ur Jörn Rüsens perspektiv i stället att försöka berättiga de normer som skänker vår historia dess mening.¹⁶ Det gör vi genom att reflexivt förvissa oss om att det vi vill med vår kyrkohistoria tjäna deras liv som är beroende av det vi har att berätta. En sådan reflexiv förvisning kan vi inte uppnå på egen hand. Den handlar om att försöka vinna konsensus, den handlar om att låta den egna viljan med kyrkohistorien möta andra viljor för att så ingå i en ständig perspektivutvidgning. Vi måste genom våra samtal och vårt teoretiserande förvissa oss om att det vi vill med vår kyrkohistoria kan tjäna självförståelsen och orienteringen för människor med olika ståndpunkter, och i tankens förlängning, mänskligheten i ett universellt perspektiv.¹⁷

Kunde vi som kyrkohistoriker finna tydligare former för våra pågående samtal kring vad vi vill med vår kyrkohistoria och om vi kunde vara mer uttalade i vår vilja till *reflexiv förvisning*,¹⁸ ja då är jag säker på att vi skulle kunna övervinna vår rädsla för det konfessionella och rentutav börja använda oss av det på ett nytt sätt. Vi skulle få en plattform för vår vilja att ta ansvar för samhällets utveckling och vi skulle få mod att kritisera avarterna inom de religiösa traditioner vi studerar och kanske själva tillhör. Då skulle vi vara trovärdiga i kraft av den normativitet vi utvecklar tillsammans, inom det pågående, perspektivutvidgande och reflexiva kyrkohistoriska samtalet.

Jörn Rüsen är mycket tydlig med att först det tredje sanningskriteriet, det

¹⁵ Rüsen 2004, 185, 191.

¹⁶ Rüsen 2004, 53–60, 79–85.

¹⁷ Jämför Rüsen 2004, 77–78, 159, 173–174.

¹⁸ För begreppet *reflexiv förvisning* se Rüsen 2004, 7, 111–112.

han själv kallar för *narrativ trovärdighet*, är specifikt historiskt.¹⁹ Enbart ett upprådande av historiska förekomster, händelser eller handlingar ger ingen mening. Inte heller historiska förklaringar som är totaliserande eller som närmar sig det lagbundna. Normativa hållningar i sin tur må vara hur genomreflekterade som helst och viljan med historieskrivningen aldrig så god. Men om inte dessa hållningar själva kan förstås som framburna av en historia och förbindas med en erinran av förflutna händelser och normativiteter, genom vilka livet ömsom har kränkts, ömsom har upprättats, så saknar de historisk mening. I en paroll likt ”om detta må ni berätta”²⁰ är ett normativt ”må” förbundet med ett konstaterande ”detta” och ordet ”berätta” anger syntetiseringen av den förflutna erfarenheten och den normativa viljan som ett berättande av historisk art, något om det förflutna som måste berättas för att vi framgent skall kunna leva ett gott liv.

Med denna praktiska angelägenhet som historia alltid berättas, så kvittar det heller inte vilka estetiska kvaliteter vi förlämnar våra historievetenskapliga berättelser. Den estetiska framställningen hör genom sin förmåga att skapa narrativ trovärdighet till det historiska berättandets inneboende och särpräglade rationalitet. Det estetiska skall inte förstås som ett förskönande. För Rüsen handlar det snarare om att låta den tidsliga förändringens mänskliga ansikte komma till uttryck.²¹ Framställningen av hur människor levt i det förflutna förbinder deras förhoppningar, farhågor och umbäranden med hur jag kan leva mitt liv nu och vad vi själva vågar tro och hoppas inför morgondagen.

Det estetiska perspektivet ligger vidare nära hur vi tänker när vi konstruerar våra historiska framställningar. Med Landskronaexemplet har jag velat peka på sådana faktorer för ett historiskt meningsskapande som jag tror att vi måste vara medvetna om när vi på ett rationellt och kvalificerat sätt vill berätta en kyrkohistoria som kan ha framtidsrelevans. Vi måste då vara medvetna om vad vi vill med vår kyrkohistoria, för vem vi berättar och varför vi väljer att studera just de historiska erfarenheter vi studerar. Behovet av historisk mening föreligger överallt där människor erfar förändringar över tid och vill vi att vår kyrkohistoria skall vara meningsfull och relevant inför framtiden måste vi försöka svara på de historiska frågor som redan finns runtomkring oss i samhället. Människors erinran och historiemedvetande är grunden för den historiska mening som vi har möjlighet att utveckla på ett rationellt eller vetenskapligt sätt. Vår vetenskaplighet erövrar vi genom vår gemensamma reflexion kring villkoren för det historiska berättandets giltighet.

Till sist, två observationer gjorda i mediebruset den senaste månaden, vilka

¹⁹ För begreppet *narrativ trovärdighet* se Rüsen 2004, 68–70, 81–82.

²⁰ Jämför ... *om detta må ni berätta* ... *En bok om Förintelsen i Europa 1933–1945*. Bruchfeld & Levine 1998.

²¹ Jämför uttrycket ”det mänskliga ansiktet hos den tidsliga förändringen” i Rüsen 2004, 211.

fått mig att tänka att just kyrkohistoria är ett av de mest relevanta ämnena inför framtiden. Först vill jag nämna rapporteringen från Frankrike om president Sarkozys hållning i religionsfrågan. Den muslimska minoriteten i Frankrike är Europas största och Sarkozy tycks inte länge vara beredd att försvara den del i det rådande samhällskontraktet som säger att religion skall sakna betydelse i statliga angelägenheter och i den offentliga debatten. Religionslagen från 1905 och erinringarna av 1789 hanterar inte längre den franska verkligheten på ett relevant sätt. Sarkozy ser som Frankrikes möjlighet till nationell sammanhållning att människors religiositet aktivt måste få bidra till samhällsutvecklingen. Muslimska samfund, som anses söka sig till islams grundläggande värderingar för att motverka fundamentalism, lyfts fram som föredömliga. Frankrikes historia som katolskt land skall ge fransmännen sådan identitet och sådan orientering som möjliggör ett nytt förhållningssätt till människor av annan religion.²²

Och sedan, som nummer två, vill jag nämna ärkebiskopen av Canterbury, Dr. Rowan Williams, som ventilerat möjligheten av att, på vissa premisser, göra en tillämpning av sharia möjlig inom brittiskt rättsväsende. Som kyrkolezare tycks ärkebiskopen se samma sak som statsmannen Sarkozy. Den sekulära staten måste ge större utrymme för de källor till moralitet, identitet och orientering som de religiösa traditionerna i samhället genererar samtidigt som de religiösa samfunden på ett nytt sätt, utifrån sina partikulära berättelser, måste fås att bidra till en överordnad sekulär samhällsordning.²³

Vi lär få se motsvarande diskussion etablera sig i vårt land, för också vi står inför en omförhandling av vårt grundläggande samhällskontrakt, det som grundlades under reformationen och som formellt sades upp när Svenska kyrkan upphörde att vara statskyrka. Också i vårt land är det förändringar i människors religiösa tillhörighet som gör detta nödvändigt. Också hos oss kommer vår kristna historia att efterfrågas på ett nytt sätt, som en möjlighet till sådan identitet och orientering som krävs i mötet med framför allt islam. Och den historia som vi då har att orientera oss utifrån, är den manne inte just en kyrkohistoria?

²² Se t.ex. Anders Gustafsson artikel "Sarkozys utspel om tro får kritik" i *Dagen*, 20080122. < http://www.dagen.se/dagen/Article_Print.aspx?ID=148559 >.

²³ Williams, "Archbishop's Lecture – Civil and Religious Law in England: a Religious Perspective", 20080207, < <http://www.archbishopofcanterbury.org/1575> >.

Referenser

- Bruchfeld, Stéphane & Levine, Paul A., ... *om detta må ni berätta ... En bok om Förintelsen i Europa 1933–1945*. Stockholm 1998.
- Gustafsson, Anders, "Sarkozys utspel om tro får kritik", *Dagen* 20080122. < http://www.dagen.se/dagen/Article_Print.aspx?ID=148559 >.
- Rüsen, Jörn, *Berättande och förnuft. Historieteoretiska texter*. Göteborg 2004.
- Williams, Rowan, "Archbishop's Lecture – Civil and Religious Law in England: a Religious Perspective", 20080207. < www.archbishopofcanterbury.org/1575 >.

Symposieprogram och deltagare

Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens
ämniskonferens i kyrkohistoria, Villagatan 3, Stockholm,
27–28 februari 2008

27 februari

- 12.30 Gemensam lunch på Östra Stations restaurang, Valhallavägen 77
- 13.45 Professor Ingmar Brohed, Lund: Inledning
- 13.50 Universitetslektor Nils Arne Pedersen, Århus: Den nytestamentlige kanondannelse. Forskningsoversigt 1997–2008
- 14.10 Professor Torstein Jørgensen, Bergen/Stavanger: Middelalderforskning i Norden: Faglige tyngdepunkt og nettverksbygging – noen eksempler
- 14.30 Kort paus
- 14.45 Professor Tarald Rasmussen, Oslo: Konfesjonalisering og religiøsitet. Aktuelle utfordringer i reformasjonsforskningen
- 15.05 Professor Aila Lauha, Helsingfors: Research on Cold War – experiences and challenges
- 15.35 Kaffe
- 16.05 Docent Cecilia Wejryd, Uppsala, och FD Martin Berntson, Göteborg: Ansvar et för grundutbildningen
- 16.45 TK Joel Halldorf, Uppsala, och TD Erik Sidenvall, Lund/Göteborg: Ansvar et för forskarutbildningen
- 17.15 Professor Hugh McLeod, Birmingham: CIHEC and the evolution of Church History
- 18.00 Middag i Akademiens lokaler, Villagatan 3

28 februari

- 9.00 Professor Anders Jarlert, Lund: Teori och empiri i kyrkohistorien
- 9.20 Professor Oloph Bexell, Uppsala: Kyrkans ansvar för sin historia
- 9.40 Professor Samuel Rubenson, Lund: Kyrkohistoria som teologi
- 10.00 Kort paus

- 10.10 TK, FM Sinikka Neuhaus, Lund: Kyrkohistoriens framtidsrelevans
10.40 Samtal under ledning av professor Bertil Nilsson, Göteborg, om kyrkohistorieämnet och Kyrkohistoriska föreningens framtidsroll.
Avslutning
12.15 Lunch på Östra Stations restaurang, Valhallavägen 77.

Hotell Crystal Plaza, Birger Jarlsgatan 35, tel. +46-(0)8-406 8800.

Deltagare

VIKTOR ALDRIN, doktorand, Göteborg
TORBJÖRN ARONSON, teol. dr, Uppsala
MARTIN BERNTSON, fil. dr, Göteborg
OLOPH BEXELL, professor, Uppsala
KJELL BLÜCKERT, teol. dr, Stockholm
STEPHAN BERGEHAMMAR, professor, Lund
INGMAR BROHED, professor em., Lund
ANNA MINARA CIARDI, doktorand, Lund
URBAN CLAESSON, universitetslektor, Falun
JOEL HALLDORF, doktorand, Uppsala
JOHAN HERBERTSSON, doktorand, Lund
MIKAEL HERMANSSON, doktorand, Lund
ANDERS JARLERT, professor, Lund
HENRIK JOHNSÉN, teol. dr, Lund
ULRIK JOSEFSSON, teol. dr, Örebro
TORSTEIN JØRGENSEN, professor, Stavanger/Bergen
HANNA KÄLLSTRÖM, doktorand, Lund
AILA LAUHA, professor, Helsingfors
ALEXANDER MAURITS, doktorand, Lund
HUGH MCLEOD, professor, Birmingham
SINIKKA NEUHAUS, doktorand, Lund
BERTIL NILSSON, professor, Göteborg
NIELS ARNE PEDERSEN, universitetslektor, Århus
TARALD RASMUSSEN, professor, Oslo
SAMUEL RUBENSON, professor, Lund
STINA FALLBERG SUNDMARK, teol. dr, Uppsala
CECILIA WEJRYD, docent, Uppsala
ANDREAS WESTERGREN, doktorand, Lund

Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens serie *Konferenser*

- 1 Människan i teknisksamhället. Föredrag och diskussioner vid Vitterhetsakademiens konferens 25–27 januari 1977. 1977
- 2 Människan i teknisksamhället. Bibliografi. 1977
- 3 Swedish-Polish Literary Contacts. 1979
- 4 Människan, kulturlandskapet och framtiden. Föredrag och diskussioner vid Vitterhetsakademiens konferens 12–14 februari 1979. 1980
- 5 Människan, kulturlandskapet och framtiden. Bibliografi. Ed. Arnold Renting. 1980
- 6 Safe Guarding of Medieval Altarpieces and Wood Carvings in Churches and Museums. A Conference in Stockholm, May 28–30 1980. 1981
- 7 Tolkning och tolkningsteorier. Föredrag och diskussioner vid Vitterhetsakademiens symposium 17–19 november 1981. 1982
- 8 Research on Tropes. Proceedings of a Symposium Organized by the Royal Academy of Letters History and Antiquities and the Corpus Troporum, Stockholm, June 1–3 1981. Ed. Gunilla Iversen. 1983
- 9 Om stilforskning. Föredrag och diskussionsinlägg vid Vitterhetsakademiens symposium 16–18 november 1982. 1983
- 10 J. V. Snellman och hans gärning. Ett finskt-svenskt symposium hållet på Hässelby slott 1981 till 100-årsminnet av Snellmans död. 1984
- 11 Behövs ”småspråken”? Föredrag vid Vitterhetsakademiens konferens den 22 november 1983. 1984
- 12 Altaistic Studies. Papers Presented at the 25th Meeting of the Permanent International Altaistic Conference at Uppsala June 7–11, 1982. Eds. Gunnar Jarring and Staffan Rosén. 1985
- 13 Att vara svensk. Föredrag vid Vitterhetsakademiens symposium 12–13 april 1984. 1985
- 14 Samhällsplanering och kulturminnesvård. Föredrag och diskussionsinlägg vid Vitterhetsakademiens symposium 28 mars 1985. 1986
- 15 Runor och runinskrifter. Föredrag vid Riksantikvarieämbetets och Vitterhetsakademiens symposium 8–11 september 1985. 1987
- 16 The Slavic Literatures and Modernism. A Nobel Symposium August 5–8 1985. Ed. Nils Åke Nilsson. 1987
- 17 Nubian Culture: Past and Present. Main Papers Presented at the Sixth International Conference for Nubian Studies in Uppsala, 11–16 August, 1986. Ed. Tomas Hägg. 1987
- 18 ”1786”. Vitterhetsakademiens jubileumssymposium 1986. 1988
- 19 Polish-Swedish Literary Contacts. A Symposium in Warsaw September 22–26 1986. Eds. Maria Janion and Nils Åke Nilsson. 1988
- 20 Sverige och Petersburg. Vitterhetsakademiens symposium 27–28 april 1987. Red. Sten Carlsson och Nils Åke Nilsson. 1989
- 21 Tradition and Modern Society. A Symposium at the Royal Academy of Letters History and Antiquities, Stockholm, November 26–29, 1987. Ed. Sven Gustavsson. 1989
- 22 Die Bronzezeit im Ostseegebiet. Ein Rapport der Kgl. Schwedischen Akademie der Literatur Geschichte und Altertumsforschung über das Julita-Symposium 1986. Ed. Björn Ambrosiani. 1989
- 23 Bilden som källa till vetenskaplig information. Föredrag vid Vitterhetsakademiens symposium 13–14 april 1989. Red. Allan Ellenius. 1990
- 24 Att tala utan ord. Människans icke-verbala uttrycksformer. Föredrag vid symposium i Vitterhetsakademiens 25–26 oktober 1989. Red. Göran Hermerén. 1991
- 25 Boris Pasternak och hans tid. Föredrag vid symposium i Vitterhetsakademien 28–30 maj 1990. Red. Peter Alberg Jensen, Per-Arne Bodin och Nils Åke Nilsson. 1991
- 26 Czeslaw Milosz. A Stockholm Conference. September 9–11, 1991. Ed. Nils Åke Nilsson. 1992
- 27 Contemplating Evolution and Doing Politics. Historical Scholars and Students in Sweden and in

- Hungary Facing Historical Change 1840–1920. A Symposium in Sigtuna, June 1989. Ed. Ragnar Björk. 1993
- 28 Heliga Birgitta – budskapet och förebilden. Föredrag vid jubileumssymposiet i Vadstena 3–7 oktober 1991. Red. Alf Härdelin och Mereth Lindgren. 1993
 - 29 Prehistoric Graves as a Source of Information. Symposium at Kastlösa, Öland, May 21–23, 1992. Ed. Berta Stjernquist. 1994
 - 30 Rannsakingar efter antikviteter – ett symposium om 1600-talets Sverige. Red. Evert Baudou och Jon Moen. 1995
 - 31 Religion in Everyday Life. Papers given at a symposium in Stockholm, 13–15 September 1993. Ed. Nils-Arvid Bringéus. 1994
 - 32 Oscar Montelius 150 years. Proceedings of a Colloquium held in the Royal Academy of Letters, History and Antiquities, Stockholm, 13 May 1993. Ed. Paul Åström. 1995
 - 33 August Strindberg och hans översättare. Föredrag vid symposium i Vitterhetsakademien 8 september 1994. Red. Björn Meidal och Nils Åke Nilsson. 1995
 - 34 The Aim of Laboratory Analyses of Ceramics in Archaeology, April 7–9 1995 in Lund, Sweden. Eds. Anders Lindahl and Ole Stilborg. 1995
 - 35 Qumranlitteraturen. Fynden och forskningsresultaten. Föreläsningar vid ett symposium i Stockholm den 14 november 1994. Red. Tryggve Kronholm och Birger Olsson. 1996
 - 36 Words. Proceedings of an International Symposium, Lund, 25–26 August 1995. Ed. Jan Svartvik. 1996
 - 37 History-Making. The Intellectual and Social Formation of a Discipline. Proceedings of an International Conference, Uppsala, September 1994. Eds. Rolf Torstendahl and Irmline Veit-Brause. 1996
 - 38 Kultursamhangar i Midt-Norden. Tverrfagleg symposium for doktorgradsstudentar og forskarar. Førelasingar ved eit symposium i Levanger 1996. Red. Steinar Supphellen. 1997
 - 39 State and Minorities. A Symposium on National Processes in Russia and Scandinavia, Ekaterinburg, March 1996. Eds. Veniamin Alekseyev and Sven Lundkvist. 1997
 - 40 The World-View of Prehistoric Man. Papers presented at a symposium in Lund, 5–7 May 1997. Eds. Lars Larsson and Berta Stjernquist. 1998
 - 41 Forskarbiografien. Föredrag vid ett symposium i Stockholm 12–13 maj 1997. Red. Evert Baudou. 1998
 - 42 Personnamn och social identitet. Handlingar från ett Natur och Kultur-symposium i Sigtuna 19–22 september 1996. Red. Thorsten Andersson, Eva Brylla och Anita Jacobson-Widding. 1998
 - 43 Philipp Melanchthon und seine Rezeption in Skandinavien. Vorträge eines internationalen Symposions an der Königlichen Akademie der Literatur, Geschichte und Altertümer anlässlich seines 500. Jahrestages in Stockholm den 9.–10. Oktober 1997. Herausgegeben von Birgit Stolt. 1998
 - 44 Selma Lagerlöf Seen from Abroad – Selma Lagerlöf i utlandsperspektiv. Ett symposium i Vitterhetsakademien den 11 och 12 september 1997. Red. Louise Vinge. 1998
 - 45 Bibeltolkning och bibelbruk i Västerlandets kulturella historia. Föreläsningar vid ett symposium i Stockholm 27 oktober 1997. Red. Tryggve Kronholm och Anders Piltz. 1999
 - 46 The Value of Life. Papers presented at a workshop at the Royal Academy of Letters, History and Antiquities, April 17–18, 1997. Eds. Göran Hermerén and Nils-Eric Sahlin. 1999
 - 47 Regionala samband och cesurer. Mitt-Norden-symposium II. Föreläsningar vid ett symposium i Stockholm 1997. Red. Staffan Helmfrid. 1999
 - 48 Intuitive Formation of Meaning. Symposium held in Stockholm, April 20–21 1998. Ed. Sven Sandström. 2000
 - 49 An Assessment of Twentieth-Century Historiography. Professionalism, Methodologies, Writings. Ed. Rolf Torstendahl. 2000
 - 50 Stiernhielm 400 år. Föredrag vid internationellt symposium i Tartu 1998. Red. Stig Örjan Ohlsson och Bernt Olsson. 2000
 - 51 Roman Gold and the Development of the Early Germanic Kingdoms. Symposium in Stockholm 14–16 Nov. 1997. Ed. Bente Magnus. 2001
 - 52 Kyrkovetenskap som forskningsdisciplin. Ämneskonferens i Vitterhetsakademien, 12–13 november 1998. Red. Sven-Åke Selander. 2001

- 53 Popular Prints and Imagery. Proceedings of an International Conference in Lund 5–7 October 2000. Eds. Nils-Arvid Bringéus and Sten Åke Nilsson. 2001
- 54 The Chronology of Base-Ring Ware and Bichrome Wheel-Made Ware. Proceedings of a Colloquium held in the Royal Academy of Letters, History and Antiquities, Stockholm, May 18–19 2000. Ed. Paul Åström. 2001
- 55 Meaning and Interpretation. Conference held in Stockholm, September 24–26 1998. Ed. Dag Prawitz. 2001
- 56 Swedish-Polish Modernism. Literature – Language – Culture. Conference held in Cracow, Poland, April 20–21 2001. Eds. Małgorzata Anna Packalén and Sven Gustavsson. 2003
- 57 Nationalutgåva av de äldre geometriska kartorna. Konferens i Stockholm 27–28 november 2003. Red. Birgitta Roeck Hansen. 2005
- 58 Medieval Book Fragments in Sweden. An International Seminar in Stockholm, 13–16 November 2003. Ed. Jan Brunius. 2005
- 59 Trygghet och äventyr. Om begreppshistoria. Red. Bo Lindberg. 2005
- 60 Wisława Szymborska. A Stockholm Conference May 23–24, 2003. Eds. Leonard Neuger och Rickard Wennerholm. 2006
- 61 Konsterna och själen. Estetik ur ett humanvetenskapligt perspektiv. Red. Göran Hermerén. 2006
- 62 Litteraturens värde – Der Wert der Literatur. Konferens i Stockholm 26–28 november 2004. Red. Antje Wischmann, Eva Hættner Aurelius och Annegret Heitmann. 2006
- 63 Stockholm – Belgrade. Proceedings from the Third Swedish-Serbian Symposium in Stockholm, April 21–25, 2004. Ed. Sven Gustavsson. 2007
- 64 När religiösa texter blir besvärliga. Hermeneutisk-etiska frågor inför religiösa texter. Red. Lars Hartman. 2007
- 65 Scholarly Journals between the Past and the Future. The *Fornvännen* Centenary Round-Table Seminar, Stockholm, 21 April 2006. Ed. Martin Rundkvist. 2007
- 66 Hela världen är en teater. Åtta essäer om Lars Wivallius. Red. Kurt Johannesson och Håkan Möller. 2007
- 67 Efter femtio år: *Aniara* 1956–2006. Föredrag vid ett symposium i Kungl. Vitterhetsakademien 12 oktober 2006. Red. Bengt Landgren. 2007
- 68 Jordvärderingssystem från medeltiden till 1600-talet. Red. Alf Ericsson. 2008.
- 69 Astrid Lindgrens landskap. Hur landskapets kulturarv förändras, förstås, förvaltas och förmedlas. Red. Magnus Bohlin. 2009.

