

Moralisk historieskrivning – utan moralism

Kritiska anmärkningar till den moderna kyrkohistorien

ANDERS JARLERT

Anders Jarlert är professor i kyrkohistoria vid Centrum för teologi och religionsvetenskap, Lunds universitet, och blev 2011 hedersdoktor vid Åbo akademi. Han beskriver kyrkohistorien som ett möte mellan teologiska idéer, kyrka och samhälle, strukturer och aktörer, först och sist konkreta människors möte med kristendom och kyrka i olika former. Han är sedan 2001 redaktör för Kyrkohistorisk årskrift (KÅ) och sedan 2000 medlem av redaktionen för Kirchliche Zeitgeschichte.

Denna artikel bygger på mitt inträdesföredrag i Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien 5/6 2007 och på ett föredrag i Dresden 26/11 samma år.¹ Problemställningen har fått ny aktualitet i Sverige genom en artikel av Martin Lind i Stiftshistoriska sällskapet i Lund årsbok 2011², där han påstår att jag använder *moralisera* ”i huvudsak för att nedvärdera andra forskare”. Senare debatter om brott och moral har ytterligare aktualiserat frågeställningarna.

¹ Anders Jarlert, ”Tiger en svensk? Tystnader om tysk nationalsocialism i svensk press och i Svenska kyrkan 1933-1939”: Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien. Årsbok 2008, 95-109; dens., ”Eine moralische Geschichtsschreibung – ohne Moralismus. Kritische Bemerkungen zur modernen Kirchengeschichte”: *Staat Religion Gesellschaft 2008/1*, 79-91.

² Martin Lind, ”Ett decennium i oro”: *De ändrade relationernas århundrade. Lunds stift under 1900-talet. Stiftshistoriska sällskapet i Lunds stift. Årsbok 2011* (red. Hans Wahlbom). Lund 2011, 88, i kritik mot Anders Jarlert, ”Nygren, Aulén och nationalsocialismen – omvärderingar av historiska positioner”: Samuel Rubenson & Anders Jarlert, *Kyrkohistoriska omvärderingar* (Meddelanden från Kyrkohistoriska arkivet i Lund NF 7). Lund 2005, 45-70.

”Realism” utan moraliska omdömen

Efter andra världskriget var moraliska aspekter ständigt närvarande i historieskrivningen om nationalsocialismen, ofta i en apologetisk riktning, med betoning på ”det andra” Tyskland – representerat av exempelvis Thomas Mann –, på motståndet, och på dess hjältar, ibland med en starkt dömande attityd mot alla som inte i tid ställt sig på ”rätt” sida. Under intryck av det kalla kriget blev, parallellt med och istället för den apologetiska riktningen, en ”realistisk” historieskrivning målet, utan moraliska omdömen. Representanterna för denna realistiska historieskrivning förstod emellertid ofta inte att en historieskrivning utan moraliska omdömen lätt leder till resultat som är enbart positivistiska eller till och med relativistiska.

Den konfessionalistiska historieskrivningen hade ibland satt likhetstecken mellan moral och konfession, mellan kvalitet och idé. En berömd reaktion mot denna identifikation var Gottfried Arnolds så kallade *Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historie* (1699–1700), som emellertid behöll likhetstecknet, men med en uppochnevänd värdering: de förföljda ”kättarna” hade alltid utgjort den sanna kyrkan. En sekulariserad variant av konfessionalistisk historieskrivning finner vi i marxismen. Där instrumentaliseras moralen till att tjäna klasskampen, och moraliska värderingar bestäms utifrån klassperspektivet.

Marxismen är – som redan filosofen Karl Popper anmärkte – en ”moralisk futurism”. En viktig följd av denna moraliska futurism är att det som idag kallas omoraliska handlingar imorgon kan betraktas som önskvärda.³

I stället för att sätta likhetstecken mellan moralen och den egna konfessionen eller ideologin identifierade de så kallade realisterna ofta moralen med lagstiftningen, alltså med den just nu gällande rätten. I de skandinaviska länderna hade denna uppfattning redan från 1920-talet etablerat sig som en särskild rättsrealistisk skola, med inflytande på det politiska handlandet under och efter andra världskriget. I Tyskland förlorade en liknande, nationalsocialistiskt färgad rättslära sin relevans efter kriget, men så blev inte fallet i Skandinavien, där rättsrealismen inte varit bunden till eller komprometterad av nationalsocialismen. Före statsministern Göran Persson konstaterade för några år sedan i en intervju att om han gjort något fel så hade han handlat omoraliskt, men om han gjort rätt, d.v.s. i enlighet med gällande regelverk, så hade han handlat moraliskt.⁴ Moralerna identifieras alltså med gällande lag, åtminstone med lagarna i demokratiska samhällen. Man kan säga att lagstiftningens miniminorm (att inte handla brottsligt) genom denna identifikation reducerar moralens optimumnorm (att handla rättfärdigt) till ett minimum.

I historieskrivningen leder en sådan inställning till positivistiska positioner, varifrån moraliska frågor till historien besvaras endast med blotta hänvisningar till det då aktuella rättsläget, utan möjlighet att urskilja den ständigt aktuella spänningen mellan lagstiftning och rättfärdighet. Detta kan lätt leda till omoraliska ställningstaganden, till och med till en omoralisk moralism. Inom teologin kan den historisk-teologiska omdömesförmågans uttåg till förmån för historiseringen återverka på tidigare epoker och ”i den antropologiska fatalismens intresse” relativisera de teologiska bedömningsgrunder som redan

vunnits, till exempel i historieskrivningen om den tyska kyrkokampen.⁵

Historieskrivningens moraliska ”Wende”

Med Europas politiska ”Wende” 1989–90 följde också en förändring av historieskrivningen, som kan kallas en moralisk ”Wende”. Fokus försköts från den militärpolitiska krigshistorien till Förintelsen, och moraliska omdömen behövde inte längre uteslutas på grund av risken för ett politiskt missbruk av erkänd egen ”svaghet”. Öppnandet av arkiven för fri forskning möjliggjorde denna nyorientering, men först en ny vetenskaplig öppenhet för moraliska frågeställningar förverkligade den.

I Sverige ledde denna politiska ”Wende” till att moraliska aspekter på nytt blev aktuella, vilket i sin tur förde till en omvärdering av den s.k. småstatsrealismen.⁶ Man stannade emellertid inte vid denna historiografiska ”Wende”, utan en slags moralistisk fundamentalism bredde snart ut sig. Journalisten Maria-Pia Boëthius, som i en bok om Sverige och andra världskriget 1991 starkt bidragit till den svenska historieskrivningens moraliska ”Wende”, besvarade i förordet till sin 1999 omarbetade bok anklagelser för att ha moraliserat i efterhand genom att ställa motfrågan: ”Och vem i all världen har sagt dem att man inte får moralisera?”. Journalisten Gunnar Fredriksson svarade i *Aftonbladet*: ”Visst får man det. Fördelen med moraliserande historieskrivning är att man kan känna sig moraliskt överlägsen. Nackdelen är att det sällan bidrar till ökad förståelse för de faktiska beslutsproblemen i det förflutna.”⁷ Vid ett symposium anordnat av

³ Richard T. Vann, ”Historians and moral evaluations”: *History and Theory. Theme Issue 43* (2004), 7f.

⁴ URL = <http://svt.se/svt/jsp/Crosslink.jsp?d=62019&a=937074&lid=aldreNyheter_976767&lpos=rubrik_937074>, 23/5 2008 (textnyheter 11/10 2007).

⁵ Gerhard Besier, *Kirche, Politik und Gesellschaft im 20. Jahrhundert*. (München: R.Oldenbourg Verlag 2000), 88.

⁶ Stig Ekman, ”Skilful Realpolitik or Unprincipled Opportunism? The Swedish Coalition Government’s Foreign Policy in Debate and Research”: Stig Ekman & Nils Edling (red), *War Experience, Self Image and National identity. The Second World War as Myth and History*. (Stockholm: Bank of Sweden Tercentenary Foundation 1997).

⁷ Maria-Pia Boëthius, *Heder och samvete. Sverige och andra världskriget*. (Stockholm: Norstedt 1991, 2

Kungl. Musikaliska Akademien 1999 varnade idéhistorikern Gunnar Broberg för faran att i det historiska arbetet hamna i en position som i sin brist på historisk empati påminner om nazismens. Han pläderade för ”en moralisk men inte moraliserande historieskrivning” – just det program som jag senare utvecklade.⁸

Den historiska moraldebatten i Sverige fick fart av den svenska utrikespolitik, som på 1960-talet framställt hjälpen till den s.k. Tredje världen som oegennyttig. Mötet med de tidigare kolonierna kunde då gestaltas utan skuld känslor, eftersom Sverige knappast någonsin varit en kolonialmakt. Och i ”Tredje världen” frågade ingen efter Sveriges roll under andra världskriget, alltså blev Sverige i sin självuppfattning en ”moralisk stormakt”.⁹ En statsvetenskaplig undersökning från 1991 om socialdemokratiens internationella aktivism heter till och med *Den moraliska stormakten*.¹⁰ Efter sovjetimperiets fall har den i Afrika och Asien sällan accepterats benämningen ”Tredje världen” blivit inaktuell också därför att det inte längre är meningsfullt att tala om det f.d. Östblocket som ”Andra världen”.

För de historiker som även efter 1990-talets moraliska ”Wende” såg sin huvuduppgift inte främst i att döma, utan i att förstå och förklara historien, blev moralismen lätt ett metodiskt problem – särskilt som de historiker som försåg moralisterna med ammunition ofta inte bekymrade sig om de moraliska följderna av sin verksamhet.

Å andra sidan aktualiserades med den moraliska ”Wende” även den motsatta faran: en relativiserande reperspektivering. Det handlar om en omvärdering som bygger mindre på nya käll-

fynd och mer på ett förändrat perspektiv.¹¹ Ett viktigt resultat av förändringen är att man nu allmänt inser att även historiker är beroende av och präglade av sina värderingar och sin ideologi. Denna insikt får dock inte leda till en moraliserande instrumentalisering av forskningen för andra syften.

Ett tydligt exempel på samtida instrumentell användning av historien är när förhållandet mellan kyrka och nationalsocialism under 1930- och 1940-talen instrumentaliseras endast till att utveckla de nutida relationerna mellan judendom och kristendom. Historien riskerar då att reduceras till att tjäna ett enda – i och för sig gott – syfte: religionsdialogen, liksom förut andra syften: konfessionalismens, idealismens, nationalsocialismens eller marxismens. Följden för den kyrkohistoriska forskningen blir, att eftersom judemission idag inte betraktas som varken politiskt eller religiöst korrekt, ser man lätt förbi den svåra situationen de judekristna under Tredje riket befann sig i, som accepterades varken av kyrkliga eller judiska institutioner. Istället för att se moraliska möjligheter i historien, förs moralen från den så kallade nutidsrelevansen utifrån in i historien, och verkar därigenom reducerande. I sin brist på historisk empati blir den moraliserande historieskrivningen också anakronistisk. Ett annat exempel är när historiker idag till exempel frågar efter moralen i de allierades bombningar av civila mål under andra världskriget. Undersökningar med en sådan utgångspunkt måste kritiskt värderas och granskas, men man kan inte bestrida forskarna rätten att ställa sådana moraliska frågor, särskilt inte som de dåtida bombningarna av Hamburg eller Dresden på 2000-talet politiskt instrumentaliserats för att försvara sentida angrepp på civila mål i Irak.

För moralisterna blir det av avgörande betydelse åt vem eller vilka historien gav rätt. Den ena riktningen fick rätt och hade därmed också rätt, den andra inte. Detta tolkningsmönster känner vi sedan länge väl till, både från konfessionalismen och från den omvända konfessionalismen hos Gottfried Arnold. I den sekulära moralismen blir det bara ännu värre. Denna ståndpunkt motsägs emellertid av den verkliga erfarenheten av institutionell ondska.

¹¹ Besier 2000, 88f.

uppl, Stockholm: Ordfront 1999), 11; URL = <<http://www.aftonbladet.se/kultur/9909/29/notiser.html>> 2012-04-14.

⁸ Gunnar Broberg, ”Ansvar och inlevelse”: *Anpassning Motstånd Naivitet. Svenskt musikliv i den bruna slagskuggan 1930-1945*. (Stockholm; Kungl. Musikaliska Akademien 2000), 23.

⁹ Alf W. Johansson, ”Neutrality and Modernity. The Second World War and Swedish Identity”: Ekman & Edling 1997, 179.

¹⁰ Ann-Sofie Nilsson, *Den moraliska stormakten. En studie av socialdemokratiens internationella aktivism*. (Stockholm: Timbro 1991).

Enligt Alexander Soltjenitsyns ”genealogiska” metod är moraliska aspekter nödvändiga för en systemkritisk historieskrivning.¹² Samtidigt avvisar han moralismens utopi. Han skriver:

Efterhand gick det upp för mig, att gränsen mellan det onda och goda inte går mellan stater, klasser eller partier utan skär genom varje människohjärta – genom alla människohjärtan. Denna gräns är rörlig, den förskjuts inom oss med åren. Till och med i ett hjärta, som är helt belägrat av ondska, finns ett litet godhetens brohuvud kvar. Också i det mest godhetsfyllda hjärta finns ett outrotligt litet brohuvud av ondska.

Sedan dess har jag insett sanningen hos all världens religioner: De bekämpar det onda hos människan (hos varje människa). Det är omöjligt att förjaga allt ont ur världen, men det kan undanträngas hos varje enskild människa.

Sedan dess har jag förstått det falska i historiens alla revolutioner: De förintar endast sin samtids bärare av det onda (för övrigt utan att i brådskan reda ut vilka som är det godas bärare) – och så ärver de en redan förvärrad ondska.¹³

Frågorna efter en historisk, moralisk värdering blir alltså till antropologiska frågor om människans väsen. Den israeliske historikern Yehuda Bauer varnar för den billiga eskapismen, d.v.s. att hävda att nazisterna ”var olika oss och att vi kan sova lugnt med fredade samveten eftersom nazisterna var djävlar och vi själva inte är djävlar, därför att vi inte är nazister”.¹⁴ I själva verket är vi alla tänkbara offer, tänkbara gärningsmän, tänkbara åskådare. Bauers poäng är att det som en gång hänt, kan inträffa igen.¹⁵ Våra egna möjligheter och vår moraliska förpliktelse gentemot framtiden utesluter här all moralism.

¹² Klas-Göran Karlsson, *Terror och tystnad. Sovjetregimens krig mot den egna befolkningen*. (Stockholm: Atlantis 2003), 37, betecknar Soltjenitsyns metod som ”genealogisk”, eftersom han med största möda försöker att identifiera terrorns diskursiva praktiker.

¹³ Alexander Solsjenitsyn, *Gulag-arkipelagen 1918-1956. Ett försök till konstnärlig studie. Del 3-4*. (Stockholm: Wahlström & Widstrand 1974), 567.

¹⁴ Yehuda Bauer, *Förintelsen i perspektiv*. (Stockholm: Natur och kultur 2001), 281.

¹⁵ Bauer 2001, 83.

Det förefaller mig särskilt viktigt att inse att de flesta nationalsocialister var vanliga människor – en omständighet, som väcker tydliga varningssignaler för mänsklighetens framtida utveckling. Samtidigt måste vi förstå att nationalsocialismen och dess förintelsepolitik var något helt unikt. När ärkebiskop Erling Eide 1934 besökte Adolf Hitler fick han erfara att hans personalistiska strategi, att möta ledaren som människa, kom fullständigt till korta i hans möte med inkarnationen av en omänsklig ideologi.

Klaus Hildebrand hade rätt, när han redan 1976 skrev att de generaliserande fascismteoretikerna förgäves bemödade sig om att förklara det egenmäktiga i historien som något funktionellt, och därmed inte sällan bidrog till att göra det ofarligt.¹⁶ Hildebrands uttalande har fått ny relevans för den postmoderna teoritillämpningen. Frågan om samhällsvetenskapliga teorier nödvändigt måste föra till historisk relativism är idag mycket aktuell i historievetenskaperna.

Den moraliska bedömningen som språkfråga

De teologiska, politiska, juridiska och historievetenskapliga språken formulerar sig på olika sätt i moraliska frågor. Särskilt i politiken instrumentaliseras språket för att kunna fungera moraliserande. Även det juridiska språket fungerar moraliserande när det inte varierar, utan enbart följer lagstiftningens formuleringar, vilket naturligtvis inte utesluter att också jurister får använda sin moraliska omdömesförmåga.

I början av sin bok om politisk moralism skriver den tyske filosofen Hermann Lübbe att moraliserande argument spelar en annan och större roll i totalitära system än i liberala.¹⁷ Det förtjänar att uppmärksammas att Lübbe skrev detta redan 1987, alltså innan någon ”Wende” inträffat

¹⁶ Klaus Hildebrand, ”Geschichte oder ’Gesellschaftsgeschichte’? Die Notwendigkeit einer politischen Geschichtsschreibung von den internationalen Beziehungen”: *Historische Zeitschrift* 223 (1976), 355.

¹⁷ Herman Lübbe, *Politischer Moralismus. Der Triumph der Gesinnung über die Urteilskraft*. (Berlin: Siedler 1987), 7.

i politik eller i historieskrivning. Därefter har moralismens spelplan i det politiska språket väsentligt utvidgats, också i de västliga demokratierna, och särskilt i historieskrivningen.

I historievetenskapen har man ofta gjort tydlig skillnad mellan det kyrkliga och det politiska rummet, utan att göra någon motsvarande differentiering mellan teologiskt och politiskt språk. Den såväl journalistiska som akademiska oförmågan att skilja mellan en teologisk och en politisk diskurs utgår från den falska förutsättningen att allt offentligt tal ingår i en politisk diskurs, och därför skall bedömas politiskt. Tolkningen av språket framträder då som en blandning eller förväxling av olika kommunikativa områden eller *Gattungen*.

Oförmågan att skilja mellan teologisk och politisk diskurs blir tydlig när man tolkar teologiska utsagor som enbart politiska, och därmed också förstår teologisk skuld som politisk skuld. Att teologisk skuld redan av språkliga skäl är något annat och mer än politisk, kausal skuld, är för en del av dess nutida kritiker obekant. De vet så väl vad man på sin tid borde ha sagt, men bemödar sig inte om att förstå hur de dåtida diskurserna var konstruerade. När t.ex. ärkebiskop Erling Eidem den 26 augusti 1939 i radio uttalade sig om allas gemensamma skuld och nödvändigheten att döma oss själva och inte andra ("Den världsomfattande ofärd som kan komma är en dömande avslöjare av själviskhetens makt inom oss och i vårt förhållande till våra medmänniskor"), var det inte en politisk, utan en teologisk utsaga. Likväl har man senare anklagat honom för att därmed ha förnekat Tysklands politiska skuld till andra världskriget, och för att i detta tal totalt slutit upp kring den politiska ledningens neutralitetspolitik.¹⁸ Här föreligger en språklig-retorisk förväxling i moralismens tjänst, som inte kan förklaras bort enbart med att hävda att evangeliet i sig är politiskt.

En viktig konsekvens av att hävda det teologiska språkområdet är att termen *motstånd* inte kan begränsas till en enda, historisk epok, inte heller utifrån en enda kontext kvalificeras som till exempel beväpnat motstånd. Som teologiskt

problem utgår motstånd från Nya testamentets beskrivning av kyrkan i samhället. Det kyrkliga motståndet kan inte lösgöras från spänningen mellan Rom. 13:1-7 och Upp. 13. Kristi kyrka är här i världen samtidigt lojal och motståndskraftig mot överheten. Därtill kommer den så kallade *clausula Petri*, Apg. 5:29, om att lyda Gud mer än människor. Därmed blir frågan om motstånd eller ej alltför enkel. Om kyrkan alltid *både* gör motstånd *och* är integrerad i samhället, kvarstår motståndsfrågan som ett problem som hänger samman med den teologiska förståelsen av Gud, kärleken, rätten, människan, kyrkan och staten.¹⁹ Förståelsen för språkets betydelse även för historiens moraliska frågor får emellertid inte leda till slutsatsen att det inte skulle finnas någon sanning utanför språket. Historiker får inte bli språkrelativister. Lundahistorikern Kim Salomon skriver riktigt att den ena sanningen inte är lika god som den andra:

Historikern har tvärtom en moralisk uppgift att relatera dessa berättelser [om ett idylliskt kommunistiskt paradiset respektive om sovjetiskt våld och förtryck] till faktiska förhållanden. Ett sådant perspektiv får inte avfärdas med argument att det inte finns en sanning utanför språket. Historieforskningen varken kan eller ska befinna sig i ett etiskt tomrum.²⁰

Den historiska undersökningens olika nivåer har sin relevans också för frågan efter en teologisk eller politisk diskurs. Medan makrohistorien lätt förpassar de konkreta individerna ut ur synfältet eller endast intresserar sig för moraliska hjältar, blir det mänskliga handlandets ambivalens ofta tydligare belyst genom mikrohistorien. För de verkliga, vanliga människoöden jag mött när jag undersökt den kyrkliga vardagshistorien, hade ofta varken den teologiska eller den politiska diskursen någon omedelbar relevans, även om

¹⁹ Anders Jarlert, "Das Problem des Widerstandes in den evangelischen Kirchen Europas 1933 – 1945": *Glaube – Freiheit – Diktatur in Europa und den USA. Festschrift für Gerhard Besier zum 60. Geburtstag*. Hgg. Katarzyna Stokłosa & Andrea Strübind. (Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht 2007), 41f.

²⁰ Kim Salomon, "I konstruktionernas värld": Johan Dietsch m.fl. (red), *Historia mot strömmen. Kultur och konflikt i det moderna Europa*. (Stockholm: Carlsson 2007), 151.

¹⁸ Gunnar Richardson, *Beundran och fruktan. Sverige inför Tyskland 1940-1942*. (Stockholm: Carlsson 1996), 210-213.

den teologiska åtminstone ibland intresserat sig för de konkreta människorna. Avgörande för individen blev ofta istället det praktiska, personliga bemötandet.²¹

Vad är då politisk moralism? Herman Lübbe svarar: Det är, för det första, självbemyndigandet att bryta mot den gemensamma rättens regler och moralens *common sense*, under återopande av en högre rätt för den egna saken, mätt med ideologiska måttstockar. Politisk moralism är för det andra den retoriska växlingen från argument mot motståndarens åsikter och avsikter till att dra hans moraliska integritet i tvivelsmål; istället för att bestrida motståndarens mening, formulerar man sig upprört om att han tillåter sig att hysa och yttra en sådan mening. För det tredje är politisk moralism en civilisationskritisk praxis, som tolkar den moderna civilisationen som slutstadiet i en förfallshistoria som sträcker sig in på moralens område. För det fjärde är politisk moralism tron på att förbättra samhället genom pedagogisk stimulering av den goda inställningen istället för att förbättra rätt och ordning med avsikt att påverka oss till att av egenintresse göra det som det gemensamma bästa kräver.²²

Mot moralism i historieskrivningen kan vi argumentera också praktiskt retoriskt. Den moraliska historikern vill få läsare som ibland reagerar upprört. Hur det skall gå till, säger redan de gamla retoriska reglerna. Ändå måste vi fråga oss: Vad är det viktigaste – forskarens språkliga upprördhet eller läsarens medkännande upprördhet? När en av mina första vetenskapliga uppsatser skulle publiceras, blev jag av en äldre kollega tillfrågad varför jag så ofta använde kursiver i min artikel. Var mina argument inte starka nog i sig? Historikern borde tänka på operasångaren, som genom sin sång vill röra publiken till tårar – något som blir fullständigt omöjligt om sångaren själv gråter så mycket att budskapets musikaliska tolkning störs eller omintetgörs. Det är inte sångaren som skall gråta, utan publiken – inte historikern som skall visa fram sin upprördhet, utan läsaren som skall bli upprörd.

²¹ Anders Jarlert, *Judisk "ras" som äktenskapshinder i Sverige. Effekten av Nürnberglagarna i Svenska kyrkans statliga funktion som lysningsförrättare 1935-1945*. (Malmö: Sekel 2006), 126.

²²Lübbe 1987, 120 f.

Moralism som sekulariserad konfessionalism

Vad är moralism? Att söka historiens högsta värde i moralen och formulera det moraliska omdömet som historikerns viktigaste uppgift. Inte att fascineras över det förgångna, inte att visa empati med det förgångnas människor, inte att förklara historien med hjälp av teorier, utan att framställa moralen som historiens främsta syfte: det är moralism.

Einar Molland skriver att det för kyrkohistorikern inte är någon fördel att ha så "faste anskuelser" att han "er ute av stand til å forstå og å fremstille rettferdig idéer og retninger som han misliker". Slutsatsen blir att kyrkohistorikern som sådan inte kan skilja mellan gudomligt och mänskligt i kyrkohistorien.²³

Herman Lübbe betonar att moralen i totalitära stater varken är hycklande eller cynisk.²⁴ Där talar däremot "en troende, vars sunda förnuft har blivit ideologiskt sönderslaget och vars praktiska omdömesförmåga som en följd därav blivit korrumperad av höggradig verklighetsförlust".²⁵ I totalitarismen möter vi alltså inte amoraliska principer, utan moralistiska positioner, som förför oss, inte därför att de skulle vara amoraliska, utan därför att de är vilsekomna.

Moralismen har på senare tid dykt upp särskilt i postmodernismen. Samtidigt är det viktigt att konstatera att avvisandet av den postmoderna moralismen aldrig kan befria historikerna från moraliska förpliktelser.²⁶ Moralismen har sina egna ritualer, t.ex. den numera mycket omtyckta botritual där man ber om förlåtelse för andras synder. Kanske kan institutioner som kyrkor göra det, däremot aldrig enskilda individer. Dessa historiepolitiska försök att förhandla om skulden i historien beror delvis på teologiska brister. Ändå kan sådana "syndabekännelser" fungera

²³ Einar Molland, "Den kirkehistoriske forsknings sekularisering": *Norsk teologisk tidsskrift* 1961, 73.

²⁴ Lübbe 1987, 16.

²⁵ Lübbe 1987, 18.

²⁶ Jonathan Gorman, "Historians and their duties": *History and Theory. Theme Issue 43* (2004), 103.

som rituella surrogat för att övervinna moralismen.²⁷ Värre blir det när enskilda individer uppmanas att bekänna sina förfäders skuld, i synnerhet när dessa individer visar sig härstamma såväl från personer som sympatiserade med nationalsocialismen som från judar – ett icke konstruerat, utan för mig bekant, konkret exempel.

Konfessionalistisk och sekulariserad moralisering kan mötas i den nu aktuella verkligheten. Ett exempel finner vi i bedömningen av biskop von Galens kända protester i Münster 1941. Medan å ena sidan hans öppna protest mot det nationalsocialistiska eutanasi-programmet har instrumentaliserats till vad vi kan kalla en kyrklig heroism, har å andra sidan hans tystnad inför Förintelsen utlöst skarp kritik. Båda positionerna är moraliserande. Det romersk-katolska behovet att vörda nya helgon har lett till en ensidig, heroisk bild av von Galen. Han visade verkligen ovanliga prov på mod, och utövade kraftigt motstånd mot nazismen – samtidigt som han inte alls gjorde det. Å andra sidan får den helt berättigade kritiken av den ensidiga vördnaden av von Galen inte förväxlas med historisk kritik av von Galens handlande i historien. Man kan till och med säga att här sammanfaller en konfessionell och en sekulariserad moralism, ofta utan att alls befrämja varken historiska förklaringar eller historisk förståelse. Faran är ständigt en svart-vit förenkling, som inte tar varken historiens komplexitet eller kombinationen av styrka och svaghet i den mänskliga naturen på allvar.

En moralistisk historieskrivning leder till omoraliska konsekvenser: först, eftersom historien i sin komplexitet inte tas på allvar, utan instrumentaliseras eller tabuiseras för andra syften, men också därför att moralismen som sekulariserad konfession delar den konfessionalistiska historieskrivningens svagheter, dock utan att kunna förmedla konfessionalismens inre kännedom om den konfessionella kristendomens väsen eller struktur.

En moralisk historieskrivning – utan moralism

Min programmatiska betoning av en moralisk historieskrivning utan moralism skall inte förstås som en motsägelse. Tvärtom, den avspeglar historieskrivningens kritiska funktion, när denna får rikta sig också mot historikern själv. För att inte bli omoralisk, måste en moralisk historieskrivning avgränsa sig såväl från moralismen som från all avmoralisering.

Historisk empati kan mycket väl förenas med kritisk distans. Förståelsen av den historiska situationen eller individerna i historien behöver inte leda till ursäkter. Även om vägen mellan moralism och relativism ofta är mycket smal, kan den visa sig vara mycket framkomlig. Ett aktuellt exempel är Jonas Jonsons biografi över Gustaf Aulén, som låter människan träda fram på bekostnad av hjälten, och sakligt redovisar vad Aulén inte gjorde, utan att därmed reducera hans faktiska insatser.²⁸

Problemet är aktuellt även för den allmänna historievetenskapen, men det får en särskild aktualitet för kyrkohistorien, som kritiskt – och empatiskt – undersöker kyrkan som moralens inspiratör och försvarare.

En relevant fråga är om historikern, för att inte förfalla till anakronistisk moralism, skall bedöma historiska handlingar endast efter de i historien relevanta moraliska eller normativa idéerna. Å ena sidan är det självklart att man inte kan kritisera människor i förgångna tider utifrån nutida normer, å andra sidan kan vi inte, i varje fall inte utan problematisering, begränsa vårt historiska omdöme om det som gjordes i totalitära samhällen till dessa systems egna, immanenta regler. Principiellt måste vi behandla moralens frågor också när de inte explicit formulerades i det historiska materialet. Vi kan inte stanna vid den position som den engelske historikern Herbert Butterfield formulerade, att endast befatta oss ”with morality in so far as it is part of history”.²⁹ Motsatsen till moralismen: relativismens fara, är alltid aktuell. För att bedriva moralisk historieskrivning utan att förfalla till moralism måste vi,

²⁷ Se Herman Lübbe, *Ich entschuldige mich. Das neue politische Bußritual*. (Berlin: Siedler 2001).

²⁸ Jonas Jonson, *Gustaf Aulén. Biskop och motståndsmän*. (Skellefteå: Artos 2011).

²⁹ James Cracraft, ”Implicit Morality”: *History and Theory. Theme Issue 43 (December 2004)*, 31.

med historikern James Cracrafts ord, inse att ”all time is not now and all place is not here, so all humanity is not me”.³⁰

För att inte heller inta en relativistisk position måste vi söka efter moralprinciper som är giltiga över tid. En möjlig grund för en moralisk värdering finns i den naturliga teologin, skapelsens teologi (Aulén), eller i deklARATIONERNA om de mänskliga rättigheterna. I tidskriften *History and Theory* har Antoon de Baets från Groningen skrivit om vår skuld till tidigare generationer. Han utgår från skulden till de levande, så som den formuleras i den universella deklARATIONEN om de mänskliga rättigheterna.³¹ Han menar att de döda inte har några rättigheter, däremot kan de levande stå i skuld till de döda.³² Historikerna har en särskild uppgift som de dödas försvarare, eftersom historikerna är de enda som systematiskt sysselsätter sig med historien.³³ Martin Kylhammar tar avstånd från den spridda idén att ”de döda inte behöver behandlas med samma respekt som de levande, då en kränkning av den döde inte skadar honom” med konstaterandet att så tänker ”blott en populist, som bara lever i dagen och aldrig djupare reflekterat över betydelsen av kultur och civilisation. Och, ännu värre, inte är medkännande nog för att förstå detta: De döda, det är värt att djupare begrunda, är de svagaste av svaga.”³⁴ På grundval av olika dokument från FN identifierar de Baets inte mindre än åtta kategorier av skuld gentemot tidigare generationer. De liv- och egendomsrelaterade rättigheterna har sin tillämpning huvudsakligen bland arkeologerna, medan de personrelaterade rättigheterna är särskilt relevanta för historiker.³⁵ Personliga data måste behandlas med försiktighet, och ibland avidentifieras. Historiska källor

³⁰ Cracraft 2004, 39.

³¹ Anton De Baets, ”A Declaration of the responsibilities of present generations toward past generations”: *History and Theory. Theme Issue 43 (December 2004)*, 130.

³² De Baets 2004, 132.

³³ De Baets 2004, 140.

³⁴ Martin Kylhammar, ”Biografiska faktoider. Personhistoriens försanthållna felaktigheter”: Henrik Rosengren & Johan Östling (red.), *Med livet som insats. Biografien som humanistisk genre*. (Lund: Sekel 2007), 152f.

³⁵ De Baets 2004, 142–144.

kan inte i alla lägen göras tillgängliga för att prövas av andra. Men särskild lagstiftning till skydd för de dödas minne skulle lätt kunna leda till censur. De levande har dock rätt att minnas och de har rätt till sin historia.³⁶

Å ena sidan kan vi inte undvika att formulera våra egna moraliska omdömen, inte ens när vi begränsas till att använda de historiska vittnenas egna kriterier. Samtidigt kan vi inte överlämna valet av moraliska kriterier åt dessa vittnen. Som historiker måste vi ständigt välja.³⁷ Å andra sidan är det viktigt att inte fixera en enda möjlig inställning som den enda moraliska, utan låta historien själv förbli ett moraliskt problem. Uppmärksamheten riktas då på historiens olika dilemman som allmänmänskliga, moraliska företeelser. Dessa dilemman har vi gemensamma med människorna såväl i historien som i framtiden, också när deras konkreta dilemman tydligt skilt sig och kommer att skilja sig från våra.

Uppgiften att ansvarsfullt arbeta med historien, med ansvar såväl mot de döda som mot de levande och mot framtidens människor, är inte lätt. Historien måste få förbli ett moraliskt problem – det gäller särskilt kyrkohistorien. En moraliserande historieskrivning presenterar förenklade lösningar som tjänar kortsiktiga, instrumentella syften, oavsett om den utgår från konfessionella, totalitära eller demokratiska intressen. Den kan ge forskningen nya impulser, men för i sig inte forskningen framåt. En moralisk historieskrivning däremot, relativiserar inte. Den tar både historien och historieskrivningen på allvar. Förhoppningsvis har jag inte gett några färdiga eller slutgiltiga svar på de moraliska frågorna. Vad jag har försökt är att visa på möjligheten av en position mellan samtida instrumentalisering och historistisk isolering, mellan moralism och relativism, där historisk empati och historisk kritik kan kombineras. Denna väg vill jag kalla en moralisk historieskrivning utan moralism.

³⁶ De Baets 2004, 147–149.

³⁷ Gorman 2004, 117.