

Peter Reinholdsson

## En förlorad historia

**Kring ett försök till en ny tolkning av den svenska reformationen**

The fact that the historian evokes the past for a decorous exchange with the living, while the historical religion evoked a specific past that was behaviourally exchanged with its living, amounts to a fundamental obstacle in the study of religion. It explains in part why the religious actors of early modern Europe, though dead, often are made to behave without thinking, while their historians, though alive, seem at times to breathe only thoughts.<sup>1</sup>

Under rubriken "Förlorarnas historia" försöker idéhistorikern Magnus Nyman i *Lychnos* 1994 göra en omtolkning av den svenska reformationshistorien. Som inspiration har han haft ett antal engelska studier av de i dessa sammanhang så kallade revisionisterna. Nyman är kritisk mot den tidigare svenska historie-skrivningen och menar med rätta att reformationsforskningen varit utpräglat prolutheransk. För den äldre forskargenerationen var "reformatörerna hjältar och historien följde ett utvecklingsschema från lägre till högre, från mörker till ljus", som han skriver. Knut B. Westman menade i sin bok *Reformationens genombrottsår i Sverige*, med syftning på trosförändringen, att gud hade "talat barnsligt till barn, innan han kunde börja tala manligt till män". Man karakteriserade den traditionella tron, det vill säga den katolska, som primitiv och vidskeplig, full av villor och övertro. Med reformationen hade förnuftet segrat över oförnuftet.<sup>2</sup>

Då Nyman i "postludiet" till sin uppsats försiktigtvis skriver att det är möjligt att han med denna sin artikel sparkat in öppna dörrar, kan det tyckas ogint att på ett närgånget sätt granska hans text från en historikers synvinkel. Men just därför att, som han själv framhåller, mycket av läromedlen i vår grundskola och gymnasium präglas av en föräldrad syn på reformationen, är det inte ointressant att undersöka vilka förutsättningar och perspektiv hans alternativa tolkning bygger på. För alternativa tolkningssätt i den riktning han anslår kommer med sannolikhet att prägla läromedlen i framtiden. Man kunde dock ha önskat att han hade avstått från att sparka in ett par av de redan öppna dörrarna, och att han hellre gläntat på några av dem som ännu är stängda. Han skriver vidare att ett av hans syften med sin uppsats varit att visa att "förlorarna", det vill säga de som fortfarande höll fast vid den katolska tron, av tidigare forskning oftast "reducerats till naiva traditionalister dömda att gå

under”.<sup>3</sup> Bortsett från hans kommentarer om ovannämnde Westmans bok är det emellertid svårt att se att hans uppsats skulle visa just detta. Han har rätt i att den äldre forskningens ofta nedsättande beskrivningar av reformationstidens (synliga och i källorna uppmärksammade) katoliker inte länder den till heder. Men också hans egen framställning av reformationens företrädare har sådana pejorativa inslag på ställen där de är mindre passande. Drag av girighet, brutalitet och intellektuell ohederlighet kan skönjas hos dem.<sup>4</sup>

Vad är då Nymans huvudargument i sin kritik av tidigare historieskrivning kring reformationen? Med utgångspunkt i att den katolska kyrkan långt in på 1500-talet var en *blomstrande kyrka*, framhåller han att reformationen inte skedde automatiskt, omvändelsen var inte omedelbar. Istället skall den ses som ett över hela 1500-talet *utdraget fenomen*. Nyman använder inte ordet fenomen, men det är så jag uppfattar att han ser reformationen, som ett fenomen, visserligen långsam men ändå isolerad. Han ser den inte som en process, i samverkan med andra förändringstendenser i samhället. För honom tycks reformationen vara en lämplig tidsbestämning, inom vilken ett antal trossänsiga förändringar skedde. Därmed är det enda som får honom att avvika från dem han kritiserar, att han vill förlänga denna tidsbestämning. Förutom att han närmar sig reformationen från motsatt håll, det vill säga.

Med dessa konstateranden som grund försöker han sedan undersöka den svenska reformationens förlopp utifrån de resultat de ovan nämnda engelska så kallade revisionisterna kommit fram till.<sup>5</sup> Det kan därför vara lämpligt att ta dessa konstateranden som utgångspunkt om man som här vill skärskåda hans argumentering.

### *Den blomstrande kyrkan*

Beträffande den senmedeltida kyrkans vitalitet är de äldre forskarna ofta dubbeltydiga. Kyrkohistorikern Hjalmar Holmquist menade att Sverige vid den tiden inte uppvisade sådant ”yttre kyrkligt förfall” som fanns på kontinenten.<sup>6</sup> Av sammanhanget framgår att han med ”yttre” framför allt menade kyrkans ekonomi och organisation. Delar av fromhetslivet och det kultiska behövde dock ”rensas upp”.<sup>7</sup> Det sistnämnda framgår redan av hans innehållsförteckning, där tiden fram till Västerås riksdag 1527 kallas ”Upprödandet och grundläggandet, 1521–1527”. Historikern Gottfrid Carlsson däremot ansåg att fromhetslivet i det tidiga 1500-talet inte varit stagnerande eller på tillbakagång.<sup>8</sup>

Vad talar då för att kyrkan blomstrade också under det tidiga 1500-talet? Nyman pekar här på de nya klosterordnar som kommit till landet, på det goda renommé som Vadstena kloster hade bland pilgrimer och på de högre prelaternas ofta långa och goda utbildning. Vidare omnämner han det 1477 grundade universitetet i Uppsala samt de förekommande katedralskolorna.<sup>9</sup> Kanske har han dock haft ett alltför begränsat synfält i sitt sökande efter modernare studier kring reformationen.<sup>10</sup> Senare studier av kyrkan vid denna tid har förvisso ofta

fokuserat på dess relationer till statsmakten. Så gör till exempel Gunnar Olsson i sin bok *Stat och kyrka i Sverige vid medeltidens slut*. För Olsson är reformationen resultatet av statsmaktens kamp mot en allt mäktigare kyrka, en kamp som han redogör för från 1500-talets början till Västerås riksdag 1527.<sup>11</sup> Med hjälp av Olssons bok hade Nyman till bilden av den blomstrande kyrkan kunnat lägga att både kyrkor och kloster tycks ha fått ökade inkomster under 1400-talets senare decennier. Om Uppsala domkyrka och dess räkenskaper skriver Olsson: "Tiden efter 1500 i domkyrkans räkenskaper uppvisar ingen utvidgning av den ekonomiska verksamheten men ger heller ingen anledning att tala om förfall eller tillbakagång."<sup>12</sup> Domkyrkan hade inkomster från så kallade anniversarier ända fram till åtminstone 1527, förvisso i minskad omfattning.<sup>13</sup> Kyrkans allt starkare position, ekonomiskt och politiskt, sågs redan av samtiden som ett hot. Det framgår av att man 1491 gjorde ett försök att begränsa rätten att testamentera till kyrkans förmån.<sup>14</sup> Testamenten var en viktig inkomstkälla för kyrkan. Försöket misslyckades dock.

Annat som tyder på att man vid denna tid försökt förhindra att kyrkan kom över egendom är det utlåtande som gjordes från rådet i Stockholm 1490. Detta menade då angående en stenkällare som var till salu, att den borde säljas till en borgare, inte till ett gille. I det senare fallet fanns det risk för att stenboden i framtiden skulle komma att dras undan stadens tunga och in under kyrkan.<sup>15</sup> Inte heller helgonkulten hade förlorat sin livaktighet. Den svenska helgonkretsen utvidgades till och med under 1500-talets två första decennier. Det var emellertid inte fråga om några kanoniserade sådana, och kulten av dem torde inte ha haft stor utbredning. Helgonen i fråga var den tidigare linköpingsbiskopen Henrik Tidemansson, som hade avlidit år 1500, och den så kallade heliga pigan i Västergötland. Mot den då nyligen påbörjade kulten av den sistnämnda fick Gustav Vasa skrida in så sent som 1526, sedan befolkningen i Marks härad påbörjat en insamling för att bygga ett kapell till hennes ära.<sup>16</sup> Läger man därtill 1400-talets och det tidiga 1500-talets omfattande ny- och ombyggnation av kyrkor samt den under denna tid ymniga bemålningen av dem, förstärks bilden av en kyrka i sitt fulla flor.

Problem uppstår dock om man med utgångspunkt i denna bild, och inspirerad av till exempel Eamon Duffys bok, vill undersöka den svenska reformationens förlopp. Ovanstående goda bild av kyrkan tar i huvudsak fasta på vissa organisatoriska och ekonomiska förhållanden. Några större undersökningar kring det senmedeltida svenska fromhetslivet så som det faktiskt tog sig uttryck har, mig veterligt, inte gjorts. I sin bok undersöker Duffy emellertid religionens, den katolska trons, *funktion* i samhället. En central del i hans bok är att undersöka, som han skriver:

the ways in which the laity were able to appropriate, develop, and use the repertoire of inherited ritual to articulate their experience of community and their own role and status within it, their personal hopes and aspirations, and their sense of the larger order and meaning of the world in which they lived and out of which they would one day die.<sup>17</sup>

Religionen är alltså för Duffy något som *praktiserades* och den var därmed en viktig del i den samhällliga organiseringen. Denna funktion hos religionen är något som inte uppmärksammas hos Nyman. Inte på något ställe talar han om i vilket större sammanhang han vill sätta reformationen. Han gör med andra ord ingen avgränsning av det han säger sig vilja undersöka.

En bok som Jes Wienbergs *Den gotiske labyrint. Middelalderen og kirkerne i Danmark* hade här kunnat ge honom ledning för att klargöra reformationens innebörd. Wienbergs bok är förvisso en avhandling inom ämnet medeltidsarkeologi och berör som sådan inte direkt reformationen. Boken kan snarare ses som en syntes över det medeltida danska kyrkobyggandet i gotisk stil. Men för att förklara den omfattande byggnation, som kulminerade årtiondena kring 1500, tvingas Wienberg ta ställning till hur man skall uppfatta medeltiden som epok och hur man egentligen skall förstå reformationen. Också fromheten i Danmark, tycks liksom i Sverige, av allt att döma ha kulminerat årtiondena runt 1500, i form av donationer till kyrkan, stiftelser med mera. Han vill dock inte se denna kulmination i termer av välstånd eller kris. Det skulle bara leda till att man får ytterligare en dikotomi, liknande den som ser medeltiden som antingen ljus eller mörk. För Wienberg var kulmen i kyrkobyggandet och den samtidigt kulminerande fromheten under senmedeltiden resultatet av både välstånd och kris, av både fromhet och ångest. De är två sidor av samma sak. Höjdpunkten nåddes då den religiösa ideologin inte längre förmådde förklara utvecklingen, då tidens ideal avvek som mest från tidens realiteter. Ett ökat välstånd under senmedeltiden måste ha hotat människornas religiösa självförståelse. Det måste ha skapat en allt större ångest inför livet efter detta hos dem som fick del av välståndet. Därav de ökande donationerna, stiftelserna och avlatsköpen. Med reformationen återupprättades självförståelsen. Klyftan mellan tidens ideal och verklighet överbryggades, på så sätt att idealen omformades. Välstånd kom nu att i allt högre grad att räknas som en dygd.<sup>18</sup>

Hos Wienberg finns alltså en genomtänkt diskussion av den blomstrande senmedeltida kyrkan och där finns också ett försök till övergripande förklaring till det som Nyman inledningsvis finner vara ett centralt spørsmål, nämligen varför den gamla tron så snabbt blev osynlig.<sup>19</sup> Resonemang som dessa hade sannolikt gjort att han kunnat använda Duffys bok på ett effektivare sätt. Som det är nu används den endast för att framhålla att katolicismen försvann mycket långsamt. Det har den tidigare forskningen egentligen aldrig förnekat, man har bara värderat och förklarat det på ett annat sätt än Nyman.

### *Reformationen – ett utdraget fenomen*

Det som Nyman också kritiserar den äldre forskningen för – förutom att den varit tendentiös – är att den sett reformationen som en snabb process, som ett resultat av ett mindre antal betydelsefulla händelser inom en relativt kort tid.<sup>20</sup> Hos till en exempel forskare som K.B. Westman är det tämligen klart vad som avses med reformationen. Hans bok *Reformationens genombrottsår i Sverige*

avslutas med den så kallade reformationsriksdagen i Västerås 1527 och hans tolkningar av dess betydelse och konsekvenser. För Westman var reformationen genomförd då statsmakten ställde sig bakom den nya lärans krav, och det menar han skedde vid denna riksdag. Att han sedan skriver att det inte medförde någon större förändring vad beträffar kulten och de rättsliga förhållandena mellan präster och sockenmenighet motsäger inte på något sätt detta, för han menade att det låg något gott i detta förhållande.<sup>21</sup> Reformationen handlade för honom om den religiösa dogmens förändring. Den utgjorde en intellektuell, en den religiösa tankens omsvängning, där rikets ledande andliga och världsliga män (för i dessa sammanhang handlar det nästan bara om män) sågs som de kämpande aktörerna. En viktig orsak till att Westman skrev som han gjorde är naturligtvis att han i början av 1900-talet hade en lång prolutheransk historietradition att falla tillbaka på. Men, och sannolikt lika viktigt, det berodde också på att han som de allra flesta vid denna tid var en religiöst övertygad man. Den religiösa dogmen innehöll en sanning, och som just varande sanning måste den ha påverkat, för Westman närmast ha utlöst, de förändringar som reformationen medförde.

Nyman skiljer sig från Westman i det att han inte finner det betydelselöst att så lite av den kyrkliga liturgin och den tidigare kyrkliga strukturen lät sig förändras under reformationens första decennier. Han har ambitionen att inte begränsa reformationens genomförande till handlingar och tankar hos den andliga och världsliga eliten. För honom är "folkets" anammande av den nya läran en viktig del i förståelsen av den. Intresset för hur stora befolkningsgrupper påverkades av reformationen är ett resultat av den socialhistoriska forskningen.<sup>22</sup> Tack vare denna påverkan har några av den äldre forskningens tillkortakommanden kunnat undvikas. Samtidigt har andra problem dykt upp. För svensk del framför allt källmässiga sådana, i det att källor för studier av religiositeten bland så kallat vanligt folk är ytterst sällsynta. Metodiska problem uppstår därtill då man skall använda de källor som kunde vara möjliga att använda. Överväganden av detta slag saknas dock tyvärr hos Nyman.

Med utgångspunkt i att reformationen tog lång tid att genomföra och inspirerad av de engelska revisionisterna gör han sedan en eriksgata genom de beslut och hållpunkter som betraktats som viktiga av den tidigare reformationsforskningen. Som stödjepunkter för sin undersökning tar han två visitationer. Den ena företagen av Johannes Magnus under det tidiga 1520-talet, den andra av Abraham Angermannus år 1596. Vid den förstnämnda var, som sagts, det kyrkliga läget "ur ett katolskt perspektiv" tillfredsställande, vid den senare ser läget ut att vara helt annorlunda.<sup>23</sup> Men om jag förstätt honom rätt, menar han att inte ens vid denna tid hade lutheranerna ännu hunnit bli en majoritet. Det låter sig sägas, det kan man knappast bekräfta eller förneka, eftersom man inte fått reda på vad han lägger för betydelse i ordet reformation.

Han börjar sin genomgång med riksdagen i Västerås 1527, den så kallade reformationsriksdagen.<sup>24</sup> Betydelsen av denna har, enligt honom, överskattats av den tidigare forskningen, vad gäller trosförändringen. Således är det hans

ambition att visa hur pass liten räckvidd besluten rörande tron hade. Det finns dock anledning att påpeka att även en forskare som Westman, på sitt sätt och från sina utgångspunkter, var medveten om det. Han skriver: ”Om alltså kyrkans omgestaltning ur medeltida synpunkt var stor, så var den ur reformatorisk jämförelsevis liten.”<sup>25</sup>

Men även om man likt Nyman vill tona ned betydelsen av enskilda beslut, kan man inte begränsa tolkningen av dokumenten rörande dessa till enbart deras ordalydelse. Inte heller kan man göra för mycket av vad som inte står där. Då han skriver att riksdagen beslutade att biskoparnas slott skulle få nyttjas av kronan som *lån* har han fel.<sup>26</sup> I köpmännens och bergsmännens *svar* på kungens framsättningar finns förvisso formuleringar av den lydelsen (”att kyrkienes prelater lathe hans Nåde få theres slott, så länge cronones slott upbygges”), så ock i allmogens svar (kungen ”må taga til låns med bisperne och nyttia theres slott, til thess rikit kan komma uti en bättre stadga”). I rådets och adelns svar framträder inte lånekaraktären lika klart. Där står: ”hans Nåde [...] anname til sig theres slott, besinnerliga til thess cronones slott, som nu forfallen äro, kunna igen upbygd vara”.<sup>27</sup> Men dessa svar var inte riksdagsbeslutet! Det var *recessen* som var beslutet och i den står ingenting om något lån. Där står endast att biskoparna skulle ”anthvårda honom [kungen] the slott och feste, som the nu hafva”.<sup>28</sup> Recessen utfärdades som ett öppet brev från rådet i samtliga ständers namn. Den var besegrad av rådet, frälset utanför rådet samt fullmyndiga för köpstadsmän, bergsmän och meninge man. Biskoparna fick alltså inte ens vara med om att utfärda recessen! Istället fick de ge sitt medgivande i ett särskilt utställt brev. Men inte heller i detta talas det om att det skulle ha varit fråga om endast ett lån av deras borgar och slott.<sup>29</sup> Vad ständerna svarade är i dessa sammanhang mindre intressant, eftersom det var recessen som utgjorde riksdagens beslut. Den till dessa sammanhang hörande *ordinantian* tillkom på kungligt initiativ. Den var således inte resultatet av ett beslut på riksdagen, utan den var en förordning som utfärdades för att möjliggöra recessens beslut. Däri fanns också stadganden som gick utöver recessen.<sup>30</sup>

Han skriver vidare att begränsningar gjordes i biskoparnas ekonomiska rättigheter. Men i den mån recessen och *ordinantian* följdes skulle det ha inneburit att biskoparna i det närmaste totalt avskars från de resurser de tidigare kontrollerat. I recessen ifrågasätts, som Nyman påpekar, heller inte biskoparnas andliga makt eller lojaliteten mot påven. Men i köpmännens och bergsmännens svar på kungens framsättningar föreslås ändå att inga biskopar skulle tillåtas få konfirmation från Rom.<sup>31</sup> Här är Nyman mildt sagt inkonsekvent då han i det ena fallet tillåter sig att använda svaren på de kungliga framsättningarna för sin argumentation, men inte i det andra. Dessutom finns tre omdiskuterade paragrafer i *ordinantian*, som endast förekommer i dess latinska versioner. De föreskrev att peterspenningen hädanefter inte skulle betalas till kyrkan, att klosterordnarna inte längre fick betala sina avgifter till klostrens förmän samt, i enlighet med köpmännens och bergsmännens svar, att inga biskopar eller prelater fick söka konfirmation i Rom. Där ifrågasätts

sannerligen lojaliteten till påven. Det är dock oklart om dessa tre paragrafer funnits med i det förmodligen svenska originalet.<sup>32</sup>

Angående tiggarrordnarna skriver Nyman att riksdagen i Västerås 1527 inte beslutade om att dessa skulle upphöra. Under sammanlagt tio veckor, under två perioder om året tilläts munkarna hädanefter att gå ut och tigga för att förtjäna sitt uppehälle. Däremellan tänktes, enligt ordinantian, fogdarna ha dem under sin uppsikt. Varje gång de skulle bege sig ut för att tigga var de tvungna att ha ett brev om detta med sig från fogden eller borgmästaren. När de sedan kom tillbaka skulle de anmäla sig för honom.<sup>33</sup> Även om tiggarrordnarna inte avskaffades, torde ordinantians stadganden i praktiken ha inneburit att de fått drastiskt minskade möjligheter att försörja sig. Därmed måste också deras förmåga att upprätthålla sina tidigare verksamheter ha förändrats och försämrats.

Ifråga om hur kulten påverkades av riksdagens beslut skriver han att formuleringen om att guds ord måtte renliga predikas i riket, av riksdagsmajoriteten "rimligen" måste ha uppfattats som ett uttalande för att bevara den gamla katolska tron i riket. Han menar att en sådan tolkning stöds av att både adeln och allmogen i sina svar kombinerat den formuleringen med den om att "goda gamla kristliga sedvänjor" skulle behållas. Han påpekar sedan att den senare formuleringen ströks från recessen, och *det* talar snarare emot hans tolkning. Är förresten senmedeltida kyrkomötens skrivningar om "propter verbum dei" helt identiskt med Västeråsriksdagens "guds ord renliga"? I enlighet med ovanstående resonemang och i sammanhang med förhållandena 1527, kan man i alla fall anta att ett ord som "renliga" vid den senare tidpunkten hade en för statsmakten mer användbar betydelse. Strykningen av formuleringen "goda gamla kristliga sedvänjor" skedde förmodligen just för att åstadkomma detta.

Nymans tolkning av mötet i Örebro 1529 innehåller också en del konstigheter. Då han frågar läsaren vem som egentligen kunde ha något emot att kyrkans ceremonier förklarades, på det att ingen skulle tro att vigvattnet i sig var syndaförlåtande eller att helgonbilderna var heliga i sig, blir man konfunderad. Att biskopar eller präster inte hade något emot det är väl en sak. Folket däremot var inga teologer. Om de nu, som beslutet antyder, verkligen föreställde sig, *trodde*, att bilderna var heliga i sig och att vigvattnet verkade syndaförlåtande, kan man i motsats till Nyman betvivla att "en påvetrogen katolik utan minsta problem kunde bejaka beslutet".<sup>34</sup>

Också hans argumentation kring vad Uppsala möte 1536 fick för konsekvenser inbjuder till kritiska synpunkter. I den traditionella reformationshistorien utgör detta en viktig milstolpe. Mötet hade bland annat som resultat att mässan hädanefter skulle hållas på svenska och att celibattvånget för präster upphörde. Han understryker hur vaga mötets beslut egentligen var. Ifråga om införandet av mässan på svenska talade beslutet om att det skulle ske "i alla domkyrkor" och "där det låter sig göras" bland sockenkyrkorna. Det förstnämnda tolkar han i enlighet med vad han tidigare framhävt om beslutens vaga karaktär. Han

menar således att biskopar och domkapitel därmed hade stora utsikter att försinka dess genomförande. Men här tänker Nyman bakvänt. Han har alltför mycket fixerat sig vid respektive trosinriktnings lära, dogm, och han förutsätter att den i sig själv får människor att agera på det ena eller andra sättet. Men religion handlar också om social organisering och makt; det antyder formuleringen om ”där det låter sig göras”. Att mässan på svenska endast skulle införas i domkyrkorna berodde på att det var bara där som det var möjligt, det var bara på den höga nivån i den kyrkliga hierarkin som Gustav Vasa hade kontroll.<sup>35</sup> Det hade tagit honom över ett decennium att skaffa sig den. Över de lokala kyrkorna, deras sockenpräster och församlingar hade han ännu inte kunnat skaffa sig samma grepp. Utvecklingen var här densamma som på andra håll i samhället. Omläggningar inom skattesystemet under 1530-talet, bland annat innebärande en större betoning på penningavgifter, gjorde att en nu alltmer resursstark Gustav Vasa vid 1540-talets början kunde uppträda med större kraft mot sina undersåtar.<sup>36</sup> Det var till exempel först under 1540-talet som den verkliga konfiskationen av kyrkans egendomar påbörjades.<sup>37</sup> Då började man också dra in egendomen för gillena på landsbygden. Tidigare var det framför allt de större gillena i städerna och prästgillena som varit föremål för räfst.<sup>38</sup> Mot adeln märks också en hårdare attityd efter Grevefejden i Danmark 1534-35. Då skärptes kraven på, och kontrollen av, dess rusttjänst.<sup>39</sup>

Angående mässan på svenska frågar sig Nyman om det var en svensk protestantisk eller en svensk katolsk sådan som skulle firas. Han berättar vidare att som följd av mötet i Uppsala 1536 skrevs i Linköpings stift en ”katolsk reformmässa”, som också kunde hållas på svenska. Då han sedan omtalar att denna reformmässa därefter användes i Vadstena kloster och att Georg Norman 1540 försökte sätta stopp för den, får man intrycket att denna reformmässa inte skilde sig speciellt mycket från tidigare former av mässfirande. Men i själva verket avvek den på flera avgörande punkter från en ”traditionell” katolsk mässa. Den firades nu inte som ett upprepande av Jesu offerdöd, utan endast som en påminnelse om denna. I den fanns heller inga böner till helgonen och guds moder. Inte heller innehöll den någon förbön för påven. Några konsekvenser för folkets stora flertal fick dock denna mässa inte.<sup>40</sup>

Av någon anledning gör sig Nyman stort besvär att försöka fastslå att celibatet inte avskaffades vid detta möte i Uppsala 1536. Hans fråga om verkligen en ”flersekellång tradition” kunnat avskaffas endast genom en bisats är anakronistisk. Likaså hans fråga om man inte borde ha ägnat en hel paragraf åt det om man haft den avsikten. Kanske kan man, som Nyman gör, se bisatsen som ett försök att desarmera en känslig fråga.<sup>41</sup> Han gör dock en alltför snäv tolkning av den då han skriver att den hade till syfte att rädda de klerker som fått kungens tillstånd att gifta sig från anklagelser om hor. Det kan tyckas vara lite sent påtänkt. Det var vid det laget över ett decennium sedan Olaus Petri gift sig. Då, 1525, hade biskop Brask varnat kungen för de konsekvenser sådana giftermål kunde komma att få. Gustav Vasa hade då svarat att han inte kunde förstå att en kyrkans man inte skulle få vara gift, något som gud inte förbjudit.



Samtidigt, argumenterar Vasa vidare, tilläts prästerna att leva i hordom, något som gud verkligen inte tillät.<sup>42</sup> Det är förvisso mycket demagogi i kungens svar, men där finns också ett krav på att prästerna skall leva anständigt. Samma sorts argumentation återfinns i ett brev från kungen till invånarna i Kuddby socken i Östergötland 1530. Sockenborna hade skrivit till honom om sin oro, sedan deras kyrkoherde, herr Thomas, hade ingått äktenskap. Vasa hänvisade till att bibeln inte någonstans förbjöd präster att gifta sig och uppmanade kuddbyborna att vara tillfreds med vad som inträffat. De skulle heller inte lyssna på vad andra, mindre vetande, hade att säga om saken.<sup>43</sup> Förutom att tolkas som en sorts säkerhetsventil kan alltså bisatsen i mötesbeslutet 1536 ses som ett försök att fostra prästerskapet. En präst kunde leva ensam, men levde han med en kvinna, skulle han vara gift med henne. Kungen följde alltså redan från början en tämligen pragmatisk linje. Något entydigt och klart beslut var inte av nöden och sannolikt heller inget att sträva efter för honom.

Då Nyman sedan berör frågan om det vid denna tid var vanligt att präster gifte sig och för in mandatet om olaga gästning från 1541 i diskussionen gör han emellertid en övertolkning.<sup>44</sup> I mandatet nämns att prästerna, deras hustrur och underlydande ofta blivit överfallna. Kan inte det tas till intäkt för att prästäktenskap nu förekom ofta, frågar han sig. Han förnekar dock detta och menar att mandatet skall ses som "ett folkligt motstånd" mot gifta präster, som var så hårt att de måste skyddas genom kungligt ingripande. Mandatet ger, enligt min mening, inte grund för att säga någonting om huruvida det var vanligt eller ej att präster gifte sig. Det är sant att präst med hustru däri omnämns, men det handlar "bara" om gästning. Det var sannolikt vanligt att resande, av framför allt bekvämlighetskäl, tog natthärbärge hos prästen. Mandatet var tänkt att skydda alla som hade resande gäster.<sup>45</sup> Då han senare påpekar att bisatsen inte kan tolkas som att prästerna fått en "generell lagstadgad rätt" att ingå äktenskap, har han således helt rätt. Men han missar därmed själva poängen. I *praktiken* kunde präster gifta sig, det fanns nu ett beslut om det.<sup>46</sup> Att "folket" sedan såg med oblida ögon på dessa äktenskap är en annan sak. Nyman kunde ha uppehållit sig mer kring detta förhållande och försökt förklara det lite mer ingående. Den enda grund han föreslår för folkets negativa inställning till prästäktenskap, att frillors arvsrätt ännu inte var reglerad,<sup>47</sup> skjuter lite vid sidan av målet, eftersom kvinnorna i fråga just genom äktenskapet upphörde att vara frillor och blev hustrur.

Andra källor talar dock för att det ännu inte var vanligt att präster gifte sig. I landskapshandlingarna från Östergötland från slutet av 1530-talet och början på 1540-talet finns ett flertal exempel på att präster bötlagts för sina "dejors" skull. Dessa hade således inte gift sig, utan valt att fortsätta leva med sina kvinnor på det sätt som ibland förekom tidigare.<sup>48</sup>

Efter att på detta sätt ha kritiserat Nyman och antytt att han, beroende på oklara utgångspunkter för sitt alternativa perspektiv, inte förmått göra sin analys distinkt och kunskapsförmerande, kan det vara dags att på ett mer principiellt plan granska hans argumentation.

### *Att undersöka reformationen*

Hur Westman avgränsade reformationen har redogjorts för ovan. Det var inte så komplicerat. Hos Nyman låter sig reformationen inte avgränsas på samma enkla sätt. När menar han då att reformationen genomfördes? På den punkten är han lite oklar. I en mening tycks han, som antytts ovan, mena att den inte ens är genomförd vid 1500-talets slut. Med hänvisning till historikern Henrik Schück finner han att lutheranerna vid denna ännu sannolikt inte blivit en majoritet.<sup>49</sup> Samtidigt har han i sin uppsats en rubrik ”Norman genomför reformationen”, vilket gör läsaren aningen villrådig. Under denna rubrik beskriver han hur Georg Norman från och med 1539 med tvång och våld genomför reformationen. ”Norman och hans medarbetare – i sällskap med ständigt närvarande hårdhänta knektar – [drar] landet runt och genomför nyordningen.”<sup>50</sup> Han glömmer dock att omtala att en av Normans medarbetare var västerås-biskopen Henricus Johanni, som frikopplad från sitt ämbete vid denna tid fått gå i kunglig tjänst.<sup>51</sup> Detta rimmar en aning illa med det förhållandet att, som Nyman påstår, biskoparna fram till då helt nyligen stått i ”andlig gemenskap” med påven i Rom.<sup>52</sup>

I samband med att Nyman beskriver Normans visitationsresor blir hans resonemang alltmer tvetydiga. I sin avslutning skriver han att den länge kvarlevande katolicismen av forskarna inte fått den uppmärksamhet den förtjänar. Det har berott på att de svenska akademikerna föreställt sig att det ”bakom ord som jesuiter, påve, kloster, avlat, vigvatten, rosenkransar eller skärseld lurar något primitivt, *osvenskt* eller rentav farligt”.<sup>53</sup> I stort är nog detta ett korrekt konstaterande. Men då han låter Georg Norman genomföra reformationen, varvid det betonas att han var tysk och hans omdaningsarbete följde en ”tysk modell”, kan man börja undra varåt hans förklaringar drar.<sup>54</sup> Ställer man detta vid sidan av hans konstaterande tidigare i uppsatsen att de *tyska* protestanterna i Stockholm blev upprörda och missnöjda då de fått höra om det för dem ringa utfallet av kyrkomötet i Örebro 1529, ser det ut som om också han diskuterar i termer av svenskt – osvenskt. Här är det dock det omvända förhållandet som gäller, att lutherdomen ses som något osvenskt och utifrån kommande. Det måste också till tvång för att få undersåtarna att åtminstone till formerna anamma den nya läran.<sup>55</sup> Det är förvisso sant att lutherdomen kom utifrån, liksom det är sant att förtryck och våld ibland måste ha förekommit. Men i längden måste tvång ha varit ett oerhört resursslösande instrument, i synnerhet som det ju också var människors mentala världar man i sista hand strävade efter att förändra. Våld och förtryck kan emellertid aldrig i slutändan förklara reformationen för oss. I synnerhet inte om den haft ett ryckigt och långdraget förlopp.

Nyman skiljer sig, som redan sagts, på ett avgörande sätt från de äldre svenska reformationshistorikerna. Reformationen är inte som hos till exempel Westman något som enbart berörde enskilda män i den andliga och världsliga hierarkins topp. Nyman är ju en forskare från det slutande tjugonde århundra-

det, inte från dess början, och han har därför tagit hänsyn till att historieämnet genom bland annat socialhistorien och mentalitetshistorien förändrats sedan dess. Ett viktigt kriterium för reformationens genomförande blir då för honom huruvida "folket" anammat den nya läran eller inte.<sup>56</sup>

Hans resonemang visar att han ser reformationens genomförande som i huvudsak en förändring av läran, dogmen. Detta begränsar hans analytiska redskap och hans möjlighet att förstå sitt undersökningsobjekt avsevärt. Det märks då han frågar sig om folk i gemen verkligen brydde sig om de "konfessionella striderna", för att därefter snabbt hävda att man kan "anta att reformationen överhuvudtaget inte vann nämnvärt insteg bland vanliga människor under 1500-talet (och levde ett osäkert liv inom adeln och även hos åtskilliga stadsbor)."<sup>57</sup> Men vad gäller organisation, ekonomi och dogm, var det från och med mitten på 1500-talet en helt förändrad kyrka som framträdde. Hur man skall komma över denna diskrepans mellan den traditionella trons fortlevnad och den "nya" kyrkan, med en förändrad samhällelig roll, är något som Nyman inte diskuterar, varken teoretiskt eller metodiskt.

En sådan syn på reformationen hade ju också de av honom kritiserade äldre svenska reformationshistorikerna. Liksom de förutsätter han också att läran, för hans del katolicismen, innehåller något sant och riktigt i sig och som därför på ett avgörande sätt måste ha spelat en roll i det skeende som reformationen utgjorde. Av Nymans argumentation att döma tycks det utgöra en viktig del i förklaringen till att reformationen fick ett så utdraget förlopp. Hans grundförutsättning, att det finns något sant och riktigt i den katolska läran, syns i åtskilliga formuleringar och leder ibland till en del betänkliga eller åtminstone problematiska påståenden.

I bästa fall handlar det bara om samma "oredovisade uppfattningar" som han menade att de äldre svenska forskarna besatt, fast då givetvis från motsatt utgångspunkt. Så till exempel då han ser klostrens stängning som en "skövling" av den kultur som skapades i dessa.<sup>58</sup> Så också då han prisar denna klosterkultur och menar att den gav kvinnorna en "möjlighet att göra karriär" och därtill utgjorde den viktigaste "alternativa livsformen" för kvinnor.<sup>59</sup> Där är han dessutom både anakronistisk och en smula konventionell. Anakronistisk, därför att ord som "karriär" kan leda tankarna fel och att ytterst få av klostrens kvinnor kunde nå en position där de hade möjlighet att utöva någon form av makt. Man bör också komma ihåg att det faktiskt kostade att vistas i klostren. Genom det "ingifte", bestående av pengar, jord eller annat, som kvinnan eller hennes släktingar betalade, garanterades hon uppehälle där. Att klosterlivet vid denna tid utgjorde en "alternativ livsform" för kvinnorna låter sig väl sägas. Men innan man åtminstone tentativt försökt göra klart för sig hur reformationen påverkade kvinnornas situation i stort och kvinnor ur olika sociala grupper, bör man emellertid kanske vara försiktig med att använda sig av termer som "skövling" eller liknande och därmed antyda en försämring för samhällets *alla* kvinnor. Vad jag menar är att reformationen också *kan* ha inneburit en förbättring för vissa kvinnor. Är det t.ex. troligt att bondkvinnorna sörjde över

att det inte längre fanns något alternativt sätt att leva sitt liv eller att de nu gick miste om en möjlighet att göra karriär? Sannolikt inte, men därmed inte sagt att bondkvinnor (och deras män!) inte beklagade, och klagade över, den politik som fördes mot nunneklostren och andra kloster, för det gjorde de. Men deras missnöje berörde säkerligen andra delar av det religiöst-funktionella systemet.

Konventionell är Nyman därför att han, likt den av honom kritiserade äldre forskningen, på ett närmast instinktivt sätt kopplar samman *kvinnor – religion – kloster*. Nunnorna utgjorde en försvinnande liten del av de svenska kvinnorna. Hade det inte i en uppsats med ambitionen att ge en alternativ tolkning av reformationen varit lämpligt att åtminstone på ett hypotetiskt sätt diskutera hur den på andra sätt, än just genom förlusten av klosterlivet, påverkade kvinnorna, deras situation och deras möjligheter att själva kontrollera sina liv i dess olika skeden? Varför inte anlägga ett genusperspektiv? Exempel på ett sådant intressant område för diskussion hade kunnat vara kvinnors roll som donatorer till kyrkan (jämför också nedan om Karin Månsdotter) eller som upprättare av testamenten, händelser som ofta sammanföll. Många gånger upprättade äkta makar ett gemensamt testamente, som vid den enes död exekverades av den efterlevande parten. En undersökning om reformationens verkningar efter dessa föreslagna linjer skulle, enligt min mening, vara både möjlig och fruktbar.<sup>60</sup>

I stället för ett tämligen ofruktbart resonemang om huruvida celibatet upphävdes eller inte, hade han kunnat resonera kring den nya roll som kvinnan fick i och med att kyrkans män började ingå äktenskap. Rollen som hustru var för kvinnan (och mannen) oomtvistlig, men rollen som hustru till en präst eller biskop var någonting helt nytt. En sådan roll torde inledningsvis ha varit mycket oklar och osäker.<sup>61</sup> En hustru till en frälseman fick del i sin makes ställning och status, men gällde samma sak för biskopsfrun eller prästhustrun från allra första början? Också för Nyman tycks reformationen i stort ha varit en manlig angelägenhet, såtillvida man inte var kvinna från samhällets allra högsta topp eller nunna.

Mer betänkligt blir det då han betonar att det tog lång tid för lutherdomen att vinna folklig genklang och i anslutning till det citerar Oskar Garstein som skriver:

The history of the forcible introduction of Protestantism into the far North through the avarice of their sovereign lords and masters, who had cast their greedy eyes on the wealth of the cathedrals, parish churches, and monasteries, is therefore the story of martyrdom, of spiritual violence and chaos.<sup>62</sup>

Det är hårda ord. Det är snarast en dom, något som en forskare inte bör syssla med. Vad Nyman glömmer bort då han för sin sak citerar dessa rader, är att kristendomen, det vill säga den katolska tron, *infördes* i Norden via ”giriga” furstar som med dess hjälp kunde förmera sina resurser och föröka sin ära och status. Varken Garsteins åsikt eller min egen kommentar är dock ägnade att öka vår kunskap om innebörden och konsekvenserna av en trosförändring.

Nymans dogmcentrerade syn märks också då han berättar att det trots vallfartsförbudet 1544, under hela det decenniet fortfarande kom "skaror av fromma" pilgrimer till Vadstena vid de största årliga högtiderna.<sup>63</sup> Man får intrycket att det bara var katolikerna som var fromma. När han senare, i samband med att han omtalar att den gamla trons företrädare ofta fann sina motparters argumentering kränkande och missvisande, karaktäriserar reformationsföreträdarnas uppställande av nåden mot gärningarna som ett "skamgrepp" förstärks detta intryck.<sup>64</sup> Det är mycket möjligt, rentav troligt, att man medvetet förvrängde den katolska läran, men det är väl ändå tänkbart att också lutheranerna agerade efter *sin* religiösa övertygelse. För en forskare ur den "sekulariserade intelligentian" är Nymans värderingar lika goda eller onda som Westmans.<sup>65</sup>

Att framhäva långsamheten i reformationen är naturligtvis ett bra sätt att överbygga det till synes ologiska faktum att trots att den katolska tron blomstrade, så kom den stegvis att övergivas och ersättas med den lutheranska (jämför resonemangen ovan kring Wienbergs bok). En av dem som Nyman stöder sig på då han framhåller reformationens utdragna förlopp är förvånande nog kyrkohistorikern Hilding Pleijel och hans bok *Hustavlans värld*.<sup>66</sup> Förvånande eftersom han torde vara att hänföra till den tidigare svenska forskning som han förhåller sig kritisk till. Hos Pleijel finns i den omnämnda boken en del inslag som en forskare idag sannolikt har svårt att förlika sig med. Så t.ex. hans något fördomsfulla syn på den medeltida människans fromhet som en "oreflekterad fromhet, där primitivt och kristet på ett ganska irrationellt sätt förenades till en sluten enhet". Han menar också att den religiösa "grundstämningen" gick i kollektivismens tecken under medeltiden och de personliga initiativen var tillbakaträngda.<sup>67</sup>

Emellertid är Pleijel på det hela taget inte alls fördomsfull, utan hans bok har många förtjänster. Trots att han som forskare kanske främst studerat den svenska kyrkan och folkfromheten under den så kallade lutherska ortodoxins tid är *Hustavlans värld* relevant för de frågeställningar som här är aktuella. Nyman kunde dragit mer nytta av hans bok. Pleijel är nämligen helt på det klara med att den katolska tiden inte varit en kort och obetydlig episod i Sveriges historia. Den är helt central för förståelsen av den folkliga fromheten och det han benämner "bondekulturen" ända fram till 1800-talets början.<sup>68</sup>

Han ställer sig också de viktiga frågorna; hur var det möjligt att göra "konservativa" svenska bönder till lutheraner?; hur kunde man genom reformationen avskaffa så mycket i den kyrkliga kulten som var av så stor betydelse för den tidens människor i helg och söcken? Liksom Nyman idag, ansåg Pleijel då, i slutet på 1960-talet, att dessa frågor var otillräckligt utredda.<sup>69</sup> Det är emellertid, enligt min mening, hans långa perspektiv på den folkliga fromheten, primitiv eller ej, som idag borde stämma till eftertanke. Om, som han tycks mena, den kristna folkliga religiositeten alltsedan medeltidens början och nästan fram till vår egen tid, alltid bestått av en blandning av vad han kallar primitiv och oreflekterad fromhet och en sanktionerad tro (katolsk eller luth-

ersk), är det då lämpligt att försöka förstå reformationen i termer av vinnare/förlorare, bra/dåligt eller sant/falskt? Påbjuder, eller snarare, kräver inte en sådan tidsutdräkt att religionen och dess uttryck studeras i sitt funktionella och samhälleliga sammanhang?

För att förstå hur förändringen kom till stånd måste man således söka sig utanför vad respektive lära innehåller. Reformationen var inte detsamma som Martin Luthers eller hans anhängares tänkande och skrifter. Den var en omfattande social och religiös rörelse som omfattade hela samhället. Då Nyman betonar att det stundtals krävdes våld för att genomföra reformationen förändrar det inte faktum; våldsverkarna agerade efter sin *lutherska* övertygelse medan "offren" tvingades att omfatta samma övertygelse. Reformationen är och förblir för Nyman en fråga om läran, dogmen. Men det som får historien att förändras är inte bara tankar och idéer. Det sker genom relationerna mellan tänkande, kännande och handlande människor, vilkas materiella förhållanden och de föreställningar de har om dem ständigt står under ömsesidig påverkan. Vill man förklara handlingar eller förändringar, går dessa senare inte går att skilja från varandra.<sup>70</sup>

Man kan givetvis inte begära att Nyman, på det begränsade utrymme han haft till förfogande, skulle ha satt sina resonemang i relation till *hela* den förändring av samhället som skedde under 1500-talet. Men man kunde ha önskat att han avgränsat någon aspekt av religionen, för vilken reformationen fick konsekvenser. För att vara inspirerad av de engelska revisionisterna syns Nyman ha tagit väldigt lite intryck av dem, enkannerligen Eamon Duffy, som han med rätta lovordar.<sup>71</sup> Som redan påpekats betonar Duffy i sin bok hur religionen *fungerade*, hur man med den handlade inom gemenskaper och också hur man med den skapade och höll samman dessa. För att kunna studeras i förändring måste religionen, "det religiösa", ses som *handlingar*, varigenom tid, rum och föremål ingår i ett system för meningsfullt mänskligt agerande.<sup>72</sup> Med hjälp av det religiösa hölls sociala strukturer samman, och hierarkier kunde etableras och uttryckas. Inom dessa strukturer och hierarkier strömmade en stor del av det medeltida samhällets resurser, i form av jordar, pengar och andra nyttigheter. Resurser som huvudsakligen kom kyrkan till godo i en eller annan form.<sup>73</sup>

Därvid måste också statsmakten ses som en religiös struktur, den kan inte bara ses som en mer eller mindre ordnad anhopning av makt. Överhuvudtaget var det religiösa nödvändigt för det sociala agerandet, både under medeltiden och långt fram i tiden. Förändringen av dessa religiösa strukturer och hierarkier, här reformationen, skall då ses som ett uttryck för att dessa var ifrågasatta och under omvandling.

Den "debatt" som vid denna tid fördes av företrädare för katolicism och lutherdom, och som Nyman refererar delar av,<sup>74</sup> skall inte tolkas som bara ett försvar eller förtal av respektive lära.<sup>75</sup> Man måste också betrakta den som en argumentation rörande fundamentala frågor om den sociala organiseringen av samhället. Reformatorerna var inte i första hand intresserade av att framhäva

*sin* lära som intellektuellt klart åtskild från den katolska. Vad de avsåg var att skapa nya ramar för ett meningsfullt socialt, ekonomiskt och politiskt handlande vari det religiösa hade en annan roll.<sup>76</sup>

Duffys bok visar med största tydlighet hur oerhört elastisk den katolska tron var, vad gäller att tillåta människor att med hjälp av religionen och de handlingsramar den erbjöd *själva* skapa sig meningsfulla sammanhang, etablera hierarkier eller sammangjuta sociala band.<sup>77</sup> I och med reformationen förändrades förutsättningarna för detta. Nya meningsfulla sammanhang kom att utformas, ibland tvingas igenom, andra hierarkier blev angelägna att etablera och sociala band fick delvis knytas på andra sätt.

Nyman kunde ha valt en eller flera företeelser i kyrkliga sammanhang under den katolska tiden och undersökt dem i Duffys anda, i sitt *funktionella* sammanhang. Det hade då varit hans uppgift att förklara på vilket sätt reformationen, som ju var en utdragen process, stegvis förändrade dessa sammanhang. De exempel han ger under rubriken "Motstånd mot den nya läran" hade då varit mer belysande.<sup>78</sup> Med dem vill han visa att den katolska läran levde kvar mycket länge. Men att hävda det kan vara en aning bedrägligt, för vilken katolsk lära är det då man talar om: teologernas, den ideala. Är det densamma som "blomstrade" några årtionden tidigare? Genom att bara framhäva dessa yttringar av "motstånd" som tecken på att den katolska läran fortfarande var levande blir reformationsprocessen inte mer förstälilig.

I hela Nymans uppsats saknas den dimension som sätter tron i det sammanhang där den användes och fungerade. Delar av dessa sammanhang finns med i de exempel han ger på motståndet mot den nya läran, men det är inte dem han kommenterar. Det hade exempelvis varit intressant att få veta *hur* bönderna använde helgonen vid sina gästabud, och i vilka sammanhang de gav guld, silver och dyrbara kläder till helgonstatyerna i kyrkorna eller kröp, knäföll eller tände ljus för dem.<sup>79</sup> Det skulle ha varit mer fruktbart om han hade kunnat visa hur sådana ageranden gradvis påverkades av reformationen. Då hade man fått en större förståelse för hur reformationen genomfördes och varför det tog så lång tid.<sup>80</sup> I det förra fallet handlade det ju om ett kollektivt religiöst agerande, i det senare sannolikt ett mera enskilt sådant.<sup>81</sup> Både gästabud, det vill säga gillen av olika slag, och kult vid bilder eller figurer ingick förvisso i den traditionella religionen, men påverkades de för den skull på precis samma sätt av de förändringar som reformationen medförde.

Om denna det religiösa sociala dimension lyfts fram på ett bättre sätt, skulle hans exempel ha varit mer givande. Att Karin Månsdotter 1567 eller 1568 donerat en större summa pengar till Vadstena kloster hade inte framstått som "en kuriositet", som Nyman påstår.<sup>82</sup> Där fanns ju fortfarande möjligheter för ett religiöst handlande enligt den "traditionella" religionen, där kunde fortfarande meningsfulla sammanhang med gud och andra människor etableras enligt "goda gamla kristliga sedvänjor". Det finns också en politisk dimension i de exempel som ges i samband med donationerna till Vadstena kloster. Donatorerna var, som han också påpekar, personer ur rikets mäktigare släkter. Gåvor till

klostret i samband med festdagar från andra än adliga upphörde från och med 1554.<sup>83</sup>

Det är sannolikt så, att tidigare studier kring reformationen och dess problem, förutom att de som nämnts varit prolutheranskt färgade, främst varit koncentrerade på dess politiska och ekonomiska konsekvenser.<sup>84</sup> Förtjänsten med Nymans uppsats är att han aktualiserar ett angeläget forskningsområde och att han med en sådan emfas framhåller reformationens långdragna förlopp. Tyvärr har han inte förmått klargöra hur samhällets (förändrade) organisering påverkade, och samverkade med, denna långsamma process. I likhet med dem han kritiserar likställer han religion, både den traditionella och den lutheranska, med dess lära. Den ses i alltför hög grad från sin intellektuella, tankemässiga, sida. Utifrån den kan man svårligen undersöka och förstå "det vanliga folkets" accepterande av eller motstånd mot den nya läran. Om man godtar att "segrarnas" historia varit resultatet av en felsyn, finns det då en "förlorarnas" historia att skriva?



## Noter

1. Trexler, R.C., Reverence and profanity in the study of early modern religion, i: Greyerz, K (ed.), *Religion and society in early modern Europe 1500-1800*, London 1984, s. 261.
2. Nyman, M, *Förlorarnas historia*, i: *Lychnos. Årsbok för idé- och lärdoms historia*, 1994, s. 13.
3. *Ib.*, s. 39.
4. *Ib.*, s. 31, för det sistnämnda.
5. *Ib.*, s. 10, 14.
6. Holmquist, H, *Svenska kyrkans historia* 3:1, Uppsala 1933, s. 37.
7. *Ib.*, s. 46.
8. Nyman, a.a., s. 10, not 5.
9. *Ib.*, s. 10.
10. Endast Michael Roberts *The early Vasas: A history of Sweden* finner nåd för hans ögon, i det att det är den enda aktuella studien av Gustav Vasa. Se Nyman, a.a., s. 13.
11. Olsson, G, *Stat och kyrka vid medeltidens slut*, Uppsala 1947, särskilt s. 95, 167.
12. *Ib.*, s. 80-82, 95. Citatet från s. 82.
13. *Ib.*, s. 54-55.
14. Palme, S.-U., Studier i Sturetidens statsrättsliga historia, i: *Uppsala universitets årsskrift* 1951, s. 17-26.
15. Olsson, a.a., s. 96. Om städers ovilja att låta kyrkan eller dess företrädare inneha gårdar och tomter i städerna, se också Almquist, J.-E., Om de s.k. eviga räntorna i det medeltida Stockholm, i: *HT* 59, 1939, s. 258-260. Man talade i dessa sammanhang om kyrkans "döda hand".
16. Carlsson, G, Nya svenska helgon vid reformationens ingång, i: *Kyrkohistorisk årsskrift* 21, 1920-1921, s. 244-250.
17. Duffy, E, *The stripping of the altars. Traditional religion in England 1400-1580*, New Haven/London 1992, s. 7.
18. Wienberg, J, *Den gotiske labyrint. Middelalderen og kirkerne i Danmark*, Stockholm 1993, s. 187-191.
19. Nyman, a.a., s. 12.
20. Nyman, a.a., s. 14-15.
21. Westman, K.B., *Reformationens genombrottsår i Sverige*, Uppsala 1918, s. 436-439.
22. Kyrre, I & Wittendorff, A, Synd, nåde och klassekamp. Nogle hovedlinier i nyere reformationsforskning, i: *DHT* 85, 1985, s. 15.
23. Nyman, a.a., s. 10-11.
24. *Ib.*, s. 16-17.
25. Westman, a.a., s. 437. Av sammanhanget framgår att det är riksdagen 1527 han syftar på.
26. Nyman betonar detta också på s. 21 (a.a.).
27. *Svenska riksdagsakter (SRA)* 1, s. 77, 79-80, 82.
28. *Ib.*, s. 85.
29. *Ib.*, s. 88.
30. Schück, H, *Ecclesia Lincopensis. Studier om linköpingskyrkan under medeltiden och Gustav Vasa*, Stockholm 1959, s. 536.
31. *SRA* 1, s. 80.
32. Westman, a.a., s. 420-421, 427-428.
33. *SRA* 1, s. 92.
34. Citatet är Nymans formulering, s. 18. Han kunde också i samband med detta möte i Örebro ha påpekat att ett av besluten fattades enligt "påvans lagh", det om otillåten släktskap vid giftermål. Se *SRA* 1, s. 119.
35. Peder Swart berättar i sin krönika att Gustav Vasa 1528 skickade ut en "godh och dugligh" predikant till varje domkyrka i riket. Se Swart, P, *Konung Gustaf I:s krönika*,

- Stockholm 1912, s. 125. I Linköpings stift lyckades man förhindra den svenska mässans hållande i domkyrkan i ett år. Se Schück, a.a., s. 557.
36. Lönnroth, E, Gustav Vasas finanspolitik 1538-1542, i: *Från svensk medeltid*, Stockholm 1959, s. 185, 188; Hammarström, I, *Finansförvaltning och varuhandel 1504-1540. Studier i de yngre sturarnas och Gustav Vasas statshushållning*, Uppsala 1956, s. 345, 348, 363.
37. Hammarström, a.a., s. 320; Schück, a.a., s. 535.
38. Reinholdsson, P, Landsbygdsgillen - en förabsolutistisk organisationsform, i: *HT* 113, 1993, s. 395, 400.
39. Hammarström, a.a., s. 371.
40. Schück, a.a., s. 554-555.
41. Nyman, a.a., s. 19-20. Bisatsen stod i mötesbeslutets fjärde bestämmelse, som hotade präster som inte lämnade sina konkubiner med exkommunikation. Den löd: ”eller om de gifter sig”.
42. Westman, a.a., s. 224-225.
43. *Gustaf I:s registratur (GIR)*, 7 (1530-1531), s. 205-206.
44. Nyman, a.a., s. 20.
45. Se *GIR*, 13 (1541), s. 259.
46. Schück kallar mötets beslut på den punkten för en ”rekommendation”, a.a., s. 563.
47. Nyman, a.a., s. 20.
48. Schück, a.a., s. 563.
49. Nyman, a.a., s. 15-16, 27. På s. 14 skriver han att vid Vasas död 1560 var fortfarande ”hela landsändar genuint katolska”.
50. *Ib.*, s. 21.
51. Svalenius, I, Georg Norman, i: *Svenskt biografiskt lexikon* hft. 134, Stockholm 1991, s. 577-578.
52. Nyman, a.a., s. 16.
53. *Ib.*, s. 39 (min kursiv.).
54. *Ib.*, s. 21.
55. *Ib.*, s. 28.
56. Se t.ex. Nyman, a.a., s. 28.
57. *Ib.*, s. 14.
58. *Ib.*, s. 33. Han menar också att nunnor och munkar på ett ”heroiskt sätt” tillbringade långa timmar åt mässor, korbön, meditation eller andlig läsning. Att en vintermorgon gå upp och i en ouppvärmad klosterkyrka sjunga tidegården kan inte heller ha varit ”någon sinekur”, tillägger han (*ib.*, s. 33-34). Med en sådan infallsvinkel måste väl också mäns och kvinnors arbete på sina åkrar, soldaters slit på slagfält och utanför belägrade slott eller kvinnors födande också betraktas som ”heroiskt”?
59. *Ib.*, s. 36.
60. Till detta skulle givetvis läggas en undersökning av ett antal testamenten upprättade av män. Källor finns i form av testamenten, altarstiftelser och donationer.
61. Se Wiesner, M.E., *Women and gender in early modern Europe*, Cambridge, 1993, s. 190. Wiesner skriver där kort om de engelska biskopsfruarnas prekära situation under reformationens första decennier.
62. Citerat efter Nyman, a.a., s. 29.
63. *Ib.*, s. 24.
64. *Ib.*, s. 31.
65. Orden inom citationstecken är Nymans formulering, a.a., s. 39.
66. Nyman, a.a., s. 14, not 25.
67. Pleijel, H, *Hustavlans värld. Kyrkligt folkliv i äldre tiders Sverige*, Stockholm 1970, s. 13-14.
68. *Ib.*, s 13-14, 19.
69. *Ib.*, s. 17.
70. Kyrre & Wittendorff, a.a., s. 27.

71. Nyman, a.a., s. 12, 14.
72. Se resonemangen hos Trexler, a.a., sp. s. 253, 254. Se också Kyrre & Wittendorff, a.a., s. 14.
73. En fullt tillräcklig inblick i omfattningen av dessa resursöverföringar får man t.ex. genom att läsa Lars Bisgaards uppsats om det medeltida fromhetsidealet bland adeln. Den finns i hans bok *Tjensteideal og fromhedsideal. Studier i adelens tænke-måde i dansk senmiddelalder* (Århus 1988). Också Göran Dahlbäcks avhandling *Uppsala domkyrkas godsinnehav med särskild hänsyn till perioden 1344-1527* (Stockholm 1977), särskilt kapitlen 7 och 8, ger en god bild av detta.
74. Nyman, a.a., s. 29-33.
75. Att det handlar om mer än en förändring av dogmen framgår av att då företrädarna för reformationen hävdar att det är bibeln som skall vara det enda rättesnöret, så är det inte bibeln i vilken tappning som helst de avser. Det är bibeln på *folkspråk* de menar. Se Trexler, a.a., s. 254. Att just denna skillnad mellan katolskt och protestantiskt dock inte skall drivas alltför långt visar Peter Burkes undersökning av den eftermedeltida användningen av kyrkligt latin i Europa. Se Burke, P, *Samtalskonstens historia*, Göteborg 1995, s. 43-46.
76. Trexler, a.a., s. 253.
77. På ett tentativt sätt har de medeltida svenska landsbygdsgillena undersökts ur ett sådant perspektiv av Reinholdsson, a.a. Då Nyman skriver att den katolska kyrkan var dynamisk tycks han endast avse att det fanns omfattande reformvilliga krafter inom den. Se Nyman, a.a., s. 12 och 14.
78. Nyman, a.a., s. 22-25.
79. Ib., s. 23.
80. Avslutningen av Schücks bok (a.a.) ger en utmärkt bild av de organisatoriska förändringarna inom kyrkan i Linköpings stift fram till Gustav Vasas död. Där ges också en noggrann, och i sitt sammanhang infogad, beskrivning av statsmaktens ambitioner och det motstånd den mötte.
81. I en alldeles färsk avhandling berör konstvetaren Peter Gillgren hur votivgåvan, som ett uttryck för personlig fromhet, levde kvar i det fördolda också under den svenska stormaktstiden, trots förbud. Hans huvudsakliga undersökningsobjekt är dock det målade epitafiet. Epitafier av det slaget ser han som ett nytillskott till uttrycken för den personliga fromheten, samtidigt som den avspeglade förändringar i den. Se Gillgren, P, *Gåva och själ. Epitafiemåleriet under stormaktstiden*, Uppsala 1995.
82. Nyman, a.a., s. 24.
83. Nyberg, T, *Birgittinsk festgåva. Studier om heliga Birgitta och Birgittinorden*, Uppsala 1991, s. 392.
84. Det måste vara detta Nyman åsyftar då han skriver att historikerns enda uppgift sedan länge varit att "synliggöra maktstrukturer". Se Nyman, a.a., s. 14.