



Carola Nordbäck

# Lycksalighetens källa

Kontextuella närläsningar  
av Anders Chydenius  
budordspredikningar,  
1781-82



### ***Carola Nordbäck***

Född 1963 i Vasa. Uppvuxen i Sverige. Studier vid Mittuniversitetet och Umeå universitet i historia, religionsvetenskap och litteraturvetenskap. Filosofie doktorsexamen år 2004. Har varit verksam som forskare och lärare vid Mittuniversitetet. Sedan 2006 verksam som doktorand i kyrkohistoria vid Teologiska fakulteten, Åbo Akademi.

Bokomslag design: Linnea Ekstrand

Foto, framsida: Carola Nordbäck

Foto, pärm, insida: Gabriel Jonsson Nordbäck

Chydeniusbild, baksida: Anders Chydenius stiftelse

Textsättning: Erica Olofsson

### **Åbo Akademis förlag**

Biskopsgatan 13, FI-20500 ÅBO, Finland

Tel. int. + 358-20-786-1468

Fax. Int. + 358-20-786-1469

E-post: [forlaget@abo.fi](mailto:forlaget@abo.fi)

Hemsida: <http://www.abo.fi/stiftelsen/forlag>

### **Distribution**

Oy Tibo-Trading Ab, PB 33, FI-21601 PARGAS, Finland

Tel. + 358-02-454-9200

Fax. +358-02-454-9220

E-post: [tibo@tibo.net](mailto:tibo@tibo.net)

Hemsida: [www.tibo.net](http://www.tibo.net)

# LYCKSALIGHETENS KÄLLA



# Lycksalighetens källa

Kontextuella närläsningar av Anders Chydenius  
budordspredikningar, 1781-82

Carola Nordbäck

ÅBO 2009

---

ÅBO AKADEMIS FÖRLAG - ÅBO AKADEMI UNIVERSITY PRESS

### **CIP Cataloguing in Publication**

**Nordbäck, Carola**

Lycksalighetens källa : kontextuella närläsningar av Anders Chydenius budordspredikningar, 1781–82 / Carola Nordbäck. -

Åbo : Åbo Akademis förlag, 2009.

Diss.: Åbo Akademi. – Summary.

ISBN 978-951-765-506-4

ISBN 978-951-765-506-4  
ISBN 978-951-765-507-1 (digital)  
Painosalama Oy  
Åbo 2009

# *Innehållsförteckning*

KAPITEL I	
INLEDNING	10
Bilden av politikern och prästen Anders Chydenius	10
1700-talets predikokunst och dess utövare	19
Presentation av källmaterialet – tillkomsthistoria och innehåll	24
Teoretiska utgångspunkter – text, kontext och handling	28
Avhandlingens utgångspunkter och disposition	39
KAPITEL II	
LUTHERSK TRO VID 1700-TALETS BÖRJAN	42
Analysmodell	43
Den lutherska kyrkans föreställningsvärld	45
Vägar till tro – bibelordet och den Helige Ande	54
Själens mötesplatser – hjärtat, förnuftet och samvetet	61
Religiösa begrepp, talhandlingar och språkspel	67
KAPITEL III	
TEOLOGI, SANNING OCH RATIONALITET	72
Tro och förnuft – en relation under omvandling	72
Teologiska förändringsprocesser	76
Fritänkeri, apologetik och tolerans	86
Apologetikens beviskällor – historien och naturen	95
Begrepp, talhandlingar och språkspel ur ett förändringsperspektiv	100
KAPITEL IV	
PREDIKOSYN OCH SEDELÄRA	111
Kateketik och etik	111
Lagstiftning och prästutbildning	120
Predikan och retorik	122
Chydenius predikosyn	125
1770-talets svenska predikoideal	129
Konsten att skriva en predikan	142
Sammanfattning och europeisk contextualisering	149
Homiletiska begrepp, talhandlingar och språkspel	152
Salighetens ordning och den levande kunskapen	154

KAPITEL V	
PRESENTATION AV ANALYSTEMAN	160
DEN FÖRSTA TAVLAN: PLIKTERNA MOT GUD	162
Introduktion av sedolagen	162
Tu skalt inga andra gudar hafwa jämte mig	174
Tu skalt icke missbruka Herrans tins Guds namn	188
Tänck uppå sabbathsdagen, at tu helgar honom	199
DEN ANDRA TAVLAN: PLIKTERNA MOT NÄSTAN	207
Tu skalt ähra tin fader och tina moder	207
Tu skalt icke dräpa	221
Tu skalt icke giöra hoor	230
Tu skalt icke stiäla	244
Tu skalt icke bära falskt witnesbyrd emot tin nästa	259
DEN ANDRA TAVLAN: BEGÄRSFÖRBUDEN	277
Tu skalt icke hafwa lust til tins nästas huus	277
Tu skalt icke begära tin nästas hustru	286
Exkurs: att lewa med arvsynnen	301
KAPITEL VI	
TEMATISK ANALYS OCH FÖRDJUPNING	309
Homiletikhistorisk fördjupning	317
Chydenius etik	328
Begreppshistorisk fördjupning	331
Språkspel och gudsbegrepp	342
KAPITEL VII	
GUDSBEGREPPETS NÄRVARO I CHYDENIUS POLITISKA TEXTER	346
Källan och winsten	348
Hwad kan wara orsaken?	353
Huruvida landthandel för et rike är nyttig eller skadelig?	358
Tankar om husbönders och tienstehions naturliga rätt	360
Hvilcka äro de hinder som fätra finska landtmannens idoghet?	367
Spö och frihet tilsammans, en underlig idé	369
SAMMANFATTANDE SLUTORD	376
THE SOURCE OF BLESSEDNESS	385
KÄLLOR OCH LITTERATUR	390



## FÖRORD

Jag hade den stora glädjen att få inleda doktorandstudier i ämnet kyrkohistoria vid Åbo Akademi år 2006. Min avsikt var då att skriva en avhandling om den radikala pietismen i Sverige under 1730-talet. Jag påbörjade detta arbete och hann publicera ett par artiklar när min väg korsades av en österbottnisk 1700-talspräst – Anders Chydenius. Det skedde i samband med att jag, våren 2008, av *Anders Chydenius stiftelse* erbjöds att delta i projektet ”Anders Chydenius samlade skrifter 2006–2010”. Chydenius predikningar väckte genast mitt intresse och arbetet växte snabbt till en större undersökning. Det hela slutade med att Chydenius predikningar blev föremål för min doktorsavhandling. Detta har jag inte ångrat – även om tiden inte riktigt ville räcka till ibland.

Inget av detta hade varit möjligt utan min handledare, professor Ingvar Dahlbacka. Han har betytt enormt mycket för mig under dessa år. Tack vare Ingvars uppmuntran, rika stöd och varma vänskap har arbetet underlättats och berikats på många sätt. Ett särskilt tack vill jag även rikta till amanuens Mary Dahlbacka som på alla sätt har bistått mig under mina vistelser i Åbo. Tack Ingvar och Mary för er värme och generositet!

Det har varit ett sant nöje att få träda in i forskningsmiljön vid Teologiska fakulteten. Ett tack riktas därför även till seminariedeltagarna vid kyrkohistoriska seminariet. Jag vill även tacka Maren Jonasson, forskare vid Åbo Akademi och huvudredaktör för utgivningsprojektet. Hennes uppmuntran och konkreta stöd har betytt mycket för mig under den tid som jag har jobbat med Chydenius skrifter. Ytterligare en betydelsefull person är Erica Olofsson. Hon har med humor och tålamod bistått mig i slutfasen av skrivarbetet. Jag tackar henne särskilt för detta.

Jag vill även tacka *Anders Chydenius stiftelse* för att jag har fått använda den databas med Chydenius skrifter som utgivningsprojektet har utvecklat. Utan denna elektroniska tillgång till ett omfattande källmaterial hade det inte varit möjligt att skriva avhandlingen på så kort tid. Under åren vid Åbo Akademi har jag även haft glädjen att ta emot ett antal stipendier. Först och främst har dessa kommit från *Stiftelsens för Åbo Akademi forskningsinstitut*. Men även *Svenska Litteratursällskapet i Finland* samt *Waldemar von Frenckells stiftelse* har varit generösa mot mig. Dessutom har utgivningen av avhandlingen möjliggjorts genom att Åbo Akademis förlag har antagit den för publicering.

Min allra största tacksamhet går till mina föräldrar, Harry och Marianne. Tack för allt det stöd som ni har gett mig! Ett innerligt tack från hela mitt hjärta går slutligen till min man Sven och våra barn Frida, Anna och Gabriel. ***Ni är min lycksalighets källa!***

Sundsvall, den 7 november, 2009

*Carola Nordbäck*

---

# KAPITEL I

## INLEDNING

### Bilden av politikern och prästen Anders Chydenius

Vissa historiska gestalter har en särskild form av dragningskraft på vår tid. Vi attraheras av sådana personer som tycks ha skakat av sig samtidens fördomar och i stället formulerat idéer som pekar mot vår egen tid. Deras idéer upplevs som framåtsyftande och moderna. Prästen och politikern Anders Chydenius (1729–1803) var en sådan man. Han har beskrivits som en föregångare som förtjänar beundran och respekt för sin gärning och sin förmåga att tänka utanför gängse ramar.<sup>1</sup>

Åtskilligt har skrivits och sagts om Chydenius kamp för tryckfrihet, religionsfrihet och ekonomisk frihet.<sup>2</sup> Den historiska forskningen har gett en positiv beskrivning av hans politiska engagemang, reformförslag och ideologiska ställningstaganden. Man har särskilt fokuserat på hans agerande vid riksdagarna 1765–66 och 1778–79. I äldre forskning ses ofta Chydenius som den främsta initiativtagaren till 1766 års tryckfrihetsförordning och 1781 års religionsfrihetslagstiftning. Men i senare forskning har man alltmer kommit att se de politiska händelseförloppen som ett resultat av flera personers arbete. Trots att Chydenius roll har nedtonats något, är hans historiska eftermäle mycket positivt. Särskilt hans engagemang för en mindre reglerad arbetsmarknad har uppmärksamats av ekonomiska historiker. Man har sett likheter mellan Chydenius synsätt och Adam Smiths tankegångar om den ”osynliga handen”.<sup>3</sup>

Sådana historiska gestalter annekteras ibland av grupper som vill se sin egen rörelses rotträdar växa fram ur de framsynta gestalternas liv och idéer. Detta har också hänt med Chydenius. Företrädare för såväl socialism som liberalism har ut kämpat en dragkamp om Chydenius, där huvudfrågan varit vilken av de båda ismerna som har kunnat göra anspråk på denne mans tankegods.<sup>4</sup> Kyrkohistorikern Tor Krook har försökt ifrågasätta denna kategorisering och i stället kopplat Chydenius till en annan ideologi. Han har framfört tanken att Chydenius först och främst drevs av sin kristna

---

1 Schauman 1908. Jfr Virrankoski 1995, s. 425f. I Krooks bok om Chydenius står att läsa att han var den moderna demokratins främsta föregångare. Även den franska revolutionen sägs han föregripit. Se Krook 1952, s. 58.

2 De viktigaste verken om Chydenius är Schauman 1908; Virrankoski 1995; Krook 1952. När det gäller de ekonomiska och politiska teorierna kan man exempelvis nämna Heckscher 2000; Edgren 2001, s. 53ff, 59ff, 81ff, 137–145; Harnesk 1990, s.49–68; Magnusson 2001; Runefelt 2005, s. 12f, 40, 143, 149, 153, 164, 168f, 171, 173f.

3 Se exempelvis Virrankoski 1995, s. 313; Hessler 1956, s. 31–43; Granberg 1998, s. 78–86, 98ff; Burius 1984, s. 214–278; Landgrén 2002; Winton 2006, s. 14f, 220ff, 270, 280ff, 286–294, 297, 312, 315; Magnusson 2001, s. 81–96; *Finlands historia*, 1993, s. 353ff.

4 Exempel på forskare med tydliga liberala ställningstaganden är Schauman 1908; Palmén 1880. Se även Virrankoski 1995, s. 313; Krook 1952, s. 54–65. Krook pekar på hur Chydenius tankar även har setts som tidiga tecken på socialism, något som andra forskare, exempelvis Eli Heckscher, har kritiserat. Se Heckscher 2000, s. 86ff. Jfr även Pauli Kettunens inledande diskussion i Kettunen 2005, s. 194f.

tro i form av pietismen och att alla de samhällsreformatoriska idéerna som han förespråkade gick i linje med denna trosuppfattning.<sup>5</sup>

I dragkampen om Chydenius tycks det vara det liberala lägret som har avgått med segern. Det kan illustreras av den svenske liberala opinionsbildaren och idéhistorikern Johan Norbergs sätt att förhålla sig till Chydenius. Norberg beskriver Chydenius som den svenska liberalismens fader.<sup>6</sup> Norberg skriver i sin historik över den svenska liberalismen att i Chydenius tankar ”sammanstrålade upplysningens politiska idéer, naturrätten, den ekonomiska friheten och det sociala engagemanget till en tidig, men välutvecklad principiell liberalism”.<sup>7</sup> Vid ett annat tillfälle skriver Norberg:

I Sverige inspirerades den österbottniske prästen Anders Chydenius av de fysio-kratiska idéerna. Han blev därefter den förste svensk som, bl a som riksdagsman, kämpade för ett konsekvent liberalt program. Redan före Adam Smith skrev han om den självreglerande marknaden och verkade för frihandel, och han kämpade mot förtrycket av tjänstefolk och fattiga. Chydenius var mannen som 1766 drev igenom Sveriges första tryckfrihetsförordning och religionsfrihetsförordningen 1781.<sup>8</sup>

Förutom att Chydenius politiska insatser överdrivs kan man i Norbergs sätt att beskriva Chydenius finna en idealisering som snarast påminner om en ikonisering.<sup>9</sup> Chydenius uppfattas som grundare av en rörelse där han var den förste i raden av många tappra kämpar. Norberg skriver exempelvis i sin bok om den svenska liberalismens historia, att ”Chydenius var den förste svensk som utvecklade en liberal teori, var konsekvent gentemot den och även sökte genomdriva den i praktisk politik. Men han blev inte den sista. Den svenska liberalismens fader hann se sina söner gå ut i strid”.<sup>10</sup> Denna hjältemyt har troligtvis sina rötter i de historiska skildringar av Chydenius verksamhet som gjordes i slutet av 1800-talet och i början av 1900-talet.<sup>11</sup> Trots att historikern Pentti Virrankoski i sin biografi över Chydenius har försökt att nyansera bilden av hans arbete tycks det finnas ett behov av att tradera denna positiva uppfattning.<sup>12</sup>

Som framgick ovan har Chydenius införlivats i ett politiskt projekt. Han har fått utgöra en grundbult i den moderna liberalismens självbild genom att man låtit honom bilda utgångspunkten för denna politiska ideologis födelse i Sverige och Finland. Därmed uppstår en uppenbar risk att Chydenius som historisk gestalt blir föremål för anakronistiska projiceringar som är till men för forskningens sökande efter en genuin förståelse av Chydenius tankevärld. När exempelvis Norberg menar att Chydenius var den svenska liberalismens fader använder han ett liberalismbegrepp som inte existerade vid denna tid. Begreppet inbegriper idéer och föreställningar som inte går att

5 Krook 1952, s. 64f.

6 Norberg 1999, s. 19, 43. Givetvis har han också räknats in som en föregångare till den finska liberalismen. Se Krook 1952, s. 60.

7 Norberg 1999, s. 30.

8 Norberg 2003, s. 16. Frängsmyr skriver att ”Före Adam Smith propagerar han för en total ekonomisk liberalism, utan tyngande filosofi. Med enastående fördomsfrihet, nästan med ett barns oskuld, betraktade Chydenius samhällsproblemen”, har Lindroth sagt. Så var det nog.” Se Frängsmyr 2006, s. 168. Huruvida Chydenius lät sig inspireras av fysiookratiska tankar är en omstridd fråga. Se Virrankoski 1995, s. 413f.

9 Ikoniseringen konstrueras delvis via överdrifterna. Kopplingen till den historiska verkligheten suddas ut.

10 Norberg 1999, s. 43. Denna bild av Chydenius som konkret utgångspunkt för den svenska liberalismens vidare utveckling återfinns inte hos exempelvis Heckscher. Han menar att Chydenius mer eller mindre glömdes bort efter sin död och han finner inget samband mellan Chydenius och senare ekonomiskt liberala strömningar. Se Heckscher 2000, s. 93f. För övrigt är stridsmetaforen ännu en del av själva ikoniseringen. Chydenius utmålas som en tapper och ädel härförare – en liberalismens stridskämpe.

11 Se exempelvis Schauman 1908, s. 490. ”Eftervärlden har gjort Anders Chydenius rättvisa. Den ser i honom en snillrik och ädel tänkare, den betraktar honom såsom den moderna demokratins främste föregångare i Sverige och Finland, den hyllar i honom en af de utmärktaste män som Finland fostrat”.

12 Jfr Virrankoski 1995, s. 424ff.

---

återfinna i Chydenius skrifter. Dessutom finns en uppenbar risk att sådana aspekter av Chydenius tankevärld som inte är i linje med det liberala programmet lämnas åt sitt öde.<sup>13</sup>

Jag vill här anknyta till den engelske idéhistorikern Quentin Skinner som har varnat för förhastade slutsatser kring likheterna mellan vår tid och det förflutna. Det är riskabelt att alltför lättvindigt använda vår tids begrepp för att beskriva de historiska gestalternas idévärld. Det finns en uppenbar risk att de historiska personerna förknippas med föreställningar som de aldrig hyste.<sup>14</sup> Detta resonemang kan också appliceras på Chydeniusforskningen. En vetenskaplig analys av Chydenius texter måste enligt min mening utgå från ambitionen att rekonstruera hans tankevärld utan att sovra bort sådant som i dag uppfattas som vidskepelse eller bevis på oförnuftigt tänkande.

Men Chydenius förknippas inte bara med det starkt ideologiskt laddade begreppet *liberalism*. Han har också uppfattats som en företrädare för upplysningen. Tore Frängsmyr menar i sin bok *Sökandet efter upplysningen* att Chydenius kan betraktas som en representant för upplysningstänkandet.<sup>15</sup> Frängsmyr utgår från en förhållandevis snäv upplysningsdefinition. Han syftar på det filosofiska program som utgick från den grupp av franska filosofer som vid 1700-talets mitt stod bakom *Encyklopedin*, däribland Diderot, d'Alembert och Voltaire. Dessa personer och deras tankar är den egentliga upplysningen eller högupplysningen, menar Frängsmyr. Deras engelska och tyska föregångare och inspiratörer går i stället in under benämningen förupplysningen. Frängsmyr betraktar Voltaire som upplysningens förgrundsfigur och en viktig förbindelselänk mellan förupplysningen och den egentliga upplysningen.<sup>16</sup> De centrala beståndsdelarna i detta filosofiska program var bland annat en positiv människosyn och förnuftsstro samt krav på religiös tolerans och utvidgade politiska rättigheter för medborgarna.<sup>17</sup> Chydenius är därmed en av ytterst få 1700-talssvenskar som passerar genom Frängsmyrs nålsöga och får ingå i den lilla exklusiva skara som kan sägas ha utgjort den svenska upplysningen, tillsammans med Petter Forsskål, Johan Henric Kellgren, Nils Rosén von Rosenstein, Lovisa Ulrika, Charlotta Taube och Anna-Maria Lenngren.<sup>18</sup>

---

13 Termen *liberal* började inte användas som politisk term förrän 1809. Begreppet *liberalism* användes inte förrän på 1830-talet. Se *Nationalencyklopedin*, uppslagsord *liberal*, *liberalism*. Dessutom var Chydenius också för tvångsregleringar i vissa fall, exempelvis i frågan om tjänstetillsättningar av präster. Se Chydenius, *Välment svar...*, 1765e. I denna text argumenterar Chydenius för en hårdare reglering av tjänstetillsättningar eftersom det tycks vara omöjligt att tillåta människor välja sin egen präst. Han skriver också med anledning av prästvalsfrågan att ”hvilka är de förnuftiga val? Ingalunda alltid de, som genom pluraliteten afgöras; ty at pluraliteten är både til förstånd och vilja fördärvad, vitnar både sundt förnuft och uppenbarelsen, och följakteligen hvarken kan eller vil välja förnuftigt” (s. 25). Kort sagt – människor klarar inte av valfriheten – därför måste överheten styra upp valfriheten med ökade regleringar. Människors förnuft är förmörkat och frihet kan därför inte ges åt alla i denna fråga eftersom de inte vet sitt eget bästa. Tjänstetillsättningen skall därmed skötas med hjälp av en rättvis och gudomligt styrd lottkastning. Här befinner vi oss mycket långt borta från en konsekvent och principiell liberalism i form av förnufts- och frihetstänkande samt en radikal och upplysningsinriktad individualism. Problemet tycks utgå från sättet att tolka Chydenius användning av begreppet *frihet*. Norberg tycks exempelvis uppfatta Chydenius kamp för religions- och tryckfrihet i enlighet med den moderna synen på dessa friheter. Norberg väljer att blunda för att såväl religions- som tryckfriheten inte omfattade religiösa frittänkare – den lutherska kyrkans kritiker. Jfr Hessler 1956, s. 31–40. Dessutom vill Norberg reducera betydelsen av Chydenius religiositet och beskriver den i termer av lycko- och nyttoinriktad. Människan är då till för sin egen skull och Gud är ett medel för hennes lycka. Religionen blir inomvärldslig.

14 Jfr Skinner 2002, s. 51, 60ff.

15 Frängsmyr 2006, s. 166–170.

16 Frängsmyr 2006, s. 48f, 215f.

17 Frängsmyr 2006, s. 53–76.

18 Frängsmyr 2006, s. 217f.

Men bilden av Chydenius som en upplysningsman enligt Frängsmyrs definition kan ifrågasättas.<sup>19</sup> Det räcker med en snabb blick på Chydenius predikningar för att det ska bli uppenbart att hans tänkande avvek från det filosofiska program som enligt Frängsmyr utgjorde den egentliga upplysningen. Faktum är att Chydenius uppvisade ett antal religiösa föreställningar som Frängsmyr uppfattar som oförenliga med upplysningstänkande. Frängsmyr har uteslutit en rad andra svenska 1700-talstänkare från att betecknas som upplysningsmän, däribland Gjørwell, Kryger och Carleson, på grund av sådana föreställningar.<sup>20</sup> En tänkbar förklaring till Frängsmyrs syn på Chydenius är att han främst studerat Chydenius politiska skrifter och därmed uteslutit större delen av Chydenius författarskap. Men ett sådant ensidigt urval av källmaterial leder tyvärr till en lika ensidig bedömning av Chydenius. Hans predikningar innehåller tankar om exempelvis sådant som lagstiftning, samhällsliv, ekonomisk etik och maktfördelning. En helhetsanalys av Chydenius samhälls- och människosyn bör rimligtvis inkludera samtliga texter där han behandlade dessa ämnen.<sup>21</sup>

Jakob Christensson har i sin avhandling *Lyckoriket* (1999) studerat svensk upplysning och använt en betydligt generösare avgränsning av den svenska upplysningen än Frängsmyr.<sup>22</sup> Christensson bygger sin framställning av svensk upplysning kring historiska nedslag som uppvisar nyttotänkande, förnuftstro, optimism, krav på tolerans och tankefrihet. Han betraktar upplysningen som en ”löst sammansatt symbolvärld med en tämligen stabil uppsättning positivt laddade begrepp”.<sup>23</sup> Därmed kan en rad personer sägas ha representerat upplysningstänkande utan att de för den skull utgjorde någon svensk motsvarighet till Voltaire eller Diderot. Också Christensson lyfter fram Chydenius som representant för svenskt upplysningstänkande. Men Christensson betonar samtidigt Chydenius dubbelhet. Å ena sidan var han en förkämpe för yttrandefrihet, å andra sidan var han kritisk mot de franska upplysningsfilosofernas hållning i religionsfrågan.<sup>24</sup>

Carina Burman skriver i *Finlands svenska litteraturhistoria* (1999) att Chydenius var ”en ensam, men skön svala inom den finländska upplysningen”. Hans politiska radikalism och goda litterära framställningsförmåga betonas av Burman, samtidigt

19 Jfr Manninen 2005, s. 140.

20 Frängsmyr 2006, s. 97ff, 109–123, 144–152. Frängsmyr räknar exempelvis bort Gjørwell eftersom han var ”varmt religiös” och ”höll det uppenbarade ljuset för att lysa starkare än förnuftets”. Dessa påståenden kunde lika gärna formuleras om Chydenius. Att propagera för den bibliska historiens äkthet är också något som direkt diskvalificerar en 1700-talstänkare från att ingå i den svenska upplysningskretsen enligt Frängsmyr. Chydenius var dock en av dem som ivrigt försvarade den bibliska tideräkningens och historieskrivningens autenticitet. Fysikoteologiska uppfattningar var också en typ av föreställningar som utesluter upplysningstänkande enligt Frängsmyr. Även här var Chydenius en förespråkare – naturen var Guds skapelse och spegel. Kritik mot ateism, deism och fritänkeri var ytterligare uttryck som direkt utestänger en person från att räknas in bland upplysningens företrädare i Sverige enligt Frängsmyr. I Chydenius predikningar finns dock ett stort antal direkta angrepp mot deister och ateister.

21 I detta sammanhang kan även Lars Magnussons essä ”Anders Chydenius – en Adam Smith i Österbotten” nämnas. Se Magnusson 2001. Där skriver författaren att ”som en röd tråd genom Chydenius författarskap löper hans principiella ställningstagande för ekonomisk liberalism”. (s. 86). Denna slutsats drar Magnusson enbart på basis av Chydenius politiska och ekonomiska skrifter, trots att han senare i samma essä (s. 95) betonar vikten av att gå utöver ekonomiämnetns gränser för att verkligen förstå Chydenius tankegångar. Ekonomen Anders Nordencrantz utnämns av Magnusson till Chydenius ”andlige fader”. Nordencrantz var i sin tur influerad av upplysningsfilosofier som Helvetius, Mandeville och Hume 1992. (s. 59f).

22 Frängsmyr 2006, s. 97ff; Christensson 1996. En likartad och därmed mer omfattande avgränsning av upplysningen har den finske historikern Pasi Ihalainen. Se Ihalainen 2009.

23 Christensson 1996, s. 10.

24 Christensson 1996, s. 9, 31, 39f, 45, 47.

---

som hon beskriver Chydenius radikalitet som hemsnickrad. Den var främst byggd på egna iakttagelser i stället för utländska upplysningsteorier.<sup>25</sup>

Historikern Juha Manninen har, i likhet med Christensson och Burman, använt en vidare definition av upplysningen i sin analys av Chydenius verksamhet. Manninen menar att Chydenius, såsom den ”mest framstående samhällsfilosofen i 1700-talets Finland”, var en representant för den ”radikala-politiska upplysningen”.<sup>26</sup> Men i sin analys av Chydenius samhällsfilosofi och hans användning av frihetsbegreppet avstår Manninen från att integrera Chydenius teologiska ställningstaganden.<sup>27</sup> En intressant fråga är vad en sådan teologisk analys skulle medföra för synen på Chydenius användning av frihetsbegreppet.<sup>28</sup>

Även Sten Lindroth har skrivit om Chydenius. I det tredje bandet av *Svensk lärdomshistoria* beskrivs Chydenius i beundrande och berömmande ordalag som en av 1700-talets mest fängslande gestalter. Lindroth tycks också göra en åtskillnad mellan Chydenius radikalitet i samhällsfrågor och hans luthersk-ortodoxa religiositet.<sup>29</sup> Chydenius beskrivs som en ”politisk fritänkare av farligaste slag” samtidigt som hans religiositet beskrivs som omutligt ortodox.<sup>30</sup> Lindroth fascineras särskilt av Chydenius ”sätt att driva frihetens sak”, hans ”glödande övertygelse” samt hans ”demokratiska lidelse och medkänsla”.<sup>31</sup>

Den mest djuplodande analysen av Chydenius relation till upplysningstankarna återfinns i Pentti Virrankoskis biografi. Han skriver i sitt slutomdöme att Chydenius blandar kristendomens och upplysningens läror till en ”något underlig kombination”.<sup>32</sup> Denna syntes präglas av inre motsättningar mellan pietistiska tankegångar och mer radikala upplysningssidéer. Efter en längre diskussion kring Chydenius sätt att använda upplysningsbegreppet löser Virrankoski problemet när han skriver att ”säkert är att han levde under upplysningstiden och tog starka intryck av denna andliga rörelse”. Slutsatsen blir att Chydenius är att betrakta som en *upplysningssinnad pietist*.<sup>33</sup>

Men alla forskare har inte uppfattat Chydenius som upplysningssinnad. Georg Schauman skriver i sin omfattande bok om Chydenius att 1700-talsprästen var en avgjord motståndare till upplysningsfilosofin. Schauman finner det även egendomligt att en man ”så genomträngd af frihetens idéer på hela det politiska området, äfven det kyrkopolitiska, som Chydenius var, med samma intensitet hängde fast vid ’den uppenbarade sanningen’ och ’hela vår dyra salighetslära’”.<sup>34</sup> Schauman kritiserar även ett uttalande av Jacob Tengström, Anders Chydenius systerson och sedermera storfurstendömet Finlands förste ärkebiskop. Tengström beskriver sin morbror som en ”både upplyst, renlärig och varm försvarare af religionens helgd”. Denna beskrivning av Chydenius ifrågasätts av Schauman som menar att Chydenius inte var upplyst. ”Var Chydenius i kyrkopolitiskt hänseende frisinnad, så är han som dogmatiker konservativ”, skriver Schauman.<sup>35</sup> Konservativ dogmatik är lika oförenligt med upplysningsfilosofi som olja med vatten, tycks Schauman mena.

---

25 *Finlands svenska litteraturhistoria*, 1999, s. 153.

26 Manninen 2005, s. 140ff, 149.

27 Manninen 2005, s. 131–180. Samma synsätt återfinns i Carina Burmans analys av Chydenius skrifter i *Finlands svenska litteraturhistoria*, 1999, s. 152ff.

28 Jfr Bo Lindbergs diskussion kring Chydenius användning av frihetsbegreppet i Lindberg 2006, s. 192ff. Inte heller Virrankoski integrerar de teologiska aspekterna i sin analys av Chydenius användning av frihetsbegreppet. Se Virrankoski 1995, s. 411f.

29 Sten Lindroth 1997, s. 82, 139–145.

30 Sten Lindroth 1997, s. 143f.

31 Sten Lindroth 1997, s. 143, 145.

32 Virrankoski 1995, s. 418.

33 Virrankoski 1995, s. 421, 425.

34 Schauman 1908, s. 339f.

35 Schauman 1908, s. 343.

De olika perspektiven på relationen mellan Chydenius och upplysningen säger kanske mer om historikernas definition av upplysningsbegreppet, än om Chydenius ställningstaganden.<sup>36</sup> Det är tydligt att hans religiositet ställer till problem för vissa historiker, medan andra har desto lättare att integrera religiösa ställningstaganden i upplysningsbegreppet. De olika synsätten illustrerar samtidigt olika förhållningssätt till det historiska språkbruket. En rimlig tolkning är att ett begreppshistoriskt perspektiv tillsammans med ett brett urval av källmaterial medför en vidare definition av upplysningsbegreppet.<sup>37</sup>

Som avslutning på denna diskussion om upplysningsbegreppet vill jag nämna historikern Helena Rosenblatts sätt att angripa denna fråga. Hon använder termen *the Christian Enlightenment* för att beskriva den teologiska dimension av upplysningen som många idéhistoriker har blundat för. De har ensidigt betonat upplysningens motsatsställning till religionen och snarast velat se upplysningsrörelsen som ett krig mot kyrkan. En tänkbar orsak till att forskare har överbetonat konflikten mellan kyrka och upplysning är att deras slutsatser främst har baserats på de förhållanden som rådde i ett specifikt land – Frankrike. Om man i stället undersöker den upplysningsrörelse som fanns i Tyskland och Skottland blir bilden annorlunda. Där fanns inte denna konflikt på samma sätt eftersom upplysningen i dessa länder var en inomkyrklig företeelse. Upplysningen handlade där mer om att omdefiniera och nytolka religionen än att ifrågasätta dess existens.<sup>38</sup> Denna konflikt kan ses i den svenska upplysningsdebatt som har refererats ovan. Tore Frängsmyr kan sägas representera den franskcentrerade upplysningssynen medan Jakob Christenssons generösare synsätt även inkluderar präster och kyrkliga företeelser i upplysningsbegreppet.

Rosenblatt menar att ”ett erkännande den kristna upplysningens existens tvingar oss att överge föreställningen att religiösa influenser inom olika områden alltid är konservativa och bakåtsträvande. Genom historien har kristna texter tjänat som redskap för progressiva politiska och sociala idéer. Detta blir också tydligt under 1700-talet”.<sup>39</sup> Pasi Ihalainen delar Rosenblatts synsätt. Han skriver att upplysningsforskningen måste inkludera religiösa företeelser eftersom upplysningen var ett kollektivt samtal där religionen i allra högsta grad var involverad. Ihalainen hävdar samtidigt att 1700-talets predikningar bör undersökas såsom viktiga bidrag till upplysningsdebatten och till framväxten av själva moderniteteten.<sup>40</sup> Om vi applicerar Rosenblatts och Ihalainens synsätt på Chydeniusforskningen blir det tydligt att en utvidgning av upplysningsbegreppet är nödvändig för att kunna se Chydenius tankevärld som en helhet. Därigenom blir predikningarna ett synnerligen viktigt källmaterial.

Förutom adjektiven *liberal* och *upplysningssinnad* finns det ännu ett ideologiskt laddat uttryck som har använts om Chydenius. Det är *demokrat*.<sup>41</sup> Schauman skriver att Chydenius var ”den moderna demokratins främste föregångare i Sverige och Finland”.<sup>42</sup> Virrankoski är inte lika översvallande i sin bedömning, men vidhåller att Chydenius var demokrat.<sup>43</sup> Det demokratiska draget hos Chydenius har av sentida forskare kopplats till hans frihets-, jämlikhets- och rättighetsresonemang. Chydenius avvisade ståndssamhällets privilegietänkande och hävdade ett medborgarideal där

36 Chydenius hade inte några problem med att beteckna sig själv som upplysningssinnad. Jfr Schauman 1908, s. 412ff. Men Chydenius användning av termen skiljer sig givetvis från vår tid.

37 För begreppshistoriska diskussioner kring upplysningsbegreppet med utgångspunkt i 1700-talets svenska språkbruk, se Lindmark 1995, s. 49–108; Ihalainen 2005; Ihalainen 2009.

38 Rosenblatt 2006, s. 283–301. Detta synsätt förespråkas även av Ihalainen. Se Ihalainen 2009, s. 219ff. Han använder termen ”the religious Enlightenment”. (s. 224).

39 Rosenblatt 2006, s. 284. Min översättning.

40 Ihalainen 2009, s. 219, 224

41 Se exempelvis Schauman 1908, s. 487, 490; Sten Lindroth 1997, s. 145; Virrankoski 1995, s. 407.

42 Schauman 1908, s. 490.

43 Virrankoski 1995, s. 423, 426.

---

samtliga medborgare var i besittning av likadana rättigheter.<sup>44</sup> Vad som åsyftades när Chydenius beskrevs som en *democrat* av sina samtida, är svårare att säga. Man tycks ha förknippat begreppet med alltför långt drivna frihets- och jämlikhetskrav som kunde resultera i samhällsoro. Därmed var den som hyste alltför demokratiska principer inte riktigt pålitlig.<sup>45</sup>

Man kan sammanfattningsvis säga att bilden av Chydenius i den historiska forskningen är motsägelsefull. Hans beundrare får inte riktigt den kyrkliga verksamheten att stämma med bilden av liberalism, demokrati och upplysningstänkande. Georg Schauman, som gjorde den första djupare biografiska undersökningen om Chydenius, konstaterar angående prästmannens beklagliga faiblesse för den lutherska ortodoxins lära att ”äfvén stora andar hafva sin begränsning”.<sup>46</sup> Schauman ställer också frågan, som nämndes ovan, hur Chydenius politiska tänkande kunde vara genomsyrat av radikala frihetsidéer samtidigt som han stod fast vid den lutherska ortodoxins dogmer på det religiösa planet.

Ekonomhistorikern Eli F. Heckscher fäster sin uppmärksamhet vid samma idékonflikt hos Chydenius. Det handlar om relationen mellan frihet och tvång. Som den liberale frihetsälskare Chydenius var borde han också ha förespråkat frihet på andra områden. Men den kyrkohistoriska forskningen har visat att Chydenius var en förhållandevis nitisk och sträng församlingsherde som höll hårt på kyrkotukten.<sup>47</sup> Denna något oväntade kombination av stark betoning på överhetsk kontroll i frågan om moral och rättsordning men frihetskrav i frågor som rörde ekonomiska förhållanden väljer Heckscher att tolka som ett bevis för att Chydenius stod för den ekonomiska liberalismens statsuppfattning.<sup>48</sup> Heckscher menar också att Chydenius, i sina politiska skrifter, ”var radikal i en grad som ingen av hans föregångare i den flödande Frihetstidslitteraturen”.<sup>49</sup> Denna inre motsättning i Chydenius tankevärd i form av en kombination av politisk radikalism och teologisk konservatism tycks vara en ständig källa till bryderier för forskarna.<sup>50</sup>

Låt oss nu granska bilden av prästen och teologen Anders Chydenius. Det konstaterades inledningsvis att åtskilligt har skrivits om Chydenius politiska skrifter. När det gäller hans teologiska författarskap råder det motsatta förhållandet. Trots att Chydenius ägnade större delen av sitt liv åt församlingsarbetet i Nedervetil och Gamlakarleby, Österbotten, och en mycket stor del av hans bevarade skrifter är av predikokaraktär, har historikerna inte ordat särskilt mycket om hans prästgärning.<sup>51</sup> Samtidigt som det politiska engagemanget har belysts har Chydenius religiösa verksamhet

---

44 Virrankoski 1995, s. 409ff; *Finlands svenska litteraturhistoria*, 1999, s. 153.

45 Jfr Lindberg 2006, s. 209–213; Schauman 1908, s. 273, 329. Anders Schönberg skriver bland annat i ett brev år 1777, att ”det är väl, så länge han håller sig vid de ämnen, där det mindre folkets interesse är deladt; Men man behöfver förebygga, at han ej med sin entousiasme och öfverdrifne Frihets idéer slår sig på andra ämnen”. Se Schauman 1908, s. 274.

46 Schauman 1908, s. 340. ”Det förefaller egendomligt att en man, så genomträngd af frihetens idéer på hela det politiska området, äfvén det kyrkopolitiska, som Chydenius var, med samma intensitet hängde fast vid «den uppenbarade sanningen» och «hela vår dyra salighetslära». En sådan inre motsägelse är dock icke ovanlig: äfvén stora andar hafva sin begränsning.”

47 Åtminstone påstås detta på flera ställen. Virrankoski ifrågasätter denna karaktäristik och menar att Chydenius kyrkotukt inte var särskilt hård. Se Virrankoski 1995, s. 345. Han menar att Schaumans kritik är orättvis eftersom han har efterlyst en tolerans som inte var relevant.

48 Heckscher 2000, s. 82f. Han jämför även Chydenius synsätt med den engelske tänkaren Thomas Carlyle.

49 Heckscher 2000, s. 84f.

50 Se exempelvis Krooks diskussion, Krook 1952, s. 54ff. Krook löser denna problematik genom att hävda att Chydenius var pietist. Jfr Vikström 2005, s. 227f.

51 Chydenius arbetade som kaplan i Nedervetil från 1753. Han fick dock inte sin kaplansfullmakt förrän 1760. År 1770 utsågs han till kyrkoherde i Gamlakarleby. Se Virrankoski 1995, s. 59ff, 256.



reducerats, beklagats eller förbigåtts med tystnad. Det är endast Pentti Virrankoski och Tor Krook som på allvar har studerat tankeinhållet i Chydenius predikningar.

Krook har gjort den hittills djupaste teologiska genomlysningen av Chydenius prästverksamhet, och hans resultat kommer att diskuteras nedan.<sup>52</sup> Hos Virrankoski finns dessutom ambitionen att se kopplingarna mellan det teologiska och det politiska innehållet i Chydenius skrifter.<sup>53</sup> Virrankoskis mångfacetterade biografi om Chydenius utgör den mest heltäckande studien som gjorts, vilket inte minst illustreras i biografins avslutande kapitel där Chydenius olika roller sammanfattas och korsbefruktas på ett intressant sätt. Men därutöver är det nästan ingen som har intresserat sig för Chydenius teologi och predikverksamhet.

Vad har då tidigare forskning konstaterat angående Chydenius teologiska hemvist? Vilka teologiska etiketter har satts på innehållet i hans predikningar? Den äldre forskningen uppvisar en splittrad bild av Chydenius teologiska identitet. Georg Schauman konstaterade redan år 1908 att det rådde olika åsikter rörande Chydenius teologiska preferenser. Man hade menat att Chydenius predikningar haft neologiska, rationalistiska och eudemonistiskt-utilitaristiska inslag.<sup>54</sup> Schauman avfärdade dessa beskrivande etiketter och ansåg att de byggde på missförstånd. Hans egen bedömning blev att Chydenius uppvisade en rent luthersk-ortodox trosuppfattning. Dessutom fann Schauman att predikningarna var triviala med sina ofta återkommande påminnelser om tidens ondska, sina attacker mot fritänkeri och sina hot om evig straffdom.<sup>55</sup>

Krook såg andra sidor hos Chydenius än de drag som Schauman uppfattade. I Krooks bedömning av Chydenius teologiska ståndpunkter påstås att den österbottniske prästens tankar snarare var av pietistiskt slag.<sup>56</sup> Egentligen var de främst präglade av pietismen, skriver Krook, ”därnäst av ortodoxien, men även i någon mindre grad av herrnhutismen och wolfianismen”. Krook beskriver denna teologiska syntes som en ”starkt pietistiskt färgad ortodoxi eller kanske hellre såsom en av ortodoxi färgad pietism”.<sup>57</sup>

Om vi blickar mot den senaste gjorda analysen av Chydenius liv som utgörs av historikern Pentti Virrankoskis omfattande biografi finner vi ytterligare en uppfattning. Virrankoski menar att Chydenius på det metodologiska planet inspirerats av Christian Wolffs rationalism och därmed kan sägas tillhöra den så kallade supranaturalistiska strömningen.<sup>58</sup> Men de teologiska ståndpunkter som han formulerar är att betrakta som pietistiska till sin karaktär. Närmare bestämt kan de liknas vid de tyska *senpietisternas* uppfattningar i teologiska frågor. Några herrnhutiska inslag finner dock inte Virrankoski i Chydenius predikningar.<sup>59</sup> Virrankoski hävdar också att Chydenius teologiska hemvist inte var så konservativ som tidigare forskare har hävdat.<sup>60</sup>

Efter flera års idog Chydeniusforskning har Virrankoski funnit att komplexiteten i 1700-talsprästens föreställningsvärld och personlighet överstiger alla förenklade tolkningsmodeller. Chydenius levde under en tid då församlingsherden kunde ha många strängar på sin lyra och därmed kombinera sin prästverksamhet med exempelvis

52 Krook 1952.

53 Virrankoski 1995. Jfr Krook 1952, s. 61ff.

54 Schauman 1908, s. 347f; Krook 1952, s. 119ff.

55 Schauman 1908, s. 350f.

56 Krook 1952, s. 119–155.

57 Krook 1952, s. 155.

58 *Supranaturalismen* är en åskådning som bygger på tanken om en övernaturlig verklighet. Namnet betecknar en teologisk riktning på 1700-talet som betonade uppenbarelsen samtidigt som den präglades av förnuftsmässighet. Uppenbarelsen skulle bevisas med förnuftsargument. Se Radler 2006, s. 29; Hägglund 1984, s. 329f; Aulén 1946, s. 307–311.

59 Virrankoski 1995, s. 369, 420f.

60 Virrankoski 1995, s. 425.

---

naturvetenskapliga, konstnärliga, politiska, pedagogiska och agrara experimentverksamheter. Sådan var också Chydenius. Han var intresserad av det mesta, nyfiken och praktiskt orienterad, eklektiker, nyttoorienterad och framstegsinriktad. Vid sidan av den prästerliga och den politiska verksamheten var han verksam som skriftställare, uppfinnare, läkare, musiker och jordbrukare. Virrankoski återkommer i biografins avslutning till svårigheten att sätta en etikett på Chydenius tänkande. Detta mynnar ut i en fråga som Virrankoski tycks rikta lika mycket till läsaren som till sig själv. ”Hur kan man av denna mångfacetterade man skapa en enhetlig bild, som sammanjämkar motsättningarna i hans lynne och tankar?”<sup>61</sup> Denna avslutande fråga kan ses som ett viktigt resultat av Virrankoskis forskningsinsats. Den visar nämligen i all sin tydlighet det fåfänga i att försöka ringa in denne österbottniske präst och politiker med några få moderna begrepp.

### *Sammanfattning*

Efter denna forskningsöversikt kan vi konstatera att det finns ett behov av djupare och bredare analyser av Chydenius predikningar. Djupare, i bemärkelsen att de inte främst syftar till att sätta en teologisk etikett på hans trosinriktning, och bredare, i bemärkelsen att Chydenius teologiska utsagor kontextualiseras. Dessa predikningar är viktiga för vår kunskap om Chydenius tankevärld. Min ambition är att i likhet med Virrankoski försöka se Chydenius som den politiker och den teolog han var. I detta 1700-talskosmos påverkades människans existens lika mycket av andeväsen som av politikens och lagstiftningens effekter. Men till skillnad från Virrankoskis allomfattande biografiska arbete är detta främst en närläsning av Chydenius predikningar. Den biografiska undersökningen lämnas därför åt sidan. Här får i stället Virrankoskis forskning utgöra den främsta informationskällan. Det är i stället språk användningen, idéinnehållet samt det homiletiska och retoriska hantverket i predikningarna som utgör avhandlingens fokus. Det innebär att predikningarna får stå i förgrunden i predikoanalyserna och de politiska texterna används som jämförelsematerial. I avhandlingens sista kapitel byts positionerna genom att de politiska skrifterna ställs i förgrunden och tolkas med utgångspunkt i predikningarnas innehåll.

Forskningsöversikten ovan riktar fokus mot historieforskarnas tolkning av begreppen *frihet* och *förnuft*.<sup>62</sup> Problem tycks uppstå när läsaren möter Chydenius språkbruk och hans användning av dessa begrepp. Han använde den moderna liberalismens kodord men gjorde det utifrån sin 1700-talskontext. Finns det en risk att vår tids tolkningar av hans texter kontamineras av det moderna samhällets användning av begreppen och att innehållet i Chydenius skrifter därmed förvrids? Kan det vara så att man inte i tillräckligt hög grad har utforskat begreppens teologiska användning under 1700-talet? Jag vill i denna avhandling pröva hypotesen att den påstådda ideologiska konflikten mellan radikalism och konservatism är en konstruerad motsättning. Denna hypotes kan endast prövas genom att kontextualisera och analysera Chydenius teologiska texter och därigenom synliggöra den aspekt av hans tankevärld som hittills varit minst utforskad. Nyckeln till denna analys finns i hans predikningar. Kanske kan dessa också kasta nytt ljus över innehållet i hans politiska skrifter?

Man kan i detta sammanhang även anknyta till Quentin Skinners resonemang om rationalitet. Han diskuterar i första delen av trilogin *Visions of politics* hur historiker ibland har svårt att förhålla sig till äldre tankevärldar som innehåller strukturer och föreställningar som historikerna själva anser är osanna.<sup>63</sup> I stället för att värdera eller

61 Virrankoski 1995, s. 426.

62 För en diskussion kring frihetsbegreppet och dess innebörder ur ett begreppshistoriskt perspektiv kopplat till Skinner, se Palonen 2003, s. 95–132. Jfr Jordheim 2003, s. 152f.

63 Skinner 2002, s. 27–56.

försöka falsifiera äldre föreställningar, är det en vetenskapligt mer intressant fråga huruvida det går att rekonstruera rationaliteten i den tankevärld som undersöks. Med rationalitet avses sådana föreställningar som baseras på rådande normer för kunskapsframställning och som kan sägas vara fullt rimliga inom ramen för den existerande föreställningsvärlden.<sup>64</sup>

A rational belief will thus be one that an agent has attained by some accredited process of reasoning. Such a process will in turn be one that, according to prevailing norms of epistemic rationality, may be said to give the agent good grounds for supposing (as opposed to merely desiring or hoping) that the belief in question is true.<sup>65</sup>

Skinner söker här ett sätt att förhålla sig till äldre tankevärldar där rationalitet innebär att föreställningarna inte är självmotsägande utan de hänger ihop, är konsistenta och rimliga utifrån det aktuella samhällets rådande normer. Om de bevis som en person anför för att rättfärdiga sina ställningstaganden uppfattas av samtiden som fullt relevanta, är också utsagan att betrakta som rationell även om det handlar om föreställningar som vi i modern tid betraktar som irrationella. När blir då, enligt Skinner, historiska föreställningar irrationella? Det sker när en människa formulerar någonting som bryter med gängse normer för kunskapsframställning samt när utsagan är osammanhängande och självmotsägande. Skinner formulerar vad han kallar för *den gyllene regeln*. Hur bisarr en föreställning än verkar vara måste historikern inledningsvis anta att de människor som formulerade den var förnuftiga och hade goda skäl att hysa dessa föreställningar. Historikerns främsta uppgift är därmed att rekonstruera den intellektuella kontext som tillhandahöll de underliggande och stödjande föreställningarna. Skinner menar att föreställningar är beroende av sin kontext och det är själva relationen mellan en enskild utsaga och det omgivande stödjande nätverket av föreställningar som avgör graden av rationalitet. Av detta skäl är kontextualisering helt avgörande för historikerns möjligheter att rekonstruera ett tankesystem och förstå enskilda talhandlingar.<sup>66</sup>

Genom att arbeta på detta sätt minskar risken att historikern producerar paradoxer framsprungna ur mötet mellan forskarsamhällets rådande världsbild och de historiska källtexterna. Med utgångspunkt i Skinners metod kan vi omformulera den hypotes som lades fram ovan och omvandla den till ett par frågor. Går det att finna rationaliteten i Chydenius trosuppfattning?<sup>67</sup> Vilken roll spelar begreppen *frihet* och *förnuft* inom denna trosuppfattning? Kan en sådan rekonstruktion bidra till att upplösa de motsättningar mellan frihet och tvång samt mellan radikalism och konservatism som gör sig gällande i flera av de tidigare beskrivningarna av Chydenius tankevärld?

## 1700-talets predikokost och dess utövare

Det framgick av forskningsöversikten ovan att undersökningen av Chydenius teologiska insatser till stor del har handlat om att avgöra vilken teologisk inriktning han hade. Detta speglar mycket av den äldre homiletiska och kyrkohistoriska forskningens intresse för teologiska typbeteckningar. Man har i tidigare forskning använt en rad olika etiketter för att benämna de skilda inriktningarna.<sup>68</sup> Men användandet av sådana kategorier för med sig många svårigheter.<sup>69</sup>

64 Skinner 2002, s. 31f.

65 Skinner 2002, s. 31.

66 Skinner 2002, s. 37f, 40, 42f. Jfr Rorty 1995, s. 49–75.

67 Med *trosuppfattning* avses här exempelvis föreställningar om vad en religiös tro består av, hur tron ska initieras, vilken samhällelig roll den ska spela och hur enskilda människor bör förhålla sig till sin religiositet.

68 Nelson 1936, s. 19–87, 176.

69 Benktson 1968, s. 33f, 53–79.

---

I min doktorsavhandling i historia, *Samvetets röst. Om mötet mellan luthersk ortodoxi och konservativ pietism i 1720-talets Sverige* (2004) försökte jag teckna konturerna av den lutherska ortodoxin och den konservativa pietismen och betraktade då ortodoxin som en samlande benämning för den lära som uttrycktes i kyrkans bekännelseskriterier, i de predikningar som de etablerade prästerna höll och den ideologi som prästeståndet gav uttryck för.<sup>70</sup> Den konservativa pietismen uppfattades som en inomkyrklig luthersk moderniserings- och reformrörelse. När jag sedan, via mitt intresse för Chydenius, mötte källmaterial från det sena 1700-talet var det som att kliva in i en annan värld. I denna upplysta ortodoxi var det mesta nytt – tankarna, begreppen, fienderna, maktrelationerna, legitimitetsformerna och självbilderna. Den lutherska kyrka som jag mötte i det tidiga 1700-talets källmaterial var till stora delar borta. Likaså var den strömning och religiösa position som kallades konservativ pietism i min avhandling nu ett minne blott. I samband med denna upplevelse föddes insikten om att terminologin i de historiska översiktarna skapar en fiktiv bild av stabilitet och därigenom osynliggör mångfalden och den enorma, sjudande förändringsprocess som pågick under detta sekel.<sup>71</sup> En paradoxal konsekvens av detta kan också vara ett osynliggörande av de inslag av kontinuitet som faktiskt existerade. Trots allt var den kyrkliga strukturen, kyrkolagen, bekännelseskriterierna och de grundläggande kyrkliga handböckerna i stort sett samma som tidigare.

Både den lutherska kyrkans framtoning och den pietistiska rörelsen förändrades under 1700-talet. Det innebär att sådana fenomen som forskarna, däribland jag själv, har uppfattat som luthersk ortodoxi och pietism vid början av 1700-talet knappast kan användas som mall för de företeelser som i studier av seklets senare hälft får samma etiketter. Om kategorierna ska fortsätta att användas bör de omvandlas till rörliga och dynamiska begrepp.

Men vad händer när exempelvis begreppet luthersk ortodoxi integrerar alltför element från de strömningar som tidigare uppfattats som dess motpoler? Vad blir kärnan i en sådan luthersk ortodoxi?<sup>72</sup> Man har försökt att lösa detta genom att skapa fler underkategorier, som exempelvis *tidig ortodoxi*, *högortodoxi*, *gammalortodoxi*, *senortodoxi*, *gammallutherdom*, *gammalprotestantism*, *nyprotestantism*, *upplyst ortodoxi* och *biblicism*. För pietismens del har man använt termer som exempelvis *konservativ pietism*, *moderat konservativ pietism*, *radikal pietism*, *bibelpietism*, *äldre pietism*, *senpietism* och *yngre pietism*. Det finns många fler underkategorier, men det kanske är bäst att vi lämnar dessa åt sidan för att inte drunkna i pietismbeteckningar. Här blandas innehållsbeskrivande termer med kronologiska etiketter. Resultatet blir minst sagt förvirrande. Ännu dunklare blir det när man börjar laborera med blandformer såsom *kyrklig gammalpietism*, *mild kyrkopietism* och slutligen *pietistisk-herrnhutisk ortodoxi*.<sup>73</sup>

Samtidigt som begreppet *luthersk ortodoxi* har kommit att utgöra en slags historisk periodbeteckning bildar det en samlande benämning för det prästerskap, den praxis, den kyrkostruktur och kyrkopolitik som präglade 1600- och en stor del av 1700-talet.<sup>74</sup> Ibland används således *luthersk ortodoxi* för att beteckna en teologisk strömning, ibland för att beteckna en tidsperiod och vid andra tillfällen för att beteckna själva kyrkan och dess maktägande prästerskap. När ledande präster inom denna lutherska ortodoxi formulerade åsikter och uppfattningar som avviker från den teologiska

---

70 Se även Nordbäck 2006b.

71 För en liknande beskrivning av ortodoxins omvandling, se Leufvén 1926, s. 145–165; Leufvén 1927, s. 11.

72 Jfr Leufvén 1927, s. 24ff.

73 Jfr Granberg 1998, 64ff; Gustafsson 1983, s. 117, 141ff, 150ff, 154f, 167; Benkton 1968, s. 81, 98, 33–79. Jfr Nelson 1936, s. 176; Radler 1988, s. 258.

74 För ett par tydliga exempel, se Tore Frängsmyr 2000; Lindstedt Cronberg 1997.

strömningen luthersk ortodoxi uppstår en terminologisk konflikt. Vi hamnar i en begreppslik återvändsgränd och måste därför skilja de tre innehållsaspekterna åt. Dessutom bör vi akta oss för att okritiskt överföra begrepp från en historisk kontext till en annan.

Problem uppstår även när forskare exempelvis hävdar att en biskop uppvisar pietistiska drag samtidigt som han tycks ha uppfattats som renlärig av sina samtida ämbetskollegor. Vad är då uttryck för luthersk ortodoxi?<sup>75</sup> Hur benämnde exempelvis prästerskapet sig själva? Om man går till prästeståndets protokoll från 1778–79 års riksdag finner vi ett flertal benämningar. Begreppen *ortodoxi* och *pietism* förekommer knappast alls. Prästerskapets självbild byggdes i stället kring begreppen den *rena evangeliska läran*, den *christeliga läran*, den *rena lutherska läran*, den *swenska församlingen* och *rena evangeliska lutherska läran*.<sup>76</sup> Variationen var inte särskilt stor och nyckelbegreppen var *ren* och *evangelisk*. Om vi börjar med *evangelisk* användes ordet oftast med en koppling till termen *luthersk*. Man syftade därmed på den specifika förståelse av evangelierna som Luther formulerade.<sup>77</sup> Med *ren* avsågs ogrumlad och därmed fri från främmande element.<sup>78</sup> Begreppet *ortodoxi* syftade också på den *rena läran*.<sup>79</sup> Den gemensamma nämnaren mellan begreppen handlade alltså om en önskan att hålla läran opåverkad från utifrånkommande element. Men det är uppenbart för alla som är bevandrade i 1700-talets kyrkohistoria att kyrkan var receptiv vad gällde utifrånkommande inslag.<sup>80</sup>

Begreppet *ren* handlade inte så mycket om att beskriva en faktisk läroposition eller specifika praktiker utan om att bekräfta en självbild. Man ville se sig som företrädare för en kyrka som bevarade den sanna lutherska läran. Denna självbild återfanns bland prästerskapet under hela 1700-talet, men den kan inte utgöra fundament för en vetenskaplig begreppslik bestämning. Problemet är att vad som avsågs med den sanna lutherska läran förändrades med tiden och därmed har också läropositionerna varierat.<sup>81</sup>

Det är tydligt att de teologiska strömningar som kategorierna avser att benämna inte går att återfinna i någon renodlad form i det historiska källmaterialet. Varje präst uppvisade i stället drag av flera strömningar. De rena formerna är snarare idealtyper än empiriska begrepp.<sup>82</sup> Verkligheten uppvisar därmed en långt större komplexitet än vad kategorierna kan åstadkomma. Dessa kategoriseringar är, liksom alla analytiska

75 Jfr Josefson 1937, s. 2f.

76 *Prästeståndets riksdagsprotokoll 1778–1779*, 1990, s. 89, 202, 204, 208, 216. Ihalainen bekräftar i sin studie av riksdagspredikningar under 1700-talet denna iakttagelse. När präster talade om den egna kyrkan var det begreppet *evangelisk* som stod i förgrunden. Se Ihalainen 2005, s. 224ff.

77 SAOB, uppslagsord *evangelisk*. Jämför med definitionen i Humble 1728, s. 318. "...i synnerhet bemerker thet ordet Evangelisk, then societet och samfund, som ifrån thet mörka Påfwedömet, af GUDs besynnerliga nåd, genom Lutheri tjenst afsöndrat, then allena saliggjörande läran, om trona på Christum, hwilket egentliga syftemålet är af Evangelio, utan all tillsats, af egna goda värks och gärningars förtienst, eller inflytande i rättfärdiggjörelsen, ståndachtigt bekiänner, och therwid förblifwer: hwartil våra Symboliska Böcker och alla rena lärares i vår Evangelisk-Lutherska församling, grundeligen fattade skriffter, et oemotsäjeligit bewis äro". Jämför även med Johan Möllers kyrkohistoria. Se Möller 1774. Termen *evangelisk-lutherska kyrkan*, *evangelisk-lutherska församlingen* eller *luthersk-evangeliska kyrkan*, används genomgående för att definiera de lutherska kyrkobilddningarna.

78 SAOB, uppslagsord *ren*.

79 SAOB, uppslagsord *ortodoxi*.

80 Se exempelvis Auléns dogmhistoriska genomgång i Aulén 1946, s. 291–315.

81 Se exempelvis Pontoppidan 1766, s. 193f. Han använder termen *pseudo-orthodoxus* för att beskriva sådana som ville ge sken av att företräda den rena läran, men som egentligen hade lämnat den.

82 Detta gör exempelvis Benkton genom att använda termerna *teologisk idealtyp* respektive *realtyp*. Se Benkton 1968, s. 96ff. Idealtypen är en renodling medan realtypen är den konkreta trosuppfattningen hos enskilda individer.

---

kategorier, konstruerade utifrån selektivt valda egenskaper hos det undersökta objektet. Om kategorierna får hegemonisk status och inte utmanas eller kompletteras med andra begrepp finns risken att likheter respektive skillnader mellan olika undersökningsobjekt synliggörs på ett alltför ensidigt sätt. Det kan leda till att historiker målar upp konflikter som i värsta fall skymmer viktigare förändringsprocesser. För att undvika detta måste de rådande kategorierna problematiseras och ibland till och med medvetet undvikas.

De flesta teologiska kategorier som diskuterats ovan användes överhuvudtaget inte av 1700-talspräster själva, vilket innebär att hanteringen av dessa etiketter måste betraktas som en sentida verksamhet. Om man mot förmodan skulle finna samma begrepp i vår terminologi som i 1700-talets vokabulär kan man vara ganska säker på att innehållet har förändrats väsentligt. Dessutom användes en rad termer under 1700-talet som inte längre är i bruk. Jag argumenterar inte för att forskningen måste hålla sig till det språkbruk som återfinns i det historiska källmaterialet. Givetvis bör vi kunna skapa nya begrepp som kan fungera som redskap i historiska analyser. Jag menar endast att vi inte får släppa de historiska termerna. De utgör centrala förståelsenycklar för de händelseförlopp och processer som pågick.<sup>83</sup> Det historiska språkbruket var det verktyg som 1700-talets prästerskap använde för att formulera sin tids problem och utmaningar. En alltför skarp distansering i förhållande till det historiska språket kan medföra att vi förlorar kontakten med de förlopp som begreppen användes för att beskriva och samtidigt var en del av.<sup>84</sup> Jag vill i detta sammanhang avsluta med ett citat av den tyske begreppshistorikern Reinhard Koselleck som på ett insiktsfullt sätt betonar relationen mellan språk och erfarenhet.

Begrepp i vilka erfarenheter anhopas och förväntningar samlas är som språkliga skapelser, inte bara epifenomen till den så kallade verkliga historien. Historiska, i synnerhet politiska och sociala, begrepp har visserligen präglats för att fånga och sammanfatta element och krafter i historien – detta utmärker dem inom ett språk. Men på grund av den nämnda differensen har de ett särskilt språkligt existenssätt. De inte bara reagerar på utan påverkar också omständigheterna och skeenden. När förflutna begrepp – som till formen kan vara desamma som i dag – analyseras får läsaren tillgång till dåtidens förhoppningar och önskningar, farhågor och lidanden. Ja, han får grepp om räckvidden av och gränserna för svunna språkliga konstruktioners assertoriska kraft. Rummet för dåvarande erfarenheter och förväntningar mäts upp, nämligen i den mån det över huvud taget kunde fångas begreppsligt i dåtidens språk och faktiskt artikulerades i de språkliga källorna.<sup>85</sup>

Kosellecks angreppssätt utgör en viktig inspirationskälla för den begreppshistoriska ansatsen i föreliggande arbete. Men man behöver inte fullt ut dela Kosellecks syn på begreppens historiska betydelse för att inse nyttan av semantiska analyser av det historiska källmaterialet. Det bör snarare betraktas som en omistlig del av den historievetenskapliga källkritiken.<sup>86</sup>

### *Homiletik och retorik*

Eftersom det huvudsakliga källmaterialet för denna avhandling är predikningar angränsar undersökningen till det forskningsfält som benämns *homiletik*. Denna disciplin inom ämnet praktisk teologi behandlar bland annat predikans teori, historia, innehåll, metod och form. I föreliggande undersökning bedöms predikningarnas kontext som

---

83 Jfr Ihalainen 2006, s. 118f.

84 Jfr Ahlstedt 1955, s. 15.

85 Koselleck 2004, s. 110f.

86 Här betonar jag begreppshistoria som metod i mötet mellan historikerns eget språk och det historiska språkbruk som återfinns i källmaterialet. Jag menar givetvis inte att all historisk forskning ska utgöras av begreppshistoriska studier i Kosellecks anda.

betydelsefull och därmed är 1700-talets homiletiska konventioner en viktig del när det gäller förståelsen av Chydenius sätt att formulera och konstruera sina predikningar.

Den homiletiska forskningen om 1700-talets svenska predikohistoria resulterade i ett antal avhandlingar under första hälften av 1900-talet.<sup>87</sup> Den mest heltäckande studien gjordes av Edvard Leufvén, vars tvåbandsverk *Upplysningstidens predikan* (1926–27) erbjuder en genomgång av 1700-talets predikostilar, idéinnehåll och teologiska förändringar. De senaste decennierna har ämnet undersökts mycket sparsamt, delvis på grund av att den svenska historiskt inriktade homiletiska forskningen i dag för en relativt tynande tillvaro. Belysande är att de senaste forskningsinsatserna rörande svensk 1700-talspredikan har genomförts av icke-homileter.<sup>88</sup> Detta leder till nya frågor och nya perspektiv. De historiker som använder predikningar som källmaterial är exempelvis ofta intresserade av prästerskapets relation till samhällelig maktutövning och predikans politiska dimensioner. Predikningarnas djupare teologiska aspekter faller därmed delvis utanför de analyser som har genomförts av historiker. Ett exempel på denna typ av historieskrivning är Pasi Ihalainens intressanta och vittomfattande studie *Protestant nations redefined* (2005). Här undersöks innehållet i svenska, engelska och holländska 1700-talspredikningar med utgångspunkt i prästers sätt att definiera respektive lands nationella identitet.<sup>89</sup>

Resultatet av denna utveckling är att forskningen kring predikningar har utvidgats och nya aspekter av predikan har synliggjorts. Men det specifikt homiletikhistoriska fältets fokus på teologi och predikokonstens utveckling har blivit eftersatt i samband med att kyrkans och prästerskapets roll i 1700-talets samhälle undersöks av allt fler forskare från olika discipliner med nya frågeställningar. Det finns därmed ett behov av ytterligare revitalisering av det homiletikhistoriska forskningsfältet. Den skulle kunna innebära att de homiletiska och teologiska aspekterna inte behöver reduceras på bekostnad av texternas politiska och ideologiproducerande innehåll, samtidigt som predikningarnas teologiska innehåll faktiskt analyseras med utgångspunkt i skrifternas politiska, sociala och kulturella kontext.

Alltmedan den svenskspråkiga homiletikhistoriska forskningen för en tynande tillvaro, kan man se att den internationella forskningen om 1700-talspredikan har genomgått en vitaliseringsprocess.<sup>90</sup> Pasi Ihalainens forskning kan ses som exempel på detta. Ett annat tydligt exempel är den rykande färska antologin *Preaching, sermon and cultural change in the long eighteenth century* (2009). I denna bok presenterar en rad forskare ny och spännande historisk forskning om europeisk predikan.<sup>91</sup> Men samtidigt betonas vikten av att ny homiletikhistorisk forskning initieras. Man efterlyser sådan forskning som ställer nya frågor och kombinerar perspektiv från olika forskningsfält.<sup>92</sup>

I studiet av 1700-talshomiletikens normer och predikningarnas stilarter kommer vi automatiskt in på talekonstens historia. Predikan uppfattades som en retorisk gren och alla blivande präster fick en utbildning som var särskilt anpassad till den andliga talekonsten.<sup>93</sup> Det är därför nödvändigt att inkludera retorikens betydelse även i föreliggande avhandling. Chydenius visade prov på god talekonst i samband med ett antal offentliga tal som han höll, däribland ett hyllningstal riktat till Gustav III i samband med tronbestigningen. Chydenius politiska skriftställarskap var också om-

87 Se exempelvis Lizell 1910; Dellner 1916.

88 Som exempel kan nämnas Ekedahl 2000; Ihalainen 2005; *Gud, Konung och undersåtar. Politisk predikan i Sverige under tidigmodern tid*, 2007.

89 Ihalainen 2005; Ihalainen 2003.

90 Se exempelvis Eijnatten 2006.

91 Ihalainen finns även med som författare i denna bok. Se Ihalainen 2009.

92 Eijnatten 2009, förordet.

93 Jfr Françoise Deconinck-Brossard 2009, s. 95–130.

---

talat på grund av dess speciella stil. Anders Schönberg föreslog Chydenius som medlem till Vetenskapsakademien år 1776, och skrev i mycket berömande ordalag om Chydenius retoriska talanger.<sup>94</sup> Chydenius politiska skrifter beskrevs av Schönberg som präglade av eld, styrka och genialitet, och Chydenius liknades vid en ”Svensk Rousseau”.<sup>95</sup> Men trots att Chydenius framställningssätt tycks ha varit uppseendeväckande finns det ännu ingen undersökning av hans retoriska talanger och strategier.

Intresset för retorikens betydelse kommer också från ett historiskt håll. Via det språkpragmatiska intresse som exempelvis Skinner uppvisat har retorikens betydelse belysts. Skinner har genom sin forskning påmint om hur viktig retoriken var i det tidigmoderna tänkandet genom att dess regelverk, råd och terminologi var en självklar beståndsdel av en grundläggande utbildning.<sup>96</sup> Men Skinners intresse för retoriken utgör samtidigt en del av hans historie- och språksyn. Det handlar om relationen mellan vårt språkbruk, det historiska språket och vad vi egentligen gör när vi talar. Den retoriska dimensionen i föreliggande avhandling utgår också från detta dubbla perspektiv. Å ena sidan handlar det om att synliggöra hur Chydenius byggde upp sin argumentation samt komponerade och konstruerar sina predikningar. Å andra sidan utgör den retoriska dimensionen en central del av den språksyn och de teoretiska förutsättningar som ligger till grund för hela undersökningen.

För att kunna avgöra Chydenius teologiska individualitet krävs kunskap om ramarna för den predikokost som han utövade. Med individualitet menas här det sätt på vilket han förhöll sig till de specifika traditioner och konventioner som omgärdade hans texter. Stilidealen inom den gustavianska tidens predikokost är därmed en viktig förståelsenyckel. De kan förhoppningsvis öppna dörren till Chydenius texter och till den teologiska värld som var en viktig del av 1700-talets tänkande. Dessa ramar fanns både i den normativa litteraturen och i praxis i form av andra prästers predikningar. Predikohandböckerna föreskrev hur predikningarna skulle vara disponerade, medan andra präster, exempelvis Chydenius egen far, förmodligen satte djupa spår i hans eget sätt att predika. Dessvärre finns inga predikningar bevarade efter hans far, kyrkoherden Jacob Chydenius. Som jämförelsematerial finns dock många andra 1700-talspredikningar bevarade.

## Presentation av källmaterialet – tillkomsthistoria och innehåll

De predikningar som ligger till grund för denna forskningsuppgift trycktes under åren 1781–82 och omfattar i sitt tryckta skick ca sexhundra sidor.<sup>97</sup> Tidigare forskning har pekat på att Chydenius under perioden 1780–91 gick in i en period av påtvingad politisk tystnad som delvis skapades av den krympande tryckfriheten.<sup>98</sup> Men Chydenius predikningar visar att han inte var fullständigt tyst under dessa år. I början av perioden gick han in i stället in i en fas präglad av intensivt teologiskt skrivande.

Predikningarna skrevs således i samband med en mycket händelserik period i Chydenius liv. Han hade ivrigt deltagit i debatter, författat uppseendeväckande skrifter om näringsfrihet och legohjonsfrågan, samt inlämnat riksdagsmemorial i religionsfrihetsfrågan vid riksdagen 1778–79. Dessutom erhöll han 1779 prosttiteln, och vid riksdagen blev Chydenius förklarad för teologie doktor av Gustav III.<sup>99</sup> Det

94 Schauman 1908, s. 270.

95 Schauman 1908, s. 272. Jfr Virrankoski 1995, s. 423f.

96 Jfr Jordheim 2003, s. 240ff.

97 Chydenius skrev fjorton predikningar som publicerades i *Homiletiska försök*. Totalt omfattar dessa predikningar 970 sidor predikotext. Till detta kom ca 100 sidor extra material i form av utkast och dispositioner. Avhandlingen undersöker endast de elva första predikningarna, (budordspredikningarna). Dessa är i genomsnitt ca 55–60 sidor långa och utgör därmed ca 600 sidor text.

98 Virrankoski 1995, s. 374f, 387f.

99 Se Chydenius *Lefvernes beskrivning*, i Schauman 1908, s. 630; Virrankoski 1995, s. 323f, 343.



sistnämnda kan ses som en kunglig belöning för Chydenius agerande i samband med religionsfrihetsfrågans behandling vid samma riksdag.<sup>100</sup> Efter detta kliv i den kyrkliga karriären valde han att påbörja sin homiletiska författarbana på allvar. Detta skedde genom att han deltog i en predikotävling, arrangerad av ett teologiskt sällskap i Uppsala. Han var förtjust i pristävlingar och deltog i flera olika sådana.<sup>101</sup>

Sällskapet som utlyste predikotävlingen hette *Theologico-Homiletiska* sällskapet och grundades av ärkebiskopen Carl Fredrik Mennander, tidigare biskop i Åbo stift.<sup>102</sup> Ett av sällskapets syften var att bidra till utvecklandet av den svenska predikokonsten. Detta skedde bland annat genom pristävlingar.<sup>103</sup> De predikningar som finns bevarade av Chydenius utgjorde hans bidrag till de båda predikotävlingar som sällskapet utlyste 1780–1782 i syfte att skapa predikomönster för yngre präster. Chydenius predikningar publicerades senare i en serie med titeln *Homiletiska försök*. Ansvar för denna utgivning låg hos det ovan nämnda teologiska sällskapet.<sup>104</sup> Serien gavs ut i tretton volymer mellan åren 1778 och 1791. I seriens första del angavs syftet att vara ett hjälpmedel för präster. Sällskapet hade hämtat inspiration till detta projekt från Danmark, där ett teologiskt sällskap började ge ut ett liknande bokverk år 1777. I den första volymens förord stod att författarna ämnade vara anonyma, men att den intresserade läsaren i framtiden skulle bli varse att ”flere vår församlings berömvärde lärare här igenkännes”. Dessutom uppmanades läsarna att skicka in manuskript för publicering. Inledningsvis ämnade sällskapet rikta fokus mot sådana delar av homiletiken som annars inte blivit belysta, exempelvis skriftermålstal, brudtal, likpredikningar, invigningstal vid kyrkoinvigningar samt passions- och katekespredikningar. Man ämnade också anknyta till de årligt utkommande bönedagstexterna.<sup>105</sup> Chydenius predikningar omfattade över tusen textsidor. Han fick därmed ett mycket stort utrymme i serien *Homiletiska försök*. Det förekom ingen liknande exponering av någon enskild präst under de år som sällskapet lät trycka serien.

Chydenius predikningar var därmed inte riktade till hans egen församling utan de vände sig till en fiktiv åhörarskara. Samtidigt kan man påstå att den egentliga målgruppen var hans kollegor inom prästerskapet eftersom texterna utgjorde en skriftlig uppvisning i predikokonst. Detta är en viktig aspekt av förståelsen av hans talhandlingar. Texterna var inte heller avsedda att predikas muntligt eftersom de var alltför långa för att kunna framföras inför en församling.<sup>106</sup>

Chydenius predikningar är *prispredikningar* och utgjorde därmed prov på en litterär genre vars former är relativt okända för en nutida läsare. Men också för sin samtid var prispredikningarna ett förhållandevis okänt fenomen. Att tävla i skriftlig predikokonst var en ny företeelse. Däremot var den tryckta predikan en litteraturgenre med gamla anor. Dessa predikningar var ofta praktfulla och bearbetade. De var ämnade att

100 Virrankoski 1995, s. 313–324.

101 Virrankoski 1995, s. 292.

102 Mennander tillträde som ärkebiskop 1775. Virrankoski 1995, s. 307; *Finlands svenska litteraturhistoria*, 1999, s. 146f.

103 Schauman 1908, s. 333f. Jfr *Homiletiska försök*, volym XII, 1789–90, företalet.

104 Schauman 1908, s. 333. Serien bestod av tretton delar utgivna mellan 1778 och 1791. Chydenius predikningar infördes i volym III (1781), volym IV (1782), volym VI (1784), volym VI (1784). Förutom dessa predikningar trycktes i volym IV en *sciagraphie*, en systematisk översikt över predikningarnas teoretiska innehåll. Dessutom trycktes i volym IV och VII (1785) ett antal utkast till nya predikningar av Chydenius hand.

105 Jfr *Homiletiska försök*, volym I, 1778, företalet. Det danska verket hade titeln *Gudelige taler over evangelier* och ordförande för sällskapet var professorn och hovpredikanten Nicolai Edinger Balle.

106 Virrankoski 1995, s. 348f. Hela den problematik och de frågeställningar som utgår ifrån relationen mellan muntlig och skriftlig predikan lämnas härmed åt sidan. Jfr Oloph Bexell 1997, s. 8.

---

läsas, och vad som faktiskt förkunnades av prästerna i deras muntliga predikningar är svårare att säga något om.<sup>107</sup>

Ett viktigt kriterium för en modern predikan är framförandets muntliga karaktär.<sup>108</sup> Sådana predikomanus som Chydenius publicerade skulle, utifrån modern homiletisk terminologi, inte definieras som predikningar. Givetvis var den muntliga aspekten viktig för en predikan också under 1700-talet, men likafullt benämndes dessa texter *predikningar*. För att undanröja eventuella terminologiska missförstånd skulle man kunna använda benämningen *predikomanus* men jag väljer för enkelhetens skull att använda den terminologi som användes vid texternas uppkomstsituation och kallar därför Chydenius texter för *predikningar*. Detta är samtidigt en påminnelse om ett faktum som lätt glöms bort i den moderna homiletiska forskningens betoning på muntlighet. Den tryckta predikan har varit en litterär genre med mycket stor betydelse för människor och för kyrkan i äldre tider. Även om den tryckta predikosamlingen – *postillan* – för en tynande tillvaro i vårt moderna samhälle, var den en hörnsten i många människors trostillägnelse under 1700- och 1800-talen. Detta var inte något specifikt skandinaviskt fenomen. Tryckta predikningar producerades i stort antal i många europeiska länder under 1700-talet. Dessutom översattes många tyska och engelska predikosamlingar till svenska.<sup>109</sup>

Den första tävlingsuppgift som det homiletiska sällskapet formulerade var att skriva predikningar om katekesens första huvudstycke i form av tio Guds bud.<sup>110</sup> Det valda temat var ett predikoämne med gamla traditioner. Sådana katekespredikningar var vanliga redan under 1600-talet. De innehöll undervisande och sedelärande framställningar kring trons huvudstycken.<sup>111</sup> Tävlingsdeltagarna var anonyma fram till det ögonblick då bedömningen var klar. Därefter fick bedömarna veta vilka präster som stod bakom de olika texterna.<sup>112</sup> Man lät utlysa predikotävlingen under våren 1780. I utlysningen angavs även hur predikningarna skulle vara disponerade.

Til en början utsätter Sällskapet, som inser Nödvändigheten af väl inrättade Predikningar öfver Catechesen, til bibringande af en redig och grundelig Christendoms-kunskap hos de enfaldigare Åhörare, *Första Hufvudstycket* deraf. Man äskar ej Beträktelser öfver hvarje Bud särskilt; utan, indelt efter sit Innehåll uti 2:ne Hufvud-Afdelningar, fordras öfver hvarje Tafla 4 eller 5 utförde Beträktelser, hvilka på et bevakande Sätt uptaga alla de Skyldigheter, som Tio Budorden innehålla, så väl emot den Höga Lagstiftaren sjelf, som Menniskor imellan. Därtill bifogas flere smärre Dispositioner, som hvar och en lemnar en redig Sciagraphie til en Predikan, och kan hänvisas til de föregående utförda. De bäst författade och hvilka närmast träffa det påsyftade ändamålet, belönas med högsta Priset 10 Ducater, och det dernäst med det mindre, 5 Ducater.<sup>113</sup>

I september samma år annonserades i *Stockholms Lärda Tidningar* att det endast hade inkommit ett tävlingsbidrag. Man förlängde inlämningstiden till mars månad 1781 och vädjade samtidigt om fler manuskript.<sup>114</sup> Chydenius bör därmed ha skrivit sina predikningar under vintern 1780–81. Hans tävlingsbidrag utsågs nämligen som

---

107 Brilioth 1962, s. 185ff. Termen prispredikningar är hämtad från Skarstedt 1879, s. 232.

108 För moderna definitioner se exempelvis Sundkvist 2003, s. 14ff; Karlsson 2000, s. 17–26; Oloph Bexell 1997, s. 5–13.

109 Jfr Brilioth 1962, s. 201ff. Särskilt 1700-talet lyfts fram av Brilioth som *postillornas århundrade*. Jfr Eijnatten 2006, s. 130f. De tyska teologerna var dock i majoritet bland de översatta predikoarbetena. Ett engelskt exempel är John Tillotson. En populär tysk teolog vars predikningar översattes var Johann Jakob Rambach.

110 Schauman 1908, s. 333.

111 Brilioth 1962, s. 110. Om 1700-talets katekespredikningar, se Lilja 1947, s. 255f.

112 *Stockholms Lärda Tidningar*, 18 maj 1780, nr. 36, s. 290–292.

113 *Stockholms Lärda Tidningar*, 18 maj 1780, nr. 36, s. 291.

114 *Stockholms Lärda Tidningar*, 14 september 1780, nr. 70, s. 564–565.

vinnare och belönades med första pris som bestod av tio dukater. Chydenius frångick dock de anvisningar som gavs i utlysningen. Hans manuskript omfattade totalt elva predikningar, elva sciagraphier och två predikoutkast. Budorden behandlades i var sin separat predikan och till detta hade han lagt en introducerande predikan där han presenterade dekalogen. Det innebar dels att han skickade in fler predikningar än vad man begärde, dels att han disponerade innehållet på ett annat sätt än vad sällskapet angav i anvisningarna. Ett par av predikningarna hade också tre delar i stället för två som stod i utlysningen ovan. Trots detta blev Chydenius predikningar utsedda till det bästa bidraget.

Därefter utlyste sällskapet en likadan tävling, denna gång om katekesens andra huvudstycke i form av trosartiklarna. Återigen skickade Chydenius in ett bidrag. Det bestod av tre omfattande predikomanus och utkast till ytterligare sexton predikningar. Även denna gång fick Chydenius motta ett pris och texterna trycktes i *Homiletiska försök*.<sup>115</sup> Det var Chydenius gamle lärare från Åbotiden, ärkebiskop Mennander, som bedömde tävlingsbidragen i de båda tävlingar som Chydenius deltog i.<sup>116</sup> Mennander var Chydenius handledare i de *Philosophiska vetenskaperna och Latinska stilen* under hans studietid i Åbo.<sup>117</sup> Trots den utlovade anonymiteten kan man anta att Mennander visste vem som stod bakom predikningarna. Det gäller åtminstone i den andra tävlingsomgången. Chydenius språk, stil och predikoinnehåll var sig likt, vilket bör ha fått Mennander att ana vem som låg bakom dem.

Genom sina predikoskrifter visade Chydenius att han var både en kunnig teolog och en skicklig homilet. För denna insats belönades han ytterligare av *Theologico-Homiletiska* sällskapet i Uppsala. Förutom priserna erbjöds han även medlemskap i sällskapet år 1782. Dessutom blev han år 1796 invald i samfundet *Pro fide et Christianismo* vars syfte var att vakta över den rena evangeliska tron och motverka upplysningsidéernas rationalistiska tendenser.<sup>118</sup>

Det framgick ovan att Chydenius även skrev ett antal predikoutkast som trycktes i serien *Homiletiska försök*. Ett predikoutkast innehöll en tänkt predikans struktur. Kring denna varp kunde andra präster väva sina egna ord. Strukturen var ganska detaljerad och där kunde prästen läsa om temat, delningen och varje paragrafs innehåll.

Det var vanligt att en prost eller någon lektor skrev sådana utkast till predikningar för att hjälpa andra präster.<sup>119</sup> Böcker innehållande denna typ av texter kallades även dispositionsböcker.<sup>120</sup> Chydenius utarbete detaljerade utkast. Han angav vilka utsagor som skulle bevisas och var prästen kunde hämta sina argument. Chydenius gav också bibelhänvisningar så att läsaren kunde vidareutveckla sin predikan enligt hans anvisningar. Avslutningsvis visade han hur tillämpningen skulle ske. Han beskrev vilka åhörargrupper som skulle rannsakas och vilka frågor som skulle ställas till dem.

Förutom predikoutkasten skrev Chydenius även ett antal sciagraphier. De bestod av sammanfattningar av redan existerande predikningar. Liksom utkasten innehöll de själva skelettet i form av exordiets innehåll, temat, delningen och argumentationen i delarna. Innehållet i varje paragraf sammanfattas. Dessa sammanfattningar kan betraktas som läsanvisningar till predikningarna och kan mycket väl användas på det sättet även av moderna läsare. De innehöll predikans bärande teman, argument och kritik, vilket gjorde att läsaren snabbt fick en uppfattning om själva innehållet.

<sup>115</sup> Schauman 1908, s. 340–343.

<sup>116</sup> Schauman 1908, s. 333f.

<sup>117</sup> Se Chydenius *Lefvernes beskrivning*, Schauman 1908, s. 629; Virrankoski 1995, s. 51f.

<sup>118</sup> Virrankoski 1995, s. 347f. Samfundets egentliga namn var *Societas Suecana pro Fide et Christianismo*.

Jfr Lindmark 2000, s. 218–227.

<sup>119</sup> Skarstedt 1879, s. 139.

<sup>120</sup> Nelson 1936, s. 169f. Jfr Brilioth 1962, s. 274.

---

Dessa predikoutkast och sammanfattningar är också inkluderade i avhandlingens källmaterial.

Jag har läst och analyserat samtliga Chydenius tryckta predikningar. Det rör sig om elva predikningar i den första predikotävlingen och ytterligare tre predikningar i den andra predikotävlingen. De elva första predikningarna utgör ca 600 sidor tryckt predikotext medan de tre sista omfattar ca 370 sidor. Denna avhandling fokuserar främst på Chydenius bidrag till den första predikotävlingen i form av de elva budordspredikningarna. Eftersom forskningsuppgiften tar sin utgångspunkt i relationen mellan Chydenius roll som präst respektive politiker har budordspredikningarna en större relevans för själva undersökningen. Inom ramen för budordspredikningarna kunde Chydenius agera i båda dessa roller. De tre predikningarna om trosartiklarna är förvisso mycket intressanta ur teologisk synpunkt. De belyser även sidor av Chydenius trosuppfattning som inte kommer till uttryck i budordspredikningarna. Men de innehåller ingenting som motsäger de resultat som denna avhandling kommer fram till. Förhoppningsvis kan de utgöra utgångspunkten för en framtida fördjupande specialstudie rörande Chydenius teologiska utgångspunkter.

Eftersom avhandlingens syfte är att belysa predikningarnas innehåll via en kontextuell närläsning innebär det att undersökningens resultat kommer att peka åt två håll. Den är å ena sidan riktad mot Chydenius egna ställningstaganden, å andra sidan belyses de aspekter av samtiden som är relevanta för tolkningen och förståelsen av predikningarna. Det innebär att källmaterial kommer att hämtas från många olika håll. Vid sidan av Chydenius predikningar kommer ett flertal av hans övriga skrifter att analyseras. Dessutom kommer samtida homiletisk och dogmatisk handboks-litteratur, naturrättsliga texter, katekesutläggningar, sedeläror, riksdagsprotokoll, lag-texter, predikosamlingar, apologetiska texter och kyrkohistoriska verk att analyseras och jämföras med innehållet i Chydenius predikningar. Denna litteratur kommer att presenteras närmare i samband med att den diskuteras i predikoanalyserna och kontextundersökningarna.

### **Teoretiska utgångspunkter – text, kontext och handling**

För att kunna läsa och förstå Chydenius predikningar behövs mer än kunskaper om 1700-talets predikokonst. Det krävs också att tolkaren känner till texternas kontext i form av det historiska och kulturella sammanhang som de framsprungit ur. I fokus för denna undersökning ligger därmed relationen mellan det idéstoff och det språkbruk som återfinns i predikningarna och i deras historiska kontext. När en forskningsuppgift ligger precis i skärningspunkten mellan individ och kultur utgör den kulturella kontexten undersökningsobjekt i lika hög utsträckning som den enskilda textens unika gestaltning. Det är i själva samspelet mellan text och kontext som intressefokus ligger.

Det angreppssätt som här beskrivs är inspirerat av både Reinhard Kosellecks och Quentin Skinners sätt att närma sig historiska texter och händelseförlopp. Även Ludwig Wittgensteins språksyn utgör en viktig inspirationskälla. Eftersom denna teoretiska inspiration har påverkat avhandlingens tematik, uppbyggnad och frågeställningar anser jag att det är befogat med ett relativt omfångsrikt teoriavsnitt i detta introducerande första kapitel.

Det sökande efter begreppens förändrade betydelser och nya begreppsformationer som företräds av Koselleck kan beskrivas som en form av historisk semantik. Kosellecks forskning har främst fokuserat på begreppens förmåga att härbärgera mänskliga erfarenheter. Skinner har i stället ägnat kraft åt att undersöka språkets handlingsaspekt. Detta angreppssätt kallas ibland historisk pragmatik.<sup>121</sup> Båda dessa

<sup>121</sup> Jordheim 2003, s. 135, 138, 222, 229ff; Kurunmäki 2005, 181–217. Kurunmäki betonar bland annat

metoder brukar benämnas begreppshistoria.<sup>122</sup> Gemensamt för dessa båda angreppssätt är därmed historiseringen av språket. Detta medför enligt min mening en språkkritisk dubbelriktad blick, å ena sidan riktad mot den egna forskningstraditionens terminologi och begreppsval, å andra sidan en semantisk lyhörddhet för det historiska språket i det undersökta källmaterialet.<sup>123</sup>

Föreliggande undersökning avser att belysa både den semantiska och den pragmatiska aspekten av Chydenius predikningar. Men den begreppshistoriska ansatsen i avhandlingen kan dock beskrivas som en eklektisk och pragmatisk hållning till Kosellecks, Skinners och Wittgensteins sätt att arbeta. Deras metoder ses här som fungerande redskap för delvis olika ändamål, men som tillsammans kan bidra till att utvinna intressanta resultat.<sup>124</sup>

I avhandlingens titel används begreppet *kontextuell närläsning* för att beskriva den specifika läsart som här ska användas. Enligt min tolkning innebär detta angreppssätt att försöka rekonstruera undersökningsobjektets individuella uttryckssätt i användningen av etablerade tanke- och språkmönster. För att förstå vad en människa säger är det nödvändigt att undersöka vad hon gör med språket, orden och begreppen. Detta sker bland annat genom att det individuella språkandet relateras till sin kontext i form av det sammanhang som författaren ingår i och de språkliga konventioner som reglerar dessa kontexter. Att rikta fokus mot en prästs skriftliga predikoverksamhet innebär därmed att urskilja det individuella bidraget i förhållande till det generella mönstret. Detta sätt att uppfatta forskningsuppgiften är delvis inspirerat av Skinner. Han menar att forskaren bör placera in författaren i sin samtida kontext och även formulera vad som var nytt eller innovativt hos denne författare.<sup>125</sup>

Gemensamt för både Kosellecks och Skinners sätt att arbeta historiskt är att de betonar kontextens betydelse för textanalysen. En avgörande skillnad mellan de båda forskarnas ansatser är deras skiftande betoning på individens betydelse och utrymme. I Kosellecks analyser utgör begreppen själva undersökningsobjektet. Skinner lägger i stället större tonvikt vid individens talhandlingar. Skinners ambition att utgå från individen hänger samman med hans språksyn. Den bygger på tanken om språkets handlingsaspekt. I stället för att endast läsa historiska texter och ställa frågor om deras mening väljer Skinner att fråga vilken form av handling som texten utgjorde. Vad gjorde författaren när han skrev texten? Skinner menar att varje utsaga formuleras i en given kontext i syfte att åstadkomma något. För att kunna tolka denna utsaga och förstå vilken form av handling som den utgör krävs att sammanhanget rekonstrueras.<sup>126</sup>

Eftersom denna undersökning fokuserar på en enskild individs språkanvändning innebär det att dess begreppshistoriska ansats har en något annorlunda vinkling än Kosellecks makroperspektiv.<sup>127</sup> Här är det snarare en specifik individs sammansatta språkbruk och begrepps användning som är i fokus, i stället för ett helt kollektivs samlade erfarenheter nedlagda i ett specifikt begrepp. Samtidigt innebär kontextualiseringen att den övriga terminologi som Chydenius använde och utgick från också kommer att synliggöras.

Men fokuseringen på en enskild författares texter innebär att perspektivet å ena sidan blir snävare, å andra sidan bredare. Därmed ställs det koselleckska perspektivet

---

två viktiga aspekter av Kosellecks begreppshistoriska ansats – vikten av att kombinera diakron och synkron begreppsanalys samt att inbegripa synonyma begrepp och motbegrepp i analysen.

122 Jfr Kurunmäki 2005, s. 184; Ihalainen 2006, s. 120f.

123 Jfr Ihalainen 2006, s. 118.

124 Jfr Ihalainen 2006, s. 121f, 124f, för en liknande inställning. Ihalainen förordar dock en kombination av Kosellecks och Skinners tillvägagångssätt. Wittgenstein nämns inte i Ihalainens artikel.

125 Kurunmäki 2005, s. 188.

126 Jordheim 2003, s. 216ff, 228f.

127 För en beskrivning av Kosellecks ansats, se Jordheim 2003, s. 127–185, 229–250; Kurunmäki 2005.

---

delvis på ända, dock utan att den gemensamma nämnaren i form av intresset för begreppens innehåll försvinner. Det underordnas ett språkligt aktörsperspektiv som kan bidra till att frilägga språkanvändandets och begreppsbildningens dynamik. Dessutom kan aktörsperspektivet tydliggöra hur begrepp kombineras och vad som sker när de överförs mellan olika arenor. Chydenius verkade både som riksdagsman och som präst. Hur påverkade detta hans begrepps användning? Bytte han termer eller använde han samma begrepp men med förändrade betydelser? Utvidgade han befintliga begrepp och genomförde han några begreppslika innovationer?<sup>128</sup>

I den enskilda människans språkande återspeglas enligt min mening generella föreställningar samtidigt som man finner uttryck för språklig individualitet. En människas meningsfulla språkanvändning illustrerar vad som vid en viss tidpunkt var möjligt att säga och därmed även vad som var etablerade föreställningar. Samtidigt är det specifika talandet unikt eftersom varje individ är ett språkligt subjekt som formulerar sig utifrån en unik position och samtidigt är i besittning av de möjligheter som finns att skapa ny betydelse och mening. Här finns också tillfälle att skapa nya aspekter av ordens betydelser genom exempelvis metaforisk användning, skapandet av avledningar, negationer eller av neologismer. Det språkliga steget mellan egenskaper, abstrakta enheter och processer är inte långt. Det räcker med en avledning. Men på betydelseplanet kan det vara ett stort steg. Varför vissa avledningar skapas medan andra tänkbara avledningar aldrig formuleras är en intressant historisk semantisk fråga. Eller för att ta ett exempel, varför är inte *Gud* ett verb?<sup>129</sup>

Därmed finner vi nyskapandet i form av de språkliga innovationerna i det individuella språkandet. Genom en sådan kombination av undersökningsmetoder kan man närma sig både den individuella förändringspotentialen och de kollektiva uppfattningar som var inkaplade i begreppen.

Skinnerns aktörsperspektiv innebär exempelvis att han skiljer mellan författarens motiv och intentioner.<sup>130</sup> Det är svårt, för att inte säga omöjligt, att få tillgång till författarens personliga bevekelsegrunder och motiv. Däremot är textens intentioner något enklare att återfinna. De finns nämligen i texten och i dess relation till sin kontext, menar Skinner. För att rekonstruera intentionerna kan man arbeta på två nivåer. Den ena handlar om att finna textens och de ingående ordens betydelse och den andra handlar om att undersöka textens kontextuella ursprung i form av det offentliga samtal som texten ingick i. Det handlar också om rådande genre- och ämneskonventioner, samhällsklimat, etc.<sup>131</sup>

Skinner använder termen *intentioner* synonymt med en annan term – den *illokuta dimensionen* hos en talhandling. Han inspirerades till detta av pragmatikern John L. Austins teori om talhandlingar.<sup>132</sup> Inom pragmatiken menar man, alltsedan Austin formulerade sin teori på 1950-talet, att varje yttrande är en kommunikativ handling som samtidigt omfattar ett bokstavligt innehåll, har en handlingsaspekt och ger effekter på läsaren eller åhöraren. Dessa aspekter av ett yttrande kan endast förstås med utgångspunkt i talhandlingens aktuella kontext.<sup>133</sup>

Pragmatiker använder ofta termerna *lokut*, *illokut* och *perlokut* för att särskilja ett yttrandes olika dimensioner. Den lokuta nivån innebär det bokstavliga innehållet.

---

128 Angående språkliga innovationer och aktörsperspektivet, se Jordheim 2003, s. 248; Kurunmäki 2005, s. 190f.

129 Eriksson 1998, s. 139f.

130 Skinner 2002, s. 90–102.

131 Skinner 2002, s. 98, 100ff, 113ff; Jfr Jordheim 2003, s. 238ff.

132 Skinner 2002, s. 96ff, 103–127.

133 Se Hellspong 2001, s. 45f; Jordheim 2003, 216–250; Collin, Guldmann 2000, s. 156–187; Dahllöf 1999, s. 165–176; Thomas 1995, s. 28–51.

Den illokuta nivån beskriver yttrandets syfte (handlingsaspekten) och den perlokuta aspekten handlar om yttrandets effekter på läsaren.<sup>134</sup>

Om vi återknyter till Skinners angreppssätt kan vi se att de undersökningsnivåer som han talar om omfattar den lokuta och den illokuta dimensionen hos talakten.<sup>135</sup> Att tolka och försöka förstå vad texten ordagrant betyder innebär att fånga den lokuta dimensionen. Detta är nödvändigt för att kunna formulera hypoteser om den illokuta dimensionen. Relationen mellan text och kontext är central för båda dimensionerna eftersom orden också får sin betydelse via kontexten i form av det rådande språkbruket och de mentala ramarna.

Låt oss ta begreppet *upplysning* som exempel. För att förstå vad som egentligen avsågs när 1700-talsförfattare använde begreppet krävs både en semantisk analys av dess varierande betydelser, den aktuella talaktssituationen och de konventioner som präglade den historiska kontexten. I frågan om den illokuta dimensionen blir kontexten kanske särskilt viktig eftersom det handlar om att återföra textens innehåll till det offentliga samtal som den var en del av. Kontexten i snäv bemärkelse handlar om det specifika historiska förlopp som Chydenius predikningar var en del av. Om man vidgar kontexten riktas fokus mot den ritualiserade talaktssituation som predikandet innebar och det diskursiva fält som de teologiska begreppen ingick i. Kontextbegreppet inrymmer därmed samtliga sammanhang som är nödvändiga att studera för att få bättre inblick i vad författaren försökte uppnå med sin text. Den perlokuta aspekten av Chydenius predikningar i form av predikningarnas faktiska effekter på läsarna kommer dock inte att analyseras närmare i föreliggande text.<sup>136</sup>

En punkt där Kosellecks och Skinners uppfattningar skiljer sig åt är synen på begreppens historiska betydelser. Koselleck uppfattar de historiska begreppen som bärare av historiska erfarenheter och vapen i samhällseliga konflikter. De tolkningskonflikter som återfinns i en historisk kontext avspeglar reella konflikter i historien.<sup>137</sup> Skinner betonar i stället aktörerna och deras språkliga användning av begreppen för att uppnå sina syften. Detta innebär ingen egentlig motsättning. Det är fullt möjligt att studera såväl begreppens som talhandlingarnas historia.<sup>138</sup> Detta kan ske inom ramen för samma analys genom att rekonstruera vad som kan beskrivas i termer av ett begreppsligt relationsnät eller det semantiska fält som ett specifikt ord ingick i. Genom att granska variationen i det semantiska fältet kan man rikta fokus på de olika typer av erfarenheter, praktiker och försanthållanden som kunde vara uttryck för det specifika ord som undersöks.

Man kan också diskutera vilken betydelsevariation och betydelsepotential ordet har. I enlighet med språkvetaren Jens Allwoods sätt att använda begreppet betydelsepotential uppfattar jag att ett ords betydelsevariation sammantaget bildar dess betydelsepotential. Det är de olika sätt varpå ordet kan användas. Att använda ett ord kan därmed betraktas som ett sätt att aktivera en eller flera aspekter av dess betydelsepotential. Detta innebär också att förståelsen av ordets betydelse är kontextberoende på två sätt. Det är dels författarens intentionsdjup, vilka aspekter av ordets betydelsepotential som han valt att belysa i samband med användningen av ordet,

134 Thomas 1995, s. 49ff.

135 Jfr Kurunmäki 2005, s. 181–217.

136 Med perlokuta effekter avses här de uttalade reaktioner som uppstod i samband med tryckandet av Chydenius predikningar. De kommer att beröras i ett sammanhang. Det handlar om den kritik som riktades av Kellgren mot en av Chydenius predikningar. Se Virrankoski 1995, s. 353f.

137 Jordheim 2003, s. 167ff.

138 Jordheim 2003, s. 229ff.

---

dels läsarens förståelsejup som handlar om vilka aspekter av ordets betydelser som läsaren har tillgång till.<sup>139</sup>

En annan skillnad mellan Kosellecks och Skinners uppfattningar återfinns i deras syn på relationen mellan språk och handling. Medan Skinner hävdar att det inte går att dra någon skarp gräns mellan dessa båda<sup>140</sup> hävdar Koselleck att det finns en grundläggande skillnad mellan att tala och att handla.<sup>141</sup> I denna fråga ställer jag mig på samma sida som Skinner. Denna positionering genomsyrar hela föreliggande avhandling. Ställningstagandet avspeglas även i det faktum att Ludwig Wittgenstein utgör en viktig inspirationskälla för avhandlingsprojektet. Wittgenstein slår fast att ”ord är handlingar” och bygger hela sin undersökning av språket utifrån detta synsätt.<sup>142</sup>

Givetvis inrymmer även Skinners angreppssätt ett stort mått av inspiration från Wittgenstein.<sup>143</sup> Det handlingsperspektiv som Skinner använder har således sin grund i Wittgensteins sätt att beskriva och undersöka språket. De olika talhandlingar som Austins teorier beskriver påminner starkt om Wittgensteins pragmatiska språksyn. Skinner hämtar i sin tur terminologin från Austin och betonar rötterna bakåt till Wittgenstein.<sup>144</sup>

Wittgensteins inflytande har inte varit särskilt stort inom den svenska kyrkohistoriska forskningen.<sup>145</sup> Men hans tankar har fått desto större genomslag inom exempelvis det religionsfilosofiska och teologiska fältet.<sup>146</sup> Wittgensteinskt inflytande kommer därmed in från två håll i denna avhandling, å ena sidan via den historiska pragmatiken, å andra sidan via religionsfilosofin. Det är två skilda bilder av Wittgenstein som vi möter i de olika forskningsinriktningarna. Medan de historiska pragmatikerna främst är intresserade av Wittgensteins handlingsperspektiv på språket, uttolkar religionsfilosoferna Wittgensteins utsagor i riktning mot teologiska tillämpningar.<sup>147</sup>

Den användning av Wittgensteins språksyn som återfinns i föreliggande avhandling är en slags balansgång mellan de två influensfälten. Det innebär att jag betonar Wittgensteins sätt att hantera utsagor baserade på religiösa och etiska sanningsanspråk betydligt starkare än vad de historiska pragmatikerna gör. Men det innebär också att jag främst är intresserad av att rekonstruera Chydenius sätt att tala om tro och förnuft, inte att formulera generella teorier om det religiösa språket som sådant, vilket religionsfilosoferna ofta gör.

Skinners analyser, liksom även Wittgensteins, utgår ifrån relationen mellan språk och handling. Men Skinners undersökningar är kopplade till det idéhistoriska studiet av politiska samhällsteorier och begrepp till skillnad från Wittgenstein som främst fokuserade på vardagsspråkets natur. Vad kan då Wittgenstein tillföra tolkningen

139 Allwood 2003, s. 29–65. Att tala och skriva är således att koppla samman ords och uttrycks olika betydelsepotential mot något yttre i form av en kontext. Allwood vidareutvecklar här semantisk analys i riktning mot en pragmatiskt inriktad och Wittgensteinspirerad analys.

140 Jordheim 2003, s. 133, 137f; Kurunmäki 2005, s. 189.

141 Jordheim 2003, s. 183f.

142 Se Wittgenstein 1999, s. 5, 19ff; Wittgenstein 1993, s. 56; Wittgenstein 1992a, § 546. Denna kategorisering utgår givetvis från Wittgensteins senare produktion. I det första verket, *Tractatus*, presenterade han en delvis annan syn på språket, vilken han senare frångick.

143 Palonen 2003, s. 135f; Jordheim 2003, s. 229.

144 Skinner 2002, s. 103–127; Wittgenstein 1993, § 23. Austin 1962; Palonen 2003, s. 30ff; Thomas 1995, s. 28ff. Trots de påtagliga likheterna mellan Wittgensteins och Austins tankar, var inte Austin någon lärjunge till Wittgenstein. Jfr von Wright 1965, s. 217ff.

145 Ett undantag är Daniel Lindmarks analys av upplysningsbegreppet. Se Lindmark 1995, s. 49–108. Här återfinns både Kosellecks och Wittgensteins tankar som analytiska redskap.

146 För finländskt vidkommande kan exempelvis nämnas Kurtén 1987. Ett par exempel på svenska avhandlingar med wittgensteinskt tema är Eriksson 1998; Thalén 1994. Wittgensteins inflytande över internationell religionsfilosofi är betydligt större. För vidare info se forskningsöversikter i de nyss nämnda avhandlingarna.

147 För ett exempel, se Stiver 1996, s. 37ff, 59–82.



av Chydenius predikningar som inte Skinner redan har bidragit med? Svaret är att Wittgenstein erbjuder en spegel som kan visa aspekter av den språkliga verkligheten som annars går oss förbi. Han synliggör skikt i mänsklig kommunikation som varken nås med hjälp av Kosellecks eller Skinners metoder. I Wittgensteins sätt att förhålla sig till ordens mening och betydelse finner vi en slags kombination av semantik och pragmatik. Ordens betydelse återfinns enligt Wittgenstein i deras funktion.<sup>148</sup> Det är endast genom en undersökning av vårt sätt att tala som vi kan få inblick i vad vi gör med orden. Betydelsen alstras i själva talhandlingen och måste förstås i relation till det nätverk av begrepp som talaren använder sig av och de övriga handlingar som talandet är relaterat till. Wittgenstein menar således att orden får sin mening i själva användandet av dem. Meningen kan inte reduceras från den mänskliga verksamhet där de används. I stället bildar de en enhet som Wittgenstein kallar för språkspel.<sup>149</sup>

Koselleck söker efter de historiska begreppens varierande innebörder. Men när han undersöker ett begrepp sker det via en historisk-semantisk begreppsanalys.<sup>150</sup> Wittgenstein går en annan väg. Han studerar språkanvändarnas sätt att använda de specifika orden i olika sammanhang. Men resultatet av Wittgensteins analys belyser trots allt vissa aspekter av begrepps innehållet. Han undersöker vardagsspråkets sätt att hantera olika kommunikationssituationer och visar på så sätt aspekter av människans tänkande och begreppsvärld som hon annars inte är medveten om.<sup>151</sup> Till skillnad från både Skinner och Koselleck söker nämligen Wittgenstein vad han kallar ordens grammatik. Det är de underliggande konventioner som formar utsagorna inom språkspellet. Wittgenstein frilägger därmed en basare språklig nivå än den Skinner talar om.<sup>152</sup> Jag syftar här på det djupare skikt där det är möjligt att se hur orden fungerar och att kartlägga deras roller i språkets verifikationsystem.<sup>153</sup>

Men det finns flera skäl till att Wittgenstein bör finnas med i denna analys. Han arbetade oupphörligt med frågan om vetandets gränser. Vad kan vi uttala oss om med säkerhet? Hur kan religionens, filosofins och etikens kunskapsanspråk förstås? Hur använder vi språket för att manifesteras vårt vetande? Som 1700-talshistoriker är det nästan omöjligt att läsa Wittgenstein utan att drabbas av déjà vu. Samma epistemologiska brottningsmatch återfinns i de teologiska och filosofiska kvarlevorna från den period som kommit att benämnas upplysningen. Jag menar givetvis inte att den språkfilosofiska undersökning som Wittgenstein genomförde redan hade utförts under 1700-talet. Det som åsyftas här är i stället att de aspekter av språket som Wittgenstein analyserar var satta under stark press vid tiden för Chydenius predikoskrivande. Det språk som Chydenius utgick från vibrerade av inre spänningar och man kan uppleva att det var på väg att brista på grund av ett inre och yttre tryck som oupphörligt pressade fram utsagor om erfaren visshet, bevisad sanning och sunt förnuft. De två epistemologiska poler som var på väg att bokstavligt talat slitas isär var uppenbarelsen och förnuftet.

148 Wittgenstein 1992a, § 23, §146; Wittgenstein 1992b, § 61.

149 Kurtén 1987, s. 30; Wittgenstein 1992a, § 7, § 23.

150 Ett historiskt begrepp är enligt Koselleck en knutpunkt där idéer och ord möts. Viktiga politiska och sociala begrepp är också alltid mångtydiga och omdiskuterade. Kurunmäki 2005, s. 182, 187f. Jfr Jordheim 2003, s. 167ff.

151 För ett exempel, se Wittgenstein 1992a, s. 240ff. Jfr Eriksson 1998, s. 46f.

152 För Wittgensteins användning av begreppet djupgrammatik, se Fann 1993, s. 93ff; Eriksson 1998, s. 45f.

153 Wittgenstein använder ett flertal olika uttryck när han ska närma sig djupgrammatikens kopplingar till våra utsagor och begrepps användning. Exempelvis *världsbild*, *argumentens livselement*, *system av övertygelser*, *helhet av omdömen*, *referenssystem*, *”system av satser”*, *”ett system, i vilket slutsatser och premisser ömsesidigt stöder varandra”*. Se Wittgenstein 1992b, § 83, § 93–95, § 102, § 105, § 140–142.

---

Avhandlingen innehåller ingen regelrätt applikation av Wittgensteins språkfilosofiska angreppssätt. För det första finns ingen samsyn bland språkfilosofer om vad en sådan metod egentligen skulle bestå av. Det var inte heller Wittgensteins avsikt att formulera någon slags allmän språk teori.<sup>154</sup> För det andra är det inte min avsikt att imitera Wittgenstein utan endast att låta mitt arbete inspireras av hans sätt att använda och undersöka språket för att sedan göra en undersökning med mina egna föresatser och förutsättningar.

Eftersom denna form av analys är ovanlig i kyrkohistoriska tolkningar kan den wittgensteinska terminologin dock behöva introduceras närmare.<sup>155</sup> Låt oss börja med språkspelsbegreppet. Det har tolkats på många olika sätt.<sup>156</sup> Jag väljer här att utgå från Gunnar Fredrikssons och Allan Janiks tolkningar. Fredriksson definierar språkspel som en ”regelföljande aktivitet i ett socialt sammanhang, där också icke-språkliga aktiviteter spelar med”.<sup>157</sup> Detta innebär att ord är handlingar men också att språket väver samman ord och ickeverbala praktiker.<sup>158</sup>

Wittgenstein beskriver ett flertal enklare språkspel. Sådana är exempelvis att berätta en historia, spela teater, be om något, tacka för något eller hälsa på någon. Att lära sig att hantera dessa språkspel ingår i barnets språkinläring.<sup>159</sup> De mer komplexa språkspelen är uppbyggda av enklare och mera primitiva språkspel.<sup>160</sup> Den övergripande verksamhet som språkspelen är en del av kallas av Wittgenstein för livsform.<sup>161</sup>

Wittgenstein kallar språkspelens konventioner för grammatik. Den påverkar ordens användning i språket och berör därmed även hur orden och handlingarna är sammanvävda.<sup>162</sup> Det finns viktiga regler och mindre viktiga. De förstnämnda måste följas för att språkspelen ska förbli intakt.<sup>163</sup> Wittgenstein skiljer mellan ytgrammatik och djupgrammatik. Ytgrammatiken utgörs av ordens relation till satsbyggnaden. Den är av mindre intresse. Det är djupgrammatiken som är Wittgensteins främsta mål.<sup>164</sup> Wittgensteins väg för att finna djupgrammatiken går via undersökningar av gränserna för enskilda ords användningsområden och funktioner.<sup>165</sup>

Den betoning på grammatik och regler som beskrivs ovan får inte missuppfattas. Det handlar inte om något slaviskt regelföljande. I stället kan det beskrivas som att känna igen situationer och mönster där ord och handlingar förbinds med varandra. Men det innebär samtidigt att anpassningen har ett kreativt inslag. Det finns alltid

---

154 Stenlund 1990, s. 249–264.

155 Beskrivningen ovan grundar sig på min egen subjektiva och nyttoinriktade tolkning av Wittgensteins texter. Jag förbehåller mig därför även rätten att lämna det mesta av den omfattande sekundärlitteraturen åt sidan. Med utgångspunkt i Wittgensteins sätt att undersöka språket vill jag hitta en metod att bättre förstå Chydenius sätt att använda centrala ord såsom exempelvis *förnuft* och *tro* och därigenom förstå den underliggande grammatik som ordens funktion synliggör samt den språkliga förändringsprocess som pågick. Det enda korrigeringsinstrument som jag använder i tolkningen av Wittgenstein är den praktiska nyttan som den utvunna metoden medför i mötet med källtexterna. Det är trots allt inte Wittgenstein som är huvudpersonen i avhandlingen utan Chydenius och hans texter.

156 Det är, milt uttryckt, ett omstritt begrepp. Olika tolkningar florerar inom den wittgensteinska exegetiken. Av utrymmesskal är det inte möjligt att gå in på dessa. Därför redogör jag endast för den tolkning som jag själv utgår från. För ett par exempel, se Eriksson 1998, s. 42ff; Stiver 1996, s. 59ff.

157 Fredriksson 1994, s. 218. Wittgenstein menar att begrepp är sammanvävda med ickespråkliga handlingar. Se Janik 1995, s. 37. Jfr Kurtén 1987, s. 28ff. De sociala språkspelen används också privat, inom människans eget tänkande. Se Fredriksson 1994, s. 224.

158 Janik 1995, s. 24–29.

159 Wittgenstein 1992a, § 23; Wittgenstein 1999, s. 20f.

160 Fann 1993, s. 58f; Wittgenstein 1999, s. 20f. Jfr von Wright, 1965, s. 205–209.

161 Fann 1993, s. 79; Fredriksson 1994, s. 219; Janik 1995, s. 31–43; Eriksson 1998, s. 52ff.

162 Eriksson 1998, s. 39, 45; Janik 1995, s. 26ff.

163 Fredriksson 1994, s. 220.

164 Wittgenstein, 1992a, § 664. Jfr Kurtén 1987, s. 31.

165 Wittgenstein, 1992a, se exempelvis § 150, § 199, § 293, § 492, § 496–497, § 693.

mer än ett sätt att följa en regel, samtidigt som nya varianter är möjliga att skapa.<sup>166</sup> När en människa tillägnar sig ett språkspel handlar det om att internalisera en mängd satsers som ingår i ett system av föreställningar vilka ömsesidigt förstärker varandra. Dessa språkspel är inte statiska utan förändras successivt. Wittgenstein beskriver hur språkspel kan omvandlas. Han skriver att när människor föreställer sig ”fakta annorlunda än de är, så förlorar vissa språkspel i viktighet, andra blir viktiga. Och så förändras småningom användningen av språkets vokabulär”.<sup>167</sup> Därefter skriver han att ”när språkspelen förändras, förändras begreppen, och med begreppen ordens betydelser”.<sup>168</sup> Wittgenstein säger alltså att genom att omtolka fakta förändras djupgrammatiken och orden får nya funktioner. Enligt min tolkning innebär detta att språket inrymmer en ständigt tillgänglig förändringspotential.<sup>169</sup>

Språket har en hög grad av komplexitet. En aspekt av denna komplexitet återfinns i ordens inbördes samband i form av likhets- och olikhetsrelationer. När Wittgenstein vill förklara detta tar han sin utgångspunkt i ordet *spel*. Det finns en rad sociala aktiviteter som vi kallar spel. Dessa är inte identiska utan påminner snarare om varandra på ett eller annat sätt, samtidigt som de också skiljer sig från varandra på viktiga punkter. Denna relation kan liknas vid medlemmarna i en familj. Där finns en familjelikhet.<sup>170</sup> Detta kan ses som en illustration av att orden både liknar och skiljer sig från varandra. Dessutom går ett ord att använda på en rad olika sätt. Man kan i detta sammanhang även anknyta till Allwoods ovan nämnda termer betydelsevariation och betydelsepotential. När den talande människan använder ett specifikt ord aktiveras en eller flera aspekter av dess betydelsepotential i riktning mot en kontext.<sup>171</sup> I princip kan samma ord användas inom olika språkspel, med olika betydelsepotential.

I boken *Om visshet* fördjupar Wittgenstein sin framställning i enlighet med de metoder som han tidigare presenterat genom att analysera grammatiken för begreppen *tro*, *vetande*, *kunskap*, *tvivel* och *visshet*. Denna djupgrammatik korresponderar med den världsbild som språket utgår från.<sup>172</sup> Att veta något är följaktligen att uttala en vetandeutsaga inom ramen för ett specifikt språkspel, vilket i sin tur interagerar med ett övergripande referenssystem. Denna epistemologiska språkposition karaktäriseras av att det saknas grunder för tvivel eftersom det inte finns något som talar emot den aktuella utsagan. Däremot måste det finnas en teoretisk möjlighet att betvivla utsagan, men grunderna för tvivel är undanröjda.<sup>173</sup> Det som uppfattas som objektivt vetande och därmed som sant korresponderar med djupgrammatiken i det aktuella språkspelet.<sup>174</sup> Men i grund och botten är vårt vetande mänskligt producerade försant-hållanden.

När sanningshalten i en utsaga prövas, innebär det att utsagan relateras till det referens- och verifikationssystem som återfinns i språkspelet.<sup>175</sup> Wittgensteins sätt att behandla begreppet *tvivel* är mycket intressant och belysande i detta sammanhang. Han visar hur vårt språkspel och det därtill hörande verifikationssystemet reglerar vad som kan betvivlas och inte.<sup>176</sup> Grunden för tvivlet utgörs ju i sin tur av ett vetande, som

166 Janik 1995, s. 34ff, 47ff.

167 Wittgenstein 1992b, § 63.

168 Wittgenstein 1992b, § 65.

169 Jfr Janik 1995, s. 36, 47ff.

170 Wittgenstein 1992a, § 66–67. Fredriksson 1994, s. 218. För att se detta begrepp användas i en historisk analys, se Lindmark 1995, s. 65.

171 Allwood 2003, s. 29–65.

172 Wittgenstein 1992b, § 83, § 94–95, § 102, § 105, § 140, § 141.

173 Wittgenstein 1992b, § 10.

174 Wittgenstein 1992b, § 18.

175 Wittgenstein 1992b, § 82ff, § 105, § 203.

176 Wittgenstein 1992b, § 56ff, § 115ff.

---

korresponderar med ett språkspel, eller som Wittgenstein uttrycker det, ”tvivlandets spel självt förutsätter redan vissheten”.<sup>177</sup>

Wittgenstein beskriver vetandet som att ”känna till något som säkert”, eller ”att med rätta vara förvissad om något” och som ”den lugnade vissheten” i motsats till den ”ännu kämpande vissheten”.<sup>178</sup> När någon påstår sig veta något har utsagan funktionen att ange graden av visshet hos den talande. Att veta något innebär därmed att formulera den maximala graden av visshet.<sup>179</sup> Sammanfattningsvis kan man säga att gränserna för det som betraktas som giltigt vetande är reglerat inom ramen för språk-spelet. Men vetandet är egentligen en övertygad tro som har formulerats som ett vetande.

Genom att försöka finna gränserna för användningen av ordet *tvivel* urskiljer Wittgenstein den djupgrammatik som reglerar språkspelet. Denna immanenta grammatik återfinns endast via sådan tväranalys eftersom den inte artikuleras explicit inom ramen för språkspelet. Om vi omvandlar detta till en analysmetod för historisk forskning handlar det om att försöka utröna det som förblir outtalat, men som trots allt kan återfinnas i källmaterialet under förutsättning att läsaren är mottaglig för det. Det kan beskrivas som en lyhörd läsning i syfte att uppnå det språkliga gehör som krävs för att kunna urskilja och uppfatta språkspelet med en sådan grad av medvetenhet och förståelse att det blir möjligt att på ett adekvat sätt återge och gestalta det.<sup>180</sup>

I det historiska källmaterialet borde det även vara möjligt att följa språkspelens förändring och de konflikter som kan ha uppstått i samband med dessa processer. Men när vi ska undersöka ett historiskt språkbruk räcker det inte med Wittgensteins språksyn. Han analyserar främst det språk som han behärskar. Den språkliga inifrånkunskap som Wittgenstein baserar sin analys på kan vi aldrig skapa i våra begreppshistoriska undersökningar. Vi kan inte erinra oss det språkspel som Chydenius texter utgjorde en del av.

I stället handlar det snarare om att distansera sig från de omedelbara känslor av igenkännande som läsningen ger upphov till genom att läsa en stor mängd källtexter och mödosamt försöka rekonstruera begreppens inbördes relationer. En försvårande aspekt är givetvis att många begrepp till det yttre är likadana i dag, men till innehåll och funktion skiljer de sig åt. Det är tydligt att språkspelen har omvandlats och nu följer andra vägar. För att kunna få en förståelse för det historiska språkbrukets underliggande grammatik krävs därmed att den historiska analysen innehåller både det semantiska och det pragmatiska perspektivet. När dessa båda perspektiv kombineras med ett wittgensteininfluerat perspektiv uppstår synergieffekter genom att varje perspektiv bidrar med material som kan belysa de övriga. Låt mig ge ett exempel. Vi föreställer oss en utsaga där Chydenius hänvisar till förnuftet i samband med att han drar en slutsats rörande Guds existens. För att illustrerar de tre perspektiven och deras inbördes relationer kan man då tänka sig följande tre frågor:

- \* Hur definierar Chydenius begreppet förnuft och hur förhåller sig hans definition av begreppet till den historiska kontexten? (historisk semantik)
- \* I vilket sammanhang formulerar han förnuftsutsagan och vad försöker han uppnå med den? (historisk pragmatik)
- \* Vad säger hans förnuftsutsaga om grammatiken för ordet förnuft och vilket språkspel kan utsagan sägas ingå i? (historisk djupgrammatik)

---

177 Wittgenstein 1992b, § 115, § 121f, § 354, § 519.

178 Wittgenstein 1992b, § 272, § 294, § 357.

179 Wittgenstein 1992b, § 386.

180 Jag använder här medvetet ordet gehör för att anknyta till musikalisk förståelse. En av Wittgensteins mest använda metaforer för språket var musik. Personligen finner jag denna metafor mera användbar än *språkspel* som tvingar in förståelsen i spelassociationer. Han använde även rumsliga metaforer för språket, såsom *staden*.

I brist på en bättre term kallar jag hädanefter det wittgensteininfluerade perspektivet för *historisk djupgrammatik*. Jag vill samtidigt betona att detta är en nyttoinriktad och därmed fri tolkning av Wittgensteins sätt att arbeta. Det bör framgå för alla läsare att avsikten inte är att renlärt tillämpa Wittgensteins metod utan att hämta inspiration för att forma ett fungerande verktyg för historisk forskning.

Det begreppshistoriska angreppssättet används oftast av forskare som studerar det politiska språket. Även när begreppshistoriker analyserar begrepp med religiöst ursprung går de sällan in på dogmatikens område och analyserar teologiska ställningstaganden. Men i föreliggande avhandling kommer det begreppshistoriska betraktelsesättet också att användas för att analysera det rent teologiska språkbruket. Här görs ingen åtskillnad mellan begreppens politiska eller teologiska funktioner och innehåll av det enkla skälet att det inte är möjligt. Religiösa dogmer var också politiska ställningstaganden i den bemärkelsen att utsagorna handlade om de värden och normer människor skulle efterleva, hur makten skulle fördelas och hur samhället skulle styras. Dessutom användes teologiska ord i politiska debatter och skrifter. Många termer tycks också ha funnits i olika versioner, som exempelvis upplysningsbegreppet.<sup>181</sup> Deras betydelsevariation var stor och för att kunna tolka en talhandling krävs således att läsaren kan förstå det intentionsdjup som författaren valt.<sup>182</sup>

Den teologiska terminologin har därmed ingen unik begreppshistorisk status på något sätt. Ordet *Gud* kan analyseras som ett av 1700-talets viktigaste begrepp. Det innebär att man kan analysera gudsutsagorna i Chydenius predikningar på tre sätt. Det är som talhandlingar, som underlag för en diskussion om det gudsbegrepp som förekommer i predikningarna och slutligen kan man undersöka djupgrammatiken för ordet *Gud*.<sup>183</sup>

För att ytterligare konkretisera detta och sammanföra de olika analysnivåerna inom ramen för en metodologisk ansats har jag inspirerats av Lennart Hellspongs och Per Ledins metod för brukstextanalys.<sup>184</sup> Den är relativt okomplicerad och korresponderar väl med semantikens, pragmatikens och djupgrammatikens teoretiska perspektiv. Jag har medvetet valt att använda mig av en läsart som inte är hämtad ur homiletikens metodarsenal.<sup>185</sup> Skälet till detta är att avhandlingen till sin karaktär är kyrkohistorisk och avser att analysera idéinnehållet i Chydenius predikningar. Där inbegrips inte bara predikningarnas teologiska innehåll utan även deras filosofiska, samhällspolitiska och naturvetenskapliga aspekter. Predikningarnas stil och begreppsanvändning kommer även att jämföras med Chydenius politiska texter. Därför är det lämpligare med en analysmodell som är avsedd för skilda typer av texter och inte särskilt ämnad för predikningar. Det kan också finnas en poäng i att analysera predikningar med genreneutrala metoder och på så sätt belysa andra dimensioner av predikningarna samtidigt som det skapas en utgångspunkt för jämförelser med andra slag av samtida texter.

Hellspongs och Ledins metod baseras på ett specifikt sätt att betrakta källmaterialet. Den typ av skriftlig predikan som Chydenius författade kan i enlighet

181 För upplysningsbegreppets olika dimensioner, se Lindmark 1995.

182 Allwood 2003, s. 29–65.

183 Jfr Wittgenstein 1993, s. 94f.

184 Hellspång, Ledin 1997; Hellspång 2001.

185 Givetvis förekommer även den historiska metoden inom renodlat homiletisk historieforskning. Jfr Oloph Bexell, 1997. Den homiletikhistoriska metod som Bexell beskriver påminner mycket om angreppssättet i föreliggande avhandling. Han nämner predikans retoriska form, dess auktoritativa tilltal, dess teologiska innehåll och dess historiska kontext. Däremot lämnar jag frågor om liturgi, muntlighet, principiella frågor om predikans roll inom den kyrkliga förkunnelsen åt sidan. I stället för dessa rent homiletiska frågor och ett avgränsat teologiskt perspektiv anlägger jag ett vidare idéhistoriskt och språkfilosofiskt perspektiv.

---

med deras betraktelsesätt ses som en specifik brukstextgenre som härrörde ur ett avgränsat textsamfund med specifika konventioner och normer.<sup>186</sup>

Men innan jag beskriver deras syn på kontextanalys vill jag betona att det är omöjligt att göra en komplett kontextuell analys inom ramen för en specifik forskningsundersökning. Det handlar om ett selektivt urval. Urvalsprocessen är en grannliga uppgift som alltid kan kompletteras i efterhand. Detta är en aspekt av den kontextualiserande forskningens grundvillkor. I undersökningar av detta slag blir dessutom historikerns val av kontexter mycket betydelsefullt för undersökningens slutresultat. Det är därför viktigt att diskutera vilka relevanta kontexter som har valts bort och att kunna motivera urvalet.

Valet av kontexter för denna undersökning har gjorts med utgångspunkt i ämnets kyrkohistoriska karaktär. Det innebär att predikningarna till största del har relaterats till en kyrko-, teologi- och homiletikhistorisk kontext. Dessutom har det varit min ambition att se dessa kontextuella aspekter i form av förändringsprocesser som pågick under hela 1700-talet. Sådana kontexter som har getts mindre utrymme är de politiska förändringarna i Sverige under 1770-talet samt de predikoströmningar som fanns i England och Tyskland vid samma tid. Det betyder givetvis inte att dessa är oviktiga för tolkningen av Chydenius budordspredikningar utan endast att de har fått stå tillbaka i detta specifika forskningsarbete på bekostnad av andra relevanta kontexter. Detta illustrerar samtidigt att arbetet med kontextualisering är en ständigt pågående process. Efter denna kontextdiskussion är det dags att återgå till Hellspongs och Ledins beskrivning av kontextanalyser. Inledningsvis bör dock nämnas att deras metod främst har influerat avhandlingens kontextsyn. Min användning av deras begrepp är därmed inte någon regelrätt tillämpning. I stället utgör deras modell snarare en inspirationskälla.

Hellspong och Ledin skriver i sin bok *Vägar genom texten* (1997) om studiet av kontexter.<sup>187</sup> Hellspong och Ledin nämner inledningsvis *situationskontexten* som innebär textens framställningsvillkor. Det är bland annat den samhälleliga verksamhet som texten springer fram ur. Här kommer i vårt fall kyrkans predikande och undervisande verksamhet in. Till detta kommer givetvis också den konkreta historiska situationskontexten i form av de omständigheter som möjliggjorde den specifika textens tillkomst. I föreliggande fall gäller det frågor som rör Chydenius på ett biografiskt plan. Situationskontexten är en del av den övergripande *kulturella kontexten* i form av den materiella kultur, sociala organisation och andliga kultur som det omgivande samhället präglas av.<sup>188</sup>

En annan kontext är den *intertextuella kontexten*. Man kan i detta sammanhang skilja mellan *vertikal* och *horisontell* intertextualitet.<sup>189</sup> Den vertikala intertextualiteten leder bakåt mot textens historiska förebilder och förutsättningar. Här kommer vi i Chydenius fall in på homiletikens, teologins, moralfilosofins och retorikens traditionsförmedling, konventioner samt äldre kanonbildande texter.

Den horisontella intertextualiteten omfattar bland annat Chydenius egna texter i andra ämnen. Det handlar också om de olika samhälleliga *samtal* som den aktuella predikan kan relateras till. I Chydenius fall rör det sådana teologiska debatter, politiska frågor och moralfilosofiska skrifter som var aktuella vid tiden för predikoskrivandet.

Begreppet *samtal* indikerar givetvis inte att Chydenius var influerad av eller ens kände till alla de skrifter som kommer att ingå i undersökningens kontextanalyser. I vissa fall, som när han citerade eller hänvisade till någon annan författare, var det

---

186 Hellspong, Ledin 1997, s. 20–29.

187 Hellspong, Ledin 1997, s. 49–64.

188 Hellspong 2001, s. 19–25, 61–67; Hellspong, Ledin 1997, s. 58f.

189 Hellspong, Ledin 1997, s. 56–64. Termerna *horisontell* och *vertikal* kan enligt min tolkning även bytas mot de i historisk forskning vanligare termerna *synkron* och *diakron*.

frågan om explicita intertextuella samband. I andra intertextuella relationer handlar det om sådana skrifter som man kan förutsätta att Chydenius var väl förtrogen med, som kyrkans bekännelseskrifter och Svebilius katekes. När det gäller moralfilosofi bör man kunna förutsätta att Chydenius hade läst Samuel Pufendorfs och Hugo Grotius centrala verk. Även om inte Chydenius hade läst John Lockes naturrättsliga teorier bör även de ha varit bekanta för honom.

Begreppet *samtal* kan slutligen även förstås på ett mer övergripande plan. Det handlar då om jämförelser mellan Chydenius ståndpunkter och andra teologers och filosofers utsagor kring samma ämne. På denna övergripande nivå är frågan om direkta samband inte relevant utan det handlar om att ställa Chydenius tankar i relation till det samtal som pågick bland filosofer och teologer i hela Europa. Därmed kan Chydenius utsagor jämföras med exempelvis David Humes och Jeremy Benthams tankar, oavsett om Chydenius var bekant med deras åsikter eller inte.

### Avhandlingens utgångspunkter och disposition

Jag har i detta introducerande kapitel diskuterat forskningsläget och redogjort för teoretiska perspektiv samt formulerat ett antal frågor. Det är dags att samla ihop de trådar som hittills löpt genom texten. För att öka tydligheten och den analytiska skärpan ska detta nu kondenseras och sammanfogas till en helhet.

#### *Syftesformulering*

Avhandlingens syfte är att analysera den tankevärld som finns i Chydenius budordspredikningar genom att närläsa texterna och relatera dem till deras homiletiska, moralteologiska och kyrkohistoriska kontexter. Dessutom ämnar jag synliggöra samspellet mellan teologi och politik i Chydenius skrifter genom att jämföra predikningarnas innehåll med hans politiska skrifter. Avsikten är att via denna kontextuella metod både generera ny kunskap om Chydenius och om 1700-talets predikosyn, trosuppfattningar samt religiösa förändringsprocesser.

Detta syfte ska uppnås via en undersökning som består av fyra steg. Det första steget omfattar kapitel II–IV och består av kontextuella undersökningar rörande budordspredikningarnas situationkontext och intertextuella kontexter. Det handlar om den kyrkohistoriska utvecklingen under frihetstiden samt predikoidealen och de pågående teologiska förändringsprocesserna. Syftet med de kontextuella undersökningarna är att fixera relevanta kontexter – tolkningsramar – och via dem skapa en förståelse för sådant som sedan dyker upp i predikoanalyserna. Dessutom fungerar de empiriska kontextkapitlen hypotes- och frågegenererande. Ur dessa undersökningar skapas kunskap om relevanta undersökningsteman för de senare predikoanalyserna. Dessa kapitel utgör därmed inte bakgrundskapitel i någon traditionell mening. De är en viktig del av den övergripande uppgiften att rekonstruera de kontexter som återfinns – likt ekon – i Chydenius budordspredikningar.

Kontextkapitlen består till stor del av empiriska undersökningar baserade på primärkällor samt diskussioner rörande tidigare forskning. Detta beror på att stora delar av de sammanhang som jag har funnit relevanta har varit utforskade och forskningsläget har varit föråldrat. Jag har därmed själv frilagt kontexterna – inte hämtat dem från tidigare forskning. Därmed har avhandlingens nya empiriska forskningsresultat också kommit att inbegripa andra frågor än enbart innehållet i Chydenius predikningar.

Detta sätt att lägga större fokus på kontexten än vad som normalt är brukligt i historiska avhandlingar är en konsekvens av den kontextuella närläsningens metod. Här sker en perspektivförskjutning som innebär att relationen mellan undersökningsobjektet och dess historiska sammanhang bryts upp och förändras på två sätt. Å ena sidan utvidgas fokus så att mer kan inkluderas i den empiriska undersökningen, å

---

andra sidan skapar närläsningen en förskjutning som gör att vi kommer närmare och längre in i källtexternas semantiska innehåll än vad som är brukligt i kyrkohistoriska avhandlingar. Detta kan skapa en förvåning hos läsaren eftersom fokuspunkten utvidgas och bakgrunden tycks integreras i själva motivet i form av undersökningsobjektet. Vi måste dock komma ihåg att en sådan reaktion är en effekt av de förväntningar som finns hos läsaren. Förväntningarna handlar om en specifik relation mellan bakgrund och motiv. Denna relation finns givetvis inte implicit i källmaterialet. Den skapas av historikern och utgör en konventionell presentationsmodell. De perspektivförskjutningar som återfinns i föreliggande avhandling är därmed ett sätt att utvidga de traditionella formerna för historisk forskning och för redovisning av forskningsresultat. En effekt av förskjutningen är att avgränsningarna inte är lika skarpa som de gränser man vanligtvis brukar återfinna i avhandlingar. Flera underliggande teman får plats och fördjupas i avhandlingen vilket skapar mikroundersökningar inom ramen för den stora sammanhållande undersökningen. Detta innebär också att flera trådar löper parallellt och att de kontextuella kapitlen kan läsas mer eller mindre fristående, samtidigt som de utgör predikonärläsningarnas tolkningssammanhang och utgångspunkter.

Forskningsprocessens andra steg innebär predikoanalyser. Det återfinns i kapitel V som innehåller kontextuella närläsningar av Chydenius elva budordspredikningar. Syftet är att frilägga de centrala begrepp, talhandlingar och språkspel som där kommer till uttryck. Det tredje steget omfattar kapitel VI och består av fördjupande analyser av predikningarna med utgångspunkt i ett begreppshistoriskt, ett etiskt och ett homiletik-historiskt perspektiv. Här återvänder jag till de kontexter som beskrevs i kapitel II-IV. Det fjärde och sista steget omfattar kapitel VII och består av en dubbel läsning av Chydenius skrifter. Med termen dubbel läsning avses en analys av ett antal av Chydenius politiska skrifter där resultatet av predikoanalyserna bildar utgångspunkten för denna läsning. Syftet är att synliggöra gudsbegreppets närvaro och söka efter begreppsliga referenspunkter som anknyter till predikningarnas innehåll.

### *Utgångsläge, frågor och hypotes*

Forskningsuppgiften tar sin utgångspunkt i den tidigare forskningens bild av Chydenius. Med hänvisning till att en stor del av det som sagts om Chydenius har byggts på ett ensidigt urval av källmaterial som inneburit att det teologiska materialet har hamnat i skymundan, menar jag att en närläsning av predikningarna kan belysa nya aspekter av hans tankevärld och ställningstaganden. Genom en fördjupad undersökning där contextualisering och semantisk lyhördhet är ledord hoppas jag kunna visa att den påstådda motsättningen mellan Chydenius radikala politiska liberalism och hans religiösa konservatism kan upplösas. En viktig uppgift i detta sammanhang är att rekonstruera Chydenius trosuppfattning. Med begreppet trosuppfattning avses här exempelvis trons innehåll, dess natur, religionens samhälleliga betydelse och hur enskilda människor bör förhålla sig till religiös tro. Vilken roll spelade begreppen *frihet* och *förnuft* i hans trosuppfattning? Hur använde han begreppet *Gud*?

Förutom de begreppshistoriska frågor som formulerats ovan är det relationen mellan predikningarnas innehåll och den omgivande kontexten som har fått styra formuleringen av mer konkreta undersökningsfrågorna. Avsikten är att låta frågorna emana ur de ämnen och de centrala begrepp som Chydenius själv behandlade i sina predikningar och som var aktuella i det sammanhang som utgjorde predikningarnas kontext. De mer specifika undersökningsfrågor som predikoanalyserna kommer att utgå från formuleras därför inte i detta skede, utan växer fram i de kontextanalyser som sker i kapitel II-IV. Dessa analyssystem presenteras i början av kapitel V.



*Avhandlingens disposition*

Det första kapitlet innehåller en presentation av forskningsuppgiften. Sedan följer kapitel två som innehåller en undersökning av den trosuppfattning som präglade den lutherska kyrkans trosförmedling och kommunikation vid 1700-talets början. Denna introducerande undersökning bildar en kontextuell bas och en jämförelsepunkt i analysen av Chydenius predikningar. Det tredje kapitlet analyserar den yttre situationskontexten i form av aktuella kyrkliga förhållanden från mitten av 1750-talet till 1780-talets inledning.

Kapitel fyra vidareutvecklar en central del av den vertikala och den horisontella intertextualiteten i form av de konventioner som omgärdade den traditionsmättade praktik som Chydenius predikningar var ett uttryck för. Här kontextualiseras Chydenius predikoinnehåll genom att den svenska katekestraditionen under 1700-talet analyseras och diskuteras. Här undersöks även innehållet i den homiletiska metodlitteratur som var normerande vid tiden för Chydenius arbete med predikningarna. Dessutom analyseras en text där Chydenius själv skrev om sin predikosyn.

Det femte kapitlet innehåller elva predikoanalyser. Inledningsvis presenteras ett antal analysteman som vuxit fram ur de kontextuella analyserna. Dessa teman utgör avhandlingens specifika undersökningsfrågor i predikoanalyserna. Varje predikan utgör så att säga sin egen mikrokontext. I analysen diskuteras innehållet och jämförs med relevant samtida litteratur utifrån de teman som har formulerats på basis av resultatet från den förberedande homiletiska undersökningen. I mötet mellan kontexterna och predikningarnas innehåll växer kunskapen om hur Chydenius nyttjar språkets handlingsaspekt.<sup>190</sup> När dessa analyssteg är avklarade ska vi ha erhållit en fördjupad kunskap om Chydenius begreppsvärld, hans talhandlingar och de språkspel som predikningarna berör.

Kapitel sex innehåller fördjupande tväranalyser där ett samlat grepp tas om Chydenius budordspredikningar. Dessa analyser utgår från ett homiletikhistoriskt, ett begreppshistoriskt och ett etiskt perspektiv. Det sjunde och sista kapitlet innehåller en analys av Chydenius politiska skrifter som syftar till att söka efter gudsbegreppets närvaro i hans politiska talhandlingar.

---

190 Jfr Kurunmäki 2005, s. 188f.

---

## KAPITEL II

### LUTHERSK TRO VID 1700-TALETS BÖRJAN

För att tydliggöra den trosuppfattning och predikosyn som präglade Chydenius predikoskrifter har jag valt att inleda undersökningen med en diskussion om förhållandena vid 1700-talets början. Syftet med denna historiska förundersökning är att skapa en jämförelsepunkt och att förankra framställningen i en förändringsprocess som handlar om predikan, det lutherska trosbegreppet och prästerliga talhandlingar. Detta gör det möjligt att senare i avhandlingen jämföra den tradition som präglade 1700-talets början med Chydenius trosuppfattning och predikosyn. På så sätt kan vi även urskilja drag av såväl kontinuitet som förändring.

I samband med denna rekonstruktion kommer den semantiska och pragmatiska analysen att inledas. För att kunna analysera de olika tankegångar som de teologiska texterna från 1700-talets början uppvisar, har jag även kombinerat ett par religionsfilosofiska begrepp med pragmatikens teori om talhandlingar.<sup>1</sup> Dessa analytiska kategorier kommer sedan användas i de kapitel som följer. Därmed erbjuder detta kapitel både en empirisk och en teoretisk grund för de resterande undersökningarna.

Den svenska kyrkans uttalade ideologi vid 1700-talets början innebar en strävan efter enighet, konformism och bekännelsetrohet. Givetvis fanns det divergerande åsikter inom prästerskapet. Den enighet som kunde skönjas på ytan dolde konflikter på det individuella planet. Icke desto mindre var prästerna bundna till den gällande utformningen av kyrkans tro.<sup>2</sup>

Så snart man i kyrkohistoriska översiktsverk vänder blicken mot det tidiga 1700-talet möter läsaren ordet *ortodoxi*. Det kommer från latinets *orthodoxi'a* som betyder *renlärighet* och grekiskans *ortho'doxos*, eller *rätttroende*.<sup>3</sup> Termen syftar därmed på de lutherska kyrkornas försök att formulera och bibehålla vad man uppfattade som en sann och ren lära. Inom internationell kyrkohistorisk forskning avser begreppet den utveckling som de protestantiska kyrkorna i norra Europa genomgick efter reformationen.<sup>4</sup> Den karaktäriserades främst av kyrkans successiva inordnande i den statliga maktapparaten och konfessionalistiska strävanden. I teologiskt avseende präglades perioden av kyrkornas ambition att befästa och vidmakthålla sin evangeliska lära. Detta skedde delvis genom att teologin systematiserades och kombinerades med delar av den aristoteliska filosofin.

Om enhetssträvanden präglade den inledande eran var det snarare en motsatt process som följde därefter. Begynnande ifrågasättande, krav på reformer och på ökad pluralism formulerades och 1700-talet karaktäriseras därmed i de kyrkohistoriska verken av kyrkans försök att hantera de idéströmningar som präglade samhällsklimatet och de konflikter som uppstod i samband med detta.<sup>5</sup>

1 Vissa delar av detta kapitel har tidigare publicerats i form av en artikel. Se Nordbäck 2007.

2 Nordbäck 2004, s. 41–78.

3 *Nationalencyklopedin*, uppslagsord *ortodoxi*; Beskow 1975, s. 105f.

4 Se exempelvis Ward 1999; McGrath 1998, s. 169ff.

5 Här kan tilläggas att denna beskrivning har en hög generaliseringsgrad och utgör närmast en metaberättelse om den svenska kyrkan. Om man i stället studerar det historiska skeendet närmare finner man att även 1600-talet karaktäriserades av krav på religiös tolerans (synkretismen) och ifrågasättande

Konflikten mellan religiösa och vetenskapliga sanningsanspråk växte i takt med att den kristna världsbilden började undermineras i samband med den naturvetenskapliga revolutionen. Denna förändring kan ses som en omvandlingsprocess där de vetenskapliga metoderna att framställa vetande fastställdes och fick en alltmer framskjuten ställning. Det medförde en successiv ontologisk omtolkning som innebar att tidigare generationers kollektiva vetande i form av försanthållanden med mycket hög visshetsgrad omdefinierades och började uppfattas som felaktiga utsagor och vanföreställningar. Så länge det yttre skeendet, i form av relationerna mellan naturen, människan och samhällsordningen, uppfattades som yttringar av Guds allmakt och skaparkraft, fanns en korrespondens mellan teologi och empiri. När de empiriskt arbetande naturforskarna och filosoferna successivt presenterade alternativa tolkningar med hjälp av vetenskapliga metoder kan man säga att graden av koherens och korrespondens som den religiöst förankrade världsbilden tidigare hade varit bärare av, successivt vittrade ned.<sup>6</sup>

Den konflikt mellan religiös tro och naturvetenskap som uppstod under 1800-talet hade vid 1700-talets början ännu inte nått någon nämnvärd styrka. Orden *tro* och *vetande* uppfattades inte heller som motsatser inom den lutherska föreställningsvärlden vid denna tid. Verbet *veta* och substantivet *vetenskap* användes men det talades inte om *vetande* som ett samlingsbegrepp för kunskap producerad på ett rationellt sätt. Begreppen *lärdom*, *vishet* och *kunskap* var i stället de termer som användes. Inom ramen för dessa termer integrerades också tanken på dygden som en form av kunskap. Men det går även att återfinna ett snävare kunskapsbegrepp. Det kan illustreras av ordet *scientia*, som användes för den förnuftsbaseade naturkunskapen. Det var också den lägsta formen av förnuftskunskap, enligt teologen och filosofen Andreas Rydelius (1671–1738). I sin sammanfattning av den kunskap som förnuftet kan bidra med formulerade Rydelius tre former av lärdom: *wetenskap* (*scientia*), *vahrsamhet* (*prudentia*) och *wijshet* (*sapientia*).<sup>7</sup> Dessa var att betrakta som steg i en lärdomstrappa. *Scientia* var den kunskap som enbart framställdes av förnuftet. *Prudentia* var en kombination av teoretiska kunskaper och praktisk erfarenhet. *Sapientia* var den vishet som uppstod när *prudentia* genomsyrades av det främsta ändamålet som var att alltid agera i riktning mot Gud – det Högsta Goda.<sup>8</sup>

## Analysmodell

Förståelsen av den beskrivna kommunikationskollapsen ovan kan fördjupas genom en diskussion kring den lutherska trosuppfattningen. Men inledningsvis krävs en analysmodell och denna bygger vi eklektiskt med hjälp av ett par religionsfilosofiska begrepp som har relevans för 1700-talets trosuppfattning.

Filosofen Mats Furberg har beskrivit olika former av trosbegrepp och menar att det religiösa trosbegreppet skiljer sig från den propositionella kunskapens perspektiv på tro och vetande. Den religiösa tron innehåller både propositionella och apropositionella inslag. De förstnämnda handlar om försanthållanden av logisk karaktär medan den sistnämnda kategorin utgör sådana känslor och erfarenheter som inte helt och fullt kan uttryckas i ord. De handlar mer om en form av visshet och förtröstan än om ett strikt försanthållande av arten ”jag tror att P”. Furberg använder det latinska begreppet *fiducia* (förtröstan, förtroende) för att beskriva de apropositionella inslagen i tron. En viktig skillnad mellan den religiösa tron och vetenskapliga trosutsagor är

---

av den teologiska världsbilden (den cartesianska striden).

6 Livingston 2006, s. 5ff; Israel 2001.

7 Rydelius 1720, s. 100. Jfr Herrlin 1942, s. 89ff.

8 Rydelius 1720, s. 101ff. Jfr Högnäs 1988, s. 62f.

---

att gudstron medför handlingar och etiska ställningstaganden till skillnad från det intellektuella tänkandets mera operonliga och sakorienterade trosutsagor.<sup>9</sup> Den religiösa tron är också intentionalt relationell. Det innebär att tron finns, oavsett om Gud existerar utanför den troendes föreställningsvärld eller inte.<sup>10</sup> Den religiösa tron resulterar därmed i ett direkt vetande genom att människan vet att hon tror. Detta är dock något annat än att hävda den religiösa trossatsens sanningsvärde.<sup>11</sup>

Religionsfilosofen Rainer Carls använder termen *kognitiv tro* för att benämna gudstrons propositionella aspekt. Den kognitiva gudstron är dock inte hypotetisk. Det handlar inte om att ställa upp en hypotes som sedan ska verifieras eller falsifieras. Snarare innebär det ett kognitivt ställningstagande där A bedömer P som sant.<sup>12</sup> Denna skiljer Carls, liksom Furberg gör ovan, från *fiduciell tro* som innebär tillit och förtröstan. En tredje aspekt är den *testimoniella tron* som är tilltro till utsagor där tilltron uppstår på grund av en auktoritets vittnesbörd, exempelvis lärare, föräldrar eller präster.<sup>13</sup>

Den fiduciella trosaspekten är ett psykologiskt och känslomässigt förhållningssätt medan de kognitiva och testimoniella aspekterna handlar om individens sätt att förhålla sig till utsagor.<sup>14</sup> Den kognitiva tron har erhållits via reflexion medan den testimoniella tron har erhålls via internalisering av auktoritetens påståenden.<sup>15</sup> Dess former av tro återfinns i många andra sammanhang. Den fiduciella tillitsaspekten återkommer i en rad mänskliga sammanhang och en stor del av vårt kunskapsinnehåll är byggt på testimoniell auktoritetstro. Förmågan till kognitiva ställningstaganden är en grundläggande funktion i vårt tänkande och sådana ställningstaganden sker oavbrutet.<sup>16</sup>

Carls uppdelning mellan kognitiv och testimoniell tro är ett passande analytiskt redskap för det tidiga 1700-talets religiositet. Jag kommer därför i det följande att betrakta den religiösa tron som både propositionell och apropositionell och därmed bestående av en kognitiv, testimoniell och en fiduciell aspekt. Men för att analysmodellen ska bli komplett krävs en komplettering. Det handlar om gudstrons relationella och därmed reciproka karaktär. Gustaf Aulén skriver i sin bok *Den allmänneliga kristna tron* (1965) att tron är ett relationsbegrepp. Den troende människan uppfattar att hon står i ett gemenskapsförhållande med Gud och trons kärna är därmed engagemang.<sup>17</sup> Även Furberg lyfter fram handlingsaspektens betydelse i sin beskrivning av religiös tro.<sup>18</sup> Denna trosaspekt är dessutom starkt framträdande i det historiska källmaterialet. Den berör de handlingar som individen utför med utgångspunkt i tron.<sup>19</sup> För att få en mer heltäckande analysmodell väljer jag att komplettera de övriga trosaspekterna med en reciprok trosaspekt. Med denna term avser jag att betona den ömsesidighet som återspeglas i troshandlingarna. Denna betoning inne-

9 Furberg 2000, s. 158.

10 Furberg 2000, s. 164ff.

11 Eklund 2000, s. 220–225. Jfr Herrman 2000, s. 267f; Furberg 1994, s. 58f; Furberg 2000, s. 165.

12 Carls 2001, s. 60–64, 72, 79. Jag uppfattar att Carls menar att det finns olika grader av kognitiv tro, allt från hypotetisk till en fullkomlig övertygelse om sanningsvärdet. Carls beskrivning av *tro* utgår från Thomas av Aquinos indelning av trosbegreppet. Se Carls 2001, s. 41f.

13 Carls 2001, s. 42–45, 52ff, 59. Jfr Furberg 2000, s. 164ff.

14 Denna distinktion innebär dock inte att den kognitiva och testimoniella tron är fria från känslomässiga inslag.

15 Jfr Carls 2001, s. 93f.

16 Carls 2001, s. 52–59, 120f.

17 Jfr Aulén 1965, s. 32ff. Detta är ingen utredning av religiös tro som fenomen. Det är ett sätt att finna ett teoretiskt redskap som kan synliggöra viktiga aspekter av 1700-talets lutherska trosuppfattningar.

18 Carls diskuterar i stället den kognitiva tron som en handlingsdisposition. Se Carls 2001, s. 61f, 70.

19 Melancton 1997, s. 151–156. Melancton skiljer exempelvis mellan en *levande tro*, präglad av verksamhet, och en *död tro*, som inte avsätter någon förändring eller verksamhet hos personen i fråga. Samma diskussion återfinns exempelvis hos Ekman. Se Ekman 1680, s. 53ff.

bär givetvis inte att den asymmetri som präglar relationen mellan Gud och människa osynliggörs. Det handlar snarare om att synliggöra den kommunikativa och därmed relationella aspekten där människans egna handlingar, tankar och känslor är centrala för hennes gudsrelation. Det synsätt som här beskrivits kan användas i historisk analys för att studera hur betoningen mellan de olika tros-elementen har varierat över tid, mellan olika personer och grupper.<sup>20</sup> Begreppen kan därmed användas som analytiska kategorier för att kunna åskådliggöra dessa variationer.

### Den lutherska kyrkans föreställningsvärld

Efter den filosofiska introduktionen ovan tar vi nu steget till det egentliga undersökningsobjektet som är trosuppfattningen i den lutherska kyrkans föreställningsvärld. Det är således dags att släppa fokuseringen på den moderna terminologin och i stället gå tillbaka till Isekelskiftet 1700 och den teologiska begreppsvärld som då var aktuell.

Vid 1700-talets början menade den svenska lutherska kyrkan att den förvaltade en uppenbarad gudomlig sanning som oavbrutet pulserade ut från bibelordet. Denna heliga skrift uppfattades som en form av ousinlig epistemologisk kraftkälla som var tillgänglig för alla människor som öppnade sitt förstånd och sitt hjärta för dess budskap. Kärnan i den lutherska trosuppfattningen handlade om att den kristna människan skulle uppnå en djup inre visshet om sanningshalten i tron.<sup>21</sup> Trosuppfattningen innebar också att tillägnelsen av bibelordet omfattade en förvandling av människans inre som beskrevs i termer av omvändelse och förnyelse. Att erfar ordets verkan var att tillägna sig kunskap som förändrade människans självbild, hennes verklighetsuppfattning och värdegrund. Därmed omvandlades även hennes handlingsmönster och mål. Det som pågick i nuet erhöll en djupdimension genom att det kopplades till världshistoriens början och slut. Detta innebar att nuet både förklarades i skenet av skapelsen och utifrån ett eskatologiskt perspektiv. Det sistnämnda perspektivet innebar att de egentliga konsekvenserna av människans handlingar skulle utfalla i samband med att världshistorien löpte mot sitt slut. Då skulle sanningen slutgiltigt uppenbaras och rättvisa komma att skipas. Det skulle ske retroaktivt genom att Jesus Kristus återvände till jorden och alla människors handlingar skulle få sina slutgiltiga domar. Därmed kunde också den gudfruktiga människan vara förvissad om att allt skulle ställas tillrätta eftersom hon vid domens dag skulle belönas med evigt liv samtidigt som syndarna skulle bestraffas med den eviga döden.<sup>22</sup>

Inte oväntat var begreppet *tro* (*fides*) i centrum för den lutherska läran. *Tron allena* (*sola fides*) uppfattades som den fastställda vägen till rättfärdighet och salighet.<sup>23</sup> Tron handlade om sådant som egentligen inte gick att fastställa empiriskt och via förnuftet. Philipp Melancton, en av huvudmännen i den lutherska reformationen och Martin Luthers främste medarbetare, menade att ”tron är en säkerhet om det som inte syns”.<sup>24</sup> I Svebilus katekes fanns också detta synsätt. Svebilus skrev även att ”en rätt och saliggörande tro är icke någon blott kunskap om Gud och hans helige ord,

20 Detta har också varit en stridsfråga mellan olika kristna grupper. I samband med reformationen menade de lutherska teologerna att katolikerna främst sysselsatte sig med en intellektuell tro och åsidosatte den fiduciella tron. Se Stolt 2004, s. 113; Johansson 1999, s. 249ff. Exempelvis Chemnitz skiljde mellan den *allmänna tron* och den *rättfärdiggörande tron*. Den förra utgör den kognitiva tron och den senare är kompletterad med den fiduciella tron.

21 För ett exempel, se Zetterling 1741, s. 29.

22 Hunnius 1727, s. 82–91; Hägglund 1984, s. 291f, 299.

23 Se exempelvis Luther 1929, s. 15ff; Melancton 1997, s. 123–168.

24 Melancton 1997, s. 134f. Samma ståndpunkt återfinns hos Luther. Se Hägglund 2002, s. 114f. Det är en tolkning av Hebr. 11:1. Det återkommer även i Svebilus katekes, Svebilus 1977, s. 65. Jfr äv. Svedberg 1859, s. 106.

---

och samtycke därtill; utan är en viss tillförsikt och hjärtans förtröstning till Gud om syndernas förlåtelse och det eviga livet, för Jesu Kristi förskyllans skull”.<sup>25</sup> Vi ser i Svebilius beskrivning att tron bestod av tre delar. De var kunskap, samtycke och förtröstan (*notitia*, *assensus* och *fiducia*). Detta sätt att definiera tro var mycket vanligt inom den lutherska dogmatiken vid denna tid.<sup>26</sup>

Vid en jämförelse med den analysmodell som valts för undersökningen blir det uppenbart att den delvis korresponderar med den lutherska kyrkans egen syn på trons innehåll och funktion vid denna tid. *Notitia* och *assensus* kan tillsammans sägas utgöra den kognitiva och testimoniella tron. Det handlade om att internalisera kunskaper samt att bifalla och därmed att anta dem för sanning. De rationella aspekterna av den kognitiva tron var dock inte lika starka hos det sena 1600-talets prästerskap som de är i Carls analys. Det handlade snarast om att åhörarna måste förstå de kunskaper som prästen erbjöd innan de anslöt sig till dem. Med förståelse menades att åhörarna måste förstå de begrepp och föreställningar som läran var uppbyggd kring. Det handlade inte om att kritiskt granska eller ifrågasätta. Därmed kan man också säga att det testimoniella trosinslaget var betydande.

Vid en jämförelse mellan analysmodellen och den lutherska kyrkans beskrivning finner vi kyrkans tredelning av tron inte innehöll någon reciprok aspekt trots att trons handlingsaspekt var central för trosuppfattningen. Ett skäl till att handlingarna saknades i den tredelade definitionen var att trons reciproka aspekter snarare uppfattades som effekter av tro – dess frukter. Olof Ekman, präst i Falun vid 1600-talets slut, beskrev tron på följande sätt:

...therföre at wij bekenna oss til Christi Lära och Troo och lofwa oss willia wara Christi Effterförliare i Lefwernet heta wij och Christna: Men om wi skola wara rätte Christne så måste wij thetta fullkomna/ och hålla vårt döpelses Förbund; nembligen at wij blifwa faste och stadige wid Jesu Christi Troo/ icke allenast i Trones kundskap och bekiennelse/ uthan i hiertans Troo och förtröstan på Jesum: At wij och alltjdh både i Ord/ Gärningar och i hiertat alfwarligen affsäya Werlden/ Diefwulen och alt hans Wesende/ och tiena vår Gud i Helighet och Rättfärdighet för honom i alla våra Lijffsdagar.<sup>27</sup>

Ekman sammanfattade det hela mycket tydligt. Bekännelsen var en trohetsförklaring i form av ett löfte som sedan måste bevisas. Med ord, gärningar, känslor och intellekt skulle tron manifesteras.<sup>28</sup> Att tro var därmed att sätta sin tillit till den lutherska kyrkans världsförklaring och att se sig själv som en del av detta symboliska universum. Det var att ha grundläggande kunskaper i läran och rikta hela sitt hjärta och sin tillförsikt mot Gud. Men det var också att inrätta sina handlingar och tankar enligt Guds lag. Här finner vi en stark betoning på trons reciproka aspekt. Men individen kunde inte uppnå den rätta tron av egen kraft. Den tro som krävdes för att erhålla nåd upptändes nämligen av Gud. Detta var en effekt av att ordet nådde individen i form av den kristna förkunnelsen.<sup>29</sup>

---

25 Svebilius 1977, s. 64, 79§.

26 Hafrenreffer 1714, s. 108. Jfr Radler 2006, s. 50f. Hafrenreffer levde mellan 1561 och 1619. Hans verk trycktes första gången i början av 1600-talet och utgjorde lärobok för det svenska prästerskapet långt in på 1700-talet. 1714 års text var en förkortad version.

27 Ekman 1680, s. 3. Jfr *Biblia, thet är all then heliga skrift på swensko* (hädanefter *Biblia*) 1978, s. 864; Hunnius 1727, s. 57f. För en beskrivning av Ekmans arbete, se Pleijel 1935, s. 144ff. Se även Nordbäck 2004, s. 234–244.

28 Ekman 1680, s. 21ff. Jfr Svebilius 1977, s. 64f.

29 ”Luthers stora katekes” i *Lutherska kyrkans bekännelseskriter*, (hädanefter förkortat *LKB*), 1914, s. 309ff, 320f. Givetvis innebar det också att vara döpt och att delta i en församling, ta nattvard, etc. Jfr sjätte artikeln i ”Augsburgiska bekännelsen”, *LKB*, 1914, s. 22; Luther 1999, s. 72f; Hafrenreffer 1714, s. 108f; Johansson 1999, s. 248ff.

Den viktigaste förutsättningen för att människor verkligen skulle kunna inleda sin process enligt schemat ovan var därmed att de nåddes av Guds ord. Det var här som prästerskapet kom in i bilden. Det undervisade människorna om tron och *Sanningenes Kunskap* och menade sig därmed plantera *Jesu Christi Troo* i åhörarnas hjärtan.<sup>30</sup> Prästerna betraktade sig som församlingens lärare och herdar som åhörarna måste lyssna till, lära av och följa efter.<sup>31</sup>

Här finner vi en av den testimoniella trons förutsättningar. Men det är viktigt att betona att den främsta grunden för den kristna tron vid denna tid var tanken på att Bibeln utgjorde Guds eget ord. Därmed handlade det om att sätta sin tillit till Guds vittnesbörd. Att tro Guds ord kan således ses som den djupaste formen av testimoniell tro och var enligt min tolkning den bärande tanken i den trosuppfattning som formulerades av den lutherska kyrkan vid sekelskiftet 1700. Denna starka testimoniella aspekt illustrerade samtidigt trons relationella karaktär. Det handlade om att sätta sin tilltro till det budskap och löfte som man menade att Gud hade gett till människan.<sup>32</sup>

Kyrkans företrädare menade att tron måste fördjupas. Det räckte inte att kunna rabbla ord och bekännelser. Åhörarna måste förstå vad de sade och kunna tillämpa utsagorna genom att relatera dem till sig själva. Prästerskapet hade här ett stort ansvar eftersom det skulle förklara läran och utföra kunskapskontroller i form av katekesförhör.<sup>33</sup> Detta handlade dels om att människor skulle förstå av med hjälp av det egna förnuftet, dels om att låta den Helige Ande upplysa förståndet när det inte längre räckte till. Förståndet måste omvandlas och förnyas så att det höll ”alla Guds uppenbarade hemligheter för högsta Wijshet” och samtidigt ”all werldslig Wijshet för Galenskap”. När det gällde den kognitiva tron måste således människan kämpa mot sin natur och sätta sin tilltro till något som fanns bortom det synbara.<sup>34</sup>

Men den kognitiva och den testimoniella trons försanthållanden var inte tillräckliga för att en människa skulle kunna räknas som sant kristen. För detta krävdes också en fiduciell tro i form en djup tilltro till Guds löften.<sup>35</sup>

Den traditionella tredelningen mellan kunskap, samtycke och förtröstan löper således som en röd tråd genom källmaterialet. Den fanns exempelvis hos Olof Ekman när han skrev att ”nu är icke nog at Trones kunskap är i vårt hierta/ eller at wij samtyckia alt hwad Gud i sitt Ord oss föreskrifwit hafwer/ uthan en sann hiertelig och innerlig Förtröstan moste fullkomna vår Troo”.<sup>36</sup>

Den fiduciella tron föddes enligt Ekman ur en andlig hunger och längtan hos människan.<sup>37</sup> Om allt fortlöpte som det skulle genomgick människan en känslomässig och andlig process från hunger till mättnad. Den inre vissheten uppnåddes när hon insåg att hon kunde förlita sig på att Gud skulle förverkliga sitt löfte till henne eftersom Guds trohet mot människan var total. Kärnan i detta var således Guds trofasthet inom det ömsesidiga trohetsförhållande som den fiduciella trosvissheten handlade

30 Ekman 1680, s. 405f.

31 Crafoord 2002, s. 111–132. Jfr Nordbäck 2004, s. 61ff, 118ff. Här kan vi se pietismens önskan att betona det allmänna prästadömet som en strävan att minska den testimoniella tron till förmån för de subjektiva aspekterna. Tron skulle vinnas av egen kraft. Den kognitiva tron skulle därmed vidgas medan den testimoniella skulle reduceras.

32 Jfr SAOB, uppslagsord *ord*. Termen *ord* användes på en rad olika sätt. Exempelvis både för budskap, yttrande, utfästelse och löfte.

33 *1686 års kyrkolag*, 1936, s. 15f. För ytterligare exempel, se Svedberg 1859, s. 8f. Jfr även Lindmark 1993, s. 140ff.

34 Denna kognitiva tro är således av ett annat slag än den som Rainer Carls diskuterar. Det handlar inte om att granska försanthållandena kritiskt med sitt förnuft utan om att låta förståndet upplysas på övernaturlig väg. Ekman 1680, s. 22. Se Carls 2001, s. 51ff.

35 Jfr Melancton 1997, s. 69ff, 123–168 ; Hafenreffer 1714, s. 108ff.

36 Ekman 1680, s. 31f. Hunnius använder dock en något annan inledning. Se Hunnius 1727, s. 1f.

37 Jfr Hägglund 1959, s. 262ff, 278.

---

om.<sup>38</sup> När människan hade uppnått en äkta fiduciell tro resulterade det enligt den lutherska läran i uppriktiga reciproka troshandlingar och ett omvandlat inre liv. Dessa handlingar var det yttre tecknet på att individen var en sann kristen och därmed också hade en levande tro.<sup>39</sup>

I fokus för tron fanns den religiösa vissheten och talet om *sanningen*. Enligt kyrkans lära beskrevs de pånyttföddas andliga visshet som en inre *frid* kombinerad med *frimodighet* i de yttre handlingarna. Den inre friden infann sig när alla tvivel och kval upplöstes.<sup>40</sup> Friden medförde också *frihet, frögd och förnöijelse*.<sup>41</sup> I begreppet *frid* finner vi således en kombination av visshet och inre lugn. Denna frid genomträngde och genombröt all oro, ångest och tvivel.<sup>42</sup> Det var en hjärtats frid som infann sig när den oro som hade präglat både förstånd och känsloliv stillnade. Friden innebar en kognitiv visshet, ett lugnt samvete och en stadig förtröstan i såväl tanke som handling. Själén fann ro.<sup>43</sup>

Begreppet *otro* var i den lutherska kyrkans teologiska framställningar motsatsen till *tro*.<sup>44</sup> De båda termerna utgjorde ett motsatspar som ständigt var aktuellt.<sup>45</sup> Liksom andra relationella begreppspar erhöi de båda orden sitt innehåll och sin mening via en tolkning av sin motsats. Det var den dikotoma relationen som stod i centrum. För att få insikt i trosuppfattningen är det därför nödvändigt att ägna tid åt att undersöka *otron*.

Att *tro* betydde i det lutherska tänkandet både att frivilligt lyda och att hålla fast vid det som människan höll för sant.<sup>46</sup> Denna dubbelhet återfanns i icke-teologiska begrepp som *trohet, trogen, trofast och trolövd*.<sup>47</sup> Betydelsen återkom även i ett centralt teologiskt begrepp – *gudsfruktan*. Den gudfruktiga människan inordnade sina tankar och handlingar i enlighet med Guds vilja. Hon trodde och lydde. Motsatsen var att vara *otroende* och *otrogen*. Det innebar både att inte tro och att svika ett trohetsförhållande. Den som inte lydde och därmed inte trodde beskrevs som *otrogen, trolös, ja till och med som ochristen*.<sup>48</sup>

De otrognas och ogudaktigas själar fördes enligt teologerna efter döden till helvetet för att pinas. Otro innebar därmed inte bara en bristande tro utan också olydnad och svek. Människan svek sin far och sin skapare. Samma förståelse av otro kom till uttryck i *synd* som var ett annat fundamentalt teologiskt begrepp. Synd var både olydnad och icketro.<sup>49</sup>

Dessa termer avspeglade trons reciproka och testimoniella karaktär. Människan och Gud upprättade en ömsesidig trohetsrelation. Att tro var att uppvisa trofasthet i sin gudsrelation genom att lyssna och förtrösta på Gud. Denna begreppslika cirkel slöts genom att *otron* enligt den lutherska läran var en central del av människans *arvsynd*. Den innefattade bland annat okunskap om Gud, gudsförakt, avsaknad av gudsfruktan, avsaknad av förtröstan på Gud och slutligen en oförmåga att älska Gud.<sup>50</sup> Människans arvsynd bestod således i en bortvändhet från Gud i form av en strävan mot det

---

38 Melanchton 1997, s. 127; Ekman 1680, s. 24ff, 51f; Svedberg 1859, s. 240ff.

39 Ekman 1680, s. 53ff.

40 Jfr Gerhard 1993, s. 49f, 123ff.

41 Zetterling 1741, s. 29; *Biblia*, 1978, företalet till Romarbrevet, s. 864f.

42 *Then tyska theologien*, 1718, s. 28ff.

43 Melanchton 1997, s. 127; Gerhard 1993, s. 121–125, 128.

44 *Otro* var ursprunget till all synd. Se Luther 1999, s. 72. Jfr Hägglund 1959, s. 106ff, 303f.

45 För ett tydligt exempel, se *Biblia*, 1978, företalet till Romarbrevet, s. 863f.

46 Hunnius 1727, s. 1f; Svebilus 1977, s. 48f; Hafenreffer 1714, s. 108–118.

47 *SAOB*, uppslagsord *otrohet* och *otrogen*. Jfr Luther 1929, s. 22ff; Svedberg 1859, s. 137ff, 144f.

48 *Biblia*, 1978, företalet till Romarbrevet, s. 863ff. För termen *ochristen*, se *1686 års kyrkolag*, 1936, s. 33.

49 Hafenreffer 1714, s. 70ff.

50 ”Augsburgiska bekännelsen” i *LKB*, 1914, s. 21, 52ff, 54.



materiella och jordiska samt en ovilja att inhämta sann andlig kunskap. Arvsynden utgjorde dessutom ett intellektuellt handikapp eftersom den medförde att förnuftet inte förmådde begripa de sanningar som fanns förborgade i Bibeln. Den riktade i stället människans strävan bort från möjligheten att bli omvänd.

Det var ingen lätt sak att komma till tro enligt den lutherska kyrkan. Man använde en rad termer som beskrev människans oförmåga eller ovilja att inleda processen. Det var ord som *vanstro*, *misstro*, *klentrogenhet* och *misstvivvel*.<sup>51</sup> Dessa termer beskrev kognitiva tillstånd och företeelser som vi ur ett vetenskapligt perspektiv kan förstå som effekter av den upplevda diskrepansen mellan upplevd verklighet och de förklaringar som den lutherska läran erbjöd. Det var en oförmåga att till fullo ansluta sig till de försanthållanden som dogmerna var uttryck för. Men de var också uttryck för de känslor som kunde uppstå när individer mötte skilda och delvis konkurrerande ontologiska perspektiv. Sådana konkurrerande tolkningar kallades av teologerna för *villfarelser*.<sup>52</sup> Kyrkan var vid denna tid i besittning av tolkningsföreträdet av vad som var sann teologisk kunskap och vad som var andliga villfarelser.

Det fanns en rad andra termer som alla beskrev vad kyrkan uppfattade som felaktiga och osanna ontologiska utsagor, exempelvis *falsk mening*, *irrlära*, *hädelse*, *vidskepelse* och *kättereri*. Mot dessa ställdes den *rena läran* i form av Guds ord. Den hämtades ur Bibeln och sammanfattades i kyrkans trosbekännelser.<sup>53</sup> Det var också av stor vikt att varje kristen människa muntligt bekände sin tro. Att uttala en trosbekännelse var att formulera ett trohetslöfte. Orden var förbindande och därmed knöts lydnad och tro samman.<sup>54</sup>

Förutom tvivlarna – de som inte kunde tro – hade kyrkan att hantera sådana som inte ville tro. Det var sådana *sekra menniskior* och *skrymtare* som levde i en falsk säkerhet. Det var icketroende personer som gjorde spott och spe av de religiösa dogmerna och förkastade Guds löften.<sup>55</sup> Dessa förnekade sanninghalten i de religiösa försanthållandena. Dessutom fanns *hedningarna* som var människor som ännu inte hade nåtts av Guds ord.<sup>56</sup>

Vi finner här en skala där den otrogne syndaren stod på den ena ytterkanten och den pånyttfödda människan på den andra. En känsla av visshet hade uppnåtts av dem båda. Men sådana känslor gick inte att använda som epistemisk demarkationslinje eftersom det fanns en falsk och en sann visshet. Mellan dessa ytterpositioner tänkte man sig en rad tillstånd. Det var allt från ren okunskap, tvivel och tvekan när processen hade inletts och slutligen målet i form av den omvändes känsla av en visshet bortom alla tvivel. Motpolerna i detta kombinerade epistemiska och ontologiska drama innehades av Satan och Gud. Schemat kan beskrivas på följande sätt:

51 SAOB, uppslagsord *misstro*, *klentrogen*, *misstvivvel*. Jfr Hafenreffer 1714, s. 109ff.

52 Jfr Hafenreffer 1714, s. 29f. Här beskriver författaren den gudomliga försynen och bemöter stoiska konkurrerande beskrivningar – *villfarelser*: För ett senare 1700-talsexempel, se Peter Zetterlings predikan, Zetterling 1741, s. 4ff. Zetterling använder begreppet *villfarelse* synonymt med *bedrägeri* och *falsk lära* och ställer detta mot *Evangelii sanning*.

53 SAOB, uppslagsord *irrlära*, *hädelse*, *kättereri*, *falsk* och *mening*. Ett tydligt exempel på hur den lutherska kyrkan förhöll sig till s.k. falska läror kan ses i konkordieformelns första del. Där återkommer också ett flertal av de begrepp som nämndes ovan, exempelvis *galenskap*, *kättereri*, *villfarelser*, *falsk mening* och *falsk lära*. Dessa föreställningar ställs systematiskt mot vad man kallar *den rena lära* vilken därigenom uppfattas som den sanna och oförfälskade läran. Se företalet till LKB, 1914, s. 10–17, samt s. 401–432. Se även *1686 års kyrkolag*, 1936, s. 1–11.

54 Jfr Luther 1964, s. 33; Svebilus 1977, s. 46–68.

55 Hafenreffer 1714, s. 13, 40, 108ff.

56 Hafenreffer 1714, s. 13f.

<i>Satan</i>	<i>Gud</i>
<i>Lögn</i>	<i>Sanning</i>
<i>Otro</i>	<i>Tro</i>
<i>Synd</i>	<i>Gudsfruktan</i>
<i>Förmörkat förnuft</i>	<i>Upplyst förnuft</i>
<i>Slaveri</i>	<i>Frihet</i>
<i>Död</i>	<i>Liv</i>

De båda positionerna kontrasterades ofta med termer som mörker och ljus samt blindhet och seende för att illustrera förnuftets och medvetandets förvandling i samband med omvändelsen. Det handlade om en process från den vänstra positionen till den högra i schemat ovan. *Upplysning*, *pånyttfödelse* och *omvändelse* var begrepp som beskrev aspekter av den inre förvandlingen då den nya människan föddes.<sup>57</sup> *Upplysning* var således en teologisk term som innebar andlig pånyttfödelse och kunskapsinsikt. De som blivit upplysta – *Ljusets barn* – var de sanna kristna. Det var sådana som följde det rätta ljuset. De andra – *otros-barnen* – var sådana människor som var otrogna och olydiga.<sup>58</sup>

Det första uttrycket för den nya människan initierades i samband med dopet i form av den *nya födelsen*. Då inkluderades barnet i Guds frälsningslöfte och erbjöds Guds nåd.<sup>59</sup> Djävulens makt över barnet bröts och via dopvattnet och Helig Ande fick barnet inleda sin process mot den saliggörande tron enligt schemat ovan. Enligt det lutherska synsättet var vattnet förenat med ordet och dopet blev därigenom ett sakrament. Detta var den lilla människans första möte med Guds ord. Via dopet upptogs barnet i den kristna församlingen och ett förbund knöts mellan barnet och Gud.<sup>60</sup>

Det räckte inte med dopet. För att bli bärare av den saliggörande tron krävdes att människan genomgick en omvändelse. Det innebar inledningsvis att hon insåg och ångrade sina synder. Därefter skulle hon fyllas av förtröstan på Guds nådelöfte. När detta var avklarat hade människan genomgått vad som kallades för *bättringen*. Först då kunde hon sägas ha den rätta tron. De reciproka troshandlingarna betraktades som en effekt av denna bättringsprocess.<sup>61</sup>

Otron handlade enligt den lutherska kyrkan om en kombination av oförmåga och ovilja att öppna sig för trons sanningar. Den var ursprunget till all synd och utgjorde

57 Se exempelvis andra delen av konkordieformeln för ett omfattande och mycket tydligt bruk av detta bildspråk. Se *LKB*, 1914, s. 434–464. Själva mottagandet av nåden och erhållande av tron, d.v.s. frälsningen, beskrevs av de lutherska teologerna enligt ett schema kallat *nådens ordning* (ordo salutis). De moment som vanligtvis ingick i schemat var *kallelsten*, *upplysningen*, *pånyttfödelsen* och *omvändelse*, *förnyelsen/helgelsen* och slutligen *den mystiska föreningen* (unio mystica). Se Hägglund 1984, s. 296; Radler 1988, s. 182.

58 Possieth 1720, s. 36ff, 70ff, 84ff, 222ff. Rydelius 1718, opag; Gerhard 1993, s. 49f.

59 ”Augsburgiska bekännelsen”, *LKB*, 1914, s. 23; ”Schmalkaldiska artiklarna”, *LKB*, 1914, s. 266f; ”Luthers stora katekes”, i *LKB*, 1914, s. 380ff; Hafenreffer 1714, s. 160ff; Jfr Hägglund 1959, s. 280ff, 293–313.

60 Svebilus 1977, s. 81ff; ”Schmalkaldiska artiklarna” *LKB*, 1914, s. 266; Doktor Martin Luthers lilla katekes, *LKB*, 1914, s. 295f; Luthers större katekes, *LKB*, 1914, s. 380–390; *Laurentius petris kyrkoordning av år 1571*, 1932, s. 15, 47ff. Jfr Ekman 1680, s. 1ff; Hunnius 1727, s. 67ff; Hafenreffer 1714, s. 160ff; Hägglund 2002, s. 118–123; Bo H. Lindberg 1992, s. 22ff.

61 Hafenreffer 1714, s. 133–140. Men fortfarande är inga handlingar inkluderade i trosbegreppet. De räknas här som trons frukter. ”Ty en sann tro är aldrig ledig och ofruchtsam”. En omvänd människa karaktäriseras därmed av sin hörsamhet (emot Gud) och sina goda gärningar. Jfr Hunnius 1727, s. 50ff. Hunnis beskrivning skiljer sig från Hafenreffers. Hos Hunnius inleds processen mot tro med *kallelsten*, därefter följer *boot* och *bättring*. Sedan kommer *omvändelsen*, *rättfärdiggörelsen*, *förnyelsen* eller *nya födelsen*. Processen avslutas med *föreningen med Christo*. Se Hunnius 1727, s. 48–63.

startpunkten för varje människa i den andliga processen. Otron fanns i *hertans grund* och alstrade syndiga handlingar.<sup>62</sup> Härav följde att den otrogne saknade en, flera, eller samtliga av de fyra trosaspekterna. Han kunde uppleva en fiduciell tro, men utan de rätta kunskaperna uppfattades han av kyrkan som otrogen eftersom han var bärare av en falsk lära. Han kunde ha en ytlig testimoniell tro, men saknade den kognitiva och den fiduciella tron. Därmed resulterade hans tro inte i de avsedda reciproka tros handlingarna. Det fanns även människor som utförde alla de rätta yttre reciproka tros handlingarna men i avsaknad av den fiduciella tron.<sup>63</sup> Detta definierades också som en form av otro eftersom den karaktäriserades av en diskrepans mellan människans intellekt, känsloliv och handlingar.

### *Subjektiv och objektiv tro*

Inom den teologiska vetenskapen används ibland en distinktion som kan vara användbar i analysen av det lutherska tänkandet. Det handlar om att skilja mellan trons subjektiva och objektiva sida. Den subjektiva sidan innefattar den psykologiska process som tron innebär. Den objektiva sidan syftar i stället på lärans teoretiska innehåll i form av dogmer och formella trossatser. Dessa båda sidor av tron kallas för *fides qua* respektive *fides quae*.<sup>64</sup>

Ragnar Holte har beskrivit den lutherska trosuppfattningen vid denna tid som en betoning på trons objektiva sidor. Med utgångspunkt i Bibelns auktoritet, kodifierad i de sanktionerade dogmatiska läroframställningarna i *Konkordieboken*, utformade den lutherska kyrkan sin praxis.<sup>65</sup> Holte menar att det teoretiska innehållet, *fides quae*, fick stor betydelse. Kärnan i det individuella anammandet av tron var därmed en kognitiv omvandlingsprocess som handlade om att människan bokstavligt talat gick från okunnighet till kunskap.

Det går även att kombinera terminologin ovan med den analysmodell som valts för denna undersökning. De olika trosaspekterna härrörde vid 1600-talets slut både till den objektiva och den subjektiva tron. Den individuella kognitiva trons trossatser återfanns rimligen i trons dogmer och därmed dess teoretiska lära. Men den hade samtidigt en subjektiv dimension eftersom det handlade om att människan själv skulle förstå och foga in dogmerna i sin föreställningsvärld. Den objektiva delen av kunskapsnivån kunde kontrolleras exempelvis via katekesförhör. Men den individuella tilläggnelsen av trossatser inom ramen för den kognitiva tron kunde variera mycket mellan olika individer. Det var således främst det yttre gensvaret och lydnaden som var åtkomligt för bedömning och korrigerings. Den känslomässiga tilliten och förtröstan var svårare att kontrollera för överheten och var därför den mest subjektiva delen av tron. En människa kunde upprätthålla den erforderade yttre lydnaden utan att egentligen i sitt inre hysa den fiduciella tron. Den sistnämnda trosaspekten var svår att producera utan genuin inre känsla.

När man ställer den reciproka trosaspekten mot begreppsparet subjektiv och objektiv uppstår dock dissonanser och skevheter i analysen. Något som blir mycket tydligt i det undersökta källmaterialet är betoningen på en specifik form av reciprok tro – lydnaden. Varje församlingsmedlem förväntades utföra vissa tros handlingar och delta i den kollektiva gudstjänsten. Den reciproka aspekten i form av tron omsatt i ord och handling korresponderade därmed till stor del med den objektiva sidan av tron.

62 *Biblia*, 1978, företalet till Romarbrevet, s. 863; Hunnius 1727, s. 14–29.

63 *Biblia*, 1978, företalet till Romarbrevet, s. 863ff. Jfr Hafenreffer 1714, s. 139f.

64 Hjalmar Lindroth 1975, s. 17ff, 23, 40; Holte 1984, s. 139f. Lindroth kallar även de båda sidorna av tron för *trosfunktion/trosakt* (*fides qua*) och *trosinnehåll* (*fides quae*). Huruvida det är möjligt att i praktiken skilja mellan dessa sidor är ovidkommande. Begreppsparet används endast som ett analytiskt redskap för att förstå det lutherska tänkandet.

65 Holte 1984, s. 140ff.

---

Men inom ramen för den reciproka aspekten återfanns också individens frivilliga handlingar av mer subjektiv och därmed fiduciell karaktär. I fromhetslitteraturen talades om ett efterföljande eller återskapande troselement som ett resultat av den fiduciella tron. Dessa mimetiska troshandlingar var trons frukter och därmed en central del av den reciproka aspektens mer frivilliga karaktär.<sup>66</sup>

Min tolkning är att kyrkans främsta intresse låg i den objektiva delen av den reciproka aspekten. Det var formandet av ett ordnat samhälle som var det synbara målet och därmed blev den yttre reciproka tron i form av lydningen central. För detta krävdes samtidigt att åhörarna hade åtminstone en testimoniell tro och för att uppnå en sådan behövdes kyrklig undervisning. Givetvis fanns det många präster som på ett engagerat sätt arbetade för den fiduciella trons tillväxt, men den lutherska kyrkan i sin helhet tycks ha satt större tonvikt vid lydningen eller det som tidigare kallats *kyrkotukt*. Denna legalistiskt formade fromhet innebar att det var den rena läran och undervisningen om lagen som stod i fokus.<sup>67</sup>

Ett viktigt inslag i den legalistiska gudsbilden var att kyrkan vid denna tid betraktade Gud som den yttersta garanten för den universella rättvisan. Gud var laggivare och domare. Dekalogen skulle därför ligga till grund för den världsliga rättvisan. Detta synsätt präglade också lagstiftningen. I 1734 års missgärningsbalk handlade de tre första kapitlen om brott mot Gud. Där utgick brottsrubriceringarna från de tre första budorden i dekalogens första tavla. De följande fyrtio kapitlen rörde den andra tavlans bud. Det handlade om regleringen av människors inbördes relationer.<sup>68</sup>

Ett annat centralt inslag i den legalistiska gudsbilden vid denna tid var utformningen av den teologiska försoningsläran. Själva föreställningen om Gud som rättfärdig laggivare och domare medförde att lagöverträdelser måste hämnas och bestraffas. Guds eviga rättfärdighet krävde enligt försoningsläran en vedergällning för människans lagbrott i samband med syndafallet. Jesus Kristus lidande och offerdöd fyllde denna funktion. Kristus tog på sig människans straff och blickade därigenom Gud.<sup>69</sup>

Relationen mellan människa och Gud uppfattades inom ramen för denna åskådning som ett rättsförhållande. Men samtidigt ingick tanken om *sola gratia* (av nåd allena) i den lutherska läran. Den innebar att människan inte kunde erhålla Guds nåd via laguppfyllelse. Hon kunde således inte återropa sina gärningar för att nå rättfärdiggörelse. Här uppstod en situation där Guds lag uppfattades som central för såväl gudsbild, människosyn och samhällssyn, men den blev oviktig när människan skulle upprätta sin gudsrelation.<sup>70</sup> Den hållning som kyrkan vid 1700-talets början intog i frågan om trosuppfattning och den polemik som förekom rörande de gudfruktiga handlingarnas betydelse kan ses som en illustration av denna problematik.<sup>71</sup>

Slutsatsen att kyrkans främsta intresse låg i den objektiva delen av den reciproka aspekten kan ifrågasättas med hänvisning till det selektiva texturvalet som slutsatsen baserats på. Trosbekännelser och katekeser var läroframställningar och fungerade som underlag för den kognitiva och den reciproka tron. Det medförde att trons kognitiva och därmed även dess objektiva sida överbetonades i dessa texter.

Om man i stället studerar innehållet i psalmer, predikningar samt uppbyggelse- och andaktslitteratur blir bilden av den lutherska kyrkan annorlunda. Uppbyggelse-

---

66 Gerhard 1993, s. 47ff, 137ff. Jfr Montgomery 2002, s. 63f.

67 Pleijel 1935, s. 92ff, 135ff. Jfr Montgomery 2002, s. 58–62, 129–137.

68 Bo H. Lindberg 1992, s. 409–419, 455, 642ff.

69 Aulén 1941, s. 245–273. För ett exempel på hur denna försoningslära debatterades, se Nordbäck 2006a.

70 Detta synsätt har av Aulén benämnts *antimoralistisk legalism*. Se Aulén 1941, s. 245–273.

71 Jfr Nordbäck 2004.

litteraturens förklaringar och uppmaningar till gudsfruktan syftade till att forma ett gudfruktigt och fromt tolknings- och handlingsmönster hos läsaren. Där återfanns även ett större känslodjup och existentiell problematik, vilket var ämnat att stärka läsarens tillit och förtröstan.<sup>72</sup> I vissa texttyper såsom trösteböcker, böner och betraktelser fanns också ett intensivt poetiskt tilltal som var avsett att påverka läsarens inre process i riktning mot en ökad fiduciell tro.<sup>73</sup>

Det finns fog för en sådan invändning. Men det bör samtidigt nämnas att även i fromhetslitteraturen var betoningen på *fides quae* omfattande.<sup>74</sup> Dessutom handlade fromhetslitteraturen till stor del om kyrkans beordrade reciproka troshandlingar. I nattvardsböckerna föreskrevs hur läsaren skulle förbereda sig inför den stundande måltiden och många av andaktsböckerna hade rent undervisande karaktär.<sup>75</sup> I psalmbokens katekes- och läropsalmer återfanns också den lutherska lärans centrala innehåll, om än i en mer poetisk form.<sup>76</sup>

Med utgångspunkt i begreppen ovan kan vi konstatera att både representanterna för den mera praktiskt inriktade fromheten och de som arbetade för den intellektualistiska formen strävade mot samma mål. Det var att stimulera, forma och stärka åhörarnas reciproka tro. Kritikerna betonade den fiduciella trons betydelse för att den reciproka tron skulle växa fram. Eftersom båda sidor försökte intensifiera det kristna livet kan man inte finna någon principiell motsättning mellan dessa ståndpunkter. Samtidigt är det viktigt att notera att den intellektualistiska trons kritiker menade att de stod för en fördjupning av tron där de reciproka aspekterna fick betydligt större utrymme genom att gudsrelationen blev central för människans hela liv.<sup>77</sup>

Begreppspar subjektiv och objektiv fångar tyvärr inte upp den intressanta relationen mellan individens inre religiositet och det omgivande samhällets krav och förväntningar på yttre lydnad. Det fungerar kanske så länge man talar om dogmer och trosföreställningar men så snart man kommer till trons verksamhet uppstår problem. Ett sätt att komplettera analysen och även komma närmare en förståelse av den lutherska religiositeten är att utgå från den terminologi som användes vid denna tid. Ett begreppspar som försökte fånga in relationen mellan det subjektiva och det sociala var *invärtes* och *utvärtes*.<sup>78</sup> Genom denna terminologi belystes också samspelet mellan introspektion och interaktion på ett tydligare sätt än genom dikotomin *subjektiv* och *objektiv*. Den invärtes människan bestod av individens känsloliv och intellekt. Den utvärtes människan bestod av hennes sociala roller och relationer.<sup>79</sup> Därmed finner vi en syn på relationen mellan individ och kollektiv som genomgående utgick från ett individperspektiv.

Med utgångspunkt i termerna *invärtes* och *utvärtes* kan man säga att Luthers trosuppfattning innebar att tron startade i den invärtes människan för att därefter befästas och bevisas av den yttre.<sup>80</sup> Den lutherska kyrkans tolkning av läran innebar att det viktiga samspelet mellan *invärtes* och *utvärtes* människa som Luther så kraftigt betonade delvis hamnade i skymundan. Åtminstone var detta argument en mycket vanlig

72 Se exempelvis Lindquist 1939; Hansson 1991.

73 Hansson 1991, s. 279ff; Lindquist 1939, s. 323ff; Lindgärde 2002, s. 171ff, 270–279.

74 Lindquist 1939, s. 310ff.

75 Hansson 1991, s. 84–90.

76 *Den svenska psalm-boken*, 1798. Se exempelvis psalm nummer 1–22.

77 Lindquist 1939, s. 320ff; Helander 1947, s. 151. Pleijel 1935, s. 145ff, 152f; Montgomery 2002, s. 144ff, 169f, 174. Jfr även Lindquist 1939, s. 316ff. Det förekom inomkyrkliga reaktioner mot en alltför legalistisk och intellektualistisk åskådning vid 1600-talets slut. Olof Ekman och Jesper Svedberg utgjorde två sådana exempel. De betonade i stället kristendomens praktiska utövning i form av fromhet och gudfruktiga handlingar. Se Lilja 1947, s. 144ff; Svedberg 1859, s. 116f.

78 Luther 1929, s. 13ff, 33ff. Jfr Hafenreffer 1714, s. 135ff.

79 Hägglund 1959, s. 304ff; Luther 1929, s. 72ff.

80 Luther 1929, s. 13ff, 33ff. Jfr Hägglund 1959, s. 311f.

---

angreppspunkt bland kyrkans kritiker. De menade att det endast var den utvärtes lydningen som efterfrågades och att människans egentliga tro (den fiduciella) var av mindre vikt för den lutherska kyrkan.<sup>81</sup> Här finner vi således en diskussion som i grunden handlade om den reciproka trons natur och betydelse för den enskilda människan och för samhället i sin helhet. Kritikerna ifrågasatte kyrkans förhållningssätt och ville reformera verksamheten. Den reformanda som präglade exempelvis de pietistiska strömningarna under 1700-talets början innebar en betoning på trons fiduciella och reciproka aspekter. Förbättringarna skulle till stor del ske genom att ett större ansvar lades på individerna själva genom att de skulle läsa bibeltexterna och undervisa varandra. Man avsåg därmed att initiera en omfattande kristianiseringsprocess var kunskapen om den rätta läran och levernet skulle spridas via goda exempel och religiösa konventiklar. Martin Luthers idé om det allmänna prästadömet utropades därför på nytt med stor kraft.<sup>82</sup>

### Vägar till tro – bibelordet och den Helige Ande

Vilka kunskapsvägar stod till buds för den människa som vill komma till tro? I de lutherska skrifterna nämndes två viktiga vägar. De var Bibeln och den Helige Ande. De kognitiva redskap som människan skulle använda för att uppfatta dessa var hjärtat, samvetet och förnuftet.

Bibeln uppfattades av den lutherska kyrkan vid tiden kring sekelskiftet 1700 som Guds *uppenbarade* ord. Att uppenbara något var enligt tidens språkbruk att göra det offentligt, att visa det öppet för omgivningen. Prästerskapet var därigenom att betrakta som *Ordsens Tienare*. De var satta att föra ut ordet till människorna och att fungera som religiösa lärare.<sup>83</sup>

De bibliska skrifterna uppfattades som en uppenbarelse fixerad i skrift. De innehöll sanningen och det var människans plikt att anamma denna sanning utan att förvanska den. *Trons visshet* i form av dess sanningshalt var självklar. Att tro var, enligt detta synsätt, att förlita sig på sanningen.<sup>84</sup> Denna visshet om Bibelns auktoritet brukade kallas *skriftprincipen*. Den möjliggjorde den lutherska kyrkans anspråk på att besitta den absoluta sanningen. Principen var central för den lutherska läran och skriftens auktoritet, *sola scriptura*, var själva kärnan i kyrkans självbild och i legitimeringen av dess maktställning.<sup>85</sup>

Den lutherska kyrkan vid 1700-talets början var inriktad på människans tillägnelse av Guds ord.<sup>86</sup> I handbokslitteraturen gick att läsa att ”then heliga Skrift kan giöra tilfyllest och är fullkomlig i alt thet som nödwendigt är at weta til Guds och hans wiljas sanna kennedom/ och thet ewiga lifwets bekommande.”<sup>87</sup> Bibeln var enligt teologerna full av kunskap och lärdomar om hur människan skulle tänka, tro och leva för att bli pånyttfödd och en god kristen.<sup>88</sup> Varje människa skulle tillägna sig detta

---

81 Jfr Nordbäck 2004, s. 260ff.

82 Nordbäck 2004.

83 Humble 1728, s. 36–47, 82–109; Svedberg 1713, opag. § 66. Jfr Crafoord 2002, s. 111ff, 120ff.

84 Jfr Luther 1964, s. 32ff, 39ff, 103–116. Bibelordet hade enligt Luther en yttre och en inre klarhet och tydlighet. Den yttre handlade om avsändaren och den inre om mottagaren. Den yttre klarheten var total medan den inre var obefintlig på grund av människans förmörkade hjärtan. När människor anklagade Bibeln för att vara otydlig och dunkel var det endast en illustration av deras egen oförmåga att förstå. Jfr Aulén 1946, s. 259ff; Arvid Runestams efterskrift i Luther 1929, s. 98ff, 110ff.

85 Öberg 2002, s. 244ff; Aulén 1946, s. 256f, 259ff; Hægglund 1984, s. 281ff; Radler 1988, s. 179ff. Skriftprincipen är baserad på tanken om *verbalinspiration*, d.v.s. författarna till de bibliska böckerna hade fått sin ingivelse att skriva texterna direkt från den Helige Ande. Se även Aulén 1946, s. 259ff.

86 Hafenreffer 1714, s. 30–41.

87 Hafenreffer 1714, s. 35. Jfr Luther 1964, s. 56f.

88 Hafenreffer 1714, s. 77f.

ord. Teologen Hafenreffer skrev att ”Christus wil at alle, utan tillstånd på personerna, skola ransaka Skrifterna”.<sup>89</sup>

Att läsa Bibeln var enligt kyrkans teologer att tillägna sig en text som skiljde sig från alla andra på grund av sin unika sanningskvalitet. Bibelordet hade en speciell kraft att både öppna människors hjärtan och upplysa deras förstånd. Denna kraft uppfattades vara den Helige Ande, ibland även kallad *sanningens Ande*.<sup>90</sup> Den andliga upplysningen innebar att människans sinne, förstånd och hjärta fylldes av insikt så att hon kunde förstå ordet ännu djupare. Detta var den främsta kunskapskällan och det var således från Gud som den upplysande kraften kom.<sup>91</sup>

Ordet hade enligt kyrkan samma upplysande kraft när det uttalades offentligt av en präst. Att predika innebar därmed att förkunna Guds ord.<sup>92</sup> En viktig del av den lutherska skriftprincipen var att det uppenbarade ordet hade en egen självständig kraft och därmed var oberoende av den predikande prästens inre tillstånd eller moraliska egenskaper. Denna inneboende kraft var bibelordets främsta kännetecken. Här kom också den lutherska synen på det prästerliga ämbetet in eftersom distributionen av denna kraft endast kunde utföras av prästerskapet. Förutom utdelningen av sakramenten var rätten att uttyda och förklara skriften offentligt en central del av det prästerliga ämbetets privilegier.<sup>93</sup>

Föreställningen om bibelordets betydelse och kraft återfanns i många sammanhang. I bekännandet av tron, trosbekännelsen, återkom denna grundtanke. De förbindande orden i trosbekännelsen uppfattades som ett trohetslöfte som knöt människan till Gud. Människan tog till sig ordet, det omvandlade henne och därefter upprepade hon det genom trosbekännelsen. Genom att formulera bekännelsen blev hon ett religiöst subjekt både i förhållande till Gud och till omvärlden. Luther skrev att ”med en bekännelse eller en förpliktande teologisk utsaga menar jag – för att vi inte ska leka med orden – att ståndaktigt fasthålla, försäkra, bekänna, försvara och orubbligt hålla sig vid.”<sup>94</sup> Trosbekännelsen var så att säga riktad åt tre håll – inåt, uppåt och i sidled.<sup>95</sup> Ordet blev därmed både en kunskapskälla och en identifikationsväg. Människan formulerade sin gudsrelation offentligt via sin bekännelse samtidigt som hon angav sin egen identitet som kristen.

Det fanns också vid denna tid förespråkare för en annan väg till andlig kunskap. Det var den omedelbara inre andliga uppenbarelsens och upplysningens metod.<sup>96</sup> Denna kunskapsväg var dock stängd menade den lutherska kyrkan. I stället skulle människan möta Gud via hans skrivna ord.<sup>97</sup> Gud hade sagt det han ville säga en gång för alla. Någon ny kunskap som reviderade det som sagts tidigare var därför

89 Hafenreffer 1714, s. 38.

90 ”Luthers stora katekes”, *LKB*, 1914, s. 322; Hunnius 1727, s. 60ff, 63f; Svedberg 1713, § 65; Zetterling 1741, s. 78. Jfr Hägglund 1959, s. 262ff, 276ff.

91 Hafenreffer 1714, s. 114; ”Konkordieformeln”, *LKB*, 1914, s. 448f.

92 Brilioth 1962, s. 99f.

93 Humble 1728, s. 40–47, 66ff, 80ff. ”Icke till Personen, utan kallelsen och embetet, har Guds Ande sin ordning uti verkandet bundit.” Se även Hunnius 1727, s. 72ff. Trots att kyrkan betonade vikten av att varje individ hade ett individuellt möte med ordet betonades vikten av att prästerskapet ledde höraren genom skriften för att förenkla tolkningen och förhindra oordnade och osystematiska tolkningar. Godtyckliga bibeltolkningar utförda av lekmän var därmed av ondo. För en belysande genomgång av synen på prästämbetet vid denna tid, se Askmark 1949.

94 Luther 1964, s. 32f.

95 ”Luthers stora katekes”, *LKB*, 1914, s. 363f. ”Fördenskull är det dessa våra trosartiklar, som skilja och afsöndra oss kristna ifrån alla andra folk på jorden.”

96 Denna väg till Gud förespråkades av bland annat av de spiritualistiska strömningar som förekom under 1500-talet och 1600-talet. Se Radler 1988, s. 216f; Nordbäck 2009. För Luthers syn på detta, se Öberg 2002, s. 253ff, 413ff.

97 Hafenreffer 1714, s. 38f.

---

inte möjlig att erhålla. Detta argument användes bland annat av prästerskapet när det ifrågasatte väckelser som återopade medlemmarnas gudomliga ingivelser och uppenbarelser.<sup>98</sup>

Här kommer vi också in på en fråga som återkom under 1600- och 1700-talet. Det var relationen mellan skriftens bokstavliga ord och den Helige Andes verkningar.<sup>99</sup> Dessa två aspekter benämndes det *yttre ordet* respektive det *inre ordet*. Det förra uppfattades som skriftens bokstavliga ord medan det senare bestod av Andens verkningar i människan. Enligt den lutherska skriftprincipen sammanföll dessa aspekter.<sup>100</sup> Här utgick man från den aristoteliska synen på tingen vilket innebar att skriften som materia (det yttre ordet) inte gick att skilja från det inre (formen).<sup>101</sup> Resultatet blev att den Helige Andes vittnesbörd och verkan knöts till mottagandet av ordet via skriften eller predikan.<sup>102</sup> Ytterligare en konsekvens var att kyrkan befäste sitt tolkningsföreträde av Bibeln.

Föreställningen om ett levande ord handlade om att människor skulle tillägna sig *sanningens kunskap*.<sup>103</sup> Denna kunskap hade en inneboende kraft att omvandla människan om läsaren eller åhöraren var villig att låta sig påverkas och ta emot denna nådegåva från Gud.<sup>104</sup>

Inom språkvetenskapen talas ibland om relationen mellan tecknet och det betecknade. Man brukar hänvisa till den semiotiska triangeln där de tre centrala begreppen är ord, begrepp och referent. Ordet är det språkliga uttrycket medan begreppet är den psykologiska föreställning som ordet åsyftar. Referenten är verkligheten, det som begreppet försöker fånga in och strukturera. Kommunikation handlar enligt denna modell om överföring av begrepp via ord. Referenten – verkligheten – står utanför själva kommunikationen.<sup>105</sup>

I frågan om föreställningen om det levande ordet finner vi en relation där ordet, begreppet och referenten uppfattades smälta samman.<sup>106</sup> Föreställningen om det levande ordet kan därmed ses som en form av materialisering av det gudomliga. Den övernaturliga verkligheten uppfattades som närvarande i språket. Guds immanens i ordet var förutsättningen för det kognitiva och emotionella språng som omvändelsen innebar för den enskilda människan. En viktig förutsättning för denna textsyn var att bibelordet sågs som upphöjt och oantastligt.<sup>107</sup> Luther skrev exempelvis i sin *Stora*

98 Se exempelvis Humble 1728, s. 274–290; Zetterling 1741, s. 35; Benkton 1968, s. 110f.

99 Exempelvis den s.k. rahtmanska striden på 1620-talet. Se Hägglund 1984, s. 283f.

100 Hägglund 1984, s. 282ff; Radler 1988, s. 179ff. Nordbäck 2009.

101 Hägglund 1984, s. 282; Eriksen 1997, s. 134ff. En liknande distinktion gjordes redan av kyrkofadern Augustinus när han analyserade relationen mellan tecknet (*signum*) och det betecknade (*res*) i fråga om bibeltexterna. Se Hjalmar Lindroth 1975, s. 69ff.

102 Radler 1988, s. 180. För ett exempel, se Zetterling 1741, s. 65f, 76ff.

103 Hafenreffer 1714, s. företalet (opag), 112.

104 Hafenreffer 1714, s. 113.

105 Dahllöf 1999, s. 20f; Føllesdal, Walløe, Elster 2001, s. 252ff.

106 Jfr Stolt 2004, s. 129f; Braw 2007, s. 217f. Man kan även applicera dessa begrepp på sakramenten. De kallas även för *tecken* och *insegl* (sigill). I sakramentet sammanfogades, enligt Melancton, *ting* och *ord*. Se Melancton 1997, s. 189–192. Jfr Hunnius 1727, s. 64ff. När vattnet, vinet och brödet uppfattas som synliga bevis för Guds nåd och löfte tolkas detta samtidigt som en materialisering av det gudomliga ordet. Samtidigt som man talar om sakramenten som *tecken* (vilka ju har symbolisk betydelse) uppfattas nattvarden utifrån teorin om *realpresens*. Det innebär att brödet och vinet uppfattas som Jesus blod och lekamen på ett bokstavligt och konkret vis. Se Konkordieformeln, *LKB*, 1914, s. 416ff; Hägglund 1984, s. 215ff, 297ff; Öberg 2002, s. 240ff. Det specifika med den kommunikation som här beskrivs är att det i samtliga fall handlar om människans försök att kommunicera med något som uppfattas som osynligt men som trots allt materialiseras på olika sätt. Jfr Hägglund 1959, s. 325. Därmed blir också den semiotiska triangeln rubbad eftersom den förutsätter en kommunikation där det är två parter som befinner sig inom samma vara-struktur.

107 Jfr Aulén 1946, s. 259ff.



*katekes* att ”Guds ord ensamt är så heligt, att det vida öfvergår allt annat, hvad heligt kallas, ja det är den enda helgedom, som vi kristna veta af och hafva”.<sup>108</sup> I denna helgedom uppfattade den lutherska kyrkans teologer att Gud fanns och att man bokstavligt talat (!) kunde möta honom.

Skrifttolkningsprincipen och föreställningen om det levande ordet innebar att kyrkan uppfattade Bibeln som Guds ord i form av ett samtal. Gud talade till människan. Det var inte ett monologiskt tal utan snarare en dialogisk kommunikation. Via de yttre och inre reciproka troshandlingarna som exempelvis gudfruktiga handlingar, trosbekännelser, syndaånger och bön gav sedan människan sitt svar på Guds tilltal.<sup>109</sup> En sådan föreställning bör kunna analyseras inom ramen för talaktsteorin. För att finna en väg till ökad förståelse av skriftprincipens samhällseliga funktion vänder vi oss därför till teorin om talhandlingar, ursprungligen formulerad av John L. Austin.<sup>110</sup> I denna teori betraktas varje yttrande som en talhandling.

Den danske teologen Svend Andersen har formulerat ett synsätt som korresponderar med det angreppssätt som jag skall använda.

Den differentiering av Guds ord i lag och evangelium, som Luther lägger så stor vikt vid, kan man uttrycka med hjälp av det språkfilosofiska begreppet talakt. En talakt eller performativ är något som jag gör genom att yttra mig språkligt: jag ger ett löfte, framför en bön, utfärdar ett förbud osv. När Luther säger, att lagen är Guds ord som bud, och att evangeliet är Guds ord som löfte, gör han en åtskillnad mellan två helt olika slags talakter. Men det avgörande är, att dessa talakter är personliga: de ska uppfattas som talade till mig av Gud. De är inte en anonym text som ett matrecept eller en spelregel. Till det personliga i gudsförhållandet hör att tron är tillit till Gud och förbunden med glädje och tacksamhet, alltså känslor som är knutna till personliga förhållanden.<sup>111</sup>

Det är en utmanade och befriande tanke att betrakta skrift både som mening och som handling. Det tycks också föra oss närmare den trosuppfattning och bibelsyn som man hade vid den undersökta tiden. Därmed borde det även leda i riktning mot en ökad förståelse av den aktuella läsarten. Diskussionen rör hur Bibeln tolkades och uppfattades av den lutherska kyrkan vid 1700-talets början. Här passar även termen illokut aspekt mycket bra in eftersom teologerna var fokuserade på att utröna och vidarebefordra Guds avsikter med sitt ord.

Prästens två viktigaste uppgifter var enligt Luther att *undervisa* och att *förmana*.<sup>112</sup> Dessutom menade Luther och Melancthon att Bibeln främst bestod av två slags utsagor. Det var dels *anvisningar* i form av lagen, dels *löften* i form av evangeliet. Melancthon diskuterade även dessa talhandlingars perlokuta effekter. De förra var avsedda att *förskräcka* genom att anklaga, och de senare att lindra genom sitt goda budskap (evangelia) och därigenom *trösta*.<sup>113</sup>

Luthers och Melancthons uppdelning i anvisningar och löften utgjorde en slags sorteringsprincip för en rad explicita talakter av olika karaktär i Bibeln. Vi återfinner exempelvis talakter som påståenden, fördömanden, hot, löften, önskningar, uppmaningar, förbud, befallningar, förutsägelser och domslut. Dessa talhandlingar återfanns även i den svenska kyrkoordningens föreskrifter från år 1571 och i kyrkolagen från år 1686. Predikoämbetets uppgifter specificerades där enligt följande: *undervisa, trösta, förmana, ge råd och rättelser, hota, straffa, truga* (KF 1571), samt *undervisa, trösta, förmana, varna, straffa, hugsvala och vederkvicka* (KL 1686).<sup>114</sup>

<sup>108</sup> Luthers stora katekes, *LKB*, 1914, s. 321.

<sup>109</sup> Jfr Stolt 2004, s. 169f.

<sup>110</sup> Dahllöf 1999, s. 165ff; Jordheim 2003, s. 216ff.

<sup>111</sup> Andersen 1997, s. 100, not 6.

<sup>112</sup> Stolt 2004, s. 116. Uppmaningen återfinns i Rom 12. Jfr även Kreitzer 2001, s. 45.

<sup>113</sup> Melancthon 1997, s. 95, 99, 104–118; Luther 1929, s. 18.

<sup>114</sup> *Laurentius Petris Kyrkoordning av år 1571*, 1932, s. 23ff. Petri hänvisar här till 2 Tim. 4.

---

Varje uppgift kan ses som en specificering av de centrala bibliska illokuta talhandlingarna och en anvisning om de avsedda effekterna av dessa talhandlingar. Man uppfattade att Gud avsåg att trösta människan och därför uppmanades prästerna att ge tröst. Huruvida människor faktiskt också upplevde sig tröstade var en annan fråga. Men samtliga talakter var avsedda att förändra åhörarnas attityder och därmed även deras handlingar. Detta illustrerades i de starka inslag av hot och belöning som återfanns i den lutherska kyrkans lära vid denna tid. Dessa inslag skulle medverka till att rikta människors strävan mot Gud. Den rätta tron uppfattades som saliggörande.<sup>115</sup> Det innebar att de som var bärare av den rätta tron utlovades evig salighet, medan de övriga fördömdes.<sup>116</sup> Den saliggörande trons förtröstan på Gud föddes ur människans möte med Guds nådelöften.<sup>117</sup> ”Trones endalycht är thet ewiga lifwet” står det i Hafenreffers teologiska handbok, och det beskriver det mål som hägrade för dem som uppnådde den åtrådda gudsrelationen.<sup>118</sup> Den rätta tron beskrevs således som en väg mot ett specifikt mål – evig sällhet. Men det enda alternativet till den sanna tron var den väg som ledde till evig pina och fördömmelse. För att till fullo förstå kraften i den lutherska trosuppfattningen är det viktigt att uppfatta denna kombination av de båda talhandlingarna löfte och hot.

De talhandlingar som föreskrevs i kyrkolagen vidarebefordrades via prästerskapets förkunnelse till åhörarna och förstärktes ytterligare genom att kopplas till specifika ceremonier. De uppfattades som det yttre tecknet på talhandlingens kraft och verkan.<sup>119</sup> Sådana talhandlingar som av egen kraft uppfattas ingripa i och förändra verkligheten benämns inom talhandlingsteorin för *explicita* performativa yttranden. Dopot och nattvarden var sådana institutionella och därmed reglerade performativer.<sup>120</sup>

Man kan därmed säga att kärnan i den lutherska läran var en ambition att vidarebefordra en performativ talhandling i form av Guds frälsningslöfte.<sup>121</sup> Detta skedde dels genom ett antal *explicita* och reglerade rituella performativer och ett stort antal *implicita* performativer.<sup>122</sup> I detta sammanhang var Luther banbrytande genom sin betoning på folkundervisning. I hans *Lilla katekes* fann läsaren en instruktionsbok för hur den kristna människan skulle uppfatta de centrala *explicita* performativa yttrandena.

I Luthers *Lilla katekes* fanns även anvisningar för religiösa talhandlingar som den kristna människan skulle utföra. Dessa var riktade mot Gud. Därmed utvidgades det kommunikativa rum som skapades via Guds talhandlingar till människan och som förkunnades av prästerskapet. I nästa steg svarade människan på Guds tilltal och svaret tog inte vägen förbi prästerna utan det var riktat direkt till Gud.<sup>123</sup> Dessa talhandlingar var exempelvis bön, välsignelser och tacksägelser. De var ofta sammankopplade med ickeverbala handlingar. I samband med att den kristna människan klev upp på morgonen skulle hon enligt Luther *signa sig* med korstecknet och samtidigt uttala orden ”i

---

115 Hafenreffer 1714, s. 117.

116 Svebilus 1977, s. 83ff; Hafenreffer 1714, s. 81; Svedberg 1859, s. 219ff.

117 Hafenreffer 1714, s. 108–117.

118 Hafenreffer 1714, s. 116.

119 Om sakramenten som yttre tecken, se Melancton 1997, s. 189–192. Han använder även termen *sakramental tecken* och *insegl*. I sakramentet sammanfogas enligt Melancton *ting* och *ord*.

120 Dahllöf 1999, s. 165f. Dahllöf talar om *performativa yttranden*. Jag följer här det synsätt som återfinns hos Jenny Thomas och Stephen C. Levinson, och kompletterar därför Dahllöfs terminologi och benämner sådana performativer som avses här för *explicita performativa yttranden*. Enligt Levinson är alla övriga talhandlingar *implicita* performativa yttranden.

121 Jfr Andersen 1997, s. 100, not 6.

122 Jfr Thomas 1995, s. 47ff; Levinson 1983, s. 231, 244.

123 Detta gäller förvisso inte alla religiösa talhandlingar utförda av enskilda människor. Det fanns ett antal talhandlingar som måste ske i interaktion med en präst för att de skulle betraktas som lyckosamma. För att få avlösning krävdes exempelvis att en präst lyssnade till syndabekännelsen.

Faderns och Sonens och den helige Andes namn”. Därefter skulle hon knäböjande be *Fader vår* och läsa trosbekännelsen.<sup>124</sup>

En kristen människa skulle därmed enligt Luther inleda sin dag med att initiera sin gudskommunikation via talhandlingar där hon formulerade sin tro enligt den formel som kyrkans bekännelseskrifter hade föreskrivit. Syftet tycks ha varit att skapa en förtroendefull kommunikation och samtidigt begära Guds beskydd under den kommande dagen.<sup>125</sup> Luther beskrev även talhandlingar av mer social karaktär, där exempelvis husfadern bad tillsammans med sitt husfolk.<sup>126</sup>

Den religiösa kommunikationen uppfattades som en dialog mellan Gud och människa. Inom denna dialog var prästerna avsedda att fungera som Guds språkrör eller sändebud.<sup>127</sup> Gud talade genom dem. Vi kan se detta hos biskopen i Skara, Jesper Svedberg, när han beskrev hur han såg på predikan. Han skrev bland annat att ”wi tale på Guds wegna; och wilje/ at Gud skal förmana igenom oss/ som Paulus skrifwer”.<sup>128</sup> Själva orden som predikades var tagna från Guds egen mun, skrev Svedberg. Det fick inte vara prästernas egna ord eftersom det endast var Guds ord som hade den rätta gudomliga kraften.<sup>129</sup> Svedberg beskrev även hur prästerna skulle förmedla ”Guds ords dundrande krafft” när så behövdes och hans ”innerliga kärlek och ymniga nåd i Christo Jesu ” när det var dags att trösta. Svedberg beskrev prästrollen som att vara ”Herrans Zebaoths Engel” och fann förebilderna för det tidiga 1700-talets predikoämbete bland Gamla testamentets profetgestalter.<sup>130</sup>

Att predika var således enligt kyrkans företrädare att *förkunna* Guds ord.<sup>131</sup> Verbet *förkunna* var inte specifikt kopplat till den teologiska sfären utan användes vid denna tid för alla former av offentliggöranden. I ett teologiskt sammanhang innebar det att tillkännage och offentliggöra Guds budskap till människorna. Verbet *predika* hade däremot en starkare koppling till den prästerliga talhandlingen.<sup>132</sup> Inom ramen för denna pragmatiska tolkning av gudskommunikationen kan man säga att prästerskapets uppgift var att uttolka Bibelns illokuta aspekter och vidarebefordra dem till den övriga befolkningen. Genom att tydliggöra och förstärka dessa aspekter maximerades möjligheterna för att talhandlingarna skulle få den avsedda perlokuta effekten som var att åhörarna skulle komma till tro. På ett övergripande samhälligt plan kan man påstå att de talhandlingar som utfördes och vidarebefordrades av prästerskapet hade en ordnande och meningsskapande funktion i samhället. De erbjöd en tolkningsram som gjorde världen begriplig genom att peka ut vad som var mål, mening, sant, falskt, rätt och fel. De beskrev också den samhälleliga maktfördelningen.

För att en performativ talhandling ska få avsedd effekt hos läsaren eller åhöraren krävs att vissa grundläggande villkor uppfylls.<sup>133</sup> Om ett påstående ska uppfattas som sant måste särskilda framgångskriterier uppfyllas och för att ett förbud ska efterlevas ska andra villkor uppfyllas. Ett löftes trovärdighet värderas också på ett liknande

124 Luther, 1957, s. 36.

125 Luther, 1957, s. 36.

126 Luther, 1957, s. 37.

127 Jfr Hunnius 1727, s. 72ff.

128 Svedberg 1713, § 3. Här syftar Svedberg på Paulus ord i 2 Kor 5:20, ”Så äre wij nu sändningabod i Christi Stadh: ty Gudh förmanar genom oss: så bedje wij nu i Christi stadh/ låter försona er med Gudh”.

129 Svedberg 1713, § 7.

130 Svedberg 1713, s. § 41, § 67. Svedberg hänvisar bland annat till Mal 2:7. Uttrycket Herrens Sebaots ängel återfinns även i Svebilus katekes. Se Svebilus 1977, s. 65. Jfr Crafoord 2002, s. 120–132.

Crafoord visar att präster omnämndes i likpredikningar som *änglar, stridsmän, väktare, sändebud* etc. Prästerna beskrevs i likpredikningarna som mer *heliga* än andra människor. Jfr Pleijel 1970, s. 19.

131 För ett exempel, se Svedberg 1713, § 22.

132 SAOB, uppslagsord *predika, predikan, förkunna*.

133 Dahllöf 1999, s. 29, 167f, 172f; Levinson 1995, s. 229f, 244ff; Kjørup 2004, s. 27f.

---

sätt.<sup>134</sup> Den perlokuta effekten av en talhandling är därmed beroende av läsarens eller åhörarens tolkning och värdering av den illokuta dimensionen. Om åhöraren misstänker att talaren försöker lura henne eller att de underliggande premisserna för att löftet ska kunna hållas inte föreligger minskar chansen att talhandlingen ska få avsedd effekt.

Här kan man också lyfta in prästens egen auktoritet. Den lutherska kyrkans företrädare hävdade att prästen själv måste leva som han lärde för att åhörarna skulle ta till sig budskapet.<sup>135</sup> Det fanns därmed en medvetenhet om att prästens trovärdighet var en viktig förutsättning för att talhandlingen verkligen skulle få avsedd effekt.<sup>136</sup>

Med utgångspunkt i tanken att ord är handlingar kan vi gå tillbaka till den lutherska synen på bibelordet. Det är rimligt att anta att kombinationen av skriftprincipen och föreställningen om att Gud fanns i ordet gav en kraftfullare effekt åt de talhandlingar som återfanns i Bibeln. Om människor uppfattade att det var Gud själv som talade fick orden betydligt större tyngd samtidigt som de löften och hot som formulerades blev påtagligare. Det ökade den illokuta talhandlingens styrka och därmed var sannolikheten större att talhandlingen skulle få avsedd perlokut effekt.

En annan aspekt av den religiösa föreställningsvärlden som gav ytterligare förstärkning åt den illokuta aspekten var tanken på Guds *försyn*. Man menade att Gud hela tiden tog hand om människan. Han bestraffade, vägledde och regerade henne med sin faderliga försyn och omvårdnad.<sup>137</sup> Tanken på Guds ständiga ingripande i människornas liv bidrog starkt till att förstärka den illokuta aspekten och därmed även att forma de perlokuta effekterna. Om de hotelser som prästen formulerade även resulterade i konkreta och kännbara straff i form av gudomliga vedergällningar såsom krig, pest och sjukdomar var chansen betydligt större att åhörarna skulle ta sig i akt och lyda Guds ord. I detta sammanhang användes ofta Bibelns gammaltestamentliga berättelser som tolkningsredskap för den samtida händelseutvecklingen. Guds vilja och agerande gick att utrona genom att konsultera skriften och invänta den Helige Andes upplysning.<sup>138</sup>

Den skriftprincip som legitimerade detta förhållningssätt började ifrågasättas i takt med att fler bibelläsare under 1600-talet uppfattade anomalier, påtalade själv-motsägelser och gjorde textkritiska anmärkningar. Även bland teologer formulerades nya sätt att förhålla sig till Bibeln.<sup>139</sup> Med utgångspunkt i talaktsteorin finner vi här att Bibelns lokuta aspekter plötsligt hamnade i centrum. Efter att tidigare ha uppfattat texten som oantastlig och ofelbar uppstod tvivel – vad sade Gud egentligen? Vad betydde orden och vilka ord var Guds egna? Kunde de verkligen stämma?

När uppfattningen om ordens absoluta sanningsvärde och autenticitet började undermineras fick det även effekter för kyrkans tolkning av Bibelns illokuta talakter. Det är därmed möjligt att beskriva den pågående sekulariseringen under 1700-talet med talhandlingsteorin. När skriftprincipen började ifrågasättas på allvar och de naturvetenskapliga förklaringsmodellerna blev allt mer etablerade ökade också kunskaperna om andra kulturer och samhällen. Detta ledde till att många av de talhandlingar som läsarna fann i Bibeln minskade i trovärdighet. Skepsisen inför dessa ökade därmed hos åhörarna och den perlokuta effekten förändrades. Ett teologiskt svar på denna

134 Dahllöf 1999, s. 165ff, 173f.

135 För ett exempel, se Svedberg 1713, § 11–13, samt prästeden i *1686 års kyrkolag*, 1936, s. 78–81.

136 Jfr Hafenreffer 1714, s. 147; Hunnius 1727, s. 74.

137 Hafenreffer 1714, s. 19–30.

138 Jfr Hägglund 1984, s. 291f; Lindquist 1939, s. 285ff. För ett tydligt exempel på detta, se Svedberg 1713. Hela boken utgör ett prov på en sådan föreställning. Människan hade genom sin synd dragit på dig Guds straff och det räckte med att läsa Bibeln och därefter betrakta de olyckor som drabbade landet för att förstå att så var fallet. Se exempelvis § 6, § 25, §38, § 39, § 78. För ett annat exempel, se Hafenreffer 1714, s. 19ff.

139 Aulén 1946, s. 261ff.

utveckling var att förändra tolkningen av de illokuta aspekterna och därmed även nyansera skriftprincipen.<sup>140</sup>

Inom denna förändringsprocess går det att skönja åtminstone två vägar. Den ena handlade om att koppla kunskapen om religionen till förnuftet och den andra handlade om att återföra religionens sanningshalt till erfarenheten och känslan. Det förra alternativet användes av många teologer medan det senare togs upp av de väckelse-rörelser som uppträdde under 1700-talet i form av pietism och herrnhutism. Jämsides med den starka betoningen på Bibelns bokstavliga sanningshalt, trosbekännelser och yttre ritualer riktades fokus mot tanken på Kristus som det levande inre ordet.<sup>141</sup> Det blev i allt högre utsträckning den inre religiösa upplevelsen som legitimerade trons sanningshalt och religiös kunskap kom att handla alltmer om detta. Kopplingen till den objektiva verkligheten minskade därmed, kanske delvis som ett svar på den förändrade vetenskapliga världsbild som växte fram.<sup>142</sup>

### Själens mötesplatser – hjärtat, förnuftet och samvetet

Bibelordets och den Helige Andes roll som kunskapsvägar inom den lutherska kyrkans trosuppfattning har belysts ovan. Kyrkan menade att Gud sökte och mötte människan genom bibelordet och den Helige Ande. Detta var innebörden i tanken om ordets egen kraft.

När man undersöker tros- och kunskapsbegrepp från olika tidpunkter inser man snart att de är inflytade i ett nät av ontologiska och antropologiska föreställningar. För att överhuvudtaget kunna hävda något om människans kunskapsförmåga är det nödvändigt att utgå från en uppfattning om hennes natur och om den verklighet som omger henne. Först därefter är det möjligt att diskutera de vägar till kunskap som finns att tillgå och vad denna kunskap i så fall kan bestå av. Denna undersökning av den lutherska trosuppfattningen leder oss därför vidare till en diskussion kring de förmågor som människan skulle använda sig av för att kunna tillgodogöra sig den kunskap som erbjöds. Vi inleder med en diskussion kring hjärtats betydelse.

Begreppet *hjärta* var vid tiden för reformationen en samlingsbeteckning för människans samtliga själsförmögenheter. Det innebar att både förstånd, omdömesförmåga och känslor var inbegripna. Enligt den latinska terminologin ingick både *intellectus* och *affectus* i hjärtat.<sup>143</sup> Dessutom var det en del av den invärtes människan – det inre rum där man menade att Gud kommunicerade med varje troende individ.<sup>144</sup> Om vi återknyter till de trosaspekter som introducerades i början av kapitlet kan man säga att samtliga aspekter av tron återfanns i hjärtat. Men medan den testimoniella och den kognitiva tron var kopplade till *intellectus* var snarare *affectus* basen för den fiduciella tron. Den reciproka trons natur var gränsöverskridande.

Luther menade att det givetvis fanns rent intellektuella aktiviteter där endast *intellectus* togs i anspråk. En sådan aktivitet var filosofin. Men att låta tron behärskas och utformas av enbart intellektet var förödande.<sup>145</sup> Mötet mellan Gud och

140 För en beskrivning av denne förändring, se exempelvis Hägglund 1984, s. 313–331.

141 Nordbäck 2004; Hägglund 1984, s. 302–331. För en förnuftsriktad läsart kan den tyske teologen Mosheim nämnas. Se Benkton 1968, s. 112.

142 Jfr Hägglund 1984, s. 307.

143 Stolt 2004, s. 113f, 122ff. I det moderna språket är metaforen dränerad på sina intellektuella beståndsdelar och utgör en bild för känslolivet. De intellektuella inslagen kopplas i dagens bildspråk i stället till hjärnan. Stolt skriver dock att det lutherska hjärtat var en kombination av vad vi skulle se som både hjärta och hjärna, d.v.s. både intellekt och känsloliv. Denna metafor kunde dock uppfattas på olika sätt, se exempelvis Melanchton 1997, s. 29, 31, 58f.

144 Jfr Hägglund 1959, s. 304f, 309, 311, 322. Begreppet hjärta (*cor*) kunde användas synonymt med själ (*anima*) och ande (*spiritus*) och betecknade då den inre människan med intellekt, vilja och känsloliv.

145 Stolt 2004, s. 113ff, 139ff. Luther utgår här från Rom 10:10. Jfr Melanchton 1997, s. 124ff.

---

människa gick delvis förbi intellektet och trängde in i människans medvetande via känslorna.<sup>146</sup> Detta innebar samtidigt att kroppen, sinnena och känslorna uppfattades som förståelsekategorier.<sup>147</sup> Det sistnämnda kan beskrivas som att centrala delar av människans förmåga att uppfatta, erfara och alstra kunskap utgjordes av förmågor som inte var kopplade till intellektet. Jag uppfattar också att detta var en effekt av att man försökte erfara något som uppfattades vara osynligt och därmed inte gick att fånga med blotta ögat.

Luther hävdade även att trons verklighet främst kunde förstås genom erfarenhet, och att kunskapen om tron därmed också var av praktisk natur.<sup>148</sup> De insikter som förmedlades genom tron betecknades av Luther som *cognitio practica* och *cognitia experimentalis*. Ur den subjektiva erfarenheten alstrades därefter kunskap om den objektiva verkligheten.<sup>149</sup> Jag tolkar Luthers ståndpunkt som att den filosofiska kunskapen främst var propositionell medan troskunskapen till stor del var apopositionell. Den sistnämnda byggde på intuition, känslor och psykologisk evidens.

Man kan säga att den lutherska trosuppfattningen innefattade både en inledande och avslutande intellektuell aspekt och ett centralt erfarenhetsbaserat element. För att komma till tro måste ordet inledningsvis tillägnas via förståndet. Inom denna religiösa kunskapsform blev därför både människans förståndsmässiga troskunskaper och hennes känsloliv centrala. Ångest, anfäktelser, misströst, förtvivlan och ruelse var sådana känslomässiga tillstånd som räknades som uttryck för trons etablering och kamp i det egna medvetandet. Arvsynden kunde till viss del förstås intellektuellt, men för en djupare förståelse måste den erfaras som en djup syndakänsla. Detsamma gällde nåden och dess effekter för människan.<sup>150</sup> Detta illustrerar en aspekt till av den lutherska synen på troskunskap. Erfarenhetsylementet förutsatte ett gensvar hos människan. Kunskapen var dialektisk i den bemärkelsen att den inte kunde sägas vara kunskap förrän individen hade internaliserat och materialiserat den genom en känslomässig reaktion, och i nästa steg manifesterat tron genom en reciprok troshandling.<sup>151</sup>

Språkvetaren Birgit Stolt har visat att det är möjligt att analysera denna aspekt av den lutherska läran genom att anlägga ett retoriskt perspektiv på Luthers ställningstagande. Stolt benämner Luthers eget sätt att tala och skriva *hjärtats retorik* och syftar på hans ambition att förankra gudstron i människans hjärta. Detta kan jämföras med den av Luther väl kända retoriska insikten att människans känsloliv var viktigt i samband med olika typer av språklig påverkan.<sup>152</sup>

Melanchthon beskrev i sitt verk *Loci Communes* från 1521 hur centralt känslolivet var för den rätta tron. Den fiduciella tron var det centrala kriteriet för en sann och rättfärdiggörande tro. Det var endast en sådan tro som gick på djupet i människan och därmed också renade hennes hjärta.<sup>153</sup> Det sistnämnda innebar att känslolivet

---

146 Hägglund 1959, s. 289ff; Svedberg 1859, s. 136f.

147 Stolt 2004, s. 135.

148 Hägglund 1959, s. 36f.

149 Hägglund 1959, s. 42f; Öberg 2002, s. 249.

150 Hafenreffer, s. 133f. För Luthers syn på detta, se Hägglund 1959, s. 42–54.

151 Hägglund påpekar dock att Luther inte menade att människan måste uppvisa ett antal specifika och starka känslomässiga reaktioner för att kunna sägas ha blivit omvänd. På ett principiellt plan gick ju Ordet och den kunskap som det bar på förbi all känsla och erfarenhet och var därmed inte beroende av människans respons. Det räckte med att den troende människan uppfattade evangeliets budskap som avgörande för sin tillvaro och satte sin tillit till detta. Därmed fanns ett personligt tillägnande av ordet. Se Hägglund 1959, s. 42f, 50ff. Jfr Johansson 1999, s. 250ff; Stolt 2004, s. 134ff.

152 Stolt 2004, s. 125ff. Detta kan också jämföras med Augustinus förhållningssätt. Liksom Augustinus ifrågasatte Luther det mänskliga förnuftets förmåga att styra viljan och båda utgick från att det centrala i predikarens budskap borde riktas mot åhörarens känsloliv och kopplade detta till retorikens insikter. Se Berg Eriksen 1997, s. 259, 266ff.

153 Melanchthon 1997, s. 132. Melanchthon hänvisar till Apg 15. Jfr Hägglund 1959, s. 309.

förändrades och därigenom omvandlades även människans handlingsmönster. En liknande bild gavs av Luther när han beskrev den pånyttfödande tron på följande sätt:

Tron är en levande, djärv tillförsikt till Guds nåd, så viss, att den kunde tusen gånger dö därpå. Och sådan tillförsikt och kunskap om Guds nåd gör glad, modig och väl till mods mot Gud och allt skapat, något som den helige Ande verkar i tron. Därav blir människan utan tvång villig och benägen att göra gott mot var man, at tjäna var man och lida allt, Gud till behag och ära, som visat henne sådan nåd. Det är således omöjligt att skilja gärningar från tron, ja lika omöjligt som att skilja värme och ljus från elden.<sup>154</sup>

I citatet avspeglas trons uppfordrande karaktär – låt vara att Luther beskrev det förändrade förhållningssättet som frivilligt och glädjefullt. Den reciproka trosaspekten växte fram ur den fiduciella tron och utgjorde det yttre tecknet på att människan blivit omvänd.

Den principiella konsekvensen av Luthers ställningstagande var att *intellectus* och *affectus* gjordes beroende av varandra.<sup>155</sup> Den kognitiva och den fiduciella tron kunde inte separeras eller byggas var för sig. Detta ställningstagande återfanns även hos företrädare för den svenska kyrkan. Exempelvis biskopen i Skara, Jesper Svedberg, som kritiserade den rådande teologins betoning på *hjernet* i stället för *hertetro*.<sup>156</sup> Medan den förstnämnda formen främst innebar en intellektuell process kan man dra slutsatsen att den senare formen var en kombination av känsla, förstånd och handlingar.<sup>157</sup> Här har vi samtidigt en komplett förening av de olika trosaspekterna i form av kognitiv, testimoniell, fiduciell och reciprok tro.

För att åstadkomma den rätta tron hos människor var det nödvändigt att prästerskapet nådde åhörarnas intellekt och känslor. Om vi återkallar de talhandlingar som predikanten hade att utföra enligt KO 1571 och KL 1686 finner vi att samtliga handlade om att nå hjärtat. Majoriteten berörde *affectus*. Men vi ser också att de olika talhandlingarna berörde två slags känslotillstånd vilka motsvarade de båda delarna av den lutherska läran – lagen och evangeliet. Termer som *trösta*, *hugsvala* och *vederkvicka åhörarnas samveten*, syftade på den evangeliska aspekten och *förmana*, *varna*, *straffa* syftade snarare på den lagiska aspekten. Man kan här skilja mellan olika former av känslor. Den ena formen av känslor ledde till förtröstan och tillit medan den andra orsakade tvivel och fruktan. Melancton ville urskilja känslan av tillit och enbart benämna den för tro. Han menade att den fruktan som hotelserna leder till varken renade några hjärtan eller medförde någon pånyttfödelse.<sup>158</sup> För att en människa skulle förändras krävdes att hon hade ett hopp i form av en förtröstan.

### Förnuftet

Det var enligt Luther inte nödvändigt att åsidosätta förnuftet för att komma till tro. Men hjärtat var den plats där tron tändes. En viktig aspekt av trons effekter var att människans förnuft omfattades av trons omvandlande förmåga. När den troende hade genomgått omvändelsen och därmed uppnått troskunskapen var även hennes förnuft förändrat och upplyst. Ett ömsesidigt påverkansförhållande rådde därmed mellan troskunskap och förnuftskunskap eftersom tron fick återverkningar i förnuftet.<sup>159</sup>

154 Luther 1999, s. 73.

155 Stolt 2004, s. 119.

156 Montgomery 2002, s. 169f. Förståndets och kunskapens stora betydelse var självklara aspekter för Svedberg. Detta framgår inte minst av hans kraftfulla arbete för att förbättra undervisningen för såväl allmoge som prästerskap. Hjärtetron innebar därmed inte en rent känslomässig process. Se även Svedberg 1859, s. 109f, 136f.

157 Jfr Lilja 1947, s. 146f.

158 Melancton 1997, s. 126ff, 135. Se även ”Luther större katekes”, *LKB*, 1914, s. 362f. Jfr Stolt 2004, s. 117.

159 Häggglund 1959, s. 52f, 277f. Jfr Arvid Runestams analys i efterskriften till Luther 1929, s. 100ff.

---

Därmed är det även dags att övergå från betoningen på hjärtats övergripande betydelse till förnuftets och samvetets roller i frälsningsprocessen. Att bruka sitt förnuft uppfattades av de lutherska teologerna som en mycket viktig mänsklig egenskap, så viktig att det var den som skiljde människan från djuren.<sup>160</sup> Men det var ett farligt redskap som skulle användas på rätt sätt och för rätt ändamål. Luther menade att det naturliga förnuftet kunde användas för att strukturera den yttre världen, för att försöka förstå tingen runt omkring människan och för att utröna naturens förlopp.<sup>161</sup> Dessa företeelser återfanns enligt den lutherska regementsläran inom det världsliga regementet. Men när det kom till det andliga regementet och därmed handlade om att tillägna sig djupare kunskap i andliga frågor var människan lika oförmögen som en ”saltstod”.<sup>162</sup> Vi möter här ett motsatsförhållande mellan förnuft och uppenbarelse som i sin reformatoriska kontext innebar ett vägskalet där lutherdomen och katolicismen gick skilda vägar.<sup>163</sup>

Luther menade att kunskaper erhöles både via förnuftet, som naturlig kunskap, och via uppenbarelsen i form av troskunskap.<sup>164</sup> Hans negativa syn på det naturliga förnuftet hängde samman med hans likaledes desillusionerade bild av människan viljeförmåga.<sup>165</sup> Det handlade om människans oförmåga att nå den djupaste sanningen av egen kraft. En rent förnuftsbasead tolkning av Bibeln innebar automatiskt att läsaren för vilse. Det berodde på att både viljan och förnuftet var anfrätta av arvsyndens och därmed var oförmögna att göra den sanna tolkningen av exempelvis rättfärdighetsläran och vägen till frälsning. Förnuftet var helt enkelt ett oanvändbart redskap i detta sammanhang. Människan måste lägga det åt sidan och rikta sin uppmärksamhet mot Bibeln och dess ord.<sup>166</sup>

Luther drog slutsatsen att filosofin och den religiösa tron stod för olika former av kunskap. Utifrån det lutherska perspektivet var den filosofiska antropologins förnuftskunskap riktad mot människans yttre verklighet, hennes kroppsliga liv och verksamhet. Den teologiska antropologin såg däremot människan ur ett andligt perspektiv. Dessa två synsätt kompletterade varandra så länge inte filosofin inkräktade på teologins område. Där hade nämligen inte filosofin tillräckliga redskap. Människan kunde inte enbart med förnuftets hjälp förstå sig själv eftersom det övernaturliga, osynliga och eviga förblev dolt för förnuftet. Därmed kunde aldrig filosofin uppnå

---

160 Hägglund 1959, s. 34ff, 67ff; Hunnius 1727, s. 21. Detta synsätt går tillbaka till antikens människosyn. Det återfinns exempelvis hos Aristoteles. Se Aspelin 1977, s. 122, 127. Det återfinns även hos stoikerna och senare kyrkofäderna, såsom Augustinus. Se Hultgren 1939, s. 144ff, 151ff; Reiss 2003, s. 126f.

161 Öberg 2002, s. 246ff.

162 Om Luthers syn på förnuftets roll inom ramen för regementsläran, se Törnwall 1940, s. 33. Om synen på förnuftets roll för tron, se ”Konkordieformeln”, andra delen, § 2, ”Om människans fria vilja eller krafter”. Se *LKB*, 1914, s. 448ff. Jfr Hägglund 1959, s. 68ff. I Luthers katekeser återfinns också detta synsätt, särskilt i uttydningen av tredje trosartikeln. Se *LKB*, 1914, s. 293, 363f. Luther skulle förmodligen ha instämt till fullt i Max Webers kärnfulla slutsats ”varje slags genuint religiös fromhet innebär direkt eller indirekt ett ’offer av intellektet’ vid någon tidpunkt i sin utveckling, till förmån för den speciella trans-intellektuella andliga kvaliteten, som betyder absolut hängivenhet och tillit”. Weber 1985, s. 129.

163 Skirbekk, Gilje 1995, s. 180–198; Eriksen 1997 s. 249ff.

164 Hägglund 2002, s. 12–22.

165 Skirbekk, Gilje 1995, s. 200ff. Skirbekk menar att Luthers pessimistiska människosyn pekar fram mot Hobbes, Nietzsches och Freuds sätt att betrakta människan.

166 Öberg 2002, s. 246ff. Luther kritiserar särskilt teologernas och filosofernas sätt att använda den aristoteliska moralfilosofin i samband med tolkningen av människans relation till Gud.



kunskap om människans ursprung och slutgiltiga mål.<sup>167</sup> Detta starka självmedvetande hos teologin var också en illustration av skriftprincipens stora betydelse.<sup>168</sup>

Men den svenska lutherska kyrkans uppfattning i denna fråga kom delvis att avvika från Luthers inställning. En orsak var Melanchtons stora inflytande i Sverige. Hans syn på filosofin betydelse för teologin kom att förändras. I egenskap av lärare och humanist betonade han alltmer den kognitiva trons betydelse och därmed prästerskapets undervisande och uppfostrande roll. Den undervisande funktionen kunde sägas beröra intellektet. Den lutherska kyrkans lära under 1600-talet präglades därför till stor del av det melanchtonska synsättet där det rationella, *intellectus*, lyftes fram på bekostnad av *affectus*.<sup>169</sup> Detta inflytande fick både genomslag inom teologin och homiletiken.<sup>170</sup>

Men människans arvsynd innebar inte att förnuftets andliga förmåga var helt tillintetgjord. Det menade inte heller Luther. Även om de djupaste sanningarna var dolda för förnuftet kunde det utforska viktiga delar av den kristna tron. Dekalogen var ett sådant område som fortfarande kunde uppfattas och förstås av förnuftet. Enligt den lutherska läran förankrade Gud lagen i människans hjärta innan syndafallet och trots att hennes förnuft förmörkades hade hon fortfarande förmågan att fatta lagen (*naturens lag, lex naturae*).<sup>171</sup> Dessutom kunde människan med hjälp av sitt förnuft på ett provisoriskt sätt följa de bud som gällde den yttre samlevnaden med andra människor.

Kunskapen om lagen gjorde sig påmind på två sätt. Det var via förnuftet och genom samvetet. Samvetet var ett moraliskt instrument som hjälpte människan att avgöra vad som var rätt och fel. Gud hade inrättat samvetet och påverkade det bland annat genom sin uttalade vrede, fördömelse, förlåtelse och nåd. Samvetet reagerade med känslor av skuld, ånger, befrielse, bävan och tröst. Otrogna människor och syndare hade givetvis inte lika utvecklade samveten som de omvända. De omvända hade via ordet upplysts av Helig Ande och därmed fått kännedom om Guds vilja samt en ökad förmåga att följa denna vilja.<sup>172</sup>

När det kom till evangeliets löften ställdes förnuftet inför en omöjlig uppgift. Det var oförmöget att begreppsliggöra evangeliets budskap och att fullgöra de bud i dekalogen som rörde människans lydnad och kärlek till Gud. Förnuftet kunde aldrig bära en människa fram till den rätta tron.<sup>173</sup> Men återigen finner vi här en dialektisk relation. Förnuftet utforskade lagen och ledde människan rätt i det yttre levernet. Trots att Gud krävde denna yttre förnuftsbaserade rättfärdighet var den inget värd utan den saliggörande tron. Först efter att den fiduciella tron var väckt hos människan kunde förnuftet upplysas och en ny gudsrelation upprättas.<sup>174</sup> Luther talade också om det upplysta förnuftet. Detta specifikt kristna förnuft uppstod när en människa blev troende och därefter kunde använda sitt upplysta förnuft och förstå ordet bättre än

167 Hägglund 1959, s. 30–54. Luther utgår här från det aristoteliska synsättet om de fyra orsakssammanhängen. Medan filosofin kan utrona människans *causa materialis* och *causa formalis* kan den inte säga något om människans *causa efficiens* och *causa finalis*. För en beskrivning av dessa, se Aspelin 1977, s. 115ff.

168 Aulén 1946, s. 256f, 259ff. Jfr Humble 1728, s. 90f.

169 Stolt 2004, s. 117ff. Jfr Olsson 1938, s. 454–468. Jfr även Braw 2007, s. 192–197, 232ff. För ett intressant exempel på att man faktiskt betonade affekternas betydelse under stormaktstiden, se Ekedahl 2008, s. 142–160.

170 Brilioth 1962, s. 112f, 172, 180f.

171 ”Bekännelsens apologi eller försvarsskrift” i *LKB*, 1914, s. 60f; Melanchton 1997, s. 63ff. Jfr Lindberg, 1976, s. 38ff.

172 Hägglund 1959, s. 99ff, 228ff; Hägglund 1984, s. 284f; Gerhard 1993, s. 125ff.

173 ”Luthers större katekes”, *LKB*, 1914, s. 60f, 363f; Svedberg 1859, s. 106f; Svebilus 1977, s. 47.

174 ”Bekännelsens apologi eller försvarsskrift” i *LKB*, 1914, s. 63f.

---

tidigare.<sup>175</sup> Ett ömsesidigt påverkansförhållande rådde därmed mellan troskunskap och förnuftskunskap eftersom tron fick återverkningar i förnuftet.<sup>176</sup>

Människans gudskunskap var både medfödd och kunde förvärvas.<sup>177</sup> Med hjälp av sitt naturliga förnuft kunde människan nå kunskap om Gud, i form av en naturlig teologi. Det var en rationellt uppnådd gudskunskap där förnuftet användes för att systematiskt granska Bibeln och därigenom dra nya slutsatser om Gud.<sup>178</sup> Den medfödda naturliga teologin eller gudskänndomen (*notitia Dei naturalis*) innebar främst förnuftets förmåga att tillägna sig viktiga sanningar. De var bland annat insikten om Guds existens, vissa av Guds egenskaper som exempelvis rättfärdighet och evighet, samt Guds allvetenskap och försyn. Den förvärvade gudskunskapen erhöles via slutledningar baserade på iakttagelser av naturen och människan.<sup>179</sup> Hafenreffer skrev att det fanns två böcker som gav kunskap om Gud. Den ena var Bibeln och den andra var *Naturens bok*. Den sistnämnda utgjordes av den synliga världen.<sup>180</sup> Genom att studera Naturens bok var det möjligt att med hjälp av sitt förnuft förvärva ytterligare kunskap om Gud. Detta synsätt byggde på tanken att det synliga avspeglade det osynliga. Guds allmakt var därmed ständigt närvarande och synbar.<sup>181</sup> Det förstärkte samtidigt graden av visshet i den religiösa tron. Den kunskap som detta medför beskrevs av Melanchton som en ”intensivt levande kännedom” om Guds skapelse.<sup>182</sup>

Den lutherska kyrkans dogmatiska läroframställningar var ofta objektiviserande och graden av intellektualism var hög. En omfattande begreppsapparat användes varvid filosofiska termer nyttjades.<sup>183</sup> Detta bidrog till att förstärka den kristna lärans karaktär av teoretiska och förnuftsbaseade lärdomar som tillhandahöll kunskaper om Gud, frälsningen och de yttersta ting. Samtidigt illustrerar detta en rörelse bort från Luthers förnuftssyn mot en uppfattning som delvis var en effekt av den filosofiska strömning som brukar kallas nyaristotelism. Denna rörelse påbörjades redan av Melanchton.<sup>184</sup> Den innebar att man bearbetade de teologiska frågorna med vetenskapliga metoder och den lutherska världsbilden kom att präglas av aristoteliska kategorier och begrepp.<sup>185</sup> Detta illustrerar att förnuftet och därmed filosofin användes som ett viktigt redskap i trons tjänst, i det metodiska försvarandet av den kristna läran och vederläggningen av motståndarnas åsikter. Detsamma gällde i frågan om skrifttolkningens och den kristna undervisningens metoder.<sup>186</sup>

Den lutherska kyrkans kunskapssyn innebar därmed att den teologiska kunskapen var både diskursiv och erfarenhetsbaserad. Inom ramen för denna föreställningsvärld var ord som *sanning*, *förstånd* och *kunskap* centrala. Kyrkans världsbild hade fortfarande stor legitimitet vid sekelskiftet 1700 och de lutherska tolkningarna av människans tillvaro accepterades av många. Kyrkan gjorde anspråk på att representera ett omfattande kollektivt högre vetande i form av metafysiska kunskaper baserade på den eviga sanning som hade uppenbarats i Bibeln. Dessa allmänt uppfattade försanthållanden uppfattades ha en hög grad av visshet vilket inne-

---

175 Öberg 2002, s. 250f; Skirbekk, Gilje 1995, s. 201. Luther skiljde mellan förnuftet efter tron (ratio post fidem) och förnuftet före och därmed oberoende av tron (ratio ante fidem). Jfr Hägglund 2002, s. 20.

176 Hägglund 1959, s. 52f, 277f. Jfr Arvid Runestams analys i efterskriften till Luther 1929, s. 100ff.

177 Hägglund 1984, s. 284; Aulén 1946, s. 263ff; Silén 1938, s. 129ff.

178 Aulén 1946, s. 263f.

179 Silén 1938, 129ff; Gerhard 2006, s. 34f; Hägglund 1984, s. 284; Aulén 1946, s. 263ff.

180 Hafenreffer 1714, s. 2f. Jfr Montgomery 2002, s. 94; Gerhard 2006, s. 34f.

181 Jfr Melanchton 1997, s. 136f.

182 Melanchton 1997, s. 136. Jfr Arvidsson 1990, s. 7–29, 47ff, 133–139.

183 Aulén 1946, s. 250ff, 265ff. Jfr Nordbäck 2006a, s. 113–141.

184 Braw 2007, s. 201–207, 210–228.

185 Hägglund 1984, s. 274ff; McGrath 1998, s. 169–172. För ett exempel, se Gerhard 2006, s. 27–42.

186 Jfr Nordbäck 2006a.

bar att det var fullt möjligt att på ett förnuftsbaseerat plan anamma den lutherska världsbilden.<sup>187</sup>

## Religiösa begrepp, talhandlingar och språkspel

Här följer en vidareutveckling av den semantiska, pragmatiska och djupgrammatiska analysen av den lutherska kyrkans trosuppfattning och korresponderande predikosyn. Avsnittet syftar till att skapa en bas för jämförelser med undersökningen av Chydenius trosuppfattning och 1770-talets predikosyn.

De olika prästerliga talhandlingar som utkristalliserats i undersökningen i form av verb som exempelvis *förmana*, *straffa* och *trösta*, kan betraktas som olika språkspel. Till sammans med andra språkspel såsom trösta, hota, ge råd och undervisa förekom de i vardagliga sammanhang. Men språkspelens innebörder omvandlades när en predikande präst formulerade dem för Guds räkning. Då kopplades de nämligen samman för att förenas i det övergripande språkspel som kallades att predika och innebar att tala till människor såsom Guds ombud.

Om vi betraktar predikan som ett språkspel finner vi att det å ena sidan handlade om ett mycket komplext spel innehållsmässigt, å andra sidan hade det en relativt enkel struktur. Prästen talade och åhörarna lyssnade. Han talade i egenskap av ämbetsman och en ordets tjänare. Samtidigt fanns inslag av underliggande språkspel. Bönen var exempelvis ett sådant. Men efter att detta är sagt brister en dammlucka och framväller ett stort antal underliggande språkspel inom ramen för predikan, exempelvis berättelsen, förklaringen, förmaningen, bestraffningen, trösten och många flera.

Låt oss trots denna mångfald och komplexitet försöka formalisera och samla iakttagelserna kring språkspelet. Predikan kan således ses som ett komplext och mångfacetterat språkspel med en lång historisk tradition. Det främsta kännetecknet för det tidiga 1700-talets predikospråkspel var att en kyrklig ämbetsman gjorde anspråk på att tala för en gudomlig makts räkning. Ett annat kännetecken för detta språkspel var att det formulerades av en person, men var riktat till ett kollektiv. Dessutom var predikospråkspelet enkelriktat och normativt. Det fanns varken utrymme för dialog eller tvivel. I detta låg samtidigt en hierarkisk relation mellan predikanten och åhörarna.

Predikospråkspelet förekom oftast insprängt i religiösa ceremonier. Inom ramen för dessa ceremonier riktade predikanten omväxlande sitt tal till församlingen och till Gud. I det senare fallet talade predikanten för församlingens räkning. Denna positionsväxling innebar att prästen möjliggjorde en tvåvägskommunikation mellan församlingen och Gud. Predikospråkspelet utgjorde därmed en viktig del av den offentliga kommunikationsvägen mellan Gud och människa. Under gudstjänsten växlade således prästens relation till församlingen. När han talade till Gud för församlingens räkning formulerade han bönerna med utgångspunkt i ett *wij*.<sup>188</sup> Därmed var han en del av den grupp vars talan han förde. I nästa skede trädde han in i rollen som Guds tjänare och övergick till att straffa och förmana den grupp som han stunden dessförinnan hade ingått i.

Det finns ytterligare ett par viktiga prästerliga talhandlingar att nämna. Jag syftar på avlösningen och bannlysningen. De hade båda en djup existentiell innebörd för den enskilda människan och församlingen som kollektiv.<sup>189</sup> Avlösningen innebar att prästen förkunnade syndernas förlåtelse. Detta kunde endast ske efter att de troende först hade utfört en specifik talhandling i form av syndabekännelsen. Den innebar att

<sup>187</sup> Se exempelvis Luthers angrepp på Erasmus skeptiska synsätt i Luther 1964. Där finner man ett försvar för denna *trosövertygelse* som samtidigt beskrivs som en *visshet* i form av ett vetande.

<sup>188</sup> Se exempelvis *Evangelia och epistler*, 1786, s. 209ff.

<sup>189</sup> Dessa talhandlingar benämndes *nyckelmakten*. De skedde både inom ramen för den kyrkliga ceremonin och vid sidan av den. Jfr *1686 års kyrkolag*, 1936, s. 22–32, Hafvenreffer 1714, s. 147ff.

---

syndaren bekände sin skuld och därefter bad om förlåtelse. Avlösningens funktion var förlåtelse och innebar att Gud efterskänkte det straff som syndaren egentligen skulle ha erhållit. Bannlysningen innebar motsatsen genom att syndaren inte fick straff-eftergift utan i stället bands vid sina synder och uteslöts från församlingens gemenskap.<sup>190</sup>

Vi finner här en kedja av relaterade begrepp som *lag, synd, straff, förlåtelse* och *kärlek*. Inom ramen för dessa emotionella länkar interagerade den enskilda individens längtan efter bekräftelse och kärlek med samhällets behov av social ordning och lagstiftning. Dessa talhandlingar var enligt min tolkning centrala för religionens existentiella betydelse på individnivå. Men det var även viktiga för religionens övergripande samhällseliga och ordnande funktion vid denna tid. Gud uppfattades som den yttersta garanten för universell rättvisa. Guds lag var given åt alla kristna och Guds rättfärdighet krävde att synd måste straffas. Inom teologin uppfattades Gud som tillvarons epistemologiska och ontologiska fixpunkt.

Den livsform där detta predikospråkspel hörde hemma var kyrkans traditioner, undervisning och samhällsfunktion. Den kateketiska undervisningen som församlingsmedlemmarna fick ta del av utgjorde samtidigt ett regelverk för hur de teologiska orden och handlingarna skulle relateras till varandra. Här fungerade teologin som en explicit språk- och handlingsgrammatik för begreppet *Gud*.

Det är viktigt att se att de religiösa talhandlingarna uppfattades som kraftfulla. De påverkade och förändrade saker på ett sätt som avvek från andra talhandlingar eftersom de religiösa fungerade som kommunikation med osynliga krafter. Här kan även sådana talhandlingar som var relaterade till trolldom räknas in, exempelvis signeri och lövjeri. Vi finner således en övernaturlig dimension i vissa talhandlingar, oavsett om vi talar om sådana som lutherska präster genomförde eller sådana talhandlingar som definierades som trolldom av prästerskapet. Det var ingen principiell skillnad mellan den akt som en kristen människa utförde när hon läste en bön, gjorde korstecknet och därmed signade sig, och när någon gjorde korstecknet i omvänd ordning och läste bönen baklänges för att komma i kontakt med Satan. Båda talhandlingarna användes i syfte att kommunicera med övernaturliga andeväsen.<sup>191</sup>

Detta säger också något om hur man tolkade orden *Gud, tro* och *Ordet* samt avslöjar något om deras funktioner på ett djupgrammatiskt plan. Dessa tre ord var enligt min tolkning den semantiska kärnan i det språkspel som handlade om Gud. Runt dessa finner vi en rad andra ord och tillhörande handlingar. Ordet *Gud* tycks i det tidiga 1700-talsspråket ha uppfattats som laddat med en övernaturlig kraft. Gudsordet var relaterat till tillvarons innersta kärna och kunde vara farligt att använda på ett oriktigt sätt. Det var mer än bara ett ord. Det fungerade som ett kraftfullt skydd och kunde även utgöra ett fruktansvärt hot. Men detta gällde inte bara ordet *Gud* utan även Guds eget ord – den Heliga Skrift – tillsammans med de föreskrivna ritualhandlingarna och sakramenten.<sup>192</sup> Sakramentens betydelse var därför mycket stor. Dopet och nattvarden utgjorde rituella fästpunkter för den kedja av känslor och handlingar som återfanns i de tidigare nämnda begreppen *lag, synd, straff, förlåtelse* och *kärlek*.<sup>193</sup>

190 Hafenreffter 1714, s. 148ff, SAOB, uppslagsord *förlåtelse, avlösa, absolvera, bann*. Jfr 1686 års kyrkolag, 1936, s. 22–32.

191 Jfr Olli 2007, s. 65. Se exempelvis fallet med bonden Olof Jönsson som dömdes till döden 1733 för att brukat signiereri. Bland annat hade han läst bönen *Fader Vår* baklänges och därmed använt skadlig svart magi, *maleficium*. Jfr Bo H. Lindberg 1992, s. 513f. Man skiljde vid 1700-talets början mellan gärningsbrott (crimen realis) och muntliga brott (crimen verbalis). Denna indelning härrör från den romerska rätten. Gärningsbrott uppfattades som allvarligare än muntliga brott.

192 Exempelvis oblater sågs som bärare av en övernaturlig kraft. Jfr Olli 2007, s. 24f, 30ff. Överheten såg gäckeri med gudstjänsten och sakramenten som en form av indirekt hädelse.

193 Jfr Hafenreffter 1714, s. 153–168; Hunnius 1727, s. 68ff.

Inom ramen för sakramentsutdelningens talhandlingar överskreds gränsen mellan det symboliska – tecknet – och den övernaturliga verklighet som tecknet refererade till och de båda smälte samman. Kontakten mellan Gud och människa uppfattades som intensifierad. Därmed blev användningen av orden, handlingarna och ritualerna kraftfulla men också skrämmande redskap för att hantera vad man uppfattade vara en osynlig och samtidigt högst påtaglig verklighet. De centrala orden och handlingarna fungerade dels som fönster mot en annan verklighet, dels som redskap för att hantera såväl den synliga som den osynliga verkligheten.

Prästerskapet innehade den exklusiva rättigheten att utföra en rad religiösa talhandlingar tillsammans med de explicita performativa talhandlingarna som ingick i de kyrkliga ceremonierna.<sup>194</sup> Den förståelseram som omgärdade detta predikospråkspel handlade om att prästerna uppfattades som ombud för ett gudomligt majestät.<sup>195</sup> De upprepade vad Gud redan hade sagt och därmed fick deras ord ytterligare styrka, samtidigt som deras framförande skänkte kraft åt vad man uppfattade som den ursprungliga gudomliga talhandlingen. Under 1700-talets inledande decennier ifrågasattes och utmanades det prästerliga monopolet rörande ett flertal av dessa talhandlingar. Det var exempelvis de konservativa pietisterna vars blygsamma krav handlade om att involvera fler människor i religiösa aktiviteter. Men det var också krav från de mer radikala pietisterna som menade att prästerna var överflödiga. Människorna kunde själva kommunicera med Gud och behövde inga prästerliga ombud.<sup>196</sup> Det är tydligt att en förändringsprocess hade inletts som inbegrep synen på de teologiska begreppen, de religiösa talhandlingarnas funktion och kyrkans samhälleliga roll.

Det relationella perspektivet på gudstron som denna analys har utgått från har bidragit till att belysa trons reciproka aspekter. Även den pragmatiska betoningen på talhandlingar har illustrerat det relationella i gudsmötet. Den kristna människan uppfattade att hon trädde in i en gudsrelation som till stor del byggde på rituella handlingar kombinerade med verbal kommunikation. Det är därför viktigt att se att de religiösa talhandlingarna inte bara genomfördes av präster. Det var först när den enskilda kristna människan gick in i vad hon uppfattade vara en dialog med Gud som tron började fungera. Detta kunde ske via en rad olika typer av talhandlingar, som exempelvis bön, tacksägelser, bekännelser och välsignelser.<sup>197</sup> Man kan därmed säga att tron öppnade ett fönster för gudskommunikation. Inom ramen för detta gudsmöte integrerades en rad vardagliga språkspel och gavs en andlig dimension.

Religiösa talhandlingar hade samhällelig betydelse oavsett om de utfördes av enskilda lekmän eller av präster. Detta kan exemplifieras via det förbud som återfinns i dekalogens andra bud – *du skall icke missbruka Herrans din Guds namn*. När Svebilus uttolkade budet fanns flera talhandlingar i hans genomgång av förbjudna handlingar, exempelvis att *försmäda* Gud och *svärja* olovliga eder. Men för att en troende människa verkligen skulle kunna uppfylla budordet menade teologerna att det inte räckte med att undvika missbruk. Budet innebar samtidigt föreskrifter för det rätta bruket av Guds namn. Det handlade om att människan måste iscensätta en rad talhandlingar, exempelvis att *lova, ära, välsigna, bedja* och *prisa* Guds namn.<sup>198</sup>

194 Jfr Hafenreffer 1714, s. 146f. Dessa talhandlingar var att *lära ordet, utdela sacramenterna, bruka nycklarnas macht*. Dopet kunde dock utföras av lekmän men då endast såsom *nöddop*. Jfr 1686 års kyrkolag, 1936, s. 21f; Hunnius 1727, s. 68, 72ff.

195 För en intressant diskussion kring prästämbetets gränser i relation till de anspråk som pietisterna gjorde på att själva få utföra de prästerliga talhandlingarna, se Humble 1728.

196 Se Nordbäck 2004; Nordbäck 2008; Nordbäck 2009. Jfr Askmark 1949, s. 199–227.

197 Se exempelvis *Martin Luthers Lilla katekes på svenska av år 1567*, 1929; Svebilus 1977, s. 68–118.

198 Svebilus 1977, s. 32ff. Jfr Svedberg 1859, s. 37ff; Luther 2000, s. 13f, 17; Luther 1957, s. 67ff.

---

Det fanns ytterligare ett bud som reglerade mänskliga talhandlingar. Det var dekalogens åttonde bud – *du skall icke bära falskt vittnesbörd emot din nästa*. Det uppfattades av Svebilus som ett förbud mot att baktala, förråda eller sprida illasinnade rykten om medmänniskor.<sup>199</sup> För att hålla detta bud krävdes enligt Svebilus att ”tänka och tala väl om vår nästa”.<sup>200</sup>

De religiösa talhandlingarnas samhälleliga betydelse illustreras också av hur man i det tidiga 1700-talets språkliga kommunikation befäste och vidmakthöll skillnaderna mellan de teologiska begreppen och språkets övriga innehåll. Om vi betraktar den semantiska dimensionen finner vi att de fastlagda definitionerna av de centrala teologiska begrepp som ansågs vara kärnan i tros läran vaktades av kyrkan, som ju var en samhällelig institution med politiska och juridiska maktbefogenheter. Dessutom garanterades de teologiska dogmerna semantiskt skydd av kungamakten och rikets lagar.<sup>201</sup> Slutligen fanns prästerskapet i form av en hel yrkeskår med uppgift att tradera och vakta över dessa definitioner. Definitionerna av de teologiska begreppen utgjorde således grundbultar i samhällsorganisationen.

Sedan kan vi gå över till den pragmatiska nivån som handlar om begreppens funktion och användning i det sociala samspelet via talhandlingar. Såväl tillåtna som otillåtna talhandlingar var uppräknade i lagens förbud. Att *häda* var en förbjuden talhandling där gudsbegreppet användes på ett icke önskvärt sätt. Dödsstraff kunde utdömas för detta.<sup>202</sup> *Kätter* var också ett brott, liksom att *sprida irrläror*.<sup>203</sup> Dessa brott var talhandlingar som ifrågasatte gängse tolkningar av centrala teologiska begrepp och dogmer. De enda begrepp som var omgärdade av liknande restriktioner var de som begreppslogiskt förde den politiska makten i form av monarkin. Här finner vi återigen förbjudna talhandlingar. Att smäda konungen var ett majestätsbrott, liksom för övrigt även gudshädelse var. Det senare var ett brott mot det gudomliga majestätet.<sup>204</sup> Till grund för denna lagstiftning låg Guds egen lag. Det var Gud själv som krävde vedergällningen och därmed dödsstraffet för den som exempelvis hade idkat trolldom.<sup>205</sup> Det var dock inte bara otillåtna talhandlingar som nämndes i lagen. Både i frågan om religionen och kungamakten fanns det vid sidan av de förbjudna talhandlingarna även föreskrivna talhandlingar som exempelvis trosbekännelsen och ämbetseder.<sup>206</sup>

Låt oss till sist betrakta trosbekännelsen ur detta kombinerade semantiska och pragmatiska perspektiv. Att formulera trosbekännelsen innebar att bekänna sin tro. Det handlade om att ansluta sig till en specifik definition av gudsbegreppet. Därmed hade trosbekännelsen en viktig semantisk funktion. Ur ett pragmatiskt analysperspektiv innebar trosbekännelsen i stället ett löfte och en trohetsförklaring. Vad talhandlingen innebar för individen är en svårare fråga. Det står i alla fall klart att för kyrkans del innebar trosbekännelsen att personen i fråga införlivades i en gemenskap och erhölet en identitet.

Det förekom även en religiös talhandling som kan sägas ha utgjort en pragmatisk mothandling till den kristna trosbekännelsen. Jag syftar här på vad som kallas djävulsföreskrivning. Detta var också en talhandling men oftast i skriftlig form. Det innebar att en människa skrev ett kontrakt där hon slöt ett förbund med djävulen och

---

199 Svebilus 1977, s. 41. Jfr Svedberg 1859, s. 80ff.

200 Svebilus 1977, s. 41.

201 *1686 års kyrkolag*, 1936, s. 1–5.

202 Olli 2007, s. 59–63; Anners 1965, s. 103ff.

203 Jfr Nordbäck 2004. För en genomgång av synen på hädelse, kätter, m.m. se Bo H. Lindberg 1992, s. 457–528.

204 Bo H. Lindberg 1992, s. 514f, 529ff.

205 Anners 1965, s. 103ff.

206 Se *1686 års kyrkolag*, 1936, s. 5, 78ff.

lovade honom sin trohet.<sup>207</sup> Även om detta var en ovanlig talhandling<sup>208</sup> belyser den det existentiella spänningsfält som trosbekännelsen, dopet och nattvarden ingick i. I samband med dopet genomgick barnet en reningsrit som innebar att det band som förenade barnet med djävulen upphörde.<sup>209</sup> Men för resten av livet var människans själ påverkad av detta spänningsfält. Eftersom en människa kunde ingå ett trohetsförbund med Gud var det fullt naturligt att det även var möjligt att svära en trohetsed till djävulen.

### *Sammanfattning*

Sammanfattningsvis kan sägas att detta kapitel har inneburit en undersökning av trosuppfattningarna vid 1700-talets början. Det har varit ett sätt att skapa en teoretisk ram för vidare jämförelser med det sena 1700-talets varierande synsätt. Det begreppshistoriska angreppssättet har även etablerats i detta kapitel för att vi därigenom bättre skall kunna tolka Chydenius predikningar kontextuellt genom att synliggöra både de förändringar och den kontinuitet som präglade 1700-talet i frågan om begreppsanvändning och religiösa talhandlingar.

Genom att uppfatta det tidiga 1700-talets religiösa diskurs som en uppsättning centrala begrepp och kombinera detta med en ett talhandlingsperspektiv på predikan har en förståelseram konstruerats som senare kommer att användas för analys av Chydenius predikningar. Även den djupgrammatiska analysen har inletts ovan genom att den kyrkliga predikan och den religiösa praxis som föreskrevs i den teologiska litteraturen har tolkats i termer av språkspel. Men innan vi kan möta Chydenius egna ord i form av hans predikningar krävs att vi även tar ett grepp om de homiletiska ideal som präglade tiden, de apologetiska debatterna och de teologiska förändringar som hans predikningar kan relateras till.

Ett syfte med detta kapitel var att generera kontextuellt baserade frågor inför analysen av Chydenius predikningar. Sådana frågor har också väckts. En viktig fråga är hur de olika trosaspekterna relaterades till varandra. Var lade Chydenius tonvikten? Andra frågor som också sprungit fram ur denna undersökning är hur han uppfattade själva trosprocessen – att komma till tro. Vilka prästerliga talhandlingar utnyttjade Chydenius i sina predikningar och hur såg han på sin egen roll som präst? Hur uppfattade Chydenius Bibelns sanningsvärde och förnuftets roll i trosprocessen?

207 Olli 2007, s. 34–40; Oja 2000, s. 67ff, 90ff, 172f.

208 29 fall av djävulsföreskrivningar behandlades av Justititrevisionen mellan 1680 och 1789. Se Olli 2007, s. 35. Samtliga åtalade var män. Luther skriver om denna talhandling i företalet till sin *Stora katekes*, se uttolkningen av första budordet i Luther 1957, s. 59.

209 *Evangelia och epistler*, 1786, s. 226ff; Svebilus 1977, s. 80ff.

---

## KAPITEL III

### TEOLOGI, SANNING OCH RATIONALITET

Undersökningens fokus förflyttas nu till 1700-talets andra hälft. Därigenom kan vi närmare följa den förändringsprocess som pågick under frihetstiden. Kapitlets syfte är att analysera viktiga aspekter av predikningarnas tillkomstsammanhang. Via denna analys kommer kontextuellt förankrade analyssystem att genereras till den närläsning av Chydenius budordspredikningar som genomförs i kapitel V. Samtidigt kommer ett antal av de frågeställningar som formulerades i föregående kapitel att vidareutvecklas. Den första tråd som vi fortsätter att nysta i är frågan om relationen mellan förnuft och tro. Därefter förs analysen av budordspredikningarnas situationskontext och kulturella kontext framåt ytterligare genom en undersökning av den teologiska utvecklingen, de apologetiska striderna och de kyrkopolitiska förhållandena.

#### Tro och förnuft – en relation under omvandling

För att kunna förstå Chydenius specifika trosuppfattning krävs att vi känner till den omfattande diskussion om relationen mellan tro och förnuft som pågick under 1700-talet. Det framgick i föregående kapitel att de lutherska teologerna menade att det krävdes ett förnuft för att människan skulle kunna tillgodogöra sig ordet, den historiska kunskapen om läran och de centrala dogmerna.<sup>1</sup> Det påföljande övernaturliga skedet kunde dock inte ske med förnuftets hjälp eftersom människans förstånd var negativt påverkat av syndafallet. Det fanns viktiga sanningar som övergick den mänskliga fattningsförmågan, men som likväl var sanna.<sup>2</sup> Den lutherska läran formulerade därmed en epistemisk konflikt som innebar att förnuftet uppfattades både som en förutsättning och en motverkande kraft för en människas försök att utveckla en gudstro.

Den teologiska polemiken och läroframställningen från det tidiga 1700-talet präglades av ett förnuftsbaserat och logiskt framställningssätt.<sup>3</sup> Förnuftet och filosofin uppfattades som viktiga redskap i trons tjänst och i försvarandet av den kristna läran. Likaså i frågan om skrifttolkningens och den kristna undervisningens metoder. Samtidigt som de lutherska teologerna kritiserade skeptikerna för att de använde sitt förnuft i ifrågasättandet av de religiösa lärosatserna tog således teologerna själva förnuftet till sin hjälp i försvarandet och spridandet av samma lärosatser.<sup>4</sup> Men teologerna stannade vid Bibelns ord när en förnuftsinvändning formulerades. Förnuftet fick därmed alltid böja sig inför den uppenbarade sanningen samtidigt som skriftprincipen var central.<sup>5</sup>

För att förstå rationaliteten i synsättet ovan måste man inse att det byggde på tanken att Bibeln var den uppenbarade sanningen. Förnuftet måste ge vika eftersom det var förblindat i vissa frågor. Den övernaturliga gudskunskapen som var uppenbarad i Bibeln uppfattades som överförnuftig. Det innebar att den inte var fattbar för

---

1 Humble 1728, s. 83ff, 90ff.

2 Hafenreffer 114, s. 33f.

3 Hafenreffer 1714, s. 55.

4 Brilioth 1962, s. 106–123, 187–195; Aulén 1946, s. 255–259.

5 Hägglund 1984, s. 277.



förnuftet. Därigenom kunde man hävda att det icke fattbara i Bibeln inte stod i strid med förnuftet utan att det ofattbara stod över förnuftet.<sup>6</sup>

Detta sanningsbegrepp hängde samman med det lutherska förnuftsbegreppet och människosynen. Det av arvsynd anfrätta förnuftet kunde inte nå den högsta sanningen. Förnuftet var fjättrat i den yttre verkligheten. Vetenskapens samt logikens regler var därför ofullkomliga redskap som inte förmådde att avslöja det osynliga i form av det överförnuftiga.<sup>7</sup> Luther argumenterade för denna uppfattning. Han räknade därmed med dubbla vara-strukturer, där den synliga nivån var nåbar, men den osynliga var oåtkomlig för förnuftet.<sup>8</sup> Den högsta sanningen var osynlig, överförnuftig och onåbar samtidigt som den var uppenbarad via Guds ord.

Det synsätt som här presenterats kan betraktas som en form av luthersk skepticism. Det kan låta som en paradox eftersom visshet om sanningshalten i den egna läran var ett signum för Luther och hans efterföljare. Men den skepticism som här åsyftas var givetvis det ifrågasättande av förnuftets andliga förmåga som kom till uttryck bland lutherska företrädare. Richard H. Popkin benämner den *fideism* i sina studier av skepticisms historia.<sup>9</sup> Med utgångspunkt i Popkins sätt att betrakta skepticism har jag formulerat tre tänkbara alternativa förhållningssätt när det gäller synen på förnuftets förmåga att alstra kunskap. De beskriver relationen mellan sanningar på olika nivåer och ett av arvsyndens skadat förnuft.

1. Att ifrågasätta förnuftets förmåga i andliga ting, men betona dess kraft i förhållande till den yttre verkligheten. Förnuftet är därmed helt underordnat uppenbarelsen.
2. Att betona förnuftets förmåga i andliga ting, men ifrågasätta dess kraft i frågan om den yttre verkligheten.
3. Att ifrågasätta förnuftets förmåga i båda fallen. Allt är obegripligt. Den enda möjligheten är att klamra sig fast vid den gudomligt uppenbarade sanningen.

Det första alternativet ovan kan sägas ha utgjort grundinställningen hos den lutherska reformationen. Detta synsätt var kyrkans officiella lära genom 1600-talet och en stor del av 1700-talet. Givetvis förekom variationer i synen på förnuftets andliga förmåga. Det gemensamma var dock tanken att de viktigaste sanningarna endast var tillgängliga via uppenbarelsen samt uppfattningen att människan delvis kunde rekonstruera den gudomliga lagen med hjälp av sitt förnuft och sitt samvete.

Det andra alternativet ovan fanns överhuvudtaget inte representerat bland företrädarna för den lutherska kyrkan. Om förnuftet hade kapacitet i andliga frågor fanns det inget som talade för att det skulle vara förhindrat att alstra kunskap om den yttre och synliga världen.

Det tredje alternativet var en total skepticism där förnuftets kraft ifrågasattes i båda sammanhangen. Detta synsätt har jag inte funnit bland den lutherska kyrkans företrädare. Man kan dock dra paralleller till vissa grupper av radikala pietister och mystiker under 1700-talets första hälft. Här syftas på sådana människor som levde i ett tillstånd där den religiösa empirismen fick bilda basen för deras verklighetsuppfattning.<sup>10</sup>

Den lutherska kyrkans negativa syn på förnuftets förmåga att självständigt utforska de andliga sanningarna förändrades successivt under frihetstidens inledande

6 Hägglund 1984, s. 284; Aulén 1946, s. 263f. Ett exempel på en sådan överförnuftig sanning var treenighetsläran. Jfr Öberg 2002, s. 250.

7 Öberg 2002, s. 250f.

8 Öberg 2002, s. 249ff.

9 Popkin 2003, s. 21ff. Han inkluderar således alla former av tvivel på människans förmåga att via förnuftet skapa sann kunskap om världen utanför henne i begreppet *skepticism*.

10 Nordbäck 2008; Nordbäck 2009.

---

decennier och förnuftet fick allt större betydelse i teologernas tolkning av Bibeln.<sup>11</sup> Man kan, med utgångspunkt i denna begynnande rationalistiska tendens, formulera ett par synsätt där förnuftet fick en allt mer framträdande plats. Här var det inte längre frågan om skepticism utan snarare om en växande rationalistisk kunskapsoptimism.

1. Att bejaka förnuftets förmåga både när det gäller den yttre verkligheten och när det gäller trons mysterier. Förnuftet överordnas därmed uppenbarelsen. Det är dock inte frikopplat, utan uppenbarelsen och förnuftet är båda nödvändiga och utgör varandras komplement.
2. Att betona förnuftets totala förmåga och frikoppla det från uppenbarelsen och hävda att den naturliga teologin är tillräcklig för människan. Uppenbarelsen blir oviktig.

Det första alternativet är en vidareutveckling av det försiktigt förnuftsbejakande synsättet som nämndes tidigare. Det förnuftsoptimistiska perspektivet började skönjas bland svenska präster under 1740-talet. Det formulerades av företrädare för den rationalistiska teologin som exempelvis wolffianismen och fysikoteologin. Uppfattningen innebar att förnuftet och uppenbarelsen var kompatibla och ingick i en harmonisk enhet. Gud var själv förnuftig därmed kunde tron och läran inte vara annat än förnuftsenslig.<sup>12</sup>

Detta var samtidigt ett sätt för kyrkan att hantera den växande kristendomskritiken. Den rationalistiska metod som Christian Wolff formulerade anammades av många präster för att de lättare skulle kunna bemöta det växande kravet på förnuftighet inom teologin och därigenom rusta sig med samma vapen som deras motståndare använde. Vid mitten av 1700-talet upplevde den svenska wolffianismen sin blomstring för att sedan minska i popularitet. Men den återfanns som ett eko i många predikningar under 1700-talets andra hälft i form av förnuftsresonemang och ett allmänt resonerande och bevisande förhållningssätt.<sup>13</sup>

De rationalistiska tendenserna kom att användas i apologetiskt syfte för att stärka lärans position. Denna förändring av det lutherska förhållningssättet brukar inom svensk kyrkohistorieskrivning beskrivas som den *upplysta ortodoxin*. Viktigt att betona är att förnuftsbejakandet – själva upplysningsmomentet hos denna riktning – användes som vapen mot den radikala upplysningsfilosofin.<sup>14</sup> Om man betraktar detta ur ett vidare perspektiv var också detta ett typiskt drag för den protestantiska upplysningen.<sup>15</sup>

Det andra av de båda kunskapsoptimistiska alternativen ovan innebar en fullt utvecklad deistisk hållning.<sup>16</sup> Deismen uppstod i England redan under 1600-talet och radikaliserades under 1700-talet. Huvudtanken inom deismen var föreställningen om en naturlig och gemensam religion för alla människor. Förnuftets roll betonades i gudssökandet medan den uppenbarade religionens betydelse blev obetydlig.<sup>17</sup> Den överförnuftiga nivån försvann helt hos deisterna och därmed gjordes alla sanningar tillgängliga för förnuftet. Bibeln var inte längre utgångspunkten för tron utan den naturliga religionen i form av förnuftets spekulationer och slutsatser. Men deisterna

11 De teologiska influenserna kom från Tyskland. Ett exempel på en sådan teolog är tysken Buddeus som betonade den rationellt utvunna gudskunskapen betydligt starkare än man gjort tidigare. Se Aulén 1946, s. 264f. Jfr Frängsmyr 2006, s. 128ff; Frängsmyr 1972.

12 Benktson 1968, s. 83ff, 101–149; Frängsmyr 1972, s. 29ff; Leufvén 1926, s. 42–91, 134–145.

13 Leufvén 1926, s. 42–75, 83–95, 136ff, 145–160, 166ff; Frängsmyr 1972, s. 180ff.

14 Jfr Benktson 1968, s. 144ff, för en kritisk diskussion kring termen *upplyst ortodoxi*. Se Pleijel 1935, s. 522–533; Benktson, 1968, s. 38f, 74f, 81ff; Frängsmyr 2006, s. 130–141; Frängsmyr 1972; Leufvén 1926, s. 42–83.

15 Se exempelvis Saine 1997, s. 171ff angående den tyska upplysningen.

16 Hägglund 1984, s. 318ff, 322ff.

17 Hägglund 1984, s. 316, 318ff; Gerrish 2006, s. 644–652.

stod inte oemotsagda. Många traditionellt inriktade teologer i England förde en lång kamp mot deismen.<sup>18</sup>

Någon svensk kyrklig företrädare för deism går inte att finna under den period som jag har studerat. För att finna tydligare representanter för denna hållning måste man blicka mot den engelska, franska och tyska utvecklingen vid 1700-talets andra hälft.<sup>19</sup> Det rationalistiska alternativet inrymde olika grader av förnuftsbetoning. Här fanns utrymme för teologer som fortfarande betonade en överförnuftig sfär (supranaturalism), och sådana som inte fann utrymme för någon nämnvärd överförnuftig sfär (neologi).<sup>20</sup> Termen *neologi* syftar på den upplysningsinspirerade teologi som förekom i de protestantiska länderna under andra hälften av 1700-talet. Neologin uppstod i Tyskland när den engelska deismens tankar mötte det tyska kulturlivet. Man började ifrågasätta och kritisera kristendomens centrala dogmer, däribland arvsyndsläran, treenighetsläran och läran om Jesus Kristus. Neologerna använde också ett historiskt betraktelsesätt när de angrep såväl dogmer som bibeltexter.<sup>21</sup>

I Sverige uppträdde neologin först i slutet av den gustavianska tiden, under Chydenius sista verksamhetsår.<sup>22</sup> Den innebar en teologisk anpassning till upplysnings-tänkandet i form av en omvandlad och humaniserad gudsbild och en korresponderande människosyn. Synen på människan innehöll en optimistisk syn på hennes utvecklings-möjligheter i form av en reducering av arvsyndens betydelse samt en positiv förnufts-syn. En av de främsta neologerna i Finland och Sverige var Chydenius egen systerson, Jacob Tengström, biskop i Åbo stift och senare ärkebiskop.<sup>23</sup>

Sammanfattningsvis kan man säga att den testimoniella tro som rekonstruerades i föregående kapitel vilade på skriftprincipen. När denna bibeltolkningsprincip ifrågasattes och nya sätt att tolka Bibeln växte fram under 1700-talet ledde det också till en ökad betoning på förnuftsbasead gudskunskap. När läran blev mer rationell och försant-hållandena baserades alltmer på förnuftsreflexion blev också den kognitiva aspekten mer betydelsefull. Ju intellektuellare den kristna läran blev, desto svagare blev även trons testimoniella aspekter. Om tron kunde rättfärdigas med hjälp av förnuftet innebar det att varje människa själv kunde legitimeras tron. Den religiösa visshetens problem var löst. Hon kunde alltså tro på sina förnuftsresonemang, snarare än på Bibeln.<sup>24</sup>

Vid sidan av denna rationella väg fanns ytterligare en metod att nå religiös visshet. Den nämndes i kapitel II och handlade om att återföra religionens sanningshalt till erfarenheten och känslan. Detta alternativ togs upp av de väckelserörelser som uppträdde under 1700-talet i form av pietism och herrnhutism.<sup>25</sup> Det blev i allt högre utsträckning den inre upplevelsen som legitimerade trons sanningshalt. Detta kan beskrivas som en form av religiös empirism. Även i detta fall kan man säga att den troende själv kunde verifiera sin trosupplevelse.

18 Hägglund 1984, s. 318ff; Gerrish 2006, s. 652ff.

19 Livingston 2006, s. 21–28, 30ff; Radler 1988, s. 184ff, 190f, 194ff, 199f, 202f.

20 Jfr Hägglund 1984, s. 325–331; Livingston 2006, s. 28ff; Leufvén 1920, s. 40ff; Quensel 1910, s. 297ff; Saine 1997, s. 120–152, 161–186.

21 Hägglund 1984, s. 325f. För en beskrivning av den engelska deismen och den tyska neologin, se Gerrish 2006.

22 Ett tydligt exempel på neologisk påverkan återfinns i 1793 års psalmboksförslag, se Petrén 1990, s. 213f.

23 Leufvén 1927, s. 38ff, 43–79, Petrén 1990, s. 213ff, 228; Lilja 1947, s. 192–209. Om Tengströms karriär som historiker och skald, se *Finlands svenska litteraturhistoria* 1999, s. 158ff.

24 För ett exempel, se beskrivningen av Magnus Lehnberg, i Leufvén 1920, s. 40–50, 62. Dessutom innebar en intellektualisering av tron även att gudsbegreppet blev alltmer intellektualiserat. Jfr Leufvén 1926, s. 59.

25 Nordbäck 2004; Nordbäck 2009; Hägglund 1984, s. 302–331; Edwards 2004, s. 426ff.

---

## Teologiska förändringsprocesser

Den beskrivning som gavs ovan gällde synen på förnuftets förändrade roll inom den religiösa kunskapsteorin under frihetstiden och den gustavianska tiden.<sup>26</sup> Den utveckling som skedde i det svenska riket var samtidigt ett uttryck för en större omvandling av kyrkornas kunskaps- och vetandanspråk. Relationen mellan bibliskt förankrad teologi respektive förnuftsbaserad religion diskuterades och problematiserades över stora delar av Europa.<sup>27</sup>

Ett flertal präster i Sverige valde under frihetstiden att anknyta till den förnufts-optimism som präglade tiden, men vid 1780-talet var denna förening mellan förnuftsbevisning och luthersk kyrkolära på upphällning. I stället vände många präster åter till Bibeln som främsta trosargument.<sup>28</sup> Men friden var inte återställd. Exegetikens metoder utvecklades och språksynen förändrades. Nya tolkningar av Bibelns innehåll ställdes mot den lutherska lärans traditionella dogmer som de var formulerade i bekännelseskriterierna.<sup>29</sup>

Det som sagts i avsnittet ovan kan jämföras med den analys av generella tendenser inom 1700-talets västeuropeiska teologiska utveckling som Bengt Hägglund har gjort i sin bok *Teologins historia*. I samband med att upplysningstänkandets idéer påverkade lagstiftning och vetenskap i sekulariserande riktning förändrades också teologins förutsättningar och livsrum. Hägglund lyfter fram fyra generella förändringsprocesser.<sup>30</sup> Den första är teologins rationalisering. Den innebar en allt starkare teologisk betoning av filosofi och förnuftstänkande. Den andra förändringsprocessen är teologins moralisering. Det handlade om en ökad betoning av kristendomens praktiska innehåll i form av aktiv trosutövning inom ramen för mellanmänniska relationer. Den tredje förändring som Hägglund beskriver är religionens individualisering. Religionen uppfattades därmed alltmer som den enskildes angelägenhet samt baserades på individuella erfarenheter och upplevelser. Den fjärde och sista processen är teologins humanisering. Det innebar att kristendomens syfte och innehåll infogades i ett antropocentriskt ramverk.

Hägglunds bild av 1700-talets teologiska förändringsprocesser utgår från europeiska förhållanden men den kan även appliceras på villkoren i det svenska riket. Jag kommer härnäst att diskutera dessa förändringsprocesser med utgångspunkt i två predikningar från 1760-talet. På detta sätt kan vi undersöka vilka konkreta uttryck som förändringarna fick. Det är viktigt att betona att det finns en stor variation i predikoinnehållet.<sup>31</sup> De olika tendenserna återfinns i varierande utsträckning och i olika kombinationer hos de predikande prästerna. Låt oss även ställa frågan om det går att finna uttryck för andra förändringsprocesser i källmaterialet än de som Hägglund har beskrivit.

---

26 Jfr Frängsmyr 1972; Livingston 2006, s. 14–39.

27 Gerrish 2006; Antognazza 2006a. För en diskussion kring terminologin runt de båda riksdelarna före 1809, se Villstrand 2009, s. 37–38. Jag kommer konsekvent att använda termen *det svenska riket*, i enlighet med Villstrands anvisningar.

28 Gustafsson 1983, s. 155f, 167ff; Lenhammar 2000, s. 159ff, Leufvén 1927, s. 28ff. En liknande utveckling i England beskrivs av Rosenblatt. Se Rosenblatt 2006, s. 292ff. Detta var en effekt av rationalismens minskade popularitet. Förnuftsbevisningen hamnade i bakgrunden medan religionens förmåga att appellera till människans känslor i stället hamnade i fokus. För en beskrivning av den svenska utvecklingen under 1700-talet mot ett mera känslö- och erfarenhetsbetonande synsätt, se Herrlin 1942.

29 Leufvén 1927, s. 38–42. Jfr Johan Möllers beskrivning av 1700-talets utveckling i Möller 1774, s. 389ff.

30 *Teologins historia* utkom för första gången 1956. Den har därefter gett ut i nya och delvis omarbetade upplagor varav den senaste kom 2003. För presentationen av förändringsprocesserna, se Hägglund 1984, s. 317f.

31 Jfr Leufvén 1926, s. 141, 145ff.

### Rationalisering och moralisering

Den första tendensen i form av teologins rationalisering kan kopplas till den successiva övergång från skepticism till förnuftsoptimism som skildrats i avsnittet ovan. Här finner vi ett stort antal präster som i allt högre utsträckning hänvisade till förnuftet i sina predikningar.<sup>32</sup> Vi har ovan sett hur förnuftets betydelse ökade i den teologiska reflexionen vilket i sin tur medförde en rationalisering av själva läran. Betoningen på den naturliga teologin ökade.<sup>33</sup> Men rationaliseringen märks även på andra nivåer. Även predikosättet blev rationellare. Begreppsdefinitioner, demonstrationer och bevis utgjorde centrala inslag i många predikningar under 1740- och 1750-talet. Det var fullt möjligt att predika rationellt utan att innehållsmässigt förändra lärans innehåll i någon större utsträckning.<sup>34</sup>

Den teologiska moraliseringsprocessen innebar både en betoning på sedelärande undervisning och en förskjutning i synen på religionens samhällseliga betydelse. I stället för att ensidigt betona den rena lärans betydelse för samhället, valde både kyrkans företrädare och den politiska överheten att alltmer betona religionens moraliska betydelse.<sup>35</sup> Under 1700-talets senare hälft kom därmed kyrkan alltmer att betona kristendomsundervisningens moraliska sida. Det var sedeläran som ställdes i fokus i stället för trons dogmatiska innehåll.<sup>36</sup>

Bland företrädarna för denna tendens uppfattades religionen ofta i naturrättslig anda som det sammanhållande kittet i samhället. Detta kitt möjliggjorde en god ordning mellan medborgarna. Landets lycka och välfärd var därmed beroende av att dess invånare var gudfruktiga och älskade sitt fosterland.<sup>37</sup> Friherren Lars Stiernstedt skrev i ett riksdagsmemorial år 1762 ”at såsom Guds namns helgande är själens högsta goda, så är det äfwen i det borgerliga samfundet det kraftigaste band til redlighet, til sämja och enighet lemmanne emellan”.<sup>38</sup> Hans formulering illustrerar den samsyn som präglade de politiska stånden kring religionens nytta och stora betydelse.<sup>39</sup>

Här kunde det lätt uppstå en konflikt mellan två centrala principer. Vid 1700-talets mitt var *frihet* ett av de allra populäraste politiska begreppen. Bo Lindberg menar att det var ”det svenska 1700-talets mest slitna honnörsord”.<sup>40</sup> Det genomsyrade också tänkandet kring religionens samhällsfunktion och statens rättigheter. Något samvets tvång fick inte förekomma.<sup>41</sup> Frågan var därmed hur man skulle få medborgarna att bli gudfruktiga. Svaret låg i intensifierad undervisning och uppfostran – moraliseringen.

Den betoning på religionens nytta som moraliseringen innebar kunde även användas i apologetiskt syfte och därmed som ett vapen mot fritänkeriet.<sup>42</sup> Åbobiskopen Carl Fredrik Mennander (1712–1786), höll år 1762 en riksdagspredikan med titeln ”Gudsfruktan som et medel til enskildt och allmän sällhet”. Hans predikan är

32 Jfr Leufvén 1926, s. 42–91.

33 Jfr Leufvén 1926, s. 42–75.

34 Se exempelvis Benktsons analys av Abraham Petterssons teologiska synsätt i Benktson 1968. Se även Leufvén 1926, s. 145–160. Även den tidigare predikostilen använde bevisföring, men bevisen hämtades från Bibeln och den skolastiska dogmatiken snarare än filosofiska förnuftsreflexioner. Ett gott exempel på båda tendenserna är prästen Pehr Högström. Hans *Förnuftiga tankar om Gud* (1741) är en wolffianskt inspirerad tolkning av den lutherska läran. Hans predikosamling *Christelige tal* (1768) uppvisar också den rationalistiska predikometoden.

35 Jfr Leufvén 1920, s. 50ff; Leufvén 1926, s. 142f, 160.

36 Leufvén 1926, s. 160; Lewan 1985, s. 27ff.

37 Jfr Normann 1963, s. 20ff, 213ff, 236–248, 258–263; Ihalainen 2005.

38 Memorialet finns tryckt som bilaga i Normann 1963, s. 258–263.

39 Stiernstedts uttalande vittnar om den allmänt spridda naturrättsliga doktrinen om religionen som statens sammanhållande band. Jfr Brohed 1973, s. 71–86.

40 Lindberg 2006, s. 186–194; Wolff 2007.

41 Normann 1963, s. 213–220, 236–248, 258–263; Leufvén 1926, s. 141f.

42 Jfr Lindmark 2000, s. 218ff. Se även Hagberg 1952, s. 283f.

---

intressant av flera skäl och förtjänar en djupare analys. Den illustrerar både teologins rationalisering, moralisering och humanisering samt hur dessa tendenser kunde samverka. Dessutom innehåller den inslag som längre fram i avhandlingen kommer att återfinnas i Chydenius predikningar.<sup>43</sup>

Mennander ville i denna predikan krossa myten att de kristna fick sin belöning först i himlen. Det var fel, menade han. Det utföll en belöning redan i jordelivet, i form av välgång. Mennander hävdade att medborgarna fick ”Guds hjälp och allsköns välgång” om de var gudfruktiga. Gudsfruktan ledde också till att landet frodades i ”timmelig måtto”. Välgången betraktades av Mennander som en effekt av såväl Guds försyn om de sina, som en naturlig effekt av den gudfruktiga människans karaktär. En sådan person var sparsam, flitig, förnuftig, försiktig, ordentlig och kunde kontrollera sina begär. Han var också munter, hade god nattsömn och ett gott samvete. Det sade sig självt att det gick väl för sådana medborgare. Såväl ära som rikedom skulle komma dem till del.<sup>44</sup> Dessutom var Gud vänligare mot sådana länder där befolkningen var gudfruktig.<sup>45</sup> Denna positiva individuella utveckling spred sig enligt Mennander som ringar på vattnet i ett land och resulterade i lycka och välgång.

Gudsfruktan gör oss rätt til människor. Hon renar förnuftet, och lägger i des hand tygeln öfwer våra fördomar och begärelser. Hon är den endaste källan til all whiset, all rättskaffens dygd, alla stora, ädla och älskansvärda egenskaper, och all Borgerliga trefnad och sällhet. Christendomen allena gör människorna til rätta medborgare; och, ju bättre Christen, ju bättre medborgare.<sup>46</sup>

Denna framgångsbeskrivning byggde på två förutsättningar. Den ena var tanken att den gudfruktiga människan utvecklade ett antal positiva egenskaper som automatiskt ledde till framgång för henne själv och i nästa skede även för det land hon bodde i. Den andra förutsättningen var att Guds handlingar mot enskilda personer och mot hela befolkningen avgjordes av hur gudfruktiga dessa var. Sammantaget innebar detta att ett gudfruktigt folk blev det allra lyckligaste i världen. Mennander utmålade därefter ett kristet utopia där de gudfruktiga medborgarna var syndfria, arbetsamma, flitiga, förnuftiga, trogna, kärleksfulla samt generösa och goda föräldrar. I ett sådant samhälle skulle livslängden öka, barnadödligheten minska och utvandringen reduceras till ett minimum. Näringarna skulle blomstra och vetenskaperna frodas. Kort sagt, ”i et sådant samhälle skulle all den lycksalighet finnas, som upptänkelig är, och jordiska samhällen någonsin kunna påsyfta.”<sup>47</sup>

Men, det fanns givetvis en baksida av allt detta. Här kommer vi till predikans huvudpunkt. Mennander vände på resonemanget och kom fram till att ogudaktiga människor bringade olycka både över sig själva och över sitt land.<sup>48</sup> Den positiva spiral som gudsfruktan ledde till förbyttes i en lika effektiv process åt motsatt håll när ogudaktighet och otro ökade bland befolkningen. Samhället förföll när invånarna förlorade sin tro.

Synden är och blir alltid folks fördärf; och et samhälle måste förfalla, et folk wanartas och förskämmas, när den rena gudstjensten försummas och föraktas: när okunnighet och gudlöst wäsende inritar sig: när otro och ogudaktigheten, under täckelse af samwets- och tankefrihet och et djupt förstånd, utbreder sitt herradöme. Af synder och laster framalstras enskildte och allmänna olyckor. De sönderslita

---

43 Mennander var biskop i Åbo och Chydenius gamle lärare. Dessutom skulle han komma att bli ordförande för det teologiska-homiletiska sällskap som skulle belöna Chydenius predikningar. Jfr Lenhammar 2000, s. 143; Ihalainen 2005, s. 292ff, 485f, 531; Leufvén 1926, s. 162ff.

44 Mennander 1762, s. 11–20.

45 Mennander 1762, s. 20ff.

46 Mennander 1762, s. 23. Jfr Ihalainen 2005, s.484–492.

47 Mennander 1762, s. 25ff, 28.

48 Mennander 1762, s. 23f.

samhället, skada helsan, föröda egendomen, beflecka rycktet, sårta samvetet, strida emot själen, och omsider störta den i fördärf och förtappelse.<sup>49</sup>

Mennander kopplade samman *medborgarskap*, *dygd*, *kristendom* och *lycksalighet* som samhällets grundvärden, samtidigt som den kristna tron var själva grundpelaren. Utan tron blev det varken några dygdiga medborgare eller någon lycksalighet. Detta innebar samtidigt att fritänkeriet sågs som roten till samhällets fördärf. Sann medborgerlig dygd kunde endast uppnås av kristna. Förkastelsesdomen föll därmed också över sådan moralfilosofi som hävdade att religionen inte var nödvändig för att en människa skulle bli dygdig.

Mennander grep här in i den dragkamp om dygdbegreppet som pågick under 1700-talet. Moralfilosofier tolkade begreppet i en mer sekulariserad riktning och gav det en alltmer borgerlig karaktär. Det kopplades till civilsamhällets krav och till den framväxande marknadsekonomin.<sup>50</sup> Här använde Mennander möjligheten att inskräpa vikten av de kristna dygdernas betydelse även för det framväxande idealt rörande medborgardygdena.<sup>51</sup> Men Mennanders predikan var också ett uttryck för den rationalisering som teologin genomgick.<sup>52</sup>

De plikter, som christendomen fordrar af oss, hafwa sin grund i Guds natur, leda oss til de gudomliga fullkomligheters efterföljd, och syfta på mänskliga naturens förbättrande. Därföre äro de ock människan så anständige, så fördelaktige, så tjenande til enskildt och allmänt bästa, så at, om Gud icke på et besynnerligt sätt dem oss ålagt, och genom sitt ord bundit dem på våra samveten, så skulle ändå et sundt förnuft til vår timmeliga wälfärds befrämjande dem af oss fordra. Sjelfwa egna-kärleken borde alltså, om den wore förnuftig och ordentelig, wara tillräckelig, at förmå oss til et heligt och Gudi behagligt lefwerne. Gudsfruktan gifver oss allenast ett klarare ljus, en starkare drift, nya bewekande skäl, högre krafter och större förmåga, at utöfwa det, som vårt förnuft och sanna fördel, våra omständigheter och sakernas natur kräfja, at wi göra skole.<sup>53</sup>

Vi finner i citatet ovan att Mennander lät förnuftet utgöra människans främsta drivkraft. Dessutom menade han att det räckte för människan att låta sig styras av förnuftet och en ordentlig *egna-kärlek* för att hon skulle uppnå ett *heligt* leverne. Detta positiva sätt att förhålla sig till människans självkärlek förekom bland upplysningsinfluerade präster, poeter och filosofer vid mitten av 1700-talet. Det var också vanligt att, liksom Mennander gjorde, skilja mellan å ena sidan en positiv självkärlek, å andra sidan en destruktiv självkärlek som hade övergått till egoism och egennyttan. Men också frågan om den enskilda människans dygd och samhällets välfärd diskuterades i de upplysta kretsarna vid denna tid.<sup>54</sup>

Mennander skapade i sin predikan en syntes av 1700-talets samhällsoptimism, reformanda, utvecklingstänkande, protonationalism och den kristna sedeläran. Ledordet för denna kristna utvecklingsprocess var *lycksalighet*.<sup>55</sup> Vägen till allmän lycksalighet initierades via enskilda medborgares strävan att följa sin förnuftiga egenkärlek. Den ledde till andlig-moralisk utveckling och slutligen resulterade processen i lycksalighet för hela folket. Denna lycksalighet var i det första skedet jordisk och efter döden blev den andlig.

49 Mennander 1762, s. 24.

50 Jfr Badersten 2002, s. 91. Se även Högnäs 1988, s. 79–123, för en diskussion kring dygdens kriser under 1700-talet.

51 Pasi Ihalainen har undersökt Mennanders predikan och särskilt betonat Mennanders sätt att kombinera begreppet *gudsfruktan* med medborgarbegreppet. Se Ihalainen 2005, s. 484f.

52 Jfr Leufvén 1926, s. 163f.

53 Mennander 1762, s. 14f.

54 Högnäs 1988, s. 90–123; Runefelt 2005.

55 Ett liknande tänkesätt återfinns hos hovpredikanten Michael Fant som menade att samhället kunde uppnå lycksalighet genom medborgarnas kristna tro. Jfr Leufvén 1926, s. 142f.

---

Detta sätt att utmåla lycksalighet som människans mål var ett predikoinslag som ökade under frihetstiden.<sup>56</sup> Vad som skiljde Mennanders sätt att använda begreppet från tidigare bruk var hans fokusering på en inomvärldslig lycksalighet. Här finner vi också uttryck för den fjärde förändringstendensen – humaniseringen. Hägglund skriver att humaniseringen innebär att teologin anpassas efter människans och samhällets behov. Det samhällseliga nyttoperspektiv som Mennander utgick från när han presenterade kristendomen kan därmed ses som ett uttryck för denna humaniseringstendens.

Mennanders optimistiska och världstillvända predikan bröt radikalt med flera äldre lutherska tankemodeller. En sådan tankemodell var att människans självkärlek var oförenlig med sann tro.<sup>57</sup> Mennanders positiva beskrivning av självkärleken var därmed ett avsteg från den traditionella lutherska människosynen. En annan luthersk tanke som Mennander frångick var att det kristna livet på jorden var en jämmerdalsvandring – ett långt lidande där döden sågs som en förlossning från de jordiska banden.<sup>58</sup> Att utmåla kristen tro som ett socialt och ekonomiskt framgångskriterium var otänkbart för det tidiga 1700-talets präster.<sup>59</sup> Man kan säga att Mennander helt enkelt drog konsekvenserna av denna tanke. En annan avvikande tankemodell hos Mennander handlade om bilden av den kristna människans utveckling och egenskaper. Även om de reciproka troshandlingarna hade betonats i äldre texter hade det inte resulterat i liknande skönmålningar som återfinns hos Mennander. Livet som kristen hade snarare beskrivits som en korsvandring och en ständig kamp mot synden och djävulen. Ytterligare en tankemodell som här frångicks var den negativa syn på det materiella som ofta hade förekommit i lutherska predikningar tidigare.<sup>60</sup>

Mennanders predikan utgjorde ett exempel på ett nyskapande sätt att förena luthersk teologi och upplysningstänkande. Men hans predikan var inte unik.<sup>61</sup> Han fogade samman idéer som var i omlopp och presenterade dem inom ramen för en kristen samhällstolkning.<sup>62</sup> Argumentationen påminner exempelvis starkt om den beskrivning som den tysk-schweiziske apologeten Albrecht von Haller gav i en text som trycktes på svenska 1770.<sup>63</sup>

Haller beskrev *otrons praktiska följder* i form av *den borgliga sammanlevnadens undergång*. Den sanna tron åstadkom motsatsen i form av ett blomstrande samhälle där äktenskapen var kärleksfulla, föräldrarna ansvarstagande, medborgarna ärliga och laglydiga. I Hallers beskrivning av konflikten stod två olika versioner av lycksalighet mot varandra. Den ena lycksaligheten förespeglades av fritänkarna. Men den var inomvärldslig och falsk. Den andra vanns via gudsfruktan och gav utdelning såväl i

---

56 Leufvén 1926, s. 46f.

57 Jfr Nygren 1947, s. 500–517, 527–559.

58 Jfr Leufvén 1920, s. 62ff. Leufvén diskuterar Lehnbergs optimism utifrån liknande utgångspunkter. Se även Jarick 2000, s. 147–157, för en diskussion kring den kristna synen på jordelivet.

59 Leufvén 1926, s. 16–36. Däremot återfinns vi tanken på att Gud straffar ogudaktiga och syndiga folkgrupper i det synsätt som det inledande 1700-talets prästerskap formulerade.

60 För liknande synsätt i dessa frågor, se Leufvén 1920, s. 58–69.

61 Se Leufvéns analys av Mennanders predikan i Leufvén 1926, s. 142ff, 162–165. Se även Ihalainen 2005, s. 233, 292ff, 485f; Runefelt 2005, s. 43ff.

62 Less 1778, s. 680; Högström 1768, s. 124f; Serenius 1752, företalet, samt s. 152f. Jfr Hagberg 1952, s. 269f. Jfr Nösselt 1773, s. 84f, 86. Det kan givetvis också återföras på den naturrättsliga tanken om religionen som det band som håller samhället samman. För ett exempel på detta synsätt, se Nehrman 1756, s. 111f. "...så oemotsäjeligit är thet ock, at then som nekar Gud wara til, och följachteligen ej har någon fruchtan för Gud eller afskräck för det onda, ej kan wara en god och pålitelig medborgare". Ateismen upphäver enligt Nehrman all förbindelse mellan överhet och undersåtar, samt mellan de enskilda undersåtarna. Se vidare Nehrman 1756, s. 114, 122f.

63 Hallers text finns publicerad i *Sanningens kraft til at öfwerwinna den atheistiska och naturalistiska otron*, 1770, s. 204–236. Hallers text trycktes första gången i Göttingen 1750. Om Haller, se La Mettrie 1984, s. 56–58.



jordelivet som efter döden. I båda fallen sades människan sträva efter sin lycka. Men i det första fallet handlade det om att låta egenkärleken omvandlas till total egoism. I det andra fallet handlade det om att se till sina medmänniskors väl. Den anarki som egoismen (ateismen) ledde till omvändes till sin motsats när den kristna tron tilläts verka. Samhället blomstrade. Det berodde på att Gud satte gränser för egenkärleken.<sup>64</sup> Som vi kan se i Hallers argumentation var Mennanders sätt att diskutera spritt bland apologeter. Tankar om lycksalighet, egenkärlek och förnuft förenades inom ramen för en positiv beskrivning av människans väg mot Gud.

### *Individualisering och religiös empirism*

Den tredje förändringstendensen – teologins individualisering – fanns inte i Mennanders predikan. Hans perspektiv utgick från samhällets behov i form av det allmänna bästa. Man kan givetvis se själva startpunkten i form av människans egenkärlek som ett uttryck för individualism. Men i det övergripande samhällsperspektiv som han utgick från försvann denna individualism i den allmänna nyttan, lyckan och välgången.

Den individualistiska tendensen var dock vanligt förekommande i predikomaterial från 1700-talets senare hälft. Vid sidan av termen individualisering skulle jag även vilja ställa psykologiseringen som en förändringstendens under 1700-talet. Här återfanns också den religiösa empirismens kunskapsväg. Det handlade om den ökade fokuseringen på den kristna människans inre liv och omvändelseupplevelsens psykologiska karaktär. I samband med att tron individualiserades ökade också intresset för hur enskilda individer skulle förhålla sig till sin tro och känna igen den rätta tron.

Låt oss undersöka en sådan predikan för att se hur den individualistiska tendensen kunde uttryckas. Ett tydligt exempel var en predikan som hölls av Anders Elfving (1745–72) år 1760 i Finska kyrkan i Stockholm.<sup>65</sup> Predikan bar titeln ”*Den saliggörande tron; förestäld genom en christelig predikan*”. Elfving beskrev i denna predikan den rätta tron som ledde till salighet. Han betonade den religiösa erfarenhetens betydelse. Ingen kunde erhålla ”rätt begrepp om tron, med mindre han i sin egen själ finner erfarenhet deraf”.<sup>66</sup> Tron bestod av tre saker, skrev Elfving. Det var kunskap om de himmelska sanningarna, bifall och slutligen förtröstan. De två första delarna skedde i förståndet och den sista berörde människans vilja.<sup>67</sup> Här finner vi den tredelning av tron (notitia, assensus och fiducia) som präglade den lutherska kyrkans trosuppfattning i början av 1700-talet. Men Elfving version var vidareutvecklad och mer bearbetad än den äldre läran. En viktig detalj var att Elfving ställde den lutherska modellen mot en korresponderande bild av människans psyke och beskrev ingående hur trons aspekter utvecklades inom en människa.<sup>68</sup> Låt oss se närmare på hur den religiösa tron och kunskapen beskrevs av Elfving.

Elfving behandlade förståndets och viljans respektive delar i detalj. När det gällde den första delen – kunskapen – menade han att det fanns olika sorters sann kunskap. Den kunde antingen vara *levande* eller *död*. Den döda kunskapen fanns hos människor som ännu inte blivit omvända. Den var korrekt i sak, men resulterade inte i några handlingar. När en människa uppnådde den rätta tron levandegjordes hennes

64 Haller 1770, s. 204–236. Jfr Nösselt 1773, s. 87. Nösselt menar att religionen arbetar emot den *falska och förwända egennyttan*. Se även Axelsson 1775, s. 381ff.

65 Elfving var en av frihetstidens populäraste predikanter. Se Gustafsson 1983, s. 144. Predikan bearbetades senare av bearbetades av den dåvarande pastorsadjunkten vid Finska kyrkan, Anders Nohrborg (1725–67), innan den trycktes. Han tycks även ha gjort tillägg i texten.

66 Elfving 1829, s. 113f.

67 Elfving 1829, s. 114f. Jfr Ahlstedts beskrivning av Nohrborgs trosuppfattning och syn på begreppet levande kunskap, Ahlstedt 1955, s. 118ff.

68 Här kan Elfvinger sätt att närma sig trosupplevelsen jämföras med trosbeskrivningen i de katekeser som Lilja kategoriserat som pietistiska. Jfr Lilja 1947, s. 150–156. Jfr även Nohrborgs teologiska åskådning i Ahlstedt 1955.

---

kunskaper. Denna process kallades av Elfving för *illuminatio conversionis*. Den innebar att hon själv upplevde att kunskapen var sann. Det skedde först när en människa kunde säga att ”jag har förfarit sanningen sjelf enligt Guds ord; jag har märkt hos mig sjelf, att det är sanning, efter egen förfarenhet, likasom jag förr har hört och läsit det i Guds ord”.<sup>69</sup> Elfvingens centrala begrepp var *förfarenhet*. Den rätta vissheten kom genom förfarenheten, eller erfarenheten. Att erfara tron var att *känna* synden och att *känna* Jesus. Det var att erfara känslor och processen resulterade i kunskap.<sup>70</sup>

Trons andra aspekt – bifallet – handlade också om erfarenhet. Det var inte frågan om förnuftsbevisning utan Elfving beskrev här den testimoniella tron i dess gudsrelationella form. Det handlade om att tro Guds vittnesbörd. Han ifrågasatte all annan form av testimoniell tro. Att tro vad föräldrar eller lärare hade sagt, utan att själv erfara sanningshalten var inte tillräckligt. Själva bifallet var den inre process då människan insåg och erfor att den religiösa kunskapen var sann. Det skedde med hjälp av den Helige Andes smörjelse och handlade snarast om att släppa förnufts kontroll för att låta sig föras till tro av Gud.<sup>71</sup> Elfving skriver bland annat att:

...om någon har swårt för att få någon öfvertygelse om Guds ords sanningar och vittnesbörd, han låte det wara sitt alfwarlige upsåt, att begifwa sig, eller låta sig föras i den ordning, som Gud i ordet föreskrifwit, till bättring, tro och helgelse: så att han deruti lyder Guds wilja; så skall han förfara sjelf, och genom egen förfarenhet förnimma, om Guds ord är sanning eller icke. En sådan wäg till stadfästelse och öfvertygelse är bättre, än att blott grubbla, och tänka, och mödosamt ransaka efter skäl och bewis till Guds ords styrka, utan att något bekymra sig om Guds ords efterföljd. En öfvertygelse, som så genom förfarenhet och eget förnimmande stadfästes, är den, som rätteligen hörer till trones bifall. En sådan tro står fast, när andras tro, som på blotta utwärtens skäl och bewis är grundadt, swigtar.<sup>72</sup>

Det rätta bifallet inrymde inget tvivel.<sup>73</sup> Det var en förnimbar visshet. Denna form av trosvisshet vanns via en empiriskt grundad testimoniell tro. Den testimoniella gudstron fick så att säga hjälp på traven av människans förnimelser av den Heliga Andes verkan. Problemet var att den kristna människan måste tro på något som hon inte såg. För det var trots allt så, konstaterade Elfving, att ”salighetens grund är icke i oss sielfwe, utan i Jesu Christo”.<sup>74</sup> Människan måste göra ett kognitivt språng ut i det okända i förvisning om att Gud väntade där. Elfving citerar Joh 20:29, ”Salige äro the, som icke se och dock tro”.<sup>75</sup> Men det innebar samtidigt att tron inte kunde vara lika viss som *omedelbar* syn. Elfving skriver att när det rätta bifallet infann sig uppstod något som kunde beskrivas som ett seende, fast av ett annat slag än det vanliga, yttre seendet. Återigen kom Elfving in på erfarenheten. ”Och märke wi på wår egen erfarenhet, så är wår tro likasom en syn och beskådelse, fast icke ansigte emot ansigte; men wi äre så wisse om hela evangeliu innehåll, att wi föreställa oss Jesum, likasom stod han omedelbarligen för våra ögon”.<sup>76</sup>

Elfving påpekade även att bifallet inte gällde övertygelsen om att den egna tron var den rätta. Bifallet gällde endast Guds ord, löften och vittnesbörd om Jesus. Här särskiljde Elfving trons empiriska aspekter från de försanthållanden som skulle

---

69 Elfving 1829, s. 116f. Här följer Elfving förmodligen Pontoppidans beskrivning av den levande kunskapen. Se Pontoppidan 1766, s. 81–89. Jfr Lilja 1947, s. 151f.

70 Elfving 1829, s. 118f.

71 Elfving 1829, s. 120ff.

72 Elfving 1829, s. 121.

73 Elfving 1829, s. 122f. Visst kan det finnas tvivel, men de måste bekämpas. Det är det medvetna tvivlet som inte får finnas.

74 Elfving 1829, s. 123.

75 Elfving 1829, s. 110.

76 Elfving 1829, s. 123.

bifallas. Men för att bifallet skulle vara äkta krävdes också att den troende människan tillämpade Guds ord på sig själv och därmed inkluderade sig i löftena.<sup>77</sup>

Den tredje aspekten av tron – förtröstan – var den viktigaste, enligt Elfving. Den handlade om att den troende människan *längtar, hungrar, begär* och *törstar* efter Jesus.<sup>78</sup> Elfving skiljde mellan *desiderium evangelicum* och *desiderium legale*. Den förstnämnda varianten innebar en äkta förtröstan medan den senare var en falsk variant som utgick från egenkärlek och rädsla. Den som drevs av en sådan falsk förtröstan sökte sin *lycksalighet* genom tron av rädsla för fördömselsen och döden. Men en sådan förtröstan var endast lagisk och inte evangelisk. Den äkta formen av förtröstan var en stark och allvarlig längtan efter Jesus.<sup>79</sup> Den sanna tron var, skrev Elfving, att *komma* till Jesus, *se* Jesus, *sträcka ut sin hand* mot Jesus. Den var att *fly* till Jesus, *böja sig* för Jesus, *vända sig* till Jesus och att *kasta sig* i hans armar.<sup>80</sup>

I Elfvingens kritik ovan finner vi antydningar om en inomluthersk konflikt kring trosuppfattningen. Hans sätt att ifrågsätta religiösa lycksalighetssträvanden avslöjar att det fanns ett motstånd mot sådana lycksalighetsanspråk som bottnade i fel slags grundkänslor. Rädsla var en sådan felaktig känsla. Det var i stället längtan som skulle föra människan till tro. De tre trosaspekterna kunskap, bifall och förtröstan uppstod enligt Elfving i en särskild ordning. Kunskapen kom först, därefter bifallet och sist uppstod förtröstan. Men när de var för handen tog inte processen slut, utan de tre aspekterna fortsatte att växa till och förstärka varandra.<sup>81</sup>

Sammanfattningsvis kan man säga om predikningarna ovan att Mennanders predikan visade prov på de tre tendenserna moralisering, rationalisering och humanisering medan Elfvingens predikan illustrerade den individualisering och psykologisering som teologin genomgick. Det samhällseliga nytto- och välgångsperspektivet var mycket avlägset i Elfvingens text. Tron handlade i stället om individens relation till Gud och dess främsta konsekvens var saligheten efter döden.

Elfvingens predikan var ett uttryck för en religiös empirism. I den filosofiska diskussion som inledde kapitel två beskrevs religiös tro som intentionalt relationell. Tron existerar oavsett om Gud existerar eller inte. Den resulterar därmed i en form av direkt vetande – människan vet att hon tror. Det är här som den religiösa empirismen hade sitt handlingsutrymme och fokuserade sina kunskapsanspråk. Detta kan ses som ett alternativ till den förnuftsbaseade bevisningen av tron som beskrevs ovan. Här vände sig den troende människan inåt och fann sanningen i sitt eget inre. Både förnuftsbevisningen och den religiösa empirismen var sätt att söka svar på samma fråga: vad är en sann tro och vad ska den grunda sig på?

I Elfvingens predikan utgick den religiösa empirismens språk från sinnesintryck. Tron beskrevs som sinnesimpulser (syn, känsel, smak), som spatial rörelse (exempelvis flykt) och som hunger och törst. Den sanna kunskapen liknades vid seende – en klassisk metafor för vetande. I Elfvingens predikan beskrevs ett nytt seende, lika verkligt som det yttre synsinnets. Liksom inom annan form av empirism var det de mänskliga sinnena som ledde människan framåt och kunskapen alstrades via erfarenheter. En mycket illustrativ bild av hur Elfvingens bildspråk också inrymmer faktiska utsagor följer här:

Ty ehuru med de ting, som synas, icke straxt följer, att: när jag har begärelse dertill, så omfattar och anammar jag och verkligen med mina händer; så är det dock icke så här, utan efter som Jesus icke synes, så kan han icke eller omfattas annorlunda, än med själens begär, och så snart detta själens begär, såsom trons egentliga armar,

77 Elfving 1829, s. 127.

78 Elfving 1829, s. 129ff.

79 Elfving 1829, s. 130f.

80 Elfving 1829, s. 132–135, 136f. Jfr Pontoppidan 1824, s. 37ff.

81 Elfving 1829, s. 128f. Samma synsätt återfanns hos Nohrborg, se Ahlstedt 1955, s. 120ff.

---

blir så utsträckt som det bör; så innesluter och omfattar det werkelige Jesum, med hans förtjenst och rättfärdighet; och då är tron straxt saliggörande; ty hon innesluter inom sina armar, eller i sitt begär den allena saliggörande Jesum;<sup>82</sup>

Med själens armar omfamnade människan Jesus och förenades med honom. Interaktionen beskrivs som en fysisk omfamning där människans längtan var hennes utsträckta armar. Elfving's predikan synliggör samtidigt vissa svårigheter att kombinera den rationalistiska tendensen och den individualiserande. Den förstnämnda betonade förnuftet medan den senare betonade trons känslomässiga aspekter. De illustrerar två olika kunskapsteoretiska positioner i frågan om den religiösa vissheten. Dessa två tendenser drog därmed åt olika håll och motverkade delvis varandra. Samtidigt var många av de predikningar som behandlade trons psykologiska effekter rationella till sin karaktär. Predikanten resonerade och beskrev systematiskt vad den rätta tron var. Detta gäller också Elfving's framställning.<sup>83</sup>

Vi har i undersökningen ovan sett prov på hur de övergripande teologiska förändringsprocesserna kunde te sig i predikningar från frihetstiden. Det framgick att den religiösa empirismens betoning av psykologiska erfarenheter var en framträdande aspekt som inte var tillräckligt synliggjord i Häggglunds kartläggning av förändringsprocesser. Jag väljer därmed att betrakta psykologiseringen som en förändringsaspekt av samma dignitet som de övriga – moralisering, rationalisering, humanisering och individualisering. Dessutom fann vi i Mennanders predikan ett synsätt på religionens samhällseliga betydelse som speglade en begreppslig förändring. Jag syftar på betoningen av religionens positiva effekter i såväl jordelivet som efter döden. I centrum för denna förändring stod begreppet *lycksalighet*. Denna syn på religionen såsom en lyckoförmedlare var utan tvekan en avgörande förändring från tidigare lutherska synsätt.

### *Kunskapspositioner och trosaspekter*

I analysen av Elfving's predikan ovan framgick att det var förenat med vissa svårigheter att kombinera den rationella teologin med den religiösa empirismens betoning på psykologiska mekanismer och erfarenheter. Ett försök att förena dessa båda kunskapspositioner återfinns dock i en apologetisk text från 1770-talet. Det visar att präster också kunde använda den religiösa empirismens argument för kristendomens försvar.

Den tyske apologeten Gottfried Less hade ett helt kapitel om *Christendomens bewis af förfarenheten* i sin förnuftsbaseade bok *Den christna religionens sanning* (1778). Denna bok var aktuell vid riksdagen 1778–79. Vid samma riksdag var Chydenius också aktiv, bland annat genom att förespråka religionsfrihet. Prästeståndet välkomnade den svenska översättningen av Less bok. I det cirkulärbrev som skickades ut till stiftet 1779 rekommenderades den apologetiska skriften som ett redskap i kampen mot fritänkeriet.<sup>84</sup>

Less försökte förena den empiriska/psykologiska och den rationalistiska tendensen. Han hade visserligen lagt avsnittet om religiös *förfarenhet* som ett bihang, men Less använde likafullt trons förmåga att få människors känsloliv och personlighet att förändras som ett argument för trons autenticitet. Sanningshalten kunde bevisas genom de *känslor* som den kristna tron medförde hos den sant troende. Samtidigt var Less mycket medveten om att förfarenhetsargumentet var en ytterst farlig bundsförvant. Problemet var att människor kunde producera en rad falska förnimmelser, som inte alls hade med sann tro att göra. Han lade därför till ytterligare ett bihang, där han

---

82 Elfving 1829, s. 136.

83 Jfr Leufvén 1927, s. 27f. Se Elfving 1829, s. 109–142; Gustafsson 1983, s. 144ff.

84 *Prästeståndets riksdagsprotokoll 1778–1779*, 1990, s. 105f. Detta står att läsa i prästeståndets cirkulärbrev den 26 januari 1779. Ett liknande resonemang finns om andlig förfarenhet finns i Ekmarck 1774, s. 36f.

förklarade vilka känslor som räknades som äkta. Det gällde att kunna skilja mellan den *sjuka inbillningskraften* och de *sunda* känslor som den sanna tron medförde. För att ytterligare förtydliga har den svenske översättaren i en not förklarat vad Less var ute efter. Där står att ”alt hwad herr auctor här sagt, bör afmätas efter den afsigt, som war at upresa en skiljewägg emillan Guds andes öfvernaturliga nådewerkan och det fanatiska och enthusiastiska swärmeriet”.<sup>85</sup> Det handlade om tolkningsföreträdet över de religiösa upplevelserna och rätten att sortera ut sådana erfarenheter som inte var acceptabla.

Vi har ovan sett ett par exempel på de övergripande förändringstendenserna och de nya skepnader som tron fick under frihetstiden. En sista iakttagelse är att djävulen spelade en ytterst marginell roll i Mennanders och Elfvings predikningar. Detta var ingen slump utan kan ses som en illustration av en annan förändringstendens. Jag syftar på att djävulens teologiska betydelse reducerades under 1700-talet.<sup>86</sup> De föreställningar som tidigare varit kopplade till djävulsgestalten betraktades alltmer som vidskepelse, exempelvis magi och trolldom. Kyrkan förde här ett slags trefrontskrig. Å ena sidan bekämpade man *otron*, å andra sidan *vantron*, eller den s.k. vidskepelsen.<sup>87</sup> *Svärmeriet* var det tredje fenomenet som man försökte avgränsa sig från. Under senare delen av 1700-talet blossade flera väckelser upp som definierades som svärmeri av kyrkan. Dessa väckelser motarbetades och ett flertal av de mer extatiska uttrycksformerna patologiserades.<sup>88</sup> I kritiken mot svärmeriet och vidskepelsen stod kyrkan och den radikala upplysningen delvis på samma sida.

Vidskepelsebegreppet var problematiskt. Prästen Anders Ekmarck definierade vidskepelse som falsk religion.<sup>89</sup> Han skrev att ”vidskepelsen ger gudomlig ära åt det som icke har någon gudomlighet, och sätter gudlighet i det som icke länder til Guds sanna dyrkan”. Det skedde när människor spådde framtiden ur fågelsång, använde svartkonster och signerier, anropade de döda och utförde andra liknande handlingar.<sup>90</sup> Ekmarck använde ordet *vidskepelse* för att definiera sådana religiösa praktiker som inte var accepterade som kristen tro. Men samtidigt användes vidskepelsebegreppet av fritänkarna mot kyrkans egna religiösa praktiker. Ett exempel på detta sätt att använda vidskepelsebegreppet finns hos exempelvis Voltaire.<sup>91</sup> Det gällde därmed att distansera den kristna trons praktiker från vad som benämndes vidskepelse. Ekmarck skrev med anledning av detta att det som skiljde sann kristen tro från vidskepelse var att den förstnämnda var grundad på sann kunskap och riktiga begrepp.<sup>92</sup>

När det gäller trosuppfattningens förändring från 1700-talets början fram till 1780-talet kan man säga att den påverkades av alla de nämnda teologiska förändringstendenserna. Rationaliseringen innebar en betoning på den kognitiva trosaspekten medan individualiseringen innebar en ökad tyngdpunkt på den testimoniella och den fiduciella trosaspekten. Moraliseringen innebar å sin sida en tonvikt på den yttre reciproka trosaspekten medan individualiseringen snarare lade betoningen på den

85 Less 1778, s. 677.

86 Leufvén 1927, s. 82f; Oja 2000, s. 288–295.

87 Se Haller 1770, s. 229; Lenhammar 2000, s. 134. Denna tredubbla front återfinns i lagstiftningen. Jfr Nehrman 1756, s. 105–141. I Nehrman's uttolkning av brotten mot Gud återfinns kampen mot ateismen, villfarelserna och vidskepelsen. År 1779 upphävdes missgärningsbalkens första paragraf om straff för trolldom. Jfr Olli 2007, s. 102ff.

88 Här kan man också räkna in swedenborgianismen. Jfr Lenhammar 1966, s. 295–321. För forskning om 1770-talets väckelser, se exempelvis Lindmark 2007, s. 19–44; Swanström 2004; Hasselberg 1919; Wallenberg Bondesson 2003.

89 Detta var en vedertagen definition. Se Knös 1941, del II, s. 9ff. Jfr även Hume 1992, s. 219.

90 Ekmarck 1774, s. 9f.

91 Se Voltaire 1996, uppslagsord *vidskepelse*. Se även Hume 1992, s. 58–77, 181–197, 219–223.

92 Serenius 1752, s. 158; Ekmarck 1774, s. 11.

---

inre reciproka trosaspekten. Detta innebär att en rad olika kombinationer uppstod där tyngdpunkten skiftade.

### Fritänkeri, apologetik och tolerans

Efter den övergripande diskussionen ovan kring förändringstendenserna är det nu dags att fokusera på ett par specifika frågor som var aktuella vid tiden för Chydenius predikoskrivande. Det är relationen mellan det religiösa fritänkeriet, den lutheriska apologetiken och synen på religiös tolerans. Dessa frågor stötte vi även på i Mennanders riksdagspredikan från 1762. Den illustrerade hur prästerskapet sökte nya sätt att försvara och legitimera religionens ställning i samhället. Den apologetik som förekom bland prästerskapet vid 1700-talets början var vid frihetstidens slutskede föråldrad.<sup>93</sup> De gamla hotbilderna fungerade inte eftersom kyrkan fått nya fiender. Det kan förklaras med att 1700-talets svenska kyrkopolitiska utveckling präglades av en växande pluralism, både i fråga om väckelser och om det teologiska tankeklimatet. Vid mitten av 1700-talet hade de konflikter som utkämpades mot de konservativa och de radikala och pietisterna under första hälften av århundradet stillnat. Även herrnhutismen började successivt accepteras och delvis integreras i den kyrkliga praxisen.<sup>94</sup>

Kritiken mot den traditionella läran, kyrkan och prästerskapet ökade i Sverige vid mitten av 1700-talet. Åtminstone uppfattade prästeståndet att så var fallet. Man tyckte sig se en växande otro bland befolkningen. Dessutom såg man en allt större likgiltighet inför de religiösa ceremonierna samtidigt som religionens anspråk kritiserades.<sup>95</sup>

Biskopen i Strängnäs, Jacob Serenius, skrev 1773 angående fritänkeriet att ”det är och blifwer derföre hwar redlig Prestmans omsorg, som är öm om Christendomens bestånd, sit egit samwetes frid och sit Stånds werdighet, at icke allenast hafwa akt på sig sielfwan, utan ock ifwer emot sådana Belials män; och, om han icke kan med trogna råd föra dem till bättre seder, åtminstone wisa, at han föraktar dem och wil med dem ingen gemenskap hafwa”.<sup>96</sup> Biskopen manade alla svenska präster att gå ut i strid mot fritänkeriet.<sup>97</sup>

En av flera kyrkliga reaktioner på det förändrade samhällsklimatet var således intensifierad apologetik. En intressant aspekt av denna utveckling var att såväl de religionskritiska argumenten som försvaret för kristendomen hämtades från utlandet. Detta kan exempelvis jämföras med förhållandena i Tyskland. Historikern Thomas P. Saine har undersökt den tyska debatten kring fritänkeriet under 1700-talet. Under en lång period fanns det inga tyska kristendomskritiker att angripa. De tyska apologeterna attackerade istället de franska och engelska fritänkarna. Saine konstaterar att trots att det aldrig förelåg någon egentlig fara i Tyskland för att deismen skulle spridas var det protestantiska prästerskapets propaganda mot fritänkeriet omfattande. Saine hävdar följdenligt om prästernas kritik mot fritänkeriet att ”mostly it was much ado about nothing”.<sup>98</sup>

Utän att ha kartlagt det svenska fritänkeriets omfattning tror jag att man kan formulera hypotesen att det mönster som nyss beskrivits även präglade de svenska förhållandena. Den rädsla som det svenska prästerskapet formulerade kan till stor del ha

---

93 För en diskussion kring denna apologetik, se Nordbäck 2004. Jfr Hagberg 1952, s. 267f.

94 Detta kan exempelvis ses i de olika katekeserna. Se Lilja 1947. Jfr Lenhammar 2000, s. 80–93, 157ff.

95 Lenhammar 2000, s. 112ff; Normann 1963, s. 86ff, 229ff; Hagberg 1952, s. 273ff. Givetvis spelade det stor roll att man vid hovet odlade en antiklerikal hållning. Detta uppfattades som en provokation av prästeståndet. Dalins kalottpredikningar uppfattades också som kränkande och ett uttryck för fritänkeriet. Jfr Lenhammar 2000, s. 114f; Normann 1963, s. 126f; Hagberg 1952, s. 267ff.

96 *Sammandrag af de förnämsta bevis....*, 1773, företalet.

97 För ett liknande exempel, se Fresenius 1750, s. 25ff.

98 Saine 1997, s. 173f.

handlat om en fruktan att de tankar som formulerades på kontinenten även skulle spridas i det svenska riket. Men något egentligt svenskt hot fanns inte att angräpa.

Behovet av kristendomsförsvarande texter ökade således från 1750-talet och framåt. De radikala tyska och engelska fritänkarnas försök att reformera läran diskuterades av prästeståndet, samtidigt som man också hämtade de apologetiska redskapen i form av motargument från kontinenten.<sup>99</sup> Prästeståndet formulerade en plan som gick ut på att låta översätta kända utländska apologetiska skrifter samtidigt som prästerna själva skrev egna texter.<sup>100</sup> Men även andra metoder användes. År 1754 tillsattes efter engelsk förebild en speciell professur vid Uppsala universitet för kristendomsförsvar och villfarelsers vederläggande.<sup>101</sup> År 1774 föreslog även Jacob Serenius och Johan Möller att man i Stockholm skulle ordna offentliga teologiska föreläsningar till kristendomens försvar. Även denna gång använder man liknande arrangemang utomlands som förebild. Förslaget avsågs dock av Gustav III.<sup>102</sup>

Den svenska kyrkans företrädare såg därmed hur en ny konflikt växte sig allt starkare från 1750-talet och framåt. Det handlade om *fritänkeriet* och om människors växande religiösa likgiltighet – *indifferentism*. Bortom fritänkeriet uppfattades också en annan fara. Det var det rena gudsförnekandet eller ateismen.<sup>103</sup> Samtidigt, i slutet av 1760-talet, uppstod en teologisk strömning som växte och som kom att bilda utgångspunkt för en ny konflikt. Det var swedenborgianismen.<sup>104</sup> Det teologiska klimatet under perioden 1770–90 präglades därmed både av kamp mot sekterism i form av swedenborgianismen och det allt radikalare fritänkeriet och upplysningstänkandet.<sup>105</sup>

Samtidigt som mångfalden ökade i form av teologiska strömningar och influenser bibehölls inledningsvis den rådande kyrkliga dogmernas krav på religiös enhet. Enhetstanken var fortfarande det övergripande politiska målet och det var formulerat i 1700-talets grundlagar och politiska teorier.<sup>106</sup> Svårigheterna att upprätthålla detta konfessionella krav blev dock alltmer uppenbara för såväl kyrkan som den världsliga överheten. Exempelvis beviljades medlemmar av den reformerta kyrkan fri religionsutövning samt medborgerliga rättigheter vid riksdagen 1740–41. Detta beslut fattades mot prästeståndets uttalade vilja. Under de efterföljande riksdagarna försökte prästeståndet få lagstiftningen ändrad, men övriga ständers uppfattning gick inte att rubba i denna fråga.<sup>107</sup> Kyrkans företrädare tvingades acceptera att Sverige öppnade upp för en utvidgad religionstolerans. Detta stod allt tydligare och aktualiserades åter vid 1778 års riksdag samt verkställdes i samband med 1781 års toleransedikt.<sup>108</sup> Detta är den kontext som Chydenius predikningar sprang fram ur. Därför ska vi diskutera relationen mellan den apologetiska debatten och toleransdebatten lite närmare.

99 Se Levin 1896, s. 126–135; Hagberg 1952, s. 267–289.

100 Hagberg 1952, s. 266ff; Normann 1963, s. 87ff; Burius 1984, s. 140ff.

101 Professuren tillkom via en donation från änkan efter biskopen i Västerås, Anders Kalsenius. Den förste innehavaren av professuren var Nils Wallerius. Se Normann 1963, s. 87f; Lenhammar 2000, s. 114f. Förebilden var de s.k. *Boyle lectures* som instiftades av Robert Boyle 1691. Se Normann 1963, s. 88; Tore Frängsmyr 2000, s. 287f; Frängsmyr 1972, s. 188–205.

102 Hagberg 1952, s. 284–288.

103 Möller 1774, s. 449ff; Normann, 1963, s. 41–45, 51ff, 71ff, 79, 86ff, 126ff, 132, 176ff, 197f, 213ff, 218f, 224f, 229–263; Lindborg 1983, s. 16ff, 85ff. Även i andra kretsar sågs det växande fritänkeriet som ett hot. Se Högnäs 1988, s. 23ff.

104 För en beskrivning av Swedenborgianismen, se Lenhammar 1966.

105 Rehnberg 1966, s. 15ff; Leufvén 1927, s. 10ff.

106 Jfr Lenhammar 1966, s. 29–39; Normann 1963, s. 28; Brohed 1973; Ihalainen 2005.

107 Normann 1963, s. 28.

108 Jfr Lenhammar 2000, s. 107–111, 140–152.

### Apologetikens terminologi

Vid en djupare granskning av de svenskspråkiga apologetiska texterna finner man att det inte rådde någon konsensus kring terminologin runt fritänkeriet. I det svenska språket introducerades ordet *fritänkare* på 1730-talet. Det var en motsvarighet till den engelska termen *free-thinker*.<sup>109</sup> Även termen *esprit forts* dök upp i svenska texter. Det var den franska benämningen på fritänkare.<sup>110</sup>

Enligt Pasi Ihalainen uppstod termen *freethinking* i England under 1690-talet. Det var ett samlingsnamn för sådana personer som förnekade traditionella kristna dogmer och värden. Däremot började engelska fritänkare under 1730-talet formulera positiva definitioner, där fritänkeri och tankefrihet kopplades samman.<sup>111</sup>

I den svenska debatten användes vid mitten av 1700-talet termen *fritänkare* av kyrkliga företrädare som ett samlingsbegrepp för sådana personer som ifrågasatte den kristna läran. Fritänkarna var den kristna lärans fiender.<sup>112</sup> Distinktionerna kom också från tyska teologer. Exempelvis Johann August Nösselt skrev att fritänkare var sådana ”som föragta eller bestrida den christna religionen, antingen de antaga den naturliga eller icke”.<sup>113</sup> Han inkluderade därmed både de som bestred och sådana som föraktade, det vill säga alla som ifrågasatte eller var likgiltiga för religionens sanningar. Dessutom såg vi i Mennanders predikan att fritänkare uppfattades som samhällsdestruktiva element. Fritänkaren ifrågasatte nämligen samhällets *grundpelare*. Om den började vackla så riskerade hela samhällsbygget att raseras.<sup>114</sup> Fritänkeri beskrevs även som ett självsvåldigt tänkande som gått över styr och blivit galenskap och oförnuft.<sup>115</sup> För att ytterligare förstärka termens negativa klang användes det tillsammans med ett antal negativa benämningar såsom exempelvis *religionssmädare*, *religionsanfäktare*, *bespottare*, *otroga* och *tvivlare*.<sup>116</sup>

Särskilt termen *bespottare* användes av många svenska präster för att beteckna fritänkarna.<sup>117</sup> *Bespottare* hade en starkare pejorativ klang än *fritänkare*. Det förstnämnda syftade på någon som smädade och lastade den kristna tron. Dessutom anknöt termen *bespottare* till den bibliska historien.<sup>118</sup> I 2 Petr. 3:3–4 står ”och weter thet i förstone/at i yttersta dagarna warda kommande bespottare / som wandra efter sin egen lusta; och säija : hwar är nu thet löfte om hans tillkommelse?” Ordet *bespottare* förklarades också i Karl XII:s bibel med orden ”the warken troo ett eller annat; lefwa som them tyckes”.<sup>119</sup> I de exempel som jag funnit där svenska präster använder termen skedde det dock utan några eskatologiska förväntningar.<sup>120</sup>

Fritänkarna var av olika slag. Nösselt inkluderar *ateister* och *naturalister* bland fritänkarna. *Ateister* var sådana som förnekade centrala delar av den kristna gudsbilden medan *naturalister* var personer som tog ställning för den naturliga religionen

109 Se SAOB, uppslagsord *fritänkare*, *fritänkeri*.

110 Knös 1941, del II, s. 11; Serenius 1752, s. 157; Less 1778, s. 51, inledningen.

111 Ihalainen 1999, s. 289–318.

112 Se exempelvis Normann 1963, s. 92ff, 229ff.

113 Nösselt 1773, s. 40. När det gäller utgivningen av Nösselts skrifter, se Hagberg 1952, s. 281f.

114 Mennander 1762. Serenius företal i *Sammandrag af de förnämsta bevis...*, 1773, s. 20; Jfr Normann 1963, s. 258ff.

115 *Sammandrag af de förnämsta bevis...*, 1773, Serenius företal; Saint-Réal 1756, s. 6ff, 71; *Fritänkare och de yttersta tiders bespottare...*, 1781, s. 26ff, 39ff. Denna föreställning var även allmänt spridd. Jfr Högnäs 1988, s. 24ff.

116 *Sammandrag af de förnämsta bevis...*, 1773, företalet av Jacob Serenius; Nösselt 1773, 40ff; *Fritänkare och de yttersta tiders bespottare...*, 1781, s. 7f, 15, m.fl.

117 För ett exempel på denna terminologi, se exempelvis den anonyma skrften *Fritänkare och de yttersta tiders bespottare...*, 1781. Se även *Sanningens kraft til at öfwerwinna...*, 1770, inledningen. Jfr Anders Knös 1780, s. 635ff.

118 Knös 1780, s. 635f.

119 *Biblia*, 1978, s. 939.

120 Jfr Chydenius memorial i Palmén 1880, 107ff.



samtidigt som de kritiserade delar av den uppenbarade teologin.<sup>121</sup> Gottfried Less, en annan tysk apologet, inkluderade alla fritänkare under termen *naturalister*.<sup>122</sup> Nösselt menade även att det fanns *finare* respektive *grövre ateister*. De grövre ateisterna var rena materialister och trodde inte på något fullkomligt väsen utanför den synliga världen. De förnekade också själens odödlighet och försynen.<sup>123</sup> De *finare ateisterna* kallades även *deister*. Sådana trodde enligt Nösselt på en Gud, men inte på någon gudomlig försyn.<sup>124</sup>

### *Frihetens gränser*

Termen *fritänkeri* inrymde en svårhanterlig dubbelhet. Samtidigt som kyrkans företrädare beskrev fritänkeri som en negativ företeelse kunde det också betraktas som något positivt. Det kunde uppfattas som att människor tänkte fritt och följde sitt förnuft i stället för allmänna fördomar.<sup>125</sup> Denna dubbelhet illustrerades av att kyrkan kritiserade fritänkeriet samtidigt som många hade en positiv attityd till *tanke-* respektive *tryckfrihet*.<sup>126</sup> Den negativa synen till fritänkeriet måste därför balanseras av en positiv attityd till en principiell tankefrihet. Det handlade om att avgränsa det destruktiva fritänkandet från den positiva tankefriheten. Domprosten i Skara, Anders Knös, menade att problemet handlade om att avgränsa förnuftets rätta bruk emot det oförnuftiga missbruk som exempelvis fritänkarna – *bespottarna* – utövade.<sup>127</sup> Sådana avgränsningsdiskussioner fördes inte bara inom prästeståndet eller kyrkan. Det var en huvudfråga inom den tryckfrihetsdebatt som pågick i Sverige under 1750- och 1760-talet. Även om debattörerna inte använde ordet fritänkeri i samma utsträckning så handlade det om vilken typ av censur som skulle finnas. De allra flesta var nämligen överens om att tryckfriheten måste begränsas. Frågan var bara hur långt frihetens gränser skulle utvidgas.<sup>128</sup> Anders Chydenius deltog också i denna debatt. Han formulerar den rimliga tryckfrihetens existensberättigande på följande sätt:

Det behöfwet intet bewis att en billig skrif- och Tryckfrihet är en af de fastaste grundpelare, som ett fritt Regimente kan äga bestånd uppå: ty annars kunna Ständer aldrig äga erforderlig kundskap, att stifta goda Lagar; Lagskipare ingen Controll att följa dem i sina Ämbeten, och lydande föga kundskap om Lagens fordringar, Ämbetsmannas magtens gräntsor och sina egna skyldigheter: Lärdom och wett kufwas, grofhet i tanckesätt, tal och seder winna burskap och ett fasande mörcker hölja innan några År, öfwer hela vår frihets himmel. Men på hwad fötter samma frihet rätteligen bör ställas, att hon på ena sidan ej kan af en eller annan undertryckas, och på den andra intet falla i ett sjelfswäldigt raserie, fordrar en närmare eftertanka.<sup>129</sup>

Det självsvåldiga raseriet som Chydenius nämnde kan tolkas som fritänkeri, såväl politiskt som religiöst. En rimlig tryckfrihet innebar att dessa gränser måste dras utifrån samhällets behov. Retoriskt gick Chydenius tillväga på samma sätt som Mennander gjorde i sin riksdagspredikan från år 1762. Chydenius formulerade vad han uppfattade som samhällets *grundpelare*. Därefter skildrade han vilket fördärv

121 Möller 1774, s. 449ff.

122 Less 1778, § 3.

123 Nösselt 1773, s. 40ff.

124 Nösselt 1773, s. 40ff.

125 Jfr Ihalainen 1999, s. 289ff; Serenius företal i *Sammandrag af de förnämsta bevis...*, 1773, s. IV.

126 Burius 1984, s. 214–278; Virrankoski 1995, s. 174ff.

127 Knös 1780, s. 635f.

128 Jfr Burius 1984, s. 214–278. För diskussion om fritänkeri i tryckfrihetsdebatten, se J. F. Krygers resonemang, s. 257. Jfr Frängsmyr 1977, s. 75f.

129 Anders Kraftmans memorial angående tryckfriheten, daterat 12 juni 1765. Den egentlige författaren bakom memorialet var dock Anders Chydenius. Se Virrankoski 1995, s. 179ff; Palmén 1880, s. 107ff; Manninen 2006, s. 41f.

---

som samhället utsattes för om denna grundpelare började vackla. Allt försänktes i mörker. Men friheten ledde till motsatsen – ett blomstrande samhälle. Chydenius vidareutvecklade nämligen lite senare i tryckfrihetsmemorialet hur han såg på relationen mellan tanke, skrift och det offentliga samtalet.

Tryck är ju intet annat, än ett sätt, att frånvarande sprida sina tankar til flere. Att af menniskior wänta ett så fullkomligt yttrande, att det ej tål motsäjelse och ändring, är aldeles fåfängt. Är yttrandet orimmeligt, så finnas de snart, som wederlägga det. Är det byggt på sanning, så står det oöfwerwinnerligt, och ingen fästning kan prisas högre, än den, som uthärdat de swåraste belägringar. Är målet twetydigt, så måste sanningen utletas igenom skriftwäxlingar. Nekas det, så kan det ej flyta af annan källa, än räddhoga för sanningens dag. Och ingenting kan hedra oskulden mera, än då hon får lägga sina skiäl för en allmänhets ögon. Läses det onda, som blifwer tryckt af flere, än som kunna höra ett tal, så läses på samma sätt det derpå gifna swaret af flera, och gifwer en fullkomligare öfvertygelse, så att härutinnan är en fullkomlig reciprocitet. Osanningen skiämmer ut sin uphofsman, men gagnar Nation, i det at sanningen grundas, och får fästa bättre rötter.

Beskrivningen ovan skildrade mekanismerna i ett offentligt granskande samtal utifrån det samhällsövergripande nyttoperspektiv som hela Chydenius memorial utgick från. Det handlade inte om individens medborgerliga rätt att få tänka och uttrycka sig fritt utan om samhällets behov av en öppen debatt inom vissa områden. Chydenius menade nämligen att det offentliga samtalet ledde till att oriktiga argument och falska slutsatser rensades bort och därigenom nådde diskussionen successivt en allt högre grad av sanning. Men ett sådant samtal måste begränsas. *Religionens* och *gudalärans grunder* var undantagna från detta samtal. Likaså skulle debattörernas möjligheter att formulera sådant som befordrade envælde och därmed hotade friheten vara förbjudet att trycka. Slutligen ville också Chydenius förbjuda sådana texter som ”försmädeligen angriper personer och kräncker dygd och goda seder”.<sup>130</sup>

Religionens grundläggande dogmer fick därmed inte ifrågasättas offentligt. De positiva mekanismer som ledde till sanning inom andra områden tycktes inte fungera när det kom till kärnan av den lutherska läran. Men samtidigt skrev Chydenius, i en annan text, att tryckfriheten hade positiva och viktiga effekter också för religionens del.<sup>131</sup> Om människans medfödda mörker och okunnighet skulle avvärjas och människor nå den sanne Gudens kännedom och oskrymtade dyrkan” krävdes tryckfrihet. Också frågan om ”de pligter, som hvar och en emot sig och nästan är skyldig att iakttaga” underlättades av tryckfriheten. Vad var det i själva tryckfriheten som alstrade dessa positiva effekter? Chydenius menade att när människor gavs möjlighet att delge varandra sina insikter och kunskaper lyfte de sig själva ur okunnighetens mörker. Han skrev också att:

Utskottet tviflar att något säkrare medel än frihet i pennor och tryck kan i detta angelägna föremål gifvas, ty hvarest, så till sägandes inga medfödda idéer äro, der kunna de upptändas, när de medlemmar uti ett samhälle, hvilka genom bättre uppfostran samt idogt eftersträfvande hunnit till någon synnerlig kunskap uti hvarjehanda ämnen, ega obehindradt att derutinnan upplysa och vägleda andra, samt utur vägen rödja äfven den falska kunskapen eller de skadeliga irringar, som antingen af obrukad tankekraft eller konstlad tillställning blifvit sådane.<sup>132</sup>

---

130 Anders Kraftmans memorial angående tryckfriheten, daterat 12 juni 1765. Palmén 1880, s. 107ff.

131 Jag syftar på ”Riksbens höglofl. ständers stora deputations tredje utskotts betänkande angående skrif- och tryckfriheten, gifvet vid riksdagen i Stockholm den 18 December 1765”. Inledningen av denna text tycks Chydenius ha författat relativt fritt, enligt Virrankoski. Se Virrankoski 1995, s. 185; Palmén 1880, s. 113-118.

132 ”Riksbens höglofl. ständers stora deputations tredje utskotts betänkande angående skrif- och tryckfriheten, gifvet vid riksdagen i Stockholm den 18 December 1765”, Palén 1880, s. 113-118.

Denna förvisning om tryckfrihetens positiva effekter inkluderade därmed också religionens område. Så länge trons grunder hade ett rättsligt skydd var tryckfriheten till gagn för samhället. Chydenius utgick också från den kunskapsteoretiska utgångspunkten att det inte fanns några medfödda idéer. Därmed blev uppfostran, undervisning och upplysning av så stor betydelse.

Låt oss återgå till gränsen mellan tankefrihet och fritänkeri. Chydenius menade att det var det självsvåldiga *raseriet*, det samhällsfarliga och kränkande tänkandet som skulle begränsas. Men *skadliga irringar* och *falsk kunskap* kunde motarbetas via tryckfriheten och det öppna samtalets mekanismer. Detta kunde jämföras med den tyske teologen Nösselts formulerade synsätt i följande definition av den positiva tankefriheten:

Den rätta tank-friheten är intet otidigt begär, at bringa något nytt på banen, intet dristigt omdöme öfwer saker, som ännu icke blifwit nog undersökte, intet förtroende til egna insigtens tillräckelighet; utan är wida skildt ifrån alt detta. At sätta å sido alla fördomar, och blott antaga det för sant, som man, efter grundelig pröfning, funnit wara sant, det allena är at tänka fritt, och det är lika nödvändigt uti religionen, som i andra mål.<sup>133</sup>

Den linje som Nösselt menade att fritänkarna hade överskridit var därmed förnuftets gräns. Nösselt var beredd att möta fritänkarna på deras egen planhalva. Genom att bevisa hur haltande och bedräglig deras argumentation var ville han visa att fritänkeriet var villfarelser skapade av *otrogna* människor.<sup>134</sup> Genom att förneka centrala sanningar som exempelvis livet efter döden försökte fritänkarna kullkasta människans sanna lycksalighet. De höll till och med den *gudlösa* människan för lycksaligare, än den *rättfärdiga*.<sup>135</sup> Här finner vi återigen att den apologetiska kritiken mot fritänkeriet uttrycktes som valet mellan å ena sidan en sann och förnuftig väg till lycksalighet, å andra sidan en falsk och oförnuftig väg som ledde människan fel.

I en anonym skrift riktad mot fritänkeriet från 1781 finner vi en annan typ av definitionsdiskussion. Den innehåller ett resonemang om innehållsförskjutningen i sådana centrala begrepp såsom *förnuft*, *upplysning* och *fritänkeri*. Författaren ifrågasatte bland annat fritänkarnas positiva självbild. Texten är särskilt intressant ur ett begreppshistoriskt perspektiv eftersom den diskuterar och ifrågasätter begreppsliga förskjutningar som pågick i samtiden. Den explicitgör därmed sådana semantiska förändringar som moderna begreppshistoriker försöker rekonstruera.

Men hwarföre hafwa fritänkare fått den hedren at kallas uplyst folk, eller som med stort förstånd är begåfwade? Jo, de hafwa sjelfwa tildömt sig et namn, som aldrig tilhörer dem. En förnuftig man kallas rätteligen den, som letar efter sanning, som skaffar sig tydeliga begrep om alla förekommande ting, på det han må kunna deröfwer fälla riktige omdömen. En förnuftig man känner wärdet af sit förnuft; han ser högheten af sin själ; han wårdslösar derföre icke den kunskap, som förnuft och uppenbarelse honom tillbjuda, ty ingen kan med heder bära namn af förnuftig som icke bjuder til, at efter yttersta förmågo söka en säker kunskap om sig sjelf och sin förnämsta dels tilkommande wäl.<sup>136</sup>

Författaren kunde helt enkelt inte acceptera att fritänkarna i egna och andras ögon uppfattades som upplysta när de egentliga var djupt oförnuftiga. Han ifrågasatte den innehållsförskjutning av begreppen *förnuft* och *upplysning* som hade gjort att orden enligt författaren hade kommit att betyda nya saker. Fritänkarna, eller *bespottarna* som författaren konsekvent kallade dem, var varken upplysta eller förnuftiga enligt hans sätt att tolka och använda dessa begrepp. De hade en ny attityd till kunskap menade

<sup>133</sup> Nösselt 1773, s. 35.

<sup>134</sup> Nösselt 1773, s. 40ff.

<sup>135</sup> Nösselt 1773, s. 75ff, 80.

<sup>136</sup> *Fritänkare och de yttersta tidens bespottare...*, 1781, s. 39f.

---

författaren. Bespottarna var nöjda med att vara *qwicka* men hade inte samma djup i sitt tänkande som äldre tiders lärda män hade haft. Bespottarnas framställningssätt var en med *löje kryddad wältalighet*. Det handlade snarast om *infall* och *begabberi*.<sup>137</sup> Därmed uppstod paradoxen att bespottaren yvdes över sitt förnuft samtidigt som hans oförnuftiga blindhet hade försatt honom i ett ”uslare tillstånd än de oskälige djuren kunde komma till”.<sup>138</sup> Denna skrift synliggör den begreppsförskjutning som pågick och det motstånd som artikulerades såsom en medvetenhet om begreppens skiftningar.

Den tryckfrihetsdebatt som Chydenius deltog i resulterade i en utvidgning av tryckfriheten år 1766. Man behöll dock den teologiska censuren. Detta synliggör den särställning som de teologiska dogmerna och begreppen hade. Men i praktiken innebar tryckfriheten att en rad religionskritiska texter kunde tryckas och föras in i Sverige.<sup>139</sup>

Vid sidan av fritänkeriet ställdes kyrkan inför ytterligare en utmaning som handlade om relationen mellan individuell frihet och samhällelig reglering. Jag syftar på det förslag till utvidgad religionsfrihet för främmande trosbekännare som lades fram vid 1778–79 års riksdag. Chydenius var även en av pådrivarna bakom detta förslag och hans engagemang för religionsfriheten väckte uppseende. Den generösare positionen i frågan om utvidgade rättigheter blev hårt kritiserad men den avgick till slut med den politiska segern. Gustav III stödde förslaget och år 1781 utfärdades ett toleransedik som reglerade rättigheterna för katolikerna. Året därpå utfärdades ett reglemente som innehöll förordningar rörande judarnas liv och verksamhet i Sverige. Dessa regler förblev dock relativt stränga.<sup>140</sup>

Om vi studerar prästeståndets riksdagsprotokoll från riksdagen 1778–79 finner vi två stora hotbilder utmålade. Den ena handlade om de negativa effekterna av en utvidgad religionsfrihet. Här var det de främmande *religionsförvanterna*, främst katolikerna och därmed den *romerska kyrkans* företrädare i form av *afdankade jesuiter* med sina listiga konster och proselytmakeri, som var hotet mot den svenska enigheten. Detta handlade om en rädsla för att en utvidgning av rättigheterna medförde en ökad risk för att medlemmarna i den svenska församlingen skulle utsättas för religionsfrestelser. Det svenska lugnet och friden skulle sönderslitas och prästerskapet tvingas att ägna sin kraft åt religionskonflikter.<sup>141</sup> Denna hotbild målades endast upp av den sida som var kritisk till förslaget om utvidgade rättigheter.<sup>142</sup>

Den andra hotbilden handlade om det religiösa fritänkeriet. Detta hot formulerades både av förespråkarna för lagstiftningen och av dess motståndare.<sup>143</sup> De som talade för en utvidgning av lagstiftningen menade att fritänkeriet var en mycket större fara än problemet med de främmande trosutövarna. I ett memorial författat av kyrkoherden i Ljungby, Anders Bäckerström, står exempelvis att kristna svenskar har mer gemensamt med utländska religionsbekännare än de svenska religionslösa och skadliga människor som kallas fritänkare.<sup>144</sup> Här gick inte skiljelinjen mellan svenskar och främmande. Gränsen gick i stället mellan religiösa och ickereligiösa människor. Nationalitet och specifik trosinriktning var av mindre vikt. Motståndarna till utvidgad religionsfrihet menade dessutom att religionsfrihet också skulle främja fritänkeriet.

137 *Fritänkare och de yttersta tiders bespottare...*, 1781, s. 31f.

138 *Fritänkare och de yttersta tiders bespottare...*, 1781, s. 28. Jfr Serenius 1752, s. 153–159.

139 Levin 1896, s. 134ff; Lenhammar 1966, s. 34ff.

140 Granberg 1998, s. 78–88; Lenhammar 2000, s. 140–147. Judarna fick endast bo i Stockholm, Göteborg och Norrköping. De fick endast arbete i vissa näringar, och deras rörelsefrihet var beskuren. Dessutom måste de ha skyddsbrief och pass. Judar fick inte heller gifta sig med ickejudar. Jfr Tore Frängsmyr 2000, s. 394ff.

141 *Prästeståndets riksdagsprotokoll 1778–1779*, 1990, s. 214–224.

142 Jfr *Prästeståndets riksdagsprotokoll 1778–1779*, 1990, s. 200ff.

143 *Prästeståndets riksdagsprotokoll 1778–1779*, 1990, s. 200ff, 222f.

144 *Prästeståndets riksdagsprotokoll 1778–1779*, 1990, s. 201.

Därmed indikerade de att förespråkarna för religionsfrihet samtidigt bidrog till att öka religionsföraktet.

I jämförelsen av riksdagsmaterialet ovan finns en intressant skillnad. Såväl företrädare som motståndare till utvidgade rättigheter för de icke-lutherska religionsutövarna företrädde samma kyrka och värnade om religionens försvar, men deras hotbilder gled isär. Den förstnämnda parten uppfattade endast ett inre hot medan den senare parten utkämpade ett slags andligt tvåfrontskrig mot såväl inre som yttre faror. Båda parterna beskyllde varandra för att indirekt bidra till ökat fritänkeri.

Hur förhöll sig Chydenius till dessa båda hotbilder vid riksdagen? De främmande trosbekännarna sågs inte som någon fara i Chydenius memorial. Han beskrev dem som en tillgång för landet och ville tillförsäkra dem vissa grundläggande rättigheter. Det fanns endast en Gud och om andra trosbekännare ville dyrka honom på sitt sätt och gjorde det stillsamt, så skulle det accepteras. Däremot utgjorde fritänkeriet en fara för landets framtida väl.<sup>145</sup> Den religionsfrihet som Chydenius kämpade för var friheten att utöva religion – inte rätten att leva fri från religionsutövning. På ett principiellt plan var tankefrihet bra menade Chydenius, men det religiösa fritänkeriet var en *tygellös tankefrihet* som avvek från det *sunda förnuftet*.<sup>146</sup> Låt oss även se närmare på Chydenius argumentation för utökad tolerans. Han skriver bland annat följande:

Wår Christeliga Läras bespottare, som, genom sin tygellösa tankefrihet, sökt sönderslita all med Guds Ord och sundt förnuft instämmande Dygde-Lära, hafwa så i vårt som andra Riken, fast ofta utan grund, sökt kasta på det Andeliga Ståndet en swart skugga af intolerance, såsom en hufwud-orsak, hwarigenom menniskligheten ofta blifwa förtrampad, och Rikens tilwäxt och förkofran hindrade. Månne det då ej wore Högwördiga Ståndet wärdigt, at just i en lyckelig tid, då Riksens Ständer fått öfwerlemna tyngden af Riks-Styrelsen på sin Nädigae och Wisa Konungs skuldror, arbeta derhän, at kunna öfwerlyga hela werlden derom, huru nitiskt Swea Rikes Presterskap i mildhet och tolamod wilja efterfölja sin hufwudmans, hela werldenes Frälsares, höga och heliga efterdöme?<sup>147</sup>

Chydenius valde att inte använda termen *fritänkeri* utan använde ordet *bespottare*. Han menade att religionskritikerna hade utmålat en nidbild av kyrkan. För att visa omvärlden att denna nidbild inte stämde borde kyrkan utvidga toleransen. Den utvidgade religionsfriheten var helt enkelt ett sätt att slå tillbaka mot fritänkarna genom att underminera deras argument.

En icke avsedd effekt av tryckfrihetslagstiftningen och den ökade religions-toleransen var att diskussionen kring de svenska lutherska undersåtarnas religiösa rättigheter också kom att hamna i fokus för en frihetsdiskussion. Harry Lenhammar har i sin studie av swedenborgianismen visat hur man i pressen debatterade frågorna om den teologiska censuren, tankefriheten och den religiösa toleransen under 1780-talet. Den teologiska granskningen ifrågasattes och anonyma debattörer krävde fullständig tryckfrihet i religiösa frågor med hänvisning till den utökade toleransen. Lenhammar menar också att de svenska undersåtarna i praktiken fick utvidgade rättigheterna genom att religionslagarna inte utövades lika strikt som tidigare.<sup>148</sup> I denna debatt tycks Chydenius inte ha deltagit. Hans syn på religionstolerans och tryckfrihet kan ur detta perspektiv inte beskrivas som särskilt radikal. Den teologiska censuren var ur hans perspektiv nödvändig och den religiösa friheten inbegrep egentligen endast rätten att vara religiös.<sup>149</sup>

145 *Prästeståndets riksdagsprotokoll 1778–1779*, 1990, s. 222f.

146 ”Anders Chydenius memorial om religionsfriheten”, *Prästeståndets riksdagsprotokoll 1778–1779*, 1990, s. 202.

147 *Memorial, Angående Religions-Frihet. Af Anders Chydenius, Probst och Kyrkoherde i Gamla-Carleby*. Stockholm, 1779. Jfr Less 1778, inledningen, s. 40f.

148 Lenhammar 1966, s. 151–158, 173ff, 192–197.

149 Jag bedömer här Chydenius krav på tryckfrihet ur ett tanke- och yttrandefrihetsperspektiv. Det fanns

---

Chydenius uppvisade radikalitet i en annan fråga vid denna riksdag. Jag syftar på att han deltog i ytterligare en strid om utvidgade rättigheter för en specifik grupp i samhället. Denna gång handlade det om landets legohjon och stridsfrågan rörde den förändring av legohjonsstadgan som var på förslag. Chydenius var aktiv och formulerade sig slagkraftigt i skrift för lantarbetarnas sak.<sup>150</sup>

En intressant likhet mellan dessa båda konflikter är att begreppen *fritänkeri* och *frihet* förekom i båda debatterna.<sup>151</sup> I frågan om legohjonen var det dock Chydenius själv som figurerade som (politisk) fritänkare. Också i denna konflikt formulerades en hotbild. Här handlade det om de förväntade effekterna av tjänstefolkets ökade möjligheter att förhandla om sin lön. Chydenius beskylldes av sina motståndare för att indirekt medverka till att lättingar och lösdrivare skulle översvämma riket. Han förnekade detta och hävdade att omoral inte var något specifikt för samhällets lägsta skikt.<sup>152</sup>

Frågan om naturliga rättigheter och sedelära kom upp i båda dessa konflikter. Hur skulle samhället vara ordnat på bästa sätt? Enligt vilka principer? Det är rimligt att anta att Chydenius vid sin hemkomst från riksdagen hade en önskan att rentvå sig från beskyllningarna om att främja religiöst fritänkeri, omoral och att försöka underminera samhällsordningen. Man kan även anta att Chydenius hade en ambition att förtydliga sina tankar i fråga om sedeläran och de naturliga rättigheterna. Strax därefter utlyste det *Theologico-Homiletiska* sällskapet i Uppsala sin predikotävling. Därmed erbjöds också Chydenius en möjlighet att återigen framträda inför sina kyrkliga medbröder och visa var han stod.

Radikaliseringen av upplysningstänkandet fortgick under 1770-talet och rörelsens främsta svenska företrädare vid denna tid var författaren Johan Henrik Kellgren. I den nystartade tidningen *Stockholms Posten* fick Kellgren möjlighet att utveckla sin antiklerikala hållning och sin beundran för Voltaire.<sup>153</sup> Här finner vi en konfliktlinje som Chydenius predikningar också kan relateras till.<sup>154</sup> I januari 1780 skrev också Kellgren om Chydenius i berömande ordalag och tog honom i försvar med anledning av den kritik Chydenius fått efter det som skett vid riksdagen 1778–79. Men sommaren 1781 gick i stället Chydenius till öppet angrepp mot Kellgrens religionsuppfattning och Kellgren angrep i sin tur Chydenius efter att den första årgången av hans predikningar utkommit.<sup>155</sup> Detta är aspekter av den omedelbara kyrkohistoriska kontext som Chydenius predikningar kan relateras till. Han skrev dem under åren 1780–82, direkt efter riksdagen, men precis samtidigt som lagstiftningen infördes och när fritänkeriet debatterades offentligt i Stockholm.

---

förvisso radikala inslag i tryckfrihetslagstiftningen men de handlade snarare om medborgarnas insyn och rättighet att få ta del av riksdagens handlingar. Om man betraktar tryckfrihetslagstiftningen ur ett historiskt perspektiv finner man att det var världens första lagstiftning som omfattade en offentlighetsprincip. Kravet på medborgarnas insyn i statens affärer tycks även ha formulerats explicit av Chydenius, även om han inte var dess upphovsman. Jfr Manninen 2005: Manninen 2006, s. 45f.

150 Virrankoski 1995, s. 306–310.

151 Chydenius 1778, s. 1f. Jfr Virrankoski 1995, s. 300ff.

152 Schauman 1908, s. 305ff; Antonsson 1779; Chydenius svar i *Dagligt Allehanda* den 21 januari 1779, nr. 16.

153 Rehnberg 1996, s. 19; Leufvén 1927, s. 93ff. *Stockholms Posten* startade 1778. Under åren 1779–1780 pågick den s k Voltairestriden i *Stockholms Posten*. Det var en infekterad debatt som innehöll både kritiska och försvarande inlägg om Voltaire. I den nystartade *Stockholms Posten* publicerades försvarsartiklarna och i *Dagligt Allehanda* förekom en rad kritiska inlägg. Se Ek 1965, s. 178, 234–272; Se även Frängsmyr 2006, s. 172ff. Att Chydenius följde denna debatt, framgår av hans inlägg i *Dagligt Allehanda* den 19 augusti 1779, nr. 187.

154 Detta har också Virrankoski pekat på. Se Virrankoski 1995, s. 352f.

155 Virrankoski 1995, s. 304f, 347,352ff.

## Apologetikens beviskällor – historien och naturen

Vi har sett ovan att prästerskapets polemik mot fritänkeriet pågick under den period som Chydenius skrev sina predikningar. Låt oss därför undersöka apologetikens djupare strukturer närmare. En sådan undersökning kan ge viktiga tolkningsnycklar inför de kommande predikoanalyserna i kapitel V.

I samband med att prästeståndet vid riksdagen 1778–79 välkomnade över-sättningen och tryckningen av den tyske teologen Gottfried Less bok *Den christna religionens sanning* (1778) beskrevs det stora hot som man menade att fritänkeriet innebar. Fritänkarna attackerade enligt prästeståndet Bibeln genom att bestrida dess sanningshalt och driva gäck med den. Detta förakt och lättsinne måste bromsas i tid och därför rekommenderade prästeståndet i sitt cirkulärbrev från riksdagens avslutande att så många präster som möjligt skulle läsa och använda boken.<sup>156</sup> Den bild av fritänkeriet som utmålades i cirkulärbrevet byggde på tanken att fritänkarna missbrukade sitt förnuft. Deras *slutkonst* var *förvänd* och de drevs av *bespottelselystnad*. De apologetiska skriftställarnas uppgift var således tudelad. De skulle dels dekonstruera bespottarnas argument, dels bevisa den kristna trons sanning genom att beskriva de *oryggeliga grunder* som tron vilade på.<sup>157</sup>

Vi kan anta att även Chydenius kom i kontakt med denna bok i samband med riksdagen 1778–79. Vilka metoder förordade Less i hanteringen av fritänkeriet? Författaren redogjorde bland annat för hur naturalisterna skulle motbevisas. Han angav tre slag av grunder eller bevis som apologeterna skulle använda. De var filosofiska, empiriska och historiska argument. Det var dock främst den tredje beviskategorin som kunde utgöra en stabil grund för den kristna religionen. Graden av sanning blev visserligen inte *apodictisk* (logisk sanning) men man uppnådde i alla fall en sådan visshet att människor som betvivlade utsagorna måste anses som galna.<sup>158</sup> Less förordade historiska bevis eftersom den ”christna religionen grundar sig på facta, eller händelser, som tilldragit sig”.<sup>159</sup>

### Historiska bevis

Historiska händelser gick inte att bevisa med logik. Men eftersom kristendomen var historiskt bevisbar så måste människor tro på den kristna läran. Det gick så att säga inte att förneka dess sanningshalt med argumentet att det trotsade logiken för i så fall måste man förneka allt som man inte kunde bevisa med logik. Alltså skulle det vara omöjligt att tro att Amerika finns om man själv inte varit där eller att man blivit född av föräldrar eller att man över huvudtaget fanns till. Om inte människan fick tro på andras erfarenheter och vittnesbörd måste hon till slut tvivla på i stort sett allt.<sup>160</sup>

I Less argumentation återspeglas ett fördjupat intresse för historien och historiska argument. Det var mot Bibeln som angreppen riktades och därmed var det ur Bibelns historia och kyrkans framväxt som försvaret skulle hämta sina motargument.<sup>161</sup> Den blev under detta skede apologeternas främsta försvar – bevisen fanns ju i historien. Här

156 Prästeståndets riksdagsprotokoll 1778–1779, 1990, s. 106.

157 Prästeståndets riksdagsprotokoll 1778–1779, 1990, s. 106. Termen *oryggelig* användes om sådana oemotsägliga bevis som var obestridligt sanna och riktiga. Se SAOB, uppslagsord *oryggelig*.

158 Less 1778, inledningen, s. 74f.

159 Less 1778, inledningen, s. 75.

160 Less 1778, s. 75.

161 Se exempelvis Voltaires historiska bibelkritik i Voltaire 1996, uppslagsord *arvsynd*, *David*, *evangelium*, *Genesis*, m.fl.

---

har vi således en historiedebatt där utgångspunkten var den kristna historieskrivningens sanningshalt. Metoden var kritisk och förnuftsbaserad i en protovetenskaplig form.<sup>162</sup>

Trots att denna debatt är vetenskapligt intressant är den relativt utforskad. Peter Hallberg är den historiker som senast behandlat den svenska historieskrivningen under 1700-talet. Men hans avhandling *Ages of Liberty* (2003) fokuserar främst på den politiska historieskrivningen och tar därför inte upp denna spännande utveckling inom kyrkohistorien. Bland de kyrkohistoriker som är inriktade mot 1700-talet är det tyvärr få som har intresserat sig för den historiografiska forskningen. Denna historiedebatt kan därmed sägas ha fallit mellan de vetenskapliga disciplingränserna.

Less hävdade att all historisk bevisning byggde på vittnesbörd. När det gällde den kristna läran var det Guds egen vittnesbörd som var i fokus. Den utgjorde själva kärnan av kristendomens gudomliga ursprung. Men innan den historiska argumentationen tog sin början skulle försvararen av tron bevisa att det inte fanns något i läran som var falskt eller orimligt. Sådant stred mot förnuftets otvivelaktiga grundsatser. Här var det alltså förnuftet som skulle avgöra huruvida saker var sanna eller falska.<sup>163</sup>

Less hävdade att Gud ville att människan endast skulle tro på sådant som hon hade tillräckliga och övertygande skäl att uppfatta som sant. Det var därför som Gud hade utrustat människan med förnuft. Att granska den kristna trons sanningshalt var därmed något som varje kristen kunde och borde göra. Hela kristendomens sanningshalt vilade enligt Less på Nya testamentets äkthet och trovärdighet. Dess äkthet bevisade Less genom att a) peka på att testamentet var skrivet av män som var samtida med de händelser som beskrivs, b) dokumenten hade inte förfälskats, c) författarna var trovärdiga och pålitliga män, d) deras utsagor hade bekräftats av opartiska källor. Om läsaren accepterade Less bevis på testamentets äkthet måste han också acceptera dess vittnesbörd om Jesus identitet och underverk. Därmed var saken klar – den kristna trons sanning var bevisad.<sup>164</sup>

Denna historiserande och kontextualiserande ansats riktades också mot språket i Bibeln. Ett filologiskt intresse var därmed en central del av det historiska angreppssättet och dess apologetiska aspekter. Som ett svenskt exempel på detta kan man nämna Erik Jonas Almquists bok *Inledning til den heliga skrifs läsning* (1775).<sup>165</sup> Samfundet *Pro Fide et Christianismo* var initiativtagare till bokprojektet och uppdraget att skriva gick till Almquist som även var medlem i samfundet. Det var den första bok som gav en historisk och filologisk introduktion till Bibeln på svenska. Sådana anvisningar skrevs tidigare på latin och var främst riktade till teologer. Men för att underlätta för vanliga medborgare att förstå Bibeln och därmed undvika missförstånd och vantolkningar tog *Pro fide et Christianismo* initiativet att skapa en lättläst introduktion och läsanvisning.<sup>166</sup>

Almquists anvisningar omfattade över 700 sidor och inleddes med en hermeneutisk metodutredning kring den bibliska läsarten. I samband med detta finner vi det historiserande angreppssättet formulerat på ett mycket tydligt sätt. Almquist förespråkade en historisk-kontextuell läsart där utsagor, personer och händelser hela tiden tolkades utifrån sitt sammanhang (*contextu*). Sammanhanget var både av textuell och av historisk art. Almquist betonade vikten av att läsaren kunde förstå tiden och rummet som

---

162 För andra exempel, se Möller 1774; Knutzén 1774. Ett annat mycket intressant exempel är Sven Baelters omfattande kyrkohistoriska undersökning, Baelter 1783. Detta verk utgör ett gediget grundforskningsarbete, där de polemiska utsagorna är fåtaliga.

163 Less 1778, s. 76–80.

164 Less 1778, s. 86ff. Sedan följer 650 sidor av historiska bevis, redogörelser för vittne, etc. Detta kan jämföras med David Humes diskussion om historiska vittnesbörd och underverk, se Hume 1992, s. 181–197.

165 Två andra exempel är Knös 1779, företalet; Knös 1776, företalet.

166 Almquist 1775, förordet.



händelserna utspelades i. Det handlade om att förstå allt från den bibliska geografin till de österländska folkens seder och bruk. Till detta kom också en historisk förståelse av språket i syfte att underlätta tolkningen av främmande talesätt, metaforer, liknelser och allegorier.<sup>167</sup>

Ett annat exempel på denna historisering av Bibeln återfinns i den tyske teologen Johann Gustav Reinbecks skrifter. Reinbeck (1683-1741) var en inflytelserik teolog och homilet. Hans böcker lästes också i det svenska riket.<sup>168</sup> Reinbeck var wolffian och försökte förena förnuftsbejakande med uppenbarelsetro. Thomas P. Saine skriver följande angående Reinbecks historiesyn:

Reinbeck's main concern is to make traditional belief as reasonable as possible within the framework of church doctrine. Consequently, he treats the Bible as a credible narrative of the personal experiences and knowledge of the biblical authors, thus seeking to legitimize it as a historical document. In this way he has restructured the underpinnings of biblical exegesis: one is supposed to believe everything in the Bible, not because it is all directly inspired by God, but because the biblical authors are credible writers of history.<sup>169</sup>

Det blir allt tydligare att den traditionella synen på Bibeln var under omvandling och att en ny historiesyn började spridas i allt större kretsar. Detta kan också ses inom ramen för den vidareutveckling av bibelhermeneutiken som sker under slutet av 1600-talet och hela 1700-talet. Christian Wolff var en av pionjärerna även på detta område. Han utformade exempelvis teorier för hur en kritisk granskning skulle ske. De dogmatiska texterna skulle granskas utifrån argumentens styrka medan de historiska texterna skulle undersökas utifrån sin historiska kontext och sitt ursprung.<sup>170</sup>

Almquists och *Pro Fides* försök att undanröja missförstånd kring Bibelns innehåll och därigenom underlätta läsningen kan ses som ett uttryck för denna utveckling. Detta intresse för Bibelns innehåll och historia var samtidigt en del av kyrkans försvar för tron och även ett uttryck för en förändrad historiesyn. Det sistnämnda återspeglar sådana generella förändringar i historiesyn som enligt Reinhard Koselleck handlade om att man började betrakta tidsperioder som unika, och man lämnade successivt det typologiska tänkandet och exempelberättandet.<sup>171</sup>

Men om man studerar den svenska profana historieskrivningen under 1700-talet finner man att moraliserandet och exempelberättandet kvarstod i hög utsträckning. Peter Hallberg beskriver hur historien uppfattades som ett hjälpmedel att förankra positiva värden såsom fosterlandskärlek och medborgerliga dygder i läsarnas medvetanden.<sup>172</sup> Medan den profana historieskrivningen fokuserade på fosterlandet och de medborgerliga dygderna var synsättet annorlunda i den kyrkliga historieskrivningen. I inledningen av Johan Möllers kyrkohistoriska verk från 1774, *Kort begrep af gamla och nya testamentets kyrkohistoria*, förklarade Möller även nyttan med historisk läsning. Förutom att historien gav bevis för Guds ständiga försyn, omsorg och vård om sin församling, var den utrustad med ett stort antal andra lärdomar. Historien illustrerade bland annat den kristna trons sanningshalt, hur man borde förhålla sig till främmande trosbekännare, vilka teologiska stridigheter som hade förekommit och vilka bibeltolkningar som varit skadliga.<sup>173</sup> Möllers kyrkohistoria utgick inte från nationsgränserna utan spände över de kristna församlingarnas verksamhet i ett stort

167 Almquist 1775, s. 90–143. Jfr Möller 1774, s. 390f.

168 Chydenius läste även Reinbecks skrifter. Jfr Virrankoski 1995, s. 42, 244, 351–352.

169 Saine 1997, s. 168. För vidare läsning om Reinbeck, se Saine 1997, s. 163–171.

170 Thiselton 1992, s. 194ff. För Wolffs diskussion om värdering av vittnesmål, historieskrivning och bibeltolkning, se Wolff 1770, s. 141ff, 172–193.

171 Jfr Koselleck 2004, s. 112–153; Nordbäck 2004, s. 61, 89–94.

172 Hallberg 2003, s. 52–80, 205–231. Jfr Tore Frängsmyr 2000, s. 325–329.

173 Möller 1774, företalet.

---

antal länder. Författaren skildrade förhållandena inom den *romersk-catholska*, den *grekiska*, den *evangelisk-lutherska*, och slutligen den *reformerta* församlingen.

En intressant aspekt av prästernas historiesyn är deras syn på samtidens relation till det förflutna. Den pessimism och fokusering på det förflutna som många präster formulerade vid 1700-talets början, går inte att återfinna i samma utsträckning i källmaterialet från den gustavianska tiden.<sup>174</sup> Man tycks ha burits av en känsla av att leva i en unik tid där förändringar skedde hastigt och denna känsla verkar ha fjärmat prästerna från det förflutna. Den historisering som jag tidigare nämnt bör relateras till denna tidsupplevelse. Den danske historikern, biskopen och prokanslern Pontoppidan (1698–1764) uttryckte detta vid flera tillfällen. I sin homiletiska handbok som lästes flitigt av svenska präster skrev han bland annat att ”wilje wi, som före andans ämbete, särdeles i denna superkloka werldsålder, icke wanhedra Guds ord, så bör det wisseligen anföras och användas med största försiktighet, i synnerhet til bewis på sådana ting, som kött och blod oss icke uppenbarar, utan wår faders ande”.<sup>175</sup> Hans varning var riktad till de blivande prästerna och den utgick från en känsla av att leva i en tid då kunskapssynen förändrades. Att leva i en *superklok* tid innebar en anpassning som innebar ett nytt sätt att argumentera för den kristna trons sanning.

Vid ett annat tillfälle skrev Pontoppidan att ”nu lefwe wi på en tid, då werldslig wishet och alla de konster, som derpå grundas, äro upstegne til en högre grad, än wåra förfäder hafwa sig möjeligen kunnat föreställa. Ingen will längre anses som halförd i sin wetenskap. Det man ger sig ut före, will nu hwar och en förstå af grund”.<sup>176</sup> Här beskriver Pontoppidan den kunskapssyn som präglade hans samtid. En människa som ville uppfattas som lärd måste kunna redogöra för grunderna för sin kunskap. Detta måste även präster kunna göra och i slutänden varje kristen människa. Han konstaterade när han blickade tillbaka på historien att ”ser jag på wåra förfäder, så tycker jag, att de gjorde mera än de wiste, men wi weta mera än wi göre”.<sup>177</sup> Pontoppidan riktade därmed också kritik mot sin samtid med utgångspunkt i bilden av det förflutna. Förfäderna hade varit fromma men okunniga. Det motsatta förhållandet präglade enligt Pontoppidan 1700-talets samhälle. Vetandet hade ökat medan fromheten hade minskat i samma takt. Detta sätt att uppfatta samtiden var inte unikt för Pontoppidan. Det togs exempelvis upp som argument i det svenska teologiska och kateketiska reformarbetet under den gustavianska tiden.<sup>178</sup>

### *Naturen som bevis*

Vi har ovan sett hur prästerna argumenterade för kristendomens försvar på ett flertal olika sätt. En metod kvarstår att beskriva. Det är den metod som handlade om att bevisa tron genom betraktelser av naturen. Detta sätt att uppfatta Gud kallas fysikoteologi och var allmänt spridd bland såväl vetenskapsmän som teologer i Tyskland, England och Skandinavien under 1700-talet. Det var kanske den allra viktigaste apologetiska metoden.<sup>179</sup> Fysikoteologin utgick från tanken att naturens sinnrikhet och rikedom var uttryck för skaparens syfte och allvishet. Med utgångspunkt i exempelvis den mänskliga anatomin eller insekternas beteende kunde man sluta sig till Guds existens och ändamål med skapelsen.<sup>180</sup>

174 Jfr Nordbäck 2004.

175 Pontoppidan 1766, s. 215.

176 Pontoppidan 1827, företalet, s. 3. Jfr Horstbøll 2008; Eijnatten 2006, s. 142.

177 Pontoppidan 1827, företalet, s. 4.

178 Se exempelvis Knös 1779, företalet, § 2.

179 Paley 2006, förordet av Matthew D. Eddy och David Knight; Brooke 2003; Frängsmyr 1972, s. 32ff, 130–156; Saine 1997, 17f–23, 31–60, 187ff. För ett franskt exempel, se Fénelon 1756.

180 För ett exempel i en samtida predikan, se Gabriel Roséns predikan *De oskäligen kreaturen såsom läromästare, af hwilka wi få lära, att en guddomelig försyn och regering alt wårdar*, som han höll i Ridderholmskyrkan 1775. Tryckt i Rosén 1795, s. 167–196.

Själva grundtanken – att Gud var förnimbar i sin skapelse – var inte på något sätt ny. Teologer hade under århundraden sysselsatt sig med att försöka läsa *Naturens bok*. Sådana naturteologiska tolkningar uppfattades som ett förnuftsaserat sätt att tillägna sig speglingar av Guds ord vid sidan av det uppenbarade ordet i Bibeln.<sup>181</sup> Det specifika för 1700-talet var det uttalade syftet – att bekämpa ateismen – och teologernas ambition att använda de senaste naturvetenskapliga resultaten. Dessutom fanns en detaljrikedom i 1700-talets fysikoteologi som inte hade funnits tidigare. De äldre naturbetraktelserna hade främst handlat om skapelsen som helhet. Fysikoteologin kunde skåda Gud i naturens och djurvärldens minsta detaljer.<sup>182</sup> Ett tydligt exempel på svensk fysikoteologi återfinns i Pehr Högströms skrift *Förnuftiga tankar om Gud* (1741).<sup>183</sup> Denna bok blev inflytelserik och användes mycket vid universitetet i Åbo.<sup>184</sup> Den var ett försvar för den kristna trons sanningshalt och innehöll kraftiga angrepp mot ateister och naturalister.

Högströms skrift var förnuftsoptimistisk. Gud hade gett människan förnuftet och det var hennes främsta redskap i sökandet efter sanningen. Men hon måste använda det rätt. Det innebar att acceptera att det fanns överförnuftiga sanningar som inte gick att tänka ut på egen hand. Därmed måste förnuftet böja sig för uppenbarelsen. Men Gud ville inte att människan skulle acceptera uppenbarelsen av ren lydnad. Hon skulle rannsaka innehållet i Bibeln och se att det fanns sådant som var begripligt och sådant som var obegripligt. Det begripliga ställde inte till med några problem, men det var värre med det obegripliga. Det kunde antingen vara troligt eller otroligt. Det troliga var sådant som kunde accepteras eftersom det inte motsade logikens främsta principer (exempelvis motsägelselagen). Det otroliga var förmodligen feltolkningar av Bibeln och behövde inte accepteras. Den rena sanningen kunde inte vara otrolig. Den gudomliga sanningen uppenbarade sig inte bara i Bibeln utan även i naturen om människan använde sitt förnuft rätt. Ateister var därmed sådana människor som fullständigt missbrukade sitt förnuft. De vägrade att se det uppenbara.<sup>185</sup>

Jag kan ei annat se, än en enda mygga är mäktig at betaga mig al ursäkt, om iag wille säja, iag wiste intet det wore någon Gud til, som wore God, Alwis och Alsmäktig. Ty, fråga dock diuren, de skola lärat dig: och foglarna under himmelen, de skola säjat dig, eller tala med jordena, och hon skal lärat dig; och fiskarna i hafwet skola förkunnat dig. Ho är, som alt sådant icke wet, at Herrans hand hafver det giordt?<sup>186</sup>

I citatets första mening använder Högström 1700-talets fysikoteologiska huvudargument genom att legitimera Guds existens i skapelsen. I det följande avsnittet anknyter Högström till Jobs bok (Job 12:7–9). Därmed sammankopplade Högström 1700-talets fysikoteologiska kunskapssökande med Gamla testamentet och påvisade att fysikoteologin var ett av mänsklighetens främsta och äldsta sätt att söka kunskap om Gud. Högström skriver sedan att ”naturen predikar så tydligt för dem, som wilja underwisa sig, at hwar och en förstår honom. Alt hwad man ser, hörer, känner, luktar, smakar, det predikar om Gud, det talar om honom, det förtäljer hans härlighet”. Han lyfte därmed fram det unika hos den fysikoteologiska kunskapen och betraktelsen. Den var lättillgänglig och lättbegriplig. Alla kunde därmed, på basis av sina sinnesintryck, få kunskap om Gud. Här finner vi att den fysikoteologiska naturbetraktelsen också kunde omvandlas till en form av religiös empirism. Gud erfors via sinnesförnimnelser som bearbetades av förnuftet.

181 Arvidsson 1990.

182 Ward 1999, s. 152ff.

183 Högström 1741. Jfr Frängsmyr 1972, s. 130–144; Dellner 1930, s. 47–164.

184 Dellner 1930, s. 51.

185 Högström 1741, företalet.

186 Högström 1741, s. 230.

---

Att bevisa Gud genom att hänvisa till naturen kom att bli ett av 1700-talets främsta apologetiska argument. Det var synnerligen användbart eftersom det gav åhöraren en tydlig bild av sådant som annars kunde uppfattas som otydligt. Via detta argument baserade teologerna metafysiska utsagor på den fysiska verkligheten. Därmed gav även den fysiska verkligheten stadga åt argumenten. Att tvivla på Guds existens innebar samtidigt att betvivla den omgivande verkligheten. Eftersom det sistnämnda var otänkbart och oförnuftigt ledde det till att varje förnuftig människa måste dra den logiska slutsatsen att Gud både existerade och var allsmäktig. Som Högström skrev i citatet ovan – det räckte med att betrakta en mygga för att bli varse Guds existens.

## **Begrepp, talhandlingar och språkspel ur ett förändringsperspektiv**

Det har i undersökningen ovan blivit tydligt att fritänkeriet uppfattades av många präster som en provocerande och irrationell talhandling. Dessutom var, som vi såg i kapitel II, ifrågasättandet av de kristna grunddogmerna straffbart enligt 1734 års lag.<sup>187</sup> Trots detta var det få fritänkare som hanterades av de rättsliga myndigheterna. Ett skäl var att de grövsta angreppen utfördes av utländska författare.

Om man betraktar konflikten mellan det lutherska prästerskapet och fritänkeriet ur ett talhandlingsteoretiskt perspektiv blir det tydligt att det religiösa fritänkeriet underminerade förtroendet för prästerskapets försök att formulera Bibelns illokuta talhandlingar. Man kan även påstå att satiren och driften med det kristna var ett nytt sätt att offentligt underminera kyrkans ontologiska och epistemologiska anspråk. Satiren användes också som ett effektivt vapen i den antiklerikala propagandan, exempelvis i Dahlins kalottpredikningar och Kellgrens texter.<sup>188</sup> Något liknande hade de svenska prästerna inte behövt finna sig i tidigare. Att offentligt bli förlöjligade var minst sagt frustrerande. Dessutom slogs det fast i tryckfrihetslagstiftningen från 1766 att det var ordens bokstavliga betydelse som var avgörande när en text skulle granskas juridiskt. Det innebar samtidigt att ironi och satir var retoriska redskap som kunde användas för att kritisera sådant som inte gick att kritisera öppet.<sup>189</sup>

Att präster skulle möta fritänkarna med samma satirvapen uppfattades inte som gångbart. Det var inte i enlighet med prästernas föreskrivna talhandlingsrepertoar. I stället angrep prästerna fritänkarna med förnuftsargument i apologetiska skrifter.<sup>190</sup> De satsade bland annat ännu hårdare på katekesundervisningen. Den uppfattades som ett led i arbetet mot fritänkeri och ogudaktighet. Samfundet *Pro Fide et Christianismos* verksamhet var ett exempel på detta.<sup>191</sup> Med hjälp av kunskapssökandets klassiska strategier i form av argument, bevis och motbevis försökte således teologerna vidmakthålla föreställningen om att det handlade om kunskap om sanningen. Men löjet och skrattet var sådana vapen som inte gick att bemöta med argument och bevis.

---

187 Jfr Ekmarck 1774, s. 47f.

188 Om Dalins religionsuppfattning och kalottpredikningarna, se Schück, Warburg, 1927, s. 349–391. Om Kellgrens religionskritik, se Ek 1965.

189 *Finlands svenska litteraturhistoria*, 1999, s. 143; Hallberg 2003, s. 212–217. Hallberg beskriver ett fall där en historisk skildring av prästeståndet ifrågasattes och författaren ställdes inför rätta. Han friades på grund av att kritiken var förtäckt och formulerad som satir. Författaren till skriften var Olof Kexél och skriften utkom 1768 med titeln *Prästmannas öde i Sverige*. Jfr Ek 1965, s. 190.

190 Jfr Pontoppidan 1766, s. 228. I alla möjliga sammanhang betonas vikten av allvar. Humor uppfattas som lättsinnigt och inget som präster ska befatta sig med. För ett exempel på en apologetisk skrift, se Serenius 1752.

191 Normann 1963, s. 72; Lindmark 1993, s. 62f; Lindmark 2000, s. 218–227; Helander 1947, s. 33ff. Liknande sällskap bildades även i andra länder vid samma tid. I Tyskland startade exempelvis *Christentumsgesellschaft* år 1780, vars syfte var att försvara och sprida den sanna kristendomen genom olika aktiviteter. Se Lehman 2006, s. 52f.

Frustrationen som prästerna formulerade bör rimligen även ha lett till ytterligare förlöjliganden.

Den människa som driver med en företeelse och därigenom får omgivningen med sig i skrattet har delvis lämnat frågan om sanning eller lögn och utnyttjar ett språkspel av ett annat slag. Men resultatet av satiren kan trots allt bli att de sanningsanspråk som varit föremål för satiren utsätts för en slags epistemologisk kontamination genom att skrattet gör det omöjligt att uppfatta utsagorna seriöst. Dessutom kombinerades exempelvis Voltaire förnuftsresonemang med respektlös och bitande ironi. På detta sätt gav han ökad styrka åt sina egna argument samtidigt som han slog undan benen på motståndarna genom att förlöjliga dem. Ju mer komisk och absurd den katolska kyrkan med sitt prästerskap framstod, desto större blev utsikterna att läsarna skulle uppfatta Voltaires argument som vederhäftigare än teologernas utsagor.<sup>192</sup>

Vi har i detta kapitel sett att kyrkan hade hamnat i en försvarsposition. Dess företrädare tvingades rättfärdiga sina anspråk och förklara varför människor skulle tro på kristendomen.<sup>193</sup>I den inledande undersökningen av den lutherska apologetiken ovan kan man urskilja olika strategier. Det handlar om olika metoder att legitimera och verifiera den kristna trons sanningshalt. Dessa vägar till visshet var a) den religiösa empirismen, b) förnuftsbevisning via naturlig teologi och naturvetenskap,<sup>194</sup> c) historiska argument byggda med den framväxande historiska vetenskapens metoder och argumentarsenal<sup>195</sup>, och slutligen d) återgång till testimoniell bibeltro, men byggd på en fördjupad filologisk vetenskap som i sin tur fick återverkningar på bibeltolkningen.<sup>196</sup>

Historien och naturen uppfattades och användes således av apologeterna som centrala bevis för Guds existens och ständiga närvaro. Ett par av bevisvägarna ovan kan också relateras till de teologiska förändringstendenser som diskuterats i detta kapitel. Rationaliseringen kan delvis ses som ett uttryck för den bevisväg som handlade om förnuftsargumentation. Individualiseringen kan kopplas samman med den bevisväg som byggde på religiös empirism. Men det kraftigt ökade intresset för biblisk historia kan snarare ses som en form av historiseringsprocess, där religionen alltmer uppfattades utifrån sitt historiska sammanhang, både av kyrkans kritiker och av teologerna. Den bevisväg som handlade om filologi och bibelvetenskap kan ses som en form av inomkyrklig konsolidering och fördjupning. Förutom dessa bevisvägar använde prästerna ofta ett argument till trons försvar som inte handlade om trons sanningshalt utan om dess samhällsnytta. Detta kan betraktas som ett exempel på moraliseringens apologetiska aspekter i form av ett utilistiskt argument för religionen.

Man kan även sätta dessa trons bevisvägar i relation till de angrepp som kristendomen och kyrkan ställdes inför. Vid en sådan jämförelse blir det tydligt att valet av metoder delvis avspeglar motståndets natur. Den kritik som den kristna tron ställdes inför byggde bland annat på förnuftsargument, historiska argument och argument hämtade från den framväxande empiriska naturvetenskapen.

192 I Sverige var det Kellgren som i tidningen *Stockholms Posten* formulerade liknande angrepp mot kyrkan och de kyrkliga företrädarna. Se exempelvis hans angrepp mot Uno von Troil i *Stockholms Posten* 1779. Ek 1965, s. 190ff. Kellgren översatte också flera av Voltaires definitioner ur dennes *Filosofiskt ficklexikon*. Den första upplagan av Voltaires lexikon trycktes 1764 och bar titeln *Dictionnaire philosophique portatif*. Om Kellgrens översättningar, se Ek 1965, s. 266ff.

193 Högström 1741, s. 3f. Ett annat tydligt svenskt exempel på detta var Axelsson 1775. Tryckningen av denna bok ombesörjdes av samfundet *Pro Fide et Christianismo*.

194 Se exempelvis Högström 1741; Axelsson 1775.

195 Less 1778; Saint-Réal 1756. Skriften översattes till svenska av Abraham Pettersson.

196 Jfr Möller 1774, s. 390f; Rambach 1763, s. 13f; Pontoppidans diskussion i *Sanningens kraft til at öfvervinna ...*, 1770, s. 136. De bevisvägar som skulle användas mot ateisterna var Bibeln, förnufts läran, naturlära och historien. Pontoppidan använde också den religiösa empirismen som bevisväg. Se Pontoppidan, 1824.

---

De effekter som mötet mellan religionskritiska angrepp och religionsförsvarande ambitioner fick för kyrkans del beskrevs av Gottfried Less på ett intressant sätt. Han redogjorde för en positiv förändringsprocess som innebar att kyrkans sätt att tala om Gud förändrades i grunden. Även om Less beskrev de tyska förhållandena kan man anta att en snarlik utveckling skedde i Sverige. Denna process pågick, enligt Less, under loppet av 1700-talet. Teologerna började i allt högre utsträckning söka bevis för sådant som de tidigare hade uppfattat som självklart. Less tog Bibelns gudomlighet som exempel. När Bibelns äkthet och innehåll började ifrågasättas av deisterna tvingades teologerna att söka svar på frågor som tidigare inte hade blivit ställda. Detta ledde till att den kristna lärans äkthet bevisades på ett övertygande sätt.

Less hävdade att fritänkarna, mot sin vilja, hade hjälpt kyrkan att uppenbara kristendomens styrka. När fritänkarna hade hänvisat till den naturliga teologin tvingades kyrkans teologer tränga djupare ned i Bibelns innehåll än vad man tidigare hade gjort. I denna process hade man också börjat förstå skriftens innehåll bättre än tidigare. Underverken diskuterades och därigenom fördjupades kunskapen om dem. Samma sak skedde i fråga om den bibliska historien och Guds uppenbarelse i naturen. Less sammanfattade sin analys med orden ”för dessa, med många andra, härliga tillökningar i sanningens rike, hafwe wi at tacka naturalisternas infällen, ehuru barbariske och grofwe de samme till större delen äro”.<sup>197</sup>

Men Less tvingades också erkänna att naturalisternas och deisternas angrepp inte enbart hade haft positiva effekter. Deras skrifter lyckades även skapa ett djupare tvivel som var svårt att utrota. Det låg i bakhåll och slog till när människors vilja var försvagad av oriktiga begär. Detta kunde leda till att de förlorade sin *själa-ro*. Less beskrev hur han själv hade satt sig i säkerhet för tvivlets farliga påverkan genom att söka efter grunderna för sin egen tro.<sup>198</sup>

Det tycks som att de religionskritiska angreppen förändrade många människors förmåga att tro på det sätt man gjort tidigare. När de självklara sanningarna ifrågasattes alstrades motargument och bevis, men det grundläggande tvivlet såddes permanent även i de själar som inte ville tvivla. Less beskrev en process där något vanns, samtidigt som något annat förstördes – en slags epistemologisk oskuldssfullhet gick förlorad.

Förnuftets roll i trostilläggnelsen blev allt viktigare. En bildad människa kunde inte bara tro. Hon måste först söka efter bevisen och sedan bygga sin tro på dem. Dessutom formulerade filosofer som Hume och Voltaire ett omfattande förakt för olika folkliga religiösa föreställningar. Detta kombinerades med antiklerikalism och man kopplade traditionell kristendom till vidskepelse och okunnighet.<sup>199</sup> Här utvecklades samtidigt en kollektiv självbild där den bildade människan uppfattade sig som upplyst och förnuftig. Hon distanserade sig därigenom från vidskepelse, svärmeri, irrationalitet och okunnighet. Detta synsätt kan också ses i den svenska debatten under 1780-talet, exempelvis i Kellgrens och Rosensteins skrifter.<sup>200</sup>

### *Wittgenstein och den apologetiska striden*

Låt oss för ett ögonblick betrakta den apologetiska striden ur ett djupgrammatiskt perspektiv genom att jämföra Wittgensteins sätt att tänka kring religiositet och kun-

---

<sup>197</sup> Less 1778, s. 3, inledningen.

<sup>198</sup> Less 1778, s. 4ff, inledningen.

<sup>199</sup> Hume 1992; Voltaire 1996; Lindborg 1983, s. 62–75.

<sup>200</sup> Segerstedt 1981, s. 218–232; Lamm 1963, s. 70ff, 89–121; Herrlin 1942, s. 164ff. Kellgrens och Rosensteins angrepp var främst riktade mot sådant som de uppfattade som vidskepelse och oförnuft. De gav inte uttryck för någon antiklerikalism av det slag som Voltaire formulerade. Därmed stod också Kellgren och Rosenstein på samma sida som de kyrkliga företrädarna i kampen mot vidskepelse och svärmeri.

skap med det synsätt som avspeglades i de apologetiska texterna. Genom att relatera Wittgensteins synsätt kring tro till de uppfattningar som återfinns i källmaterialet kan aspekter synliggöras som annars går oss förbi. Men det är samtidigt viktigt att komma ihåg att jämförelsen sker mellan begreppsdefinitioner som är hämtade från olika historiska kontexter.<sup>201</sup>

Med orden ”vad man icke kan tala om, därom måste man tiga” avslutade Wittgenstein sin första bok *Tractatus logico-philosophicus*. Han menade att det inte var meningsfullt att formulera utsagor med vetenskapliga sanningsanspråk om bland annat religion och etik. Människans försök att vetenskapligt bevisa livets mening och Guds existens liknade han vid att rusa mot språkets gränser. Detta var ett sätt för Wittgenstein att hävda att kommunikation om religion och etik var mera meningsfull inom poesi, konst, musik, litteratur. Eftersom dessa fält inte ingick i det naturvetenskapliga sättet att formulera vetande passade de bättre för att visa det mystiska och det utsägliga.<sup>202</sup>

Det finns få uppenbara referenspunkter mellan Wittgensteins syn på religion och 1700-talsapologeternas förnuftsmässiga attityd till kristen tro. Wittgensteins trosuppfattning och förnuftsbegrepp tycks ingå i ett radikalt annorlunda språkspel än det som avspeglades i de apologetiska texterna från den gustavianska tiden. Man kan betrakta det vetenskaps- och förnuftsbegrepp som Wittgenstein använder här som en produkt av den separationsprocess mellan vetenskapens och kyrkans världsbild som pågick under senare delen av 1700-talet och vidare under 1800-talet.<sup>203</sup>

Det sätt varpå exempelvis Less bevisade den kristna trons sanning är ett språkspel som Wittgenstein ifrågasätter och kritiserar mycket skarpt. Han menar att den förnufts-baserade argumentationen utgår från en missuppfattning av det religiösa språkets funktion. Tron byggs inte med intellektet. Den verkar som en känsla och uppkommer i praxis, hävdar Wittgenstein.<sup>204</sup> Detta illustrerar samtidigt att det finns aspekter av Wittgensteins trosuppfattning som till viss del påminner om de synsätt som dyker upp i källmaterial från den gustavianska tiden. Jag syftar på Wittgensteins betoning av tron som en känsla och som en attityd till livet – en handlingsbenägenhet. Han återkommer vid flera tillfällen till tanken att religion inte handlar om teorier, utan om praxis.<sup>205</sup> Detta synsätt kan liknas vid den moraliserings- och individualiseringstendens samt den växande religiösa empirism som tidigare nämnts. Dessa 1700-talstendenser innebar en tyngdpunktsförskjutning från dogm till liv – från den kognitiva och därmed propositionella delen av tron till den fiduciella och reciproka – från rationell bevisning till tro som erfaren visshet uttryckt i handling.

Om vi jämför Less trosuppfattning med Wittgensteins synsätt finner vi att Less hyste en mycket starkare tilltro till förnuftets förmåga att bevisa Guds existens och formulera de etiska villkor som borde gälla för människan. Less menade att tron skulle byggas med kunskap, argumentation, empiriska iakttagelser samt bibelstudier. Han strävade efter att med förnuftsargument bevisa att Gud existerade. Wittgenstein skriver apropå användandet av logiska gudsbevis att ”ett gudsbevis borde egentligen vara något, genom vilket man kan övertyga sig om Guds existens. Men jag tänker att de *troende* som framlade sådana bevis, med sitt förstånd ville analysera och ge grunder

201 För en liknande utgångspunkt, se Labron 2009, s. 23. Men när Labron använder de tidigmoderna tänkarna för att förstå Wittgenstein, gör jag det motsatta – jag försöker tolka 1700-talets förändrade språkspel via jämförelsen med Wittgensteins synsätt.

202 Wittgenstein 2005. Jfr Wittgenstein 2001, s. 21–30; Labron 2009, s. 33–39; Rhees 2001, s. 31–41; Eriksson 1994, s. 70ff; Fann 1993, s. 32ff, 37f, 41f. Även om Wittgenstein förändrade sin språksyn senare, vidhöll han sin kritik mot förnufts-baserad religiositet. Jfr Labron 2009, s. 120ff.

203 Om denna separationsprocess, se Châtellier 2006.

204 Wittgenstein 1993, s. 42f.

205 Wittgenstein 1993, s. 98.

---

för sin 'tro', fast de själva aldrig kommit till tro genom sådana bevis".<sup>206</sup> Less baserade sin tro på den bibliska historiens sanningshalt. Wittgenstein skriver i *Särskilda anmärkningar* angående sådan trosuppfattning att:

Kristendomen grundar sig inte på en historisk sanning, utan den ger oss en (historisk) berättelse och säger : tro nu! Men inte: tro denna berättelse med den tro som tillkommer en historisk berättelse, – utan tro genom vått och torrt, och det kan Du bara göra som resultat av ett liv.<sup>207</sup>

Lite senare skriver Wittgenstein följande på samma tema:

Hur sällsamt det än låter : Evangeliernas historiska berättelser kunde i historisk mening bevisligen vara osanna, och tron skulle ändå inget förlora därigenom: men *inte* därför att den kantänka åberopar sig på 'allmänna förnufts-sanningar' ! utan därför att det historiska beviset (det historiska bevisspelet) inte alls angår tron. Människan griper tag i denna underrättelse (evangelierna) med tro (dvs med kärlek). *Detta* är säkerheten i detta försanthållande, inte något *annat*. Den troende förhåller sig till dessa underrättelser *varken* som till en historisk sanning (sannolikhet) *eller* som till en lära av 'förnufts-sanningar'.<sup>208</sup>

Less, å sin sida, menade att det endast var under förutsättning att tron var förnufts-enlig och baserad på historiska sanningar som den hade något berättigande. Kristendomens hela existens hängde på dess historiska sanningshalt. Mellan dessa trosuppfattningar och språkspel tycks det vara en avgrund. Less gjorde det som Wittgenstein hävdar att är omöjligt – han formulerade det som inte går att säga. Det intressanta i sammanhanget är att det gick alldeles utmärkt för Less och hans kollegor på 1700-talet att säga det osägbara. Deras utsagor var rationella och rimliga inom det språkspel som de agerade.

Begreppet språkspel syftar på ett specifikt sätt att tala och handla. Ett språkspel utgörs av ett interagerande mönster av utsagor och ickeverbala handlingar. För att komma närmare det språkspel som speglas i Less sätt att tala om Gud måste vi ställa frågan om vilken praxis som utövades i dessa talsituationer samt vilken funktion orden hade i det sammanhang som de uttalades.

Den aktuella historiska process som Less utsagor ingick i innebar en slags kunskapsteoretisk maktkamp där det verifikationssystem som det religiösa språket var bärare av var under omvandling. Kyrkans sanningsanspråk och kunskapsuppfattning ifrågasattes samtidigt som legitimiteten hos kyrkans främsta kunskapskälla – Bibeln – sattes under lupp. Därmed sviktade själva grundvalen för det språkspel kring begreppen *Gud*, *sanning* och *förnuft* som hade varit förhärskande under lång tid. Men samtidigt utgjorde själva apologetiken ett kommunikationsmönster som kyrkan hade praktiserat under mycket lång tid. Försvaret av den rena läran ingick i varje prästs ämbetsutövning. Detta var en religiös praxis som innebar att teologen bevisade sin identitet. Men i predikningarna från det tidiga 1700-talet låg inte tyngdpunkten på att bevisa Guds existens. Den vederläggning som förekom handlade snarare om att motverka sådana åsikter som uppfattades som villoläror. Det handlade inte om att bevisa grundvalarna för den kristna tron. I dessa predikningar var Bibeln en fast ontologisk och epistemologisk fästpunkt.<sup>209</sup> Det faktum att den gustavianska tidens präster i stället tvingades bevisa Guds existens kan tolkas som att betingelserna för språkspelet hade förändrats. Guds allmakt hade blivit något som kunde betvivlas – men därmed också något som ständigt måste bevisas.<sup>210</sup>

---

206 Wittgenstein 1993, s. 98.

207 Wittgenstein 1993, s. 41f.

208 Wittgenstein 1993, s. 42.

209 Jfr Saine 1997, s. 172f.

210 Givetvis formulerades gudsbevis långt tidigare – det har skett under hela kristenhetens historia. Det nya var att bevisspelet skedde öppet och inför allmänheten. Präster predikade om detta samtidigt som



Man kan därmed konstatera att apologetiken var en etablerad retorisk arena där argument återanvändes och omvandlades samtidigt som nya argument tillkom. Likt en verbal trandans följde prästerna redan fastställda rörelser, men i ständigt nya kombinationer. Problemet var att under 1700-talet började motparten alltmer röra sig i otakt, för att till slut inte vilja dansa över huvud taget.

De kyrkliga sanningsanspråk som ifrågasattes av deisterna var bärande delar av kyrkans världsbild. Wittgenstein skriver apropå världsbilder att ”när vi börjar tro något, så är det inte en enskild sats, utan ett helt system av sats. /.../ Det är inte enskilda axiom som blir uppenbara för mig utan ett helt system, i vilket slutsatser och premisser *ömsesidigt* stöder varandra”.<sup>211</sup> Men en föreställningsvärld lärs inte in i form av teoretiska sats utan som sammanhängande omdömen som bildar en helhet. Dessa omdömen får inte sin styrka av sin uppenbara sanning utan på grund av helheten av ett stort antal ömsesidigt bekräftande utsagor. De sats som står absolut fasta kan vara svåra att få syn på eftersom de inte har artikulerats eller betvivlats.

Wittgenstein menar att hans egen världsbild är nedärvd och utgör den bakgrund mot vilken han skiljer mellan sant och osant. Han skriver att ”all prövning, all bekräftelse och vederläggning av ett antagande sker redan inom ett system”. Det här systemet utgör det element som argumenten skapas inom – deras livsluft.<sup>212</sup> Inom ramen för en sådan världsbild är vissa segment fastare än andra. Men sådant kan förändras och förskjutats så att föreställningar som uppfattas som fullständigt självklara och otvivelaktiga successivt kan omvandlas.<sup>213</sup>

Man kan jämföra Wittgensteins synsätt med de förändringar av den religiösa världsbilden som skedde i det svenska riket under 1700-talet. Vid seklets början fanns en rad grundläggande överensstämmelser mellan det teologiska, antropologiska, retoriska, medicinska och naturvetenskapliga fältet. I det allmänna tänkandet saknades därmed sammanhängande teoretiska grunder för tvivel på exempelvis mirakel, Jesu uppståndelse, profetior och andra centrala delar av den kristna föreställningsvärlden.

Bibeln hade haft en exceptionell status som verifikationsgrund. Dess innehåll uppfattades som Guds ord och en avspeglning av den rena sanningen. Bibeln var därmed en epistemologisk knutpunkt. Den innehöll en samling av utsagor, berättelser och föreskrifter som inte var förhandlingsbara. Men denna position vilade på överenskommenheten att förnuftet inte skulle granska de underliggande premisserna. Det arvsnedsbefläckade förnuftet måste böja sig inför uppenbarelsen.

Men under seklets gång underminerades detta system av ömsesidigt förstärkande utsagor. Processen hade pågått alltsedan 1600-talet. Den blev allt tydligare och spreds till större kretsar under 1700-talet. Etablerade föreställningar ifrågasattes som tidigare hade uppfattats som absoluta och fasta. Detta fick konsekvenser för hela systemet.

Fysikoteologin och deismen var viktiga i denna process. Om vi betraktar fysikoteologin var den å ena sidan systembevarande eftersom den formade de nya observationerna i enlighet med kärnan inom det äldre tankesystemet. Å andra sidan var den en parentes ur ett naturvetenskapligt utvecklingsperspektiv. Den fysikoteologiska naturvetenskapens era var en nödvändig fas i en utvecklingsprocess som ledde bort från de fysikoteologiska grundtankarna.<sup>214</sup>

---

de bibelkritiska texterna spreds i en omfattning som inte varit möjlig tidigare. Det handlade dessutom inte längre om teologer som av sitt eget intresse formulerade bevis för att formulera tron utan om att försvara kyrkliga anspråk som blivit starkt ifrågasatta, kritiserade och förlöjligade. För en översikt över 1600- och 1700-talets gudsbevisning, se exempelvis Armogathe 1998; Antognazza 2006b.

211 Wittgenstein 1992b, s. 28, 37.

212 Wittgenstein 1992b, s. 23.

213 Wittgenstein 1992b, s. 22.

214 Jfr Châtellier, 2006.

---

Deismen hade liknande effekter. Vi kan även där se hur vissa föreställningar inom världsbilden utsattes för ifrågasättande, medan andra uppfattningar utgjorde fastare segment. Deisterna skalade så att säga bort de icke önskvärda delarna och skapade sedan en syntes byggd på det rationalistiska tankemönstret.<sup>215</sup> Voltaire skrev exempelvis i sitt filosofiska ficklexikon att mirakel inte kunde accepteras eftersom de handlade om ”brott mot matematiska, gudomliga, orubbliga och eviga lagar”.<sup>216</sup> Detta innebar samtidigt att han, liksom de övriga deisterna, formulerade grunder för tvivel inför en rad av de viktigaste bibliska utsagorna. De ifrågasatte därmed verifikationsystemet och detta förändrade också språkspelet.

Deisterna försökte således omvandla tron till förnuftskunskaper. Deismens inre logik innebar dock en allt större distansering från den traditionella religiösa världsbilden. Om vi återvänder till Voltaire finner vi att han endast ämnade hysa sådana uppfattningar som var förnuftslena. Han skrev i sitt ficklexikon angående trosbegreppet att ”vad är då att tro? Är det att tro det som tydligt är för handen? Nej, för mig är det uppenbart att det finns ett högsta Väsen, nödvändigt, evigt och intelligent. Det är då inte frågan om tro, utan om förnuft”.<sup>217</sup> Han skrev även att tro utgjorde ett kognitivt tillstånd som kännetecknades av att den troende tvingade sig att ha en uppfattning som föreföll falsk.

Men även deisterna försökte bibehålla grundläggande aspekter av det befintliga tankesystemet. Voltaires första påstående innebar att han själv var religiös eftersom han menade sig uppfatta en Gud. Detta var dock enligt Voltaire inte frågan om kristen tro i traditionell bemärkelse, utan om en utsaga baserad på förnuftsobservationer av den omgivande verkligheten. All vidskepelse var därmed undanröjd.

För att få större förståelse för det som skedde under 1700-talet kan vi gå till Wittgensteins analys av vår användning av orden *vetande*, *visshet* och *tvivel*. Vetande är påståenden som genomgått en tvivlandeprocess inom det språkspel som han undersöker. Men, skriver Wittgenstein, endast det som kan betvivlas behöver bevisas. Förnuftig misstro måste alltså ha en grund.<sup>218</sup> Han ställer också frågan om man kan säga att ”där det inte finns tvivel, där finns det inte heller vetande”.<sup>219</sup> Detta språkspel kan även iaktas i den undersökta konflikten under 1700-talet. Det var nämligen precis en sådan förnuftig grund för misstro och tvivel som deisterna och naturalister formulerade. Gränsen för tvivlet försköts. Samtidigt var deisternas och fysikoteologernas syfte att skapa en förnuftig grund för sin tro. Liksom den förnuftiga misstron behöver en grund är den tro som alstras via detta språkspel byggd på en förnuftsgrund.

Men allt kan inte betvivlas. Wittgenstein skriver att ”de *frågor* vi ställer och våra *tvivel* är beroende av att vissa satsar är undantagna från tvivel, är som gångjärn i vilka de rör sig”.<sup>220</sup> Tvivlet får sitt innehåll i relation till icketvivlet. Det som betvivlas vilar på det som inte kan misstros.<sup>221</sup> Ur ett wittgensteinskt perspektiv skulle man kunna beskriva den teologiska konflikten som att fritänkarna plötsligt ifrågasatte gångjärnen som höll dörren uppe. Men vid närmare eftertanke finner vi att fritänkarnas argumentation var konstruerad kring ontologiska och epistemologiska gångjärn som

215 Jfr Stewart 2006.

216 Voltaire 1996, s. 316f. Voltaire upprepade här vad de engelska deisterna hade sagt långt tidigare. Jfr Stewart 2006; Aulén 1946, s. 311ff.

217 Voltaire 1996, s. 424. Jfr även hans definition av visshet, s. 445f.

218 Wittgenstein 1992b, s. 49. Wittgenstein skriver även att ”den fullständiga frånvaron av tvivel inte behöver falsifiera ett språkspel, inte ens frånvaron av tvivel på en punkt där man, som vi skulle säga, kunde hysa ’berättigat’ tvivel”. (s. 56). Han syftar här på sådana språkspel som bygger på djupa sinnesintryck relaterade till vår kropp. Jfr s. 58.

219 Wittgenstein 1992b, s. 25, 41.

220 Wittgenstein 1992b, s. 51.

221 Jfr Wittgenstein 1992b, s. 53.

de delade med teologerna. I botten av Voltaires resonemang låg exempelvis den logiska princip som kallades motsägelselagen. Den innebär att två motsatser inte samtidigt kan vara sanna. Denna logiska grundprincip var också utgångspunkten för de kyrkliga företrädarna.<sup>222</sup> Dessutom gav han uttryck för ett fysikoteologiskt perspektiv i sitt angrepp på mirakel eftersom han hänvisade till naturens gudomliga lagar. Detta kan sägas återgå till principen om en yttersta orsak – en logisk princip som också var grundläggande för de flesta 1700-talsteologer. Därmed var även ”gångjärnen” gemensamma.

En konsekvens av Wittgensteins resonemang ovan är att misstro utan grund är oförnuftigt. Precis denna åsikt formulerades också av kyrkans teologer när de angrep fritänkeriet. Vi har ovan sett hur man hävdade att fritänkarnas tvivel och kritik var uttryck för oförnuft och ren galenskap. I en anonym apologetisk skrift står exempelvis att ”ingen kan blifwa en rätt bespottare, förrän han utur sit hjerta förjagat alt både förnuftigt och christeligt. Men kan wäl bedröfweligare tilstånd uptänkas?”<sup>223</sup>

Prästernas främsta argument mot fritänkeriet var dess oförnuftighet. Här stod således striden mellan två parter som båda sade sig företräda förnuftets röst. Kyrkan använde samma probersten som fritänkarna. De kristendomsförsvarende prästerna menade att tron var den enda livsåskådning som var tänkbar med utgångspunkt i kravet på förnuftighet. Ett kyrkligt svar på fritänkeriets utmaning var således att acceptera de underliggande regler för vetande som formulerades och med hjälp av dessa omvandla tron till vetande. Det skedde exempelvis när det wolffianska teologerna sökte grunderna för tron utanför Bibeln och fann dem i naturens och i logikens grundläggande principer. Dessa lagar uppfattades som sanningens kärna. Teologerna avtäckte därigenom lager efter lager av verkligheten och rekonstruerade en bas som de uppfattade vara tillräckligt stabil att förankra tron på. Men även denna grund skulle komma att ifrågasättas. Naturens ordning och skapelsens uppkomst gavs under 1800-talet rent naturvetenskapliga förklaringar samtidigt som logikens principer successivt frikopplades från Gud.

I det språkspel som utvecklades ställdes nya krav på den som uttalade anspråk på att vara i besittning av vetande. Om vi återknyter till det wittgensteinska språkspelet finner vi att vetande bara är vetande om anspråket vilar på de accepterade grunderna för vetande inom det aktuella verifikationsystemet. I språkspelet fungerar det så att den som kan formulera satsen ”*jag vet*” i enlighet med dessa regler måste bli trodd.<sup>224</sup> Less menade att trons grund fanns i historien. Han baserade därmed sin tro på Bibelns innehåll och försökte fastslå den bibliska historien som en sanning med hjälp av förnuftsresonemang. Less sätt att argumentera innebar att han formulerade en trossyn där varje tvivel var undanröjt och människan i full förvisning kunde säga ”*jag tror*” men egentligen menade hon ”*jag vet*”. Denna ambition delade han därmed med Voltaire – den man vars åsikter han bekämpade.

Den epistemologiska position som kyrkan tidigare hade formulerat innebar att sanningen inte alltid var fattbar och därmed kunde den inte heller bevisas. Tillvaron vilade på ett mysterium. Den kunskapsposition som sedan utvecklades av upplysningsfilosofer och vissa teologer innebar att endast det fattbara och synliga kunde accepteras som sanning. Det som gick utanför det fattbara gräns – och därmed även tvivlets gräns – kunde inte heller accepteras som sanning utan blev lögn. Naturlagarna kom att reglera det möjligas gräns. Därmed sattes nya ramar och begränsningar för verklighetstolkningarna. Kausala samband som man tidigare uppfattat mellan Guds vilja och händelser i naturen eller historien ifrågasattes.

<sup>222</sup> Voltaire 1996, s. 445f.

<sup>223</sup> *Fritänkare och de yttersta tiders bespottare...*, 1781, s. 39.

<sup>224</sup> Wittgenstein 1992b, s. 11, 20f.

---

Centrala inslag av 1700-talets apologetiska debatt kan således beskrivas som ett teologiskt projekt att formulera en kristen föreställningsvärld med utgångspunkt i det verifikationsystem som var på väg att växa fram. Kyrkan gjorde sig samtidigt av med de delar som inte gick att förena med det nya, exempelvis magiska och demonologiska föreställningar. Den rationalisering som teologin genomgick krävde sitt pris i form av en avmystifiering – för att knyta an till Webers klassiska tolkning av 1600- och 1700-talets utveckling.<sup>225</sup>

I kontextundersökningen i kapitel II beskrevs en form av magiska talhandlingar som var relaterade till en osynlig verklighet. Felicitetsvillkoret för dessa handlingar var att människor dels uppfattade att det fanns en övernaturlig verklighet att kommunicera med, dels trodde att det gick att aktivera denna verklighet via språket. Besvärjelser, signerier och förbannelser var exempel på sådana talhandlingar med magiska dimensioner. Man trodde att ord kunde, ofta tillsammans med rituella handlingar, åstadkomma händelser. Dessa talhandlingar kunde få förödande konsekvenser om de uttalades på ett visst sätt, vid speciella tillfällen och av särskilda människor.

Jag menar att denna föreställning om språkets transcendentfunktion tycks ha reducerats under 1700-talet. Språket förlorade därmed delvis sin förmåga att överbrygga den ontologiska barriär som skiljde det synliga från det osynliga. Den avföretrollning som Weber talade om berörde inte bara naturen utan också språkets övernaturliga möjligheter. Därmed reducerades delar av den repertoar av religiösa och magiska talhandlingar som tidigare hade varit tillgänglig. Vissa saker kunde inte längre åstadkommas med språkets hjälp. Ur ett wittgensteinskt perspektiv kan denna process beskrivas dels som ett medvetet försök från kyrkans och överhetens sida att radera ut specifika språkspel, dels som en utveckling där dessa språkspel förlorade sin grund i form av kopplingar till det övriga tanke-systemet. Därmed blev de meningslösa.

Föreställningen om att Gud stod bakom Bibelns innehåll hade förmodligen också bidragit till upprätthållandet av de magiska talhandlingarna. Skriftprincipen bidrog till föreställningen att Gud kommunicerade med ord och talade till människan. I takt med att bibelhermeneutiken och exegetiken utvecklades under 1700-talet kan man påstå att även Bibeln till viss del avmystifierades.

### *Sammanfattning*

Vi har i detta kapitel undersökt kontexter med relevans för vår tolkning av Chydenius budordspredikningar. Kapitlet har fokuserat på de teologiska och kyrkopolitiska förändringar som pågick under den period som föregick hans predikoskrivande. De teologiska förändringsprocesserna handlade om teologins rationalisering, moralisering, individualisering och humanisering. Dessa tendenser konkretiserades genom analyser av samtida predikningar. I samband med detta synliggjordes också en ytterligare en förändringstendens som innebar teologins psykologisering.

Vi har också för första gången fått göra bekantskap med Chydenius egen röst i form av hans politiska memorial rörande frågan om tryckfrihet respektive religionsfrihet. Det framgick att samtidigt som Chydenius agerade för utvidgade rättigheter polemiserade han mot Kellgren och dennes upplysningsinspirerade religionsuppfattning. Dessa aspekter av samtidskontexten kommer att diskuteras närmare i predikoanalyserna.

En stor del av kapitlet har ägnats åt två av frihetstidens stora teologiska frågeställningar. Den ena frågan handlade om den roll förnuftet skulle spela i trostilläggnelsen. Den andra frågan rörde effekterna av en förnuftsbasead tro. Dessa frågor diskuterades i samband med kapitlets undersökning av den apologetiska litteraturen. Syftet med denna tyngdpunkt var att skapa en kontextuellt baserad tolkningsberedskap

---

<sup>225</sup> Weber 1978, s. 55.

inför mötet med Chydenius trosuppfattning i samband med predikoanalyserna. I undersökningen frilades två centrala teologiska bevisvägar. Det handlade dels om fysikoteologin, dels om att historien blev allt viktigare för apologeterna. Det sistnämnda innebar även en förändrad historiesyn genom att Bibelns innehåll historiserades och därmed fjärmades från 1700-talets verklighet.

I det tidiga 1700-talets trosuppfattning handlade den kognitiva trons roll om att kunna förstå begreppen och tillgodogöra sig deras innehåll. I den trosuppfattning som synliggjordes i undersökningen ovan hade den kognitiva aspekten utvidgats och fått ett delvis nytt innehåll. Förnuftets funktion hade omvandlats till en prövande och dömande instans inom teologin. Det innebar givetvis inte att alla präster predikade utifrån det sistnämnda synsättet. Förmodligen fanns de båda perspektiven sida vid sida under 1700-talets andra hälft. Det är rimligt att anta att den mer kritiska, prövande och ifrågasättande hållningen återfanns inom de samhällsgrupper som hade tillgång till historisk, teologisk samt filosofisk bildning och därigenom ägde den begreppsapparat som krävdes för att förnuftsmässigt kunna bevisa sin tro.

Vi har även i undersökningen ovan kunnat urskilja flera dimensioner av den testimoniella trosaspekten. En sådan analytisk delning kan hjälpa oss att uppfatta förskjutningar över tid rörande den testimoniella trostilläggnelsen. Den traditionella testimoniella aspekten var riktad mot prästerskapet och kyrkan. En annan dimension riktades mot vad man uppfattade som Guds eget ord – Bibeln. Dessa utgjorde yttre källor till bifall.<sup>226</sup> Men det som blev alltmer framträdande under 1700-talet var övergången till de inre källorna till bifall i form av människans eget förnuft och hennes subjektiva erfarenheter. Via förnuftet erhöll människan en förmåga att själv rekonstruera gudstron. Här var också fysikoteologin viktig. Med hjälp av den fysikoteologiska bevisformen skapades en brygga mellan den kognitiva och den testimoniella tron genom att naturen uppfattades som Guds andra bok – *Naturens bok*. Dess innehåll var också ett vittnesbörd av Gud och om Gud – liksom Bibeln var.

Den empiriska bevisformen utgjorde också en form av testimoniell trostilläggelse som var riktad mot Gud men som trots detta sprang fram ur människans inre. Detta tydliggjordes i Elfvingens predikan. Det handlade om att förmimma den Helige Andes verkan. Bibelordet skulle omvandlas i människans inre och bli till en känslomässig erfarenhet för att i nästa skede fungera som en källa till trosvisshet. Själva bifallet grundades därmed i människans egen erfarenhet men riktades mot Guds ord. Med hjälp av de båda bevisvägarna – naturen och erfarenheten – kunde således teologer hävda kristendomens sanning. Samtidigt kunde människor ge sitt bifall på ett sådant sätt att det var förankrat i deras egna överväganden och förmimmelser.

Sann dygd och tro hörde enligt de lutherska teologerna ihop och kunde inte förekomma åtskiljda.<sup>227</sup> Man kan därmed säga att det å ena sidan var gudstron som upprätthöll den rätta moralen, å andra sidan befäste och fullkomnade moralen den sanna och därmed saliggörande tron.<sup>228</sup> Denna starka koppling mellan kristen tro och dygd återspeglades även i ett vanligt argument mot fritänkeriet. Jag syftar på det ofta förekommande temat om fritänkarnas omoral. Apologeterna hävdade att när en människa ifrågasatte tron avspeglades samtidigt detta i hennes leverne. Personer som blivit ogudaktiga i levernet kallades därför ibland också *praktiska ateister*.<sup>229</sup>

226 Med bifall avses här själva instämmandet i tron – när människan gör läran till sin egen uppfattning.

227 Jfr Axelsson 1775, s. 190ff.

228 Haller 1770, s. 205ff. För en diskussion kring de svenska upplysningsförfattarnas syn på detta, se Lewan 1985, s. 89f.

229 *Sanningens kraft til at öfwerwinna ...*, 1770, s. 2. Jfr Pontoppidan 1768, s. 7. Pontoppidan skiljer mellan praktiska ateister som i sina gärningar förnekar Gud och teoretiska ateister som förnekar själva lärans innehåll. Se även Nehrman 1756, s. 110ff. Nehrman skiljer i sin uttolkning av brotten mot Gud mellan *atheï practici* och *atheï theoretici*.

---

Detta kapitel har också genererat en rad nya frågor inför predikoanalyserna. En fråga är vilka teologiska förändringsprocesser som återspeglas i Chydenius predikningar. En annan intressant fråga är vilka bevisstrategier som går att återfinna i predikningarna. Hans ovan formulerade syn på relationen mellan tryckfrihet, tankefrihet och religion indikerar att han i sina predikningar försökte att reducera *irriga meningar* och *falsk kunskap* via argumentation, bevisföring och undervisning. Vilka bevisvägar använde han i sin apologetiska retorik? Vad för slags natursyn formulerade Chydenius i sina predikningar? Hur såg han på den bibliska historien? Hur ställde han sig till det synsätt som exempelvis Mennander formulerade där människans egenkärlek och strävan efter lycksalighet hamnade i fokus? Det finns också frågor som uppkom i samband med den wittgensteininfluerade analysen. De handlar om själva språkspelet runt gudsbegreppet. Hur använde han gudsbegreppet i sina skrifter och vad gjorde han med det?

## KAPITEL IV

### PREDIKOSYN OCH SEDELÄRA

Hur såg Chydenius predikosyn ut? Vad för slags kommunikationsform var egentligen 1700-talspredikan? Vilka genrekonventioner reglerades den av och hur såg den människosyn ut som låg till grund för predikan? Dessa frågor söker sina svar i föreliggande kapitel. Det är därför dags att rikta analysen mot predikokonsten och den typ av predikningar som Chydenius skrev. Hans budordspredikningar handlade om den kristna sedeläran och följde den ordning som Martin Luther formade i sin *Lilla katekes*. Kapitlet inleds därför med en fördjupning kring en viktig kontextaspekt i form av kyrkans kateketiska undervisning under frihetstiden. Därefter övergår kapitlet till att undersöka Chydenius predikosyn. Den jämförs också med de homiletiska konventioner som rådde vid tiden för hans predikoskrivande. Eftersom den homiletik-historiska forskningen kring frihetstidens svenska predikoideal är föråldrad och fragmentarisk består kapitlet även av en empirisk undersökning av tidens centrala homiletiska handböcker. Ur dessa kontextundersökningar kan vi utvinna två saker. Dels hittar vi nya analyssystem som kan användas i predikoanalyserna, dels kan jämförelsen belysa Chydenius homiletiska individualitet.

#### Kateketik och etik

Vi har nu nått fram till katekespredikningarnas innehåll och deras kyrkliga kontext. Initiativtagarna till predikotävlingarna var det *Theologico-Homiletiska* sällskapet i Uppsala. Sällskapet formulerade syftet för sin verksamhet med orden ”Guds äras befrämjande och människors lycksalighet, då den kristelige läran på ett öfvertygande och rörande sätt föreställes”.<sup>1</sup> Man utlyste två predikotävlingar som Chydenius deltog i. Temat för dessa tävlingar var katekesens första och andra huvudstycke som bestod av dekalogen och den apostoliska trosbekännelsen.

Den grundläggande muntliga och skriftliga undervisning som kyrkan erbjöd sina medlemmar under 1700-talet kallades ofta *catechismi lära*.<sup>2</sup> Det handlade om undervisning i katekesens innehåll. Katekesundervisningen kan delas i två delar – troslära och sedelära. Begreppet *sedelära* användes under 1700-talet och syftade på kristen moralfostran utgående från de föreskrifter som fanns i tio Guds bud.<sup>3</sup> Begreppet *troslära* användes inte vid denna tid men förekommer i vårt moderna språk. Jag använder det här som en samlande benämning för de centrala kristna trossatserna.

Begreppet *catechismus* innebar under medeltiden en muntlig undervisning i den kristna trons grunder. I den lutherska förståelsen av begreppet syftade det även på den vanligaste undervisningsmetoden i form av en dialog bestående av frågor och svar.<sup>4</sup> Dock kom begreppet under 1600-talet att alltmer handla om det lärostoff som

1 Schauman 1908, s. 333.

2 *1686 års kyrkolag*, 1936, kap. II, § I–XIV.

3 Den kunde också kallas *sedelagen*. Jfr Hafrenreffer 1714, s. 120f; Hunnius 1727, s. 31ff. Om den kateketiska sedeläran under 1700-talet, se Lewan 1985, s. 21–34.

4 Lindholm 1949, s. 1f.

---

katekesen innehöll.<sup>5</sup> Detta lärostoff var Martin Luther med om att avgränsa och inordna i en fast form via sina båda katekeser. Han menade att den *Lilla katekesen* var en lekmanabibel och innehöll det viktigaste som en kristen människa behövde veta för att kunna tro, bli frälst och nå salighet.<sup>6</sup> Luthers *Stora katekes* var en betydligt mer omfattande och fördjupad text som i stället var riktad till präster.<sup>7</sup>

Det första huvudstycket i Luthers båda katekeser bestod av en förklaring av de tio budorden (sedeläran) och det andra huvudstycket bestod av en genomgång och förklaring av tros läran i form av den apostoliska trosbekännelsen – *apostolicum*.<sup>8</sup> Bekännelsen användes av den lutherska kyrkan på en rad olika sätt. Den ingick som ett pedagogiskt redskap i undervisningen samt utgjorde ett lovprisande inslag i den kyrkliga liturgin. Den användes även som ett bekräftande vittnesbörd och som en urskiljande norm i form av en måttstock för rättroheten. Därmed nyttjades den också utåtriktad i apologetiska syften som en redogörelse för den egna läran.<sup>9</sup> Inom katekesundervisningen möter vi bekännelsen som ett redskap i den kristna undervisningen vid sidan av den moraliska fostran som dekalogen omfattade.

Kyrkomedlemmarna mötte den lutherska katekesens innehåll på flera ställen. Förutom separata katekesutgåvor fanns Luthers *Lilla katekes* infogad i den svenska evangelieboken. Dessutom innehöll psalmboken katekespsalmer. De första fem psalmerna i psalmboken behandlade katekesens fem huvudstycken. Till detta kom även katekesböner och katekespredikningar. I tryckt form spreds också katekesen via nya katekesutläggningar och förklaringar.<sup>10</sup>

Den främsta katekesförklaringen under 1700-talet var ärkebiskop Olof Svebilus *Enfaldig förklaring över doct. Martin Luthers lilla katekes* (1689).<sup>11</sup> Men den omgavs av ett stort antal andra katekesförklaringar. Vid mitten av 1700-talet trycktes ett flertal katekesutläggningar som utgick från den lutherska katekesen. Dessa uttolkningar hade en gemensam kärna men innehöll variationer som avslöjade författarnas individuella teologiska inriktning.<sup>12</sup>

Svebilus katekes kritiserades av många teologer och pedagoger under andra hälften av 1700-talet.<sup>13</sup> Man menade exempelvis att den var för komplicerad och innehöll alltför lite om sedeläran. En annan fråga där kritiken var stark handlade om katekesens disposition. Kritikerna ansåg att katekesens huvudstycken borde vara ordnade enligt *nådens ordning*. Med detta menade man att katekesens lagiska inledning gav en felaktig bild av kristen tro. Den borde i stället inledas med en beskrivning av vad omvändelse, upplysning och pånyttfödelse innebar. Med en sådan introduktion skulle läsaren få en bättre förståelse för lagens funktion inom den lutherska tron.<sup>14</sup> För att katekesundervisningen skulle bli effektivare krävdes en mer pedagogisk, mindre dogmatisk och mer praktiskt inriktad katekes.<sup>15</sup> Dessutom menade kritikerna att den var ofullständig, att dess språk var föråldrat och att den innehöll vidskepliga inslag.<sup>16</sup>

---

5 Lindholm 1949, s. 1f; Hägglund 2003, s. 36ff.

6 Lindholm 1949, s. 3; Hägglund 2003, s. 36ff, 41.

7 Lindholm 1949, s. 7f.

8 Luther, 1957. Båda Luthers katekeser innehåller fem delar/huvudstycken. Varje del innehåller en genomgång och en förklaring. De utgörs av budorden, trosbekännelsen, Fader vår, dopet och nattvarden. Luthers *Lilla katekes* innehåller också, förutom dessa fem huvudstycken, en hustavla.

9 Radler 2006, s. 17.

10 Lilja 1947, s. 1.

11 Den korrekta stavningen av hans namn är Olaus Svebilus.

12 Lilja 1947; Norberg 1978.

13 Lilja 1947, s. 285ff; Helander 1947, s. 19ff; Lenhammar 1966, s. 139ff.

14 Lilja 1947, s. 285ff, 288f, 292f.

15 Helander 1947, s. 20–25.

16 Helander 1947, s. 22ff.



Vi finner här att kritiken kan ses som uttryck för både den rationaliserings-, moraliserings- och den individualiseringstendens som präglade 1700-talets teologiska utveckling.<sup>17</sup> Men trots denna interna kritik fastställdes Svebiliius katekesförklaring som kyrkans officiella katekesförklaring så sent som år 1773. Det var Gustav III:s sätt att få bukt med de konflikter som hade uppstått i samband med användandet av alternativa förklaringar. Detta beslut innebar i princip att Svebiliius katekes var den enda tillåtna uttolkningen i kyrkans katekesundervisning.<sup>18</sup> Det var visserligen tillåtet att skriva alternativa förklaringar, men det var förbjudet att använda dem i undervisningen. Detta minskade inte kritiken utan påbudet fick snarare motsatt verkan.<sup>19</sup>

Ett av de mest kritiska inläggen i denna fråga gjordes av var Anders Knös, domprost i Skara. År 1779 lät han trycka ett omfattande verk med titeln *Catechetiska föreläsningar, i afsigt uppå en biblisk och practisk cateches, eller handbok i christendomens kunskap*. Detta tvåbandsverk var en svidande vidräkning med Svebiliius katekes och ett försök att skapa ett nytt alternativ. Knös baserade mycket av sin egen framställning på Eric Pontoppidans katekes och hans övriga skrifter.<sup>20</sup> Såväl Knös kateketiska arbete som Pontoppidans skrifter kommer att ingå som jämförelsematerial i predikoanalyserna.

Majoriteten av de katekesutläggningar som trycktes under 1700-talet avvek från den dispositionsprincip som präglade Luthers *Lilla katekes* och som Svebiliius vidarebefordrade i sin förklaring.<sup>21</sup> En av dem som kritiserade Svebiliius katekes och som själv arbetade för att vidareutveckla den var Johan Möller (1738–1805).<sup>22</sup> Möller var samtidigt en betydelsefull homilet och pedagog. Han var författare till en av de viktigaste homiletiska handböckerna under 1700-talet och ingick i det sällskap som utlyste den pristävling som Chydenius skickade sina prispredikningar till.<sup>23</sup> Möller skrev en egen katekesutläggning där han ignorerade Luthers *Lilla katekes*. Den trycktes år 1780, samtidigt som Chydenius arbetade med sina predikningar.<sup>24</sup>

Chydenius tryckta predikningar anknöt till katekesens första och andra huvudstycke. Hans katekespredikningar kan sägas ha ingått i en katekesutläggnings-tradition där variationerna var stora men kärnan, i form av Luthers *Lilla katekes*, var gemensam.<sup>25</sup> För varje predikan som Chydenius skrev var han tvungen att göra en rad avvägningar mellan Luthers, Svebiliius och andra katekesutläggningsars innehåll. En naturlig fråga är därmed hur han valde att förhålla sig till den kateketiska traditionen och till den då mycket aktuella svebiliiuskritiken.

Kyrkohistorikern Einar Lilja har i sin bok *Den svenska katekestraditionen mellan Svebiliius och Lindblom* (1947) kartlagt variationen i katekesutläggningen. Han har delat in 1700-talets katekesutläggningar i fem kategorier beroende på textens

17 Helander 1947, s. 20–36.

18 Helander 1947, s. 13, 28. Man gjorde dock ett undantag för Finlands del, där Gezeliis katekes på finska fick användas. Prästerna fick också använda Luthers egen *Lilla katekes*, utan Svebiliius förklaringar.

19 Helander 1947, s. 28ff, 46ff. Inte förrän tjugo år senare, 1793 (i samband med jubelfesten), togs initiativ till utarbetandet av en ny katekesförklaring.

20 Knös 1779, företalet.

21 Lilja 1947, s. 294f. Angående Pontoppidans bearbetning av Luthers katekes, se Pontoppidan 1766, s. 325ff.

22 Lilja 1947, s. 287, 292f; Nelson 1936, s. 142ff.

23 Nelson 1936, s. 142ff; Schauman 1908, s. 333.

24 Nelson 1936, s. 147f; Helander 1947, s. 38ff. För en beskrivning av innehållet, se Helander 1947, s. 39f.

25 Lilja 1947, s. 6f.

---

fromhetstyp.<sup>26</sup> Det var ortodoxa, pietistiska, herrhutiska, swedenborgianska och neologiska katekeser. Lilja visar i sin undersökning att det fanns ett stort antal konkurrerande läroböcker och att Svebilius katekes därmed inte hade en hegemonisk ställning. Den enda text som egentligen hade en kanonisk status var Luthers *Lilla katekes*. Det som varierade över tid var snarare sätten att uttolka Luthers text.<sup>27</sup>

Lilja visar i sin undersökning att ortodoxa och pietistiska katekeser trycktes under hela 1700-talet. De herrhutiska katekeserna började dyka upp på 1740-talet medan de neologiskt influerade katekesutläggningarna slog igenom på 1770-talet. Den katekes som satte slutpunkten för Liljas undersökning – den lindblomska katekesen (1810) – visade sig tillhöra den ortodoxa fromhetstypen, om än med neologiska inslag. Men Lilja betonar samtidigt att fromhetstyperna sällan framträder i sin rena form utan att varje text innehåller inslag av åtminstone två typer.<sup>28</sup> Det innebär samtidigt att den rena fromhetstypen är en abstraktion – en idealtyp.

Chydenius tre avslutande predikningar rörde trosartiklarna i apostolicum. Även om dessa predikningar inte kommer att undersökas i föreliggande avhandlingar bör de nämnas här. Chydenius formulerade nämligen i dessa predikningar sin uttolkning av den kristna trons centrala dogmer. Vid tiden för predikoskrivandet var dogmerna föremål för diskussion bland många teologer men även bland de radikala upplysningstänkarna. De neologiska prästerna ifrågasatte den rådande tolkningen av samtliga tre trosartiklar.<sup>29</sup> Denna kritik återfanns även bland de av Svebilius kritiker som ifrågasatte hans sätt att uttolka trosartiklarna.<sup>30</sup> En av Svebilius främsta kritiker i denna fråga var Anders Knös.<sup>31</sup> Den rådande dogmatiska inställningen till treenigheten, försoningen och rättfärdiggörelsen ifrågasattes av Knös och han deltog i flera teologiska konflikter, bland annat i en strid mot den nyss nämnde Johan Möller. I sina *Catechetiska föreläsningar* vidareutvecklade Knös sin teologi. Även om inte Chydenius budordspredikningar innehåller dogmatiskt stoff av samma djupgående slag som de tre predikningarna rörande trosartiklarna kommer vi att finna konturerna till hans trosuppfattning.

### *Sedelära*

Chydenius elva första predikningar handlar om dekalogen i Gamla testamentet. Den kristna sedeläran sågs av den lutherska kyrkan som ett skriftligt uttryck för en allmän, gudomlig och naturlig lag som delvis också gick att nå via förnuftet.<sup>32</sup> Alltsedan kyrkofadern Augustinus hade detta synsätt återfunnits inom kristendomen.<sup>33</sup> Denna naturliga lag kom att kallas *lex naturalis*.<sup>34</sup> Tanken på en gudomlig naturlig lag som var åtkomlig via förnuftet, var därmed central för den lutherska läran, vilket också har beskrivits i avhandlingens kapitel II. Till denna naturliga moralkunskap hörde en

---

26 Lilja 1947, s. 141f. Begreppet *fromhetstyp* fungerar i Liljas undersökning som ett särskiljande redskap. Det sorterar in de olika katekeserna allt efter deras dogmatiska variation och tonvikt samt texternas betoning av den praktiska fromheten och religionsutövningen. Lilja tycks utgå från den ortodoxa fromhetstypen som en slags grundläggande norm för att därefter kunna urskilja de olika varianterna.

27 Lilja 1947, s. 6f.

28 Lilja 1947, s. 141ff, 323, 328.

29 Leufvén 1927, s. 43–74.

30 Nelson 1936, s. 144ff.

31 Lilja 1947, s. 288f; Josefson 1937, s. 33ff.

32 Se exempelvis Rambach 1771.

33 Bexell, Grenholm 1997, s. 217ff. Det återfinns även vissa drag av detta i Aristoteles tänkande. Men stoikerna var det första som på ett mera systematiskt sätt formulerade en teori om en naturlig lag. Jfr Andersen 1997, s. 69–78.

34 Andersen 1997, s. 27–40. Den naturliga lagen uppfattades av Thomas av Aquino som ”föreskriften för hur människan skall nå sitt skapelsegivna mål”. (s. 74).

förnuftsberad gudskunskap, en *naturlig teologi*.<sup>35</sup> Men enligt det lutherska synsättet var den förnuftsberade kunskapen otillräcklig och måste kompletteras med Bibelns innehåll för att den kristna människan skulle få de erforderliga kunskaperna.<sup>36</sup>

Den koppling som nämndes i kapitel II mellan erfarenhetsbaserade betraktelser, rationellt tänkande och universella gudomliga sanningar utgjorde en naturlig utgångspunkt för de naturrättsliga teorierna som utvecklades under 1600-talets senare del. Man finner exempelvis kopplingen hos en tänkare som Samuel Pufendorf (1632–1694).<sup>37</sup> I hans arbeten framtonade ett vetenskapligt tänkande baserat på empiriska studier av människan och förnuftsberade analyser relativt frikopplade från lutherska doktriner. Men denna frikoppling kan främst skönjas på ytplanet. Innehållet i Pufendorfs förnuftsberade sedelära sammanföll till stor del med den lutherska lärans människosyn. Det var hans ambition att utröna Guds allmänna föreskrifter för människan med hjälp av förnuftet. Icke desto mindre bidrog Pufendorf till en successiv avteologisering av såväl moralfrågorna som naturrätten i sin helhet.<sup>38</sup>

De teologiska teorierna om den naturliga lagen vidareutvecklades under 1600-talet. De bearbetades av teologer och filosofer och bröts delvis ur sitt ursprungliga sammanhang. Därigenom kom utläggningarna av naturrätten att bli alltmer sekulariserade.<sup>39</sup> Detta kan samtidigt ses som en aspekt av den omfattande avteologisering av naturen, människan och moralen som inleddes under 1600-talet och som kom att utvidgas under 1700-talet.<sup>40</sup>

Successivt avsåndrades det naturrättsliga stoffet från det teologiska och utvecklades mot att bli ett fristående kunskapsfält – en moralfilosofi inriktad på inomvärldslig mänsklig samvaro. Detta innebar att den lutherska kopplingen mellan tro, samhällsordning och maktapparat sattes under press. I stället för luthersk regementslära formulerades en sekulariserad syn på staten och samhällsordningen samt en avpolitiserad syn på kyrkans samhälleliga roll. Men det innebar inte att religionen som sådan avpolitiserades. I form av kristen sedelära förblev den ett viktig politiskt-ideologiskt redskap.<sup>41</sup>

I det idéklimat som Chydenius omgavs av pågick en process där olika versioner av naturrätten lades fram och diskuterades.<sup>42</sup> Den naturliga lagen kunde användas som argument mot kyrkans anspråk men också för att bevisa den kristna trons sanning. I denna konflikt utgjorde antikens moraliska texter ett viktigt argument. De personer som kritiserade den lutherska kyrkans moraluppfattningar använde ibland den antika sedeläran som ett bevis för att moral och kristen gudstro inte förutsatte varandra. Detta argumentationsmönster var samtidigt ofta ett försvar för en religionskritisk livshållning.<sup>43</sup>

35 Silén 1938, s. 130f.

36 Silén 1938, s. 129ff. Den naturliga gudskunskapen förutsätter inte tro – endast ett fungerande förnuft.

37 Pufendorf 2001, s. 35, 64–68. Detta innebar inte ett avståndstagande från moralens gudomliga ursprung. Naturrättens legitimitet och auktoritet baserades på att den var given av Gud. Jfr Lindberg 1976, s. 86ff, 92ff, 97ff. Pufendorf kom även in på den *naturliga religionen* och beskrev den rationellt grundade gudskunskap som förnuftet bistod människan med. Se Pufendorf 2001, s. 67–73.

38 Lindberg 1976, s. 42ff, 47ff; Hägglund 1984, s. 315ff. Jfr Nordbäck 2004.

39 Lindberg 1976, s. 37ff; Hägglund 1984, s. 315. För ett exempel på detta, se Boethius 1782. Detta är, så vitt jag vet, den första rent filosofiska uttolkningen av naturrätten i egenskap av sedelära, skriven på svenska.

40 Silén 1938, s. 149ff.

41 Lindberg 1976, s. 42ff, 47ff; Hägglund 1984, s. 315ff; Nordbäck 2004.

42 Jfr exempelvis Boethius 1782; Kölmark 1785; Ekmarck 1774, 1784; Busser 1774.

43 Silén 1938, s. 150. Den förste som på allvar formulerade detta argument var Pierre Bayle. För en luthersk motargumentation, se exempelvis Wesenfeld 1746.

---

Avteologiseringen av moralen innebar att sådana frågor alltmer kom att behandlas fristående från kyrkans läror.<sup>44</sup> Kyrkans företrädare gjorde anspråk på mera teologiskt grundade moralfilosofiska utläggningar av naturrätten.<sup>45</sup> Två viktiga stridsfrågor handlade således om moralens ursprung och religionens betydelse för moralen.<sup>46</sup>

Vid 1700-talets mitt debatterade teologer och filosofer innehållet i de båda begreppen *moral* och *sedolära*. Ordet *sed* betydde handlingssätt eller vana och *sedolära* innebar därmed strukturerade anvisningar för människors sätt att handla.<sup>47</sup> I de moral-teologiska källtexterna förekommer orden *sedelag* och *sedolag* synonymt. Sedelagen var de gudomliga föreskrifter som reglerade alla människors plikter och skyldigheter. Dekalogen uppfattades som ett skriftligt sammandrag av denna sedelag.<sup>48</sup> Sedelagen kunde också kallas den *moraliska lagen* eller *kärlekslagen*. Den uppfattades av luther-ska präster som identisk med den naturliga lagen.<sup>49</sup>

Begreppet *dygd* var också centralt i det tidigmoderna samtalet om etik.<sup>50</sup> Det omfattade både de positiva karaktärsegenskaper och de sedliga handlingar som egenskaperna resulterade i. Dygdens motsats var *lasten*. Att tala sanning var en dygd samtidigt som rättrådighet och ärlighet var de dygder (egenskaper) som resulterade i det sanningsenliga talet. Dygd var helt enkelt egenskapen att vara moraliskt förträfflig och att handla i enlighet med detta i alla sammanhang.<sup>51</sup>

Dygden hade således både ett praktiskt och ett intellektuellt inslag. Det gällde att veta vad som var rätt och att kunna utföra det rätta. *Dygdelära* var läran om de egenskaper som en människa behövde för att kunna bli *dygdig* och därmed agera i enlighet med det moraliska och sedliga regelverket.<sup>52</sup> Begreppet *dygdelära* sågs även som liktydigt med *ethica*, den systematiserade kunskapen om sedligheten.<sup>53</sup>

Det övergripande temat i Chydenius budordspredikningar är, med modern terminologi, normativ teologisk etik. Etik uppfattas här som reflexion över det moraliska handlandet. Moral ses samtidigt som kvalitativa bedömningar av enskilda handlingar.<sup>54</sup> Chydenius predikningar rör sig mellan ett metaetiskt plan, där han preciserar centrala etiska begrepp, ett normativt plan där han föreskriver hur människan bör vara och handla och slutligen ett mer praktiskt plan där han tillämpar etiken inom

---

44 Se exempelvis Möllers klagomål över detta i Möller 1774, s. 44ff. Jfr Less 1778, inledningen s. 19ff. Jfr även Schneewind 1995, s. 173–191.

45 Se Busser 1774. Detta var en lärobok i moralfilosofi. Initiativet till tryckningen togs av prästeståndet.

46 Se exempelvis diskussionen i de båda företalet i Wesenfeld 1746, företalet.

47 *Sedliga* handlingar överensstämde med god sed medan de *osedliga* bröt mot dessa. SAOB, uppslagsord *sed*, *sedlig*. Jfr Anders Ekmarcks definition av *seder* som ”människors olika sätt att bruka sin fria vilja”. *Sedolära* är följaktligen enligt Ekmarck ”den undervisning hvarigenom menniskor blifwa lärde eller påminde, huru de böra inrätta sina seder”. Se Ekmarck 1784, s. 3ff. Filosofen Daniel Boethius definierar i stället *sedoläran* (moralen) som ”en vetenskap om hvad människan bör göra och låta, för att ärnå den lycksalighet, som är öfverensstämmande med hennes natur”. Se Boethius 1782, s. 1. Boethius använder begreppet *sedolära* synonymt med *moral*, se Boethius 1782, s. 1. *Sedolära* definierar lite senare av Boethius som ”läran om människans rättigheter och skyldigheter”. s. 66. *Sedolagen* uppfattas av Boethius som synonymt med *den naturliga lagen*. Se Boethius 1782, s. 46.

48 Jfr Spener 1844, s. 9.

49 Pontoppidan 1827, s. 14f; Murbeck 1849, s. 8ff.

50 Jfr Runefelt 2001; Runefelt 2005; Högnäs 1988; Lewan 1985.

51 Jfr Badersten 2002, s. 84ff.

52 SAOB, uppslagsord *dygd*, *last*. Jfr Ekmarcks definition av begreppen och deras inbördes relation. Se Ekmarck 1784, s. 13. ”dygd är en färdighet at skicka sig rätt, ordenteligen, anständig, wackert och wäl. Last är en färdighet til det, som förnedrar och försämrar, till det som är oskäligt, fult och ondt”. Givmildhet är en dygd medan girighet är en last. Sedelärens egentliga syfte är att leda människorna från lasten till dygden.

53 Om begreppet *sedolära* som liktydigt med *dygdelära* och *ethica*, se Lallerstedt 1746, företalet. Se även Busser 1774, s. 36f, 123–178.

54 Collste 1996, s. 12f.

särskilda samhällsområden som exempelvis handel och rättsväsende. Detta sätt att formulera ett etiskt förhållningssätt via teologisk reflektion kallades vid 1700-talets mitt *moralteologi*.<sup>55</sup>

*Moralteologin* i form av den kristna sedoläran var enligt den tyske teologen Johan Jacob Rambach en praktisk vetenskap om de föreskrifter som en pånyttfödd människa måste efterleva så att hon kunde utveckla sin gudslighet.<sup>56</sup> Rambach kom här in på en stor tvistefråga som handlade om Bibelns betydelse i synen på sedelära och moral. Att enbart diskutera sedelära utifrån förnuftsgrunder var tvivelaktigt menade teologerna. Men varje moralteologisk reflektion måste innehålla förnuftsbasead kunskap hämtad från den naturliga lagen. Rambach menade att moralens grundsatser formulerades i naturrätten men för att bli tillräcklig kunskap måste de vidareutvecklas och kompletteras med den uppenbarade lagen.<sup>57</sup>

Sådana begrepp som den *naturliga moralen*, den *philosophiska sedoläran* och den *naturliga sedoläran* syftade på ett förnuftsbaseat tänkande om moral där uppenbarelsen inte hade något utrymme. Teologerna försökte bekämpa sådan moralisk reflektion som endast skedde med hjälp av förnuftet och därmed saknade biblisk grund. Det icketeologiska reflekterandet kring moral och sedelära uppfattades av många präster som uttryck för den *hedniska moralen*.<sup>58</sup> Prästerna menade att all sedelära måste integreras med *nådelära* för att kunna bli sann och äkta *christlig moral*.<sup>59</sup> Endast genom att på ett riktigt sätt sammanföra lag och evangelium kunde en präst kalla sig *evangelisk sedelärare*.<sup>60</sup>

Det som sagts ovan illustrerar en avgörande skillnad mellan de naturrättsliga texterna och de teologiska tolkningarna av Guds lag. Naturrätten diskuterade inte frågan om arvsynd eller vad som hände efter döden. Den fokuserade i stället på det samhälleliga livet på jorden.<sup>61</sup> Samtidigt fanns en avgörande likhet mellan moralteologin och moralfilosofin vid 1700-talets mitt – båda formerna av moral tänkande utgick från en religiös grundsyn. Den filosofiska naturrätten uteslöt därmed inte Gud. Via förnuftsresonemang rekonstruerades i stället vad som benämndes den *naturliga religionen* – de basala elementen i gudstron. Detta innebar samtidigt att de flesta naturrättsfilosofier uppfattade ateism som en omöjlig hållning för en förnuftigt tänkande människa.<sup>62</sup>

Inom den moderna normativa etikens fält skiljer man ofta mellan deontologisk och teleologisk etik. Den avgörande skillnaden mellan dessa former av etik är valet av kriterier för bedömningen av en moralisk handling. Den deontologiska etiken bedömer handlingar utifrån deras överensstämmelse med något som ligger utanför själva handlingen. Det kan vara ett regelverk, vissa principer eller någon form av rättighetstänkande. När det är frågan om deontologisk etik som utgår från ett regelverk kallas detta också för pliktetik. Den teleologiska etiken värderar i stället handlingar utifrån deras konsekvenser. Ofta förknippas dessa konsekvenser med en specifik syn på människans livsmål.<sup>63</sup> Dessutom talar man ibland om sinnelagsetik. Den fokuserar snarare på avsikterna bakom den specifika moraliska handlingen. Dygdetik betonar i stället den handlande människans karaktär och egenskaper.<sup>64</sup>

55 Pufendorf 2001, s. 33ff; Rambach 1771.

56 Rambach 1771, s. 5ff.

57 Rambach 1771, s. 9f. Ett svenskt exempel på förnuftsbasead sedolära går att återfinna i Ekmarcks skrifter.

58 Pontoppidan 1766, s. 157. Jfr Mosheim 1781, s. 5ff; Ekmarck 1784, s. 16f.

59 Pontoppidan 1766, s. 158f; Mosheim 1781, s. 5ff.

60 Pontoppidan 1766, s. 159.

61 Pufendorf 2001, s. 35ff, 71f; Rambach 1771, s. 1f.

62 Silén 1938, s. 131.

63 Andersen 1997, s. 55f; Bexell, Grenholm 1997, s. 88; *Vad är moraliskt rätt?*, 2004, s. 429, 431.

64 Dessa två begrepp överlappar varandra i moderna teorier om etik. Jag håller isär eftersom jag funnit

---

I de moralfilosofiska och moralteologiska texter som skrevs vid 1700-talets mitt finner man omväxlande stråk och strömmar av dygdetik, pliktetik och sinnelagsetik. Dygdetik kombinerades med pliktetik när naturrätten formulerade plikterna. Dygdetiken beskrev de karaktärsegenskaper som krävdes för att en människa skulle kunna fullfölja sina plikter mot Gud, jaget och medmänniskorna.<sup>65</sup> Men samtidigt fanns en underliggande spänning i detta etiska panorama som alstrades av den lutherska tanken på att frälsning inte erhålls via gärningar utan genom tron allena. En viktig fråga i analysen av Chydenius predikningar är därmed vilken typ av etik som han formulerade.

Konflikten mellan moralfilosofi och moralteologi var viktig för Chydenius. Det teologiska, filosofiska och politiska spänningsfält som beskrivits ovan utgör därför en aspekt i analysen av Chydenius predikningar. Detta illustreras av det händelseförlopp som utspelades i samband med de pristävlingar som *Theologico-Homiletiska* sällskapet i Uppsala utlyste. När Chydenius hade vunnit den första tävlingen tog han initiativ till ytterligare en tävling. Den utlösande faktorn var en religionskritisk text som Johan Henrik Kellgren skrev i Stockholms Posten i januari 1781. Kellgrens text innehöll en jämförelse mellan de antika folkens moral och kristenhetens sedeläror där antikens moral lyftes fram på kristenhetens bekostnad. Chydenius utlyste då en teologisk skrivtävling där det första priset bestod av de tio dukater som han tidigare hade erhållit som pris av *Theologico-Homiletiska* sällskapet för sina katekespredikningar.<sup>66</sup> I utlysningen av tävlingen beskrev Chydenius sina motiv. Han riktade stark kritik mot de samtida *pseudosopher* – sådana falska filosofer som ägnade sin kraft åt att upphöja de antika sedelärorna på den kristna tros- och sedelärans bekostnad. Chydenius hävdade att de därmed undergrävde sanningen och beredde mark för otron. Chydenius skrev även att han kände en *innerlig åhåga*, en stark inre drift, att kämpa mot denna utveckling. Eftersom han själv inte kunde formulera ett fullständigt genmäle ville han överlämna prispengarna åt den som kunde författa ett sådant. Chydenius formulerade samtidigt den vinnande textens önskade tematik och slutsatser. Det vinnande bidraget skulle bestå av en jämförelse mellan den antika och den kristna sedeläran och den skulle utgöra ett försvar för den sistnämnda läran.<sup>67</sup> Av detta framgår att Chydenius var engagerad och delaktig i den debatt som pågick samtidigt som han skrev sina egna predikningar. Hans egen position i denna konflikt kommer förhoppningsvis att bli tydligare i de predikoanalyser som följer i kapitel V.

Det finns ytterligare en aspekt av den kristna sedeläran som bör betonas och betraktas som en relevant kontextaspekt. Det handlar om sedelärans juridiska kopplingar. I kapitel II beskrevs hur dekalogen fortfarande var en hörnsten i det juridiska tänkandet under 1700-talet. Den uppfattades som livsnerven i den samhälleliga lagstiftningen och ständigt närvarande i Guds osynliga lag i form av naturrätten.<sup>68</sup>

När Chydenius predikade om sedeläran bör man därmed ha i åtanke att det handlade om människans samhälleliga laglydnad samtidigt som det berörde hennes andliga utvecklingsprocess. Det fanns även starka samband mellan gudsbegreppet och den rådande rätts- och straffideologin. Den lutherska trosuppfattningen innebar att Gud var den yttersta rättvisans garant. Ett stort antal av de företeelser som

---

att de delvis resulterade i skilda förhållningssätt. Jag skiljer mellan den etik som betonar personliga egenskaper och den etik som betonar uppsåtet – motivet bakom handlingarna. På detta sätt kan nyanser urskiljas som annars går förlorade. Exempelvis Augustinus menar att förutsättningen för att människan ska kunna bli dygdig är viljans inriktning – hon ska, fylld av kärlek, *vilja* underkasta sig Gud. Se Andersen 1997, s. 70f.

65 Bo H. Lindberg 1992, s. 60ff.

66 Virrankoski 1995, s. 346ff.

67 *Upfostrings-sällskapets tidningar*, nr: 58, Stockholm, 2 augusti 1781. Jfr Christensson 1996, s. 40.

68 Bo H. Lindberg 1992, s. 66, 71ff, 98ff, 106.

benämndes *synder* i sedeläran var också brottsliga handlingar enligt lagen. Successivt skulle en rad förseelser komma att avkriminaliseras under 1800-talet i samband med att samhällslagstiftningen avteologiserades. Här kan exempelvis märkas brotten mot den första tavlans bud som var de regler som föreskrev hur människans gudskykan skulle utövas.

Det var särskilt två straffrättsliga principer som genomsyrade 1734 års lag – vedergällningsprincipen och avskräckningstanken.<sup>69</sup> Den första principen återfanns också i den lutherska lärans uppfattning om Gud som rättfärdig domare vid 1700-talets början. För att nå försoning krävdes vedergällning – ett straff i paritet med brottet – så att Gud kunde blidkas. Företrädare för den sekulariserade naturrätten hade redan under 1600-talet vänt sig mot detta synsätt och hävdade att straffets funktion inte handlade om vedergällning. Det var snarare inomvärldsliga och samhälleliga behov av ordning, säkerhet och brottslingens förbättrande. Straffens ändamål var därmed avskräckning och inte hämnd.<sup>70</sup> Detta innebar dock inte att vedergällningsprincipen helt försvann i det straffrättsliga reformtänkandet under 1700-talet.<sup>71</sup>

Under riksdagen 1778–79 pågick ett omfattande reformarbete rörande strafflagstiftningen. Reformarbetet hade inletts flera år tidigare med en utredning av barnmordsbrottets hantering och det hade utmynnat i en översyn av hela strafflagstiftningen.<sup>72</sup> Gustav III tog vid nämnda riksdag upp den principiella frågan om dödsstraff. Han föreslog bland annat att straffet skulle tas bort för vissa brott, däribland barnmord, samt att trolldomsbrottet skulle försvinna ur Missgärningsbalken 2:1. Gustav III beskrev trolldomsbrottet som ett orimligt brott baserat på inbillning. Han menade att det vanhedrade svensk lagstiftning att brottet fortfarande fanns kvar i lagparagrafen eftersom de andra upplysta nationerna i Europa redan hade avskaffat det.<sup>73</sup>

Prästeståndets principiella ståndpunkt i frågan om dödsstraff var att den mosaiska lagens strafföreskrifter skulle gälla för alla folk och för alla tider.<sup>74</sup> Dödsstraffet var trots allt stadgat i Guds egen lag i Gamla testamentet. Det var svårt att förbigå detta faktum.<sup>75</sup> Dessutom menade prästeståndet att lagstiftningen gjorde mycket större nytta när den förknippades med Guds lag. Lagens effekter på människors samveten ökade när dess avskräckande effekter blev kraftigare.<sup>76</sup> Den princip som prästeståndet stod bakom ifrågasattes av vissa företrädare inom borgarståndet. Bland borgarståndets ledamöter väcktes en debatt kring den mosaiska lagens universella räckvidd. I samband med detta ifrågasattes även vedergällningsprincipen.<sup>77</sup>

Barnmordsbrottet fortsatte att uppröra känslorna efter riksdagen 1778–79. Missnöjet med hur frågan hade behandlats var utbrett och många menade att den bristfälliga hanteringen hade lett till en ökning av osedligheten. I *Stockholms Posten* diskuterades exempelvis frågan livligt år 1780.<sup>78</sup>

Denna straffrättsliga reform och dess efterdyningar är ytterligare en kontextaspekt att ta i beaktande i analysen av Chydenius predikningar. Inom ramen för debatten

69 Anners 1965, s. 125ff.

70 Anners 1965, s. 131–135.

71 Anners 1965, s. 274, 276f, 280.

72 Anners 1965, s. 207ff, 228ff.

73 Anners 1965, s. 249f, 272f, 289f.

74 Anners 1965, 279, 285f. När det gällde trolldomsbrottet gjorde man dock ett undantag, eftersom Luther föreskrev landsflykt för trolldomsidkare i sin katekes.

75 Anners 1965, s. 235–260, 277f. Det förekom diskussioner kring hur Bibeln skulle tolkas i detta fall. Vissa menade att texterna inte skulle tolkas bokstavligt. Gud lät ju Kain leva efter att han mördat sin bror Abel.

76 Anners 1965, s. 285f.

77 Anners 1965, s. 281f.

78 Anners 1965, s. 298ff, 305ff, 315.

---

aktualiserades viktiga principfrågor som rörde relationen mellan dekalogen och den samhälleliga lagstiftningen. Även om Chydenius inte deltog i reformarbetet är det intressant att undersöka om han i sina budordspredikningar avslöjade sin principiella ståndpunkt i denna fråga.

En annan aspekt av sedelärens juridiska karaktär var relaterad till gudsbegreppet. I kapitel II framgick att det fanns samband mellan försoningsläran och de grundläggande rättsideologiska principerna. Den omformulering av rättsprinciper som den sekulariserade naturrätten medförde bör ha påverkat synen på Guds straffande sida och på försoningsläran.<sup>79</sup> En intressant fråga är därmed hur dessa aspekter avspeglades i Chydenius gudsbegrepp och människosyn.

## Lagstiftning och prästutbildning

Från den kateketiska kontexten går vi nu över till den homiletiska. Att tolka och analysera innehållet i en 1700-talspredikan utan att känna till de underliggande normer som präglade predikokonsten kan liknas vid att försöka analysera ett schackparti utan att känna till reglerna för hur de olika pjäserna får flyttas. För att möjliggöra en djupare förståelse för relationen mellan predikningarnas innehåll och form följer här en analys av det generella regelverket runt predikan och den samtida homiletiska handboks litteraturen.

För att finna de övergripande ramarna för prästens predikan kan man gå till den dåvarande lagstiftningen i form av 1686 års kyrkolag. Den predikonorm som där beskrevs var till största del hämtad från Laurentius Petris kyrkoordning från 1571.<sup>80</sup> Detta illustrerar en kontinuitet som sträckte sig över hela 1700-talet.

Kyrkolagen formulerade de yttre ramarna för innehållet i predikan. Den beskrev även målet för predikan i form av de avsedda effekterna för åhörarnas kunskapsnivå samt deras känslö- och viljeliv. Dessutom formulerade kyrkolagen de kunskapskrav som ställdes på en blivande präst. Förutom insikter i den lutherska läran, den kristna tideräkningen och kristenhetens historia, krävdes kunskaper i moralteologi och etisk-teologisk kasuistik.<sup>81</sup> Dessutom måste den blivande prästen ha tillräckliga kunskaper i latin, grekiska och hebreiska. Vid sidan av språkkunskaperna fordrades även insikter i retorik, logik, etik, naturlära och aritmetik.<sup>82</sup>

Förutom att prästerna förväntades ha sakkunskaper krävdes att de även kunde använda dem i en argumentation. När det kom till retorikens fält handlade det om en specifik tillämpning av de teologiska teoretiska kunskaperna. En präst skulle kunna vederlägga villoläror. Han måste känna till de teologiska dispyter som hade skakat kyrkan och kunna argumentera för sanningen. Han borde vara förtrogen med de argument som en motståndare kunde tänkas formulera samtidigt som han måste kunna behärska de motargument som krävdes för att kunna övertyga dem som tänkte annorlunda. Det handlade om att kunna pröva argument på ett sådant sätt att sanningen uppenbarades för åhöraren.<sup>83</sup>

Detta var en retorisk kompetens som i sin grundform utgick från retorikens och dialektikens regler, men som fungerade som ett försvar för den lutherska kyrkans an-

---

79 Jfr Nordbäck 2006a.

80 *Laurentius Petris kyrkoordning av år 1571*, 1932, s. 23–34. Jfr Brilioth 1962, s. 188.

81 *Kasuistik* var namnet på en form av kunskapsprocess vari etiska generella regler utvanns ur de bibliska texterna och därefter applicerades på enskilda fall.

82 *1686 års kyrkolag*, 1936, s. 60ff, kap 19, § 2; Brilioth 1933, s. 142f. Dessutom krävdes att den blivande prästen var gudfruktig, ärlig, förde ett stilla och nyktert liv, hade gott rykte, kunde tala väl, var över 25 år och hade gott minne. Han fick inte heller ha något lyte eller någon sjukdom som skulle kunna hindra den kommande ämbetsutövningen. Jfr Brilioth 1933, s. 146.

83 *1686 års kyrkolag*, 1936, s. 61, kap 19, § 2.



språk kunskaps- och sanningsanspråk. Kyrkolagens krav på blivande präster innebar särskilda kommunikationsfärdigheter. Dessa färdigheter hade delvis en polemisk karaktär – det handlade om att inta en given ståndpunkt, kunna motbevisa och övertyga en motståndare.<sup>84</sup> Något ömsesidigt kunskaps- och meningsutbyte mellan präst och åhörare var det inte frågan om.

Samtidigt som prästens kommunikativa kompetens förväntades ha en polemisk karaktär betonades i lagstiftningen att argumentationstekniken inte fick vara alltför aggressiv eller konfliktinriktad. Smådelser och otidigheter var förbjudna. I stället skulle predikans vederläggande moment präglas av saktmodighet, beskedlighet, varsamhet och försiktighet.<sup>85</sup> Detta hängde förmodligen samman med att de övriga momenten i själva predikan handlade om tröst, uppbyggelse, hugsvalelse och vederkvickning. I bilden av prästen som ordets tjänare, församlingens herde och lärare fanns inte utrymme för en aggressiv retorik.<sup>86</sup>

Lagstiftningen reglerade till viss del predikningarnas retoriska utformning och tematiska innehåll. Fabler och dunkla liknelser skulle undvikas. Prästen fick inte heller gripa in i ordtvister eller diskutera alltför orimliga och löjeväckande frågor. Dessutom måste han undvika att tala om sådana synder, vidskepelser eller religionskritiska föreställningar som människor hade liten eller ingen kunskap om. Lagstiftarna menade att tystnad i sådana frågor minskade risken för spridning av icke önskvärda beteenden och föreställningar. Prästen fick inte heller försöka roa åhörarna utan han måste ha en seriös framtoning. Talet skulle vara korrekt och han fick inte använda alltför svåra eller främmande ord. Om han ansåg sig tvingad att använda latin måste termerna dessutom översättas till svenska. Stilen fick inte vara alltför hög, tillgjord eller djupsinnig utan befinna sig på en begriplig nivå. Slutligen var det viktigt att prästen också själv levde i enlighet med sin egen lära för att därmed kunna fungera som ett exempel för sin församling.<sup>87</sup>

De kunskapskrav som här beskrivits gällde för de män som genomgick en prästexamen. En sådan examen var nödvändig för att kunna tillträda någon form av prästerlig tjänst. Vid sidan av prästexamen fanns även en pastorexamen för dem som vill gå vidare i den kyrkliga hierarkin och avancera till kyrkoherde.<sup>88</sup>

Anders Chydenius egen karriärväg kan ses som en illustration av den kyrkliga ämbetshierarkin. Han ordinerades till präst 1753 av biskopen i Åbo stift, Johan Browallius. Chydenius skulle då tillträda en tjänst som förste predikant i den nybildade kapellförsamlingen i Nedervetil. Strax därefter avlade Chydenius även filosofie kandidatexamen och året därpå promoverades han till filosofie magister. År 1769 avlade han sin pastorexamen för att senare tillträda tjänsten som kyrkoherde i Gamlakarleby församling. Vid riksdagen 1778–79 blev Chydenius beviljad prostvärdighet och fick därefter ett prostebrev. Dessutom förlänades han teologie doktorstitel av Gustav III. 1781 utnämndes han till kontraktsprost och hans prosteri

84 Jfr Brilioth 1962, s. 110f.

85 Se *1686 års kyrkolag*, 1936, kap 2, § 2, s. 9ff. Man får här minnas att detta var en lagtext, inte en beskrivning av praxis. Givetvis fanns det präster som inte upprätthöll denna norm utan både var aggressiva och trätgiriga i sina predikningar. Men lagtextens budskap var inte okänt. Präster kunde bli anmälda för konsistoriet med hänvisning till lagtextens innehåll. Lagens innehåll – idealbilden – var därmed känd.

86 Aggressivitet uppfattades som en negativ egenskap hos talare även bland retoriker. Se Cicero 2009a, s. 75.

87 Se *1686 års kyrkolag*, 1936, kap 2, § 2, s. 8ff.

88 Brilioth 1933, s. 143; Wikmark 1982, s. 40ff. Formerna för pastorexamen fastställdes 1748 och examenskraven skärptes ytterligare 1786. Då blev kunskapskraven högre och den retoriska och logiska förmågan uppvisades i en disputation där prästkandidaten fick tala kring framlagda teser.

---

kom att inbegripa fyra kyrksocknar samt ett kapell.<sup>89</sup> Detta var samtidigt höjdpunkten på hans kyrkliga karriär.

## Predikan och retorik

Kyrkolagen formulerade regler för predikans retoriska utformning. Dess anvisningar var en norm för innehavarna av *prediko-embetet* och deras predikosätt. De centrala inslagen i lagens ämbetssyn kan spåras ända tillbaka till de nytestamentliga texterna.<sup>90</sup> Vid sidan av lagens föreskrifter fanns homiletikens föreskrivande normer för predikan. För att synliggöra den vertikala intertextualiteten kan vi gå till ett av historiens mest inflytelserika inlägg i frågan om predikans relation till retoriken. Det gjordes av kyrkofadern Augustinus (354–430). Hans bok *De doctrina christiana* kom att ligga till grund för synen på retorikens stora roll i den andliga förkunnelsen långt fram i tiden och den var fortfarande viktig under 1700-talet. Samtidigt som Augustinus menade att retoriken var betydelsefull uppfattade han avgörande skillnader mellan den predikande prästens uppgift och offentliga talare av andra slag. Prästen måste exempelvis försöka låta sig uppfyllas av inspiration från den Helige Ande inför sin predikan. Dessutom kunde den kristne predikanten, till skillnad från andra offentliga talare, vara övertygad om att hans tal handlade om sanningen.<sup>91</sup>

Augustinus slog också fast att predikantens uppgift var att undervisa om denna gudomliga sanning och därefter påverka åhörarnas vilja så att de valde att agera i enlighet med predikantens undervisning. Avgörande för slutresultatet – graden av påverkan – var predikantens framställningssätt. Det var här som retoriken kom in på allvar. Den gav de redskap som predikanten behövde för att kunna påverka sina åhörare på bästa möjliga sätt. I följande citat beskrev Augustinus hur den undervisande predikanten skulle nyttja retorikens allmänna regler.

Således bör den som uttolkar och undervisar i den Heliga Skrift, som försvarar den sanna tron och bekämpar irläror undervisa om det rätta och vederlägga det orätta. I sin förkunnelse måste han vinna de motvilliga, egga de alltför tröga och upplysa de okunniga om vad de bör förvänta sig. När han märker att de är välvilliga, uppmärksamma och mottagliga eller att de blivit sådana av hans påverkan, bör han utforma det övriga på det sätt som situationen kräver. När åhörarna behöver undervisas gör han det genom en berättelse, om ämnet därigenom blir tydligare. För att klarlägga tvivelaktiga frågor måste man tillgripa förnuftsskäl och bevisföring. Om åhörarna skall påverkas känslomässigt snarare än bli undervisade krävs starkare värtalighet, så att deras uppmärksamhet inte slappnar när man behandlar sådant de känner till och så att de instämmer i sådant som de erkänner vara sanning. Här är vädjanden, förmaningar, eldande och bestraffande tal och annan effektiv påverkan nödvändiga.<sup>92</sup>

---

89 Virrankoski 1995, s. 59, 255f, 323f, 343; Krook 1952, s. 12f.

90 Man finner det exempelvis i 2 Tim. där Paulus beskriver de önskvärda egenskaperna hos församlingens ledare och predikanter. De egenskaper som lyfts fram i 2 Tim. är bland annat saktmodighet, läraktighet och ostrafflig vandel. I samma bibeltext förkastas dåraktig (onyttig) kunskap, onödiga tvister, ogudaktiga ord och talesätt. Det sägs också att predikanten ska predika ordet i tid och otid och i predikan ”straffa, truga, förmana, medh all sachtmodighet och lärdom” (2 Tim. 4:2). Dessutom står att ”all skrift af Gudi uthgifwin, är nyttig til lärdom, til straff, till bättring, til tuchtan i rättferdighet” (2 Tim. 3:16). Denna bibeltext återkommer som ett rättesnöre för predikoämbetet i kyrkoordningen från 1571 och innehållet vidarebefordras in i kyrkolagen från 1686. Se *Laurentius Petris kyrkoordning från 1571*, Stockolm 1932, s. 23–34. Jfr *1686 års kyrkolag*, 1936, s. 8–11. Jfr Pontoppidan 1766, s. 44–49, 282f.

91 Augustinus 2006, s. 137, 158f. Tanken om den gudomliga inspirationen, den Helige Andes smörjelse, finns också under 1700-talet. Detta var ett sätt att avgränsa predikokonsten från övrig talekonst. Se Wifstrand 1943, s. 29f, 33.

92 Augustinus 2006, s. 140.

Kyrkofaderns beskrivning innehåller kärnan i den homiletiska utbildning som blivande präster också fick under 1700-talet. Här fanns en obruten kontinuitet.<sup>93</sup> Augustinus var själv var en mycket kunnig och talangfull retoriker och han vittjade retorikens verktygslåda för att sedan visa med konkreta exempel hur predikanter borde använda dessa redskap för sina specifika ändamål. En av Augustinus förebilder var Paulus.<sup>94</sup> Kyrkofaderns råd innebar att predikanten skulle anpassa stilen efter innehållet och syftet. Retorikens syfte var att undervisa, behaga och påverka åhörarna. Dessa syften kopplades även till predikan. När predikanten undervisande riktade han sitt tal till åhörarnas förstånd. Då skulle stilen också vara resonerande och förnufts-baserad, utan svåra ord eller fantasifulla metaforer. I detta sammanhang kunde predikanten även diskutera oklarheter, ta upp invändningar och vederlägga motargument.<sup>95</sup>

När predikanten ville påverka åhörarna och locka dem till handling skulle talet i stället riktas mot sinnena och viljan.<sup>96</sup> Detta var slutmålet för en predikan enligt Augustinus. ”Att påverka är att segra” skriver han.<sup>97</sup> Men all predikopåverkan byggde på att prästen hade lagt en grund i form av undervisning om den kristna läran. För att kunna påverka krävdes att predikanten bytte framställningssätt eller vad Augustinus kallade *stil*. Vid påverkansmomentet borde predikanten tillämpa den höga stilarten. Den karaktäriserades av att talaren använde starka känslor, uttryckte sig ”skarpt, konstfärdigt och lidelsefullt” och på så sätt kunde nå in i åhörarnas inre och där väcka ”kärlek till det goda och avsky för det onda”.<sup>98</sup> Men det fanns ytterligare en stilart. Det var den mellersta stilen. Den syftade till att behaga och skapa en välvillig inställning hos åhöraren genom att exponera en värtalighet av hög kvalitet. Detta syfte var inte något huvudändamål för en predikan utan det skulle vara underordnat de två övriga syftena. Dessutom skulle värtalighetens konstfullhet och förföriska skönhet användas med måttfullhet.<sup>99</sup>

Att predika handlade enligt Augustinus om att växelvis röra sig mellan texttolkning och kommunikationsteknik. Augustinus slog samtidigt fast att framställningssättet var centralt för predikans resultat. Hermeneutik och retorik löpte samman i prästens ambition att samtidigt både tolka, förklara och påverka. Retoriken sågs som ett neutralt redskap. Varför överlåta det till sådana som använde det för att skyla över lögnaktigheter? Det var dags att i stället låta retoriken träda i sanningens tjänst.<sup>100</sup>

Ett av Augustinus viktigaste bidrag till predikokonstens utveckling bestod av hans inflytelserika anvisningar kring användandet av retorik i kristen trosutläggning. Om vi studerar de handböcker som blivande präster vid 1700-talets början läste återfinns såväl Augustinus som retorikens ideal konkretiserade i praktiska anvisningar. Man läste exempelvis renodlade retorikhandböcker såsom exempelvis *Elementa rhetorica* av Vossius – den lärobok som de allra flesta blivande präster någon gång kom i kontakt med. Dessutom var fortfarande Quintilianus och Cicero aktuella. Det var dessa retoriker som Augustinus hänvisade till. Deras retorikhandböcker behandlade alla former av offentligt tal, dock inte predikningar specifikt.<sup>101</sup>

93 Jfr Deconinck-Brossard 2009, s. 97.

94 Augustinus hänvisar till två romerska retoriker – Quintilianus och Cicero. Dessutom hämtar han åtskilliga exempel på retoriska grepp ur Nya testamentet och ur kyrkofädernas texter.

95 Augustinus 2006, s. 165.

96 Augustinus 2006, s. 155, 163, 177.

97 Augustinus 2006, s. 155f. Uttrycket är hämtat från Cicero.

98 Augustinus 2006, s. 175, 178.

99 Augustinus 2006, s. 156, 177f.

100 Augustinus 2006, s. 21, 137.

101 Cicero och Quintilianus var ju av naturliga skäl inte påverkade av den kristna utvecklingen. Däremot var innehållet i Vossius retorikhandbok anpassat och relaterat till kristen tro. Se Vossius 1990, s. 12, 23, 24, 35, 37, m.fl. Augustinus, liksom Quintilianus och Cicero lästes fortfarande under 1700-talet av

---

Men när denna djupgående och viktiga kontinuitet är synliggjord kvarstår att beskriva det förändringsbenägna predikoklimat som rådde under 1700-talet. Det svenska predikoidealet skiftade och nya impulser kom oavbrutet från Tyskland, Frankrike och England. Det svenska prästerskapets homiletiska utgångspunkter och metoder förändrades därmed under denna period. Om man ska försöka karaktärisera de viktigaste förändringsprocesserna under århundradet kan de sammanfattas i två tydliga linjer. Dessa var å ena sidan en ökad känslsamhet, å andra sidan en betoning av förnuftighet.<sup>102</sup> När de drogs till sin spets blev de oförenliga. Men stildragen var fullt möjliga att förena om de användes måttfullt och i olika avsnitt av predikan. Den förnuftsbaseade tendensen yttrade sig i form av ett resonerande språkbruk där systematik, logik och definitioner var centrala. Predikanterna hänvisade till förnuftet och den naturliga lagen. Kopplingen mellan Gud och naturen var synlig i många predikningar i form av både förnuftsbaseade och mer poetiska naturbetraktelser. 1700-talets stora naturvetenskapliga intresse fick en teologisk klädedräkt inom ramen för fysikoteologin. Den stegrade känslsamheten märktes som ett ökat emotionellt språkbruk och en växande insikt om vikten av att nå människors känslor. Det fanns även en tredje viktig tendens som bör nämnas och det var det kraftigt ökade intresset för predikans språkliga utformning. En ny stilestetik växte successivt fram och detta blev särskilt märkbart under 1700-talets sista decennier.<sup>103</sup>

Johan Henrik Kellgren, skrev med anledning av behovet av ett nytt stilideal inom predikokonsten att ”en författare har anmärkt, att människorne aldrig kunna hinna till det sanna, i vad slag som helst, utan att förut hava genomvandrat allt det falska och orimliga i samma väg. Vad glad förhoppning böre vi då ej äga, att snart hava uppnått det fullkomliga i vårt predikosätt?”.<sup>104</sup> Denna verbala armbågstackling åtföljdes av en närmare konkretisering av Kellgrens eget predikoideal. Han skrev att ”det är sannerligen svårt för en upplyst man, i fall icke omöjligt, att hämta uppbyggelse för sin själ på ett rum där smaken, örat och ögat tillika såras”.<sup>105</sup> En predikan skulle således vara en totalupplevelse där den goda smaken manifesterades av en behagfull och naturligt vältalande präst.<sup>106</sup> En predikant som av sin samtid uppfattades vara nyskapande och stilbildande under 1780-talet var Magnus Lehnberg (1758–1808). Han var hovpredikant och ledamot av Svenska akademien. I Lehnbergs talekonst och predikningar återfanns ett nytt stilideal. Han kombinerade förnuftstro och språklig elegans på ett sätt som inte skett tidigare i Sverige.<sup>107</sup>

Predikokonsten ställde särskilda krav på talaren. Förutom retorikhandböcker fanns givetvis litteratur som var specifikt inriktad mot predikokonsten. En betydelsefull handbok var Johan Möllers *Afhandling om et rätt prediko-sätt* (1779).<sup>108</sup> Det var den enda grundliga handbok i homiletik som skrevs av en svensk författare under 1700-

---

blivande präster och deras skrifter rekommenderades av homileter. Jfr Deconinck-Brossard 2009, s. 97; Jfr Kennedy 1999, s. 265f, 268.

102 Wifstrand 1943, s. 33ff.

103 Leufvén 1920; Leufvén 1927, s. 45ff, 61ff, 92–116; Wifstrand 1943, s. 28–45; Lizell, 1910, s. 251–256. Ett exempel på denna utveckling kan ses i Bastholm 1783.

104 Kellgren 1995, s. 398.

105 Kellgren 1995, s. 400.

106 Jfr Möller 2003, s. 129ff; Burman 1988, s. 179–182.

107 Leufvén 1920, s. 19–23; Möller 2003. Lehnbergs predikningar var kortare och mera anpassade för den allmänna smaken. De innehöll inget latin, eller grekiska och var harmoniskt komponerade. Se även Nils von Rosensteins beskrivning av Lehnbergs talekonst och ärkebiskop Jacob Lindbloms beskrivning av Lehnbergs predikokonst i förordet till Lehnbergs predikningar. Se Lehnberg, 1809. Jfr Kellgrens skrift *Om vårt foräna predikosätt* i Kellgren 1995, s. 398ff. Texten utgör ett svarstal till biskop Johan Wingårds inträdestal i Svenska akademien 1786. I Kellgrens skrift finner vi kravet på språklig och estetisk förfining.

108 Skarstedt 1879, s. 192f.

talet. I bokens förord skrev hans ämbetskollega Gabriel Rosén att ”fast herr auctor haft många föregångare, så är han dock den första svenske man, som på svenska tungomålet enkom skrifwit systeme i förewarande ämne”. Möller visade prov på både omfattande teoretiska kunskaper och insikter i predikokonstens praxis. Hans bok har i senare homiletiska historieöversikter beskrivits som en milstolpe i den svenska predikohistorien.<sup>109</sup> Möller var även ledamot i det sällskap som granskade Chydenius predikningar och som beslöt sig för att trycka dem.

Chydenius var för övrigt ganska tystlåten om sina egna homiletiska källor och hänvisade endast till en predikohandbok. Det var Erik Pontoppidan, den danskfödde biskopen i Bergen, som skrev boken, och dess titel var *Underwisning för dem som wilja rätt förestå det hel. Predikoämbetet*. Boken utkom första gången på danska år 1757 och det var ur denna första danska upplaga som Chydenius citerade.<sup>110</sup> Pontoppidans handbok spreds och lästes av många blivande präster under senare hälften av 1700-talet. Även Möller hänvisade i sin handbok till Pontoppidans verk i positiva ordalag.<sup>111</sup> Möller och Pontoppidans homiletiska handböcker kommer därför att analyseras nedan. Men för att kunna uppnå en djupare förståelse av Chydenius position i detta homiletiska panorama skall vi först dyka ned i Chydenius egna tankar om predikan. Därefter ska hans tankar jämföras med de konventioner som återfanns i handböckerna.

### Chydenius predikosyn

Chydenius beskrev sin syn på predikan och prästämbetet i sin levnadsskildring från 1780. Han skrev denna självbiografiska text på uppdrag av *Göteborgs kungliga vetenskaps- och vitterhetssamhälle*. Detta sällskap hade tilldelat honom medlemskap och varje ny medlem fick skicka in sin levnadsskildring.<sup>112</sup> Skrivandet av levnadsskildringen pågick därmed under samma tidsperiod som Chydenius skrev de predikningar som återfinns i föreliggande volym. Eftersom den självbiografiska skildringen därmed utgör en nyckeltext i sökandet efter Chydenius predikosyn citeras avsnittet etappvis nedan för att efter varje stycke analyseras närmare.

Wid Kongl. Academieerne, woro mina Studier blandade; Jag koksade litet i hwart, som ock för den före stående graden war på wist sätt nödigt. Utom Philosophiska wetenskaperna war jag mycket road af Mathesis i synnerhet Geometrien, Astronomien, Gnomoniken, Mechaniken, och något af Algebra. Men sedan jag trädde i det, i sig sielf dyra, fast af många äfwen Präster ringa achtade Herda ämbetet har den Practiska Salighets läran warit mitt hufwud yrcke. Jag har sökt at sätta de wissaste och tydeligaste Theoretiska sanningar til grund för Christendomen hos mina åhörare och alt sedan jag wed Academien, med min ungdoms eld sökte at dels följa allehanda slags fina Theologiska Distinctioner, dels ock at sielf efter Logikens och Metaphysikens regler klyfwa hår, och fant så wäl under Discurser som egen eftertancka, at jag til slut ej wiste wed hwad strå jag skulle hänga med min egen öfwertygelse steg jag tillbaka ifrån dessa swichtande högder och beslöt, at

109 Brilioth 1962, s. 217ff. Jfr Nelson 1936, s. 156–172; Vikström 1974, s. 31–37. Möllers handbok blev också offentligt kritiserad. I *Homiletiska försök*, del V, 1783, stycke 1–4, publicerades ett anonymt manuskript med titeln *Lätt predikosätt, som, igenom practiske regler, handleder, både at inrätta och utarbete en predikan*. Författare var, enligt Nelson, en J. G. Bergius. Möller besvarar senare Bergius attack i en motskrift. Se Nelson 1936, s. 169f. Även översättaren av Bastholms homiletiska handbok, J. M. Fant, kritiserade Möllers handbok. Se Rehnberg 1966, s. 25, 46ff; Nelson 1936, s. 170, 173.

110 Chydenius behärskade det danska språket och översatte även ett par texter från danska till svenska. Se Schauman 1908, 491f. Pontoppidancitatet återfinns i Chydenius skrift Chydenius 1765e. Citatet ur Pontoppidans bok återfinns på s. 11 i nämnda skrift. Se vidare Virrankoski 1995, s. 142ff.

111 Vikström 1974, s. 26–31, 34.

112 Virrankoski 1995, s. 334. I februari 1780 skickade han in sin självbiografi. Se Palmén 1880, s. 423–437.

---

efter Pauli Lära til Titum Cap: 1. v. 9. hålla mig allenast wid det ordet som wist är och lära kan, hwar af händt, at när jag hör eller läs sådana finheter frågar jag mig sielf: Qvis est usus hujus loci practicus?

Chydenius beskrev sin egen intellektuella utvecklingsprocess och sitt sökande efter en egen grund att stå på i rollen som präst. Här tycks Chydenius ifrågasätta logikens roll i de teologiska studierna. Men den egentliga innebörden i stycket är enligt min tolkning en kritik mot en överdriven rationalism. En sådan överdrift uppstod när den logiska analysen fick stå i förgrunden och därmed kom att dominera över den teologiska praktiken. Chydenius hade ju, under sina studieår i Åbo, fått ta del av de rationalistiska teorier som den tyske filosofen och teologen Christian Wolff formulerade. Dessa teorier var utbredda i Åbo och formulerades exempelvis av de båda biskoparna Johan Browallius och Carl Fredrik Mennander.<sup>113</sup>

Leufvén skriver i sin historik över 1700-talets predikoideal att den generation präster som utbildades vid universiteten under 1750-talet blev mycket påverkade av den wolffianism som då präglade akademien.<sup>114</sup> Chydenius var en av dessa blivande präster. Han beskrev ovan hur hans studier utmynnade i ett tvivel på den övertro på rationalismens nytta som präglade universitetsmiljön. I stället började Chydenius alltmer koppla de sanningar han fann i Bibeln till det praktiska livet och de egna erfarenheterna. Här ser vi en form av kritik som förekom bland många tänkare under den gustavianska tiden och som riktades mot den rationalism som wolffianismen stod för. På ett kunskapsteoretiskt plan kan detta ses som en effekt av empirismens växande betydelse under senare hälften av 1700-talet.<sup>115</sup> Wolffianismens inflytande ifrågasattes allt mer och minskade successivt av under 1760- och 1770-talet. Man tvingades att successivt släppa föreställningen om en syntes mellan förnuft och uppenbarelse.<sup>116</sup> Ur ett teologiskt förändringsperspektiv kan man också tolka detta i termer av avklingande rationaliserings- och växande moraliseringstendenser. I frågan om Chydenius kritik mot det överdrivna förnuftstänkandet kan han därmed sägas vara tidstypisk.

Chydenius ställde i avsnittet ovan de båda begreppen *teori* och *praktik* mot varandra. *Teori* stod för det abstrakta och förnuftsbaseade medan *praktik* handlade om sådant som var kopplat till konkreta handlingar, känslor och upplevelser. Abstraktionsnivån hade blivit alltför hög när Chydenius tidigare hade ägnat sig åt det rent teoretiska. I stället måste teorin konkretiseras och omvandlas till praktiska anvisningar som åhörarna kunde förstå och efterleva. Detta kan även liknas vid det nyttotänkande som präglade samtiden. Genom att omsätta det teoretiska till konkret praktik fick det också verklig nytta.

Chydenius beskrev samtidigt hur vägen från teori till praktik hade gått. Han berättade hur han tidigare hade överbetonat förnuftets roll som människans kunskapskälla för att sedan komma till insikt om att den främsta kunskapskällan var uppenbarelsen. Detta sätt att framhålla uppenbarelsen och samtidigt ta avstånd från en alltför positiv förnuftssyn innebar att Chydenius anslöt sig till den ståndpunkt som den lutherska kyrkan formulerade i sina bekännelseskriter.

Och då Herren gaf mig nåd at predika, intet därföre at hafwa något at säga, utan at öfwertyga mina åhörare och röra dem fant jag snart huru olämplig den konstiga Lärdomen war på Predikostolen och at en Lärare aldrig kunde wara så enfaldig som han borde äfwen i Förnäma Stads och Academiska Församlingar. Ty wore ändamålet med en predikan, at öfwertyga sina åhörare om sin beläsenhet eller ock, at med en sådan lärd predikan wisa, huru man håller sina åhörare för sådana som kunna fatta och förstå et så lärdt arbete, kunde finheter och swassande tålas, som

---

113 Frängsmyr 1972, s. 169–173

114 Leufvén 1927, s. 23ff.

115 Jfr Herrlin 1942, s. 12–16. Se även Högnäs 1988, s. 61–77.

116 Leufvén 1927, s. 28f, 36f.

doch i alla fall blir ett Charlatanerie; Men är det at öfwertyga och röra, förändra, och förbättra på Christendoms- och dygde vägen, så böra grunderna därtill blifwa så enfalliga, medlen så begripeliga, och upmuntringarna så kraftiga som möjligt är; hwar emot den höga lärdomen ej annat är än en förmörckande dimba för en wandrings man, som fiker efter lycksalighets målet.

Chydenius beskrev ovan hur han såg på predikans syfte. Han använde uttryck som att *öfwertyga, röra, förändra, förbättra* och *upplysa*. Dessa verb korresponderade med *varandra*. Att övertyga var att få åhörarna att bifalla det som sades i predikan. Att röra handlade om att framkalla en sinnesrörelse hos dem. Det innebar vad vi i dag menar med uttrycket att framkalla känslor. Att förändra och förbättra handlade om att bidra till att en process startade som ledde till nya handlingsmönster hos åhörarna. Att upplysa innebar att sprida kunskap. Här finner vi också Augustinus retorikinfluerade syn på den kristna predikans övergripande syfte – att övertyga genom att påverka åhörarnas intellekt och känsloliv.

Chydenius formulerade även kritik mot en viss typ av predikan. Denna kritik utgick från hans uttalade syn på predikans syfte. I stället för att övertyga tycktes vissa predikanter snarare vara ute efter att imponera och glänsa med sin *konstiga*<sup>117</sup> lärdom. Om deras syfte verkligen var att övertyga och förändra åhörarna borde de tala så att åhörarna förstod vad de sade. Denna invändning utgick samtidigt från en principiell retorisk grundregel som innebar att stilen måste anpassas efter syftet och åhörarna. Dessutom korresponderade denna kritik med den tidigare nämnda kritiken mot överdrivet teoretiserande. Om åhöraren skulle få hjälp på *Christendoms-* och *dygde vägen* så borde undervisningen vara av det mer praktiskt-konkreta slaget.

Catechisation, hwarmed jag ej förstår några wårdslost framtalta Catechismi Predikningar eller några pro forma hålna huus förhör, utan all den munteliga undervisning hwarmed en Lärare genom samtal skall hos sina åhörare af alla åldrar bij bringa och implanta den rätta salighets lärans nödiga och oswikeliga grunder, til lefwande Christendom, den har jag funnit wara det swåraste, det answarigaste af alla mina Åmbetes göromål. Dertil fordras en tydelighet, och enfallighet som nästan icke får förut sätta någonting såsom bekant, och ehuru jag äger någorlunda den gåfwan, at wara begripelig, ser jag mig doch här wed med alt mitt bemödande ofta stanna i rådwilla. Dertil fordras en ordning uti hwilcken sanningarna med otwungna länckor sitta tilsammans, och flyta utaf hwarandra, det fordras en ren och otwungen tancke gåfwa och en trägen eftertancka, om ej språng ifrån det ena til det andra skola göra et misk mask af altsammans; Och änteligen fordras och därtil en gnista i hjertat af den himmelska elden, det är en af Gud uptänd åhåga at befria sin egen siäl och deras som höra oss. För våra ögon måste på ena sidan stå den blod krälfjande domen, som oss förestår, om wij försumma at förkunna alt Guds Råd för våra åhörare, nemligen at den är Förbannad som Herrans wärk etc:a Jer: 48. v. 10. på den andra wår nåde lön Dan: 12. Wåra Åhörare lycksalighet bör äfwen ligga oss ömt om hjertat, at genom våra Catechisationer på en gång upplysa, öfwertyga och röra våra åhörare. hoc opus hic labor. Där til gifwes, utom de wanliga Catechismi förhören flera tilfällen: Såsom i synnerhet wed ungdomens undervisning då de beredas til at första gången begå den Hel:a Nattwarden, när Folck flytta til Församlingen, och åter då de gå där ifrån, äfwen wed siukas besök, om de ej äro alt för swaga. Sådanna tilfällen har jag altid med flit sökt nyttja, och oftast rönt därwed en synnerlig Guds wälsignelse.

I det citerade stycket ovan gick Chydenius in på *Catechisationen* – det uppdrag i prästämbetet som innebar en undervisning om den kristna trons grundläggande lärostycken. De katekespredikningar som Chydenius skrev kan ses som ett uttryck för det allmänna prästerliga undervisningsuppdraget. Den kateketiska undervisningen var

<sup>117</sup> Ordet *konstig* betyder i detta sammanhang snarast avancerad, invecklad. Se SAOB, uppslagsord *konstig*.

---

dock ofta dialogbaserad och innehöll uppföljning i form av kunskapsförhör. Chydenius betonade även betydelsen av den muntliga undervisningen i sin självbiografiska text. Han tycks mena att samtalet var den bästa formen för den retoriska påverkansprocess som katekesundervisningen innebar.

Chydenius diskuterade valet av framställningssätt i den kateketiska undervisningen. Han menade, såsom Augustinus och retorikerna föreskrev, att undervisning borde utformas i den låga stilen, med ett enkelt språk och utan vidlyftiga språkliga finesser. Det centrala var uppläggningsen av argumentationen så att den blev tydlig och därmed även var övertygande. Här lyfte Chydenius särskilt fram *ordningens* vikt. Ordet *ordning* användes bland annat inom filosofin som en synonym till ordet *method*.<sup>118</sup> Chydenius menade att predikanten måste vara kapabel att arrangera argumentens inbördes förhållande på ett riktigt och genomtänkt sätt. Chydenius beskrev även hur en sådan metod skulle se ut. Stilen skulle vara tydlig, *enfaldig* (enkel) och begriplig. Argumenten skulle anknyta till varandra på ett naturligt sätt, liksom länkar i en kedja. De skulle *flyta utaf hwarandra* och därmed kunna härledas på ett förnuftigt sätt. Uttrycket *flyta utaf* användes i den samtida filosofiska litteraturen för att beskriva hur en slutsats på ett logiskt sätt emanerade ur det som sagts tidigare.<sup>119</sup> Här vidgade Chydenius diskussionen och gick snarare in på predikantens förståndsgåvor än framställningssättet och de stilmässiga aspekterna.

Predikantens logiska förmåga tycks ha varit ett angeläget ämne för Chydenius eftersom han återkom till det på nytt när han skrev att ”det fordras en ren och otwungen tancke gåfwa och en trägen eftertancka, om eij språng ifrån det ena til det andra skola göra et misk mask af altsammans”.<sup>120</sup> En *ren* tankegåva utmärktes av redighet och klarhet.<sup>121</sup> Att den var *otvungen* innebar att tänkandet på ett naturligt sätt kunde sluta sig till de rätta sanningarna.<sup>122</sup> Att praktisera *trägen eftertancka* innebar att noggrant överväga och reflektera.<sup>123</sup> Här kan vi se att Chydenius inledningsvis kritiserade en överdriven rationalism och därefter betonade logikens allmänna betydelse och därigenom också förnuftets centrala roll för en prästs ämbetsutövning.

Men ett gott förnuft var inte nog. Det krävdes en uppriktig vilja hos predikanten och en gnista av den *himmelska elden* i hans hjärta. Denna gnista var den gudomliga inspirationen. Chydenius anslöt sig här till Augustinus ståndpunkt och menade att predikanten måste vara uppfylld av den helige Ande för att kunna predika övertygande. Chydenius beskrev således en präst vars hela förnuft och känsloliv var engagerat i den svåra uppgiften att rädda människor undan helvetesstraffen och visa dem vägen till den eviga lycksaligheten. Häri låg predikantens arbete och det var en mycket svår uppgift.<sup>124</sup> Chydenius menade även att han själv hade strävat efter detta i sin ämbetsgärning och i de flesta möten han hade haft med sina församlingsmedlemmar.

Men eij nog där med: Herren öppnade mig äfwen genom sin Nådes starcka wärkningar på mig sielf och mina Skrifte barn en ny dör at skaffa mera frucht i mitt Ämbete, då jag til deras en skilta underwisning och andacht begynte använda Söndags eftermiddagarna til några Gudelige samtal och underwisningar först med dem, och uppå andra mina åhörars trägn begäran med alla dem, som sådana andachts öfningar behagade bijwista, hwarwid mästedeles den förut hålna predikan blifwer förklarad och på de nä[r]warandes samweten til bestraffning lärdom och tröst närmare lämpad, hwar med jag nu öfwer 15 År fortfarit, och

---

118 Se SAOB, uppslagsord *metod*. Jfr Plenning 1834.

119 Se SAOB, uppslagsord *flyta*. Uttrycket *flyta utaf* återfinns enligt SAOB i Andreas J. Molander, *Logica, sive philosophia rationalis*, 1762. Jfr Plenning 1834, s. 21; Pontoppidan 1766, s. 72.

120 Jfr Pontoppidan 1766, s. 143, 219.

121 Jfr Pontoppidan 1766, s. 69.

122 Jfr Pontoppidan 1766, s. 139f.

123 SAOB, uppslagsord *ren*, *otvungen*, *eftertanke*.

124 Det latinska uttrycket *hoc opus hic labor* är hämtat ur Vergilius *Aeneiden*.



hwilcken andachtsöfning äfwen en stor del af mina åhörare flitigt men aldeles fritt nyttjat hemma i mitt huus ofta til et antal af 2 a 300 personer som altid slutas med en til ämnet lämpad Afton bön, hwar wed jag efter åt lämnat öppet tilträde til enskilda samtal för dem som sådant åstunda, och för den orsaken, at ej blifwa hindrad häruti, har jag wed inträdet til Församlingen straxt afsagt i från mig, at om Helgedagarna göra och emottaga andra besök än de som leda til någon uppbyggelse i Christendomen.

I stycket ovan vidareutvecklade Chydenius sin syn på prästämbetets funktioner. Hans beskrivning utgick från den församlingspraxis som han själv hade utformat i Nedervetil och Gamlakarleby. Sammanfattningsvis kan den beskrivas som en betoning av vikten av dialog och undervisning vid sidan av de offentliga predikningarna. Det handlade om såväl gruppssammankomster som samtal med enskilda individer i själsnöd. I sammankomsterna diskuterade han sina predikningar, förklarade dem ytterligare och konkretiserade innehållet så att åhörarnas förståelse kunde vidgas.<sup>125</sup> Chydenius beskriver denna utvidgning av den prästerliga verksamheten som att en ny dörr hade öppnats för honom i hans ämbete. I praktiken innebar det att hans undervisning omorienterades på tre plan – det rumsliga, det tidsliga och det innehållsliga. Undervisningens koppling till gudstjänstlivet och kyrkorummet reducerades. Prästgården kom att bli möteslokal och söndagens sabbatsvila kunde fyllas med ett nytt innehåll. Församlingsborna kunde gå till prästgården för att träffas, samtala om trosfrågor och delta i andakter. Den som önskade fick möjlighet att föra enskilda samtal med Chydenius. Detta bör även ha bidragit till att relationen mellan präst och församlingsbor förändrades.

### 1770-talets svenska predikoideal

Vi har nu kommit till jämförelsen mellan Chydenius sätt att beskriva prästrollen och den normativa bild som Möller och Pontoppidan gav i sina böcker. Deras skrifter brukar kategoriseras som exempel på 1700-talspietismens stora inflytande. Min ambition är inte att avgöra vad som var uttryck för pietism respektive ortodoxi. Det skapar snarare förvirring än bidrar till ökad klarhet. Mitt syfte är i stället att sammanfatta de gemensamma nämnarna hos Chydenius, Pontoppidan och Möller och beskriva ett par grundläggande föreställningar av psykologisk och kunskapsteoretisk natur som deras predikosyn vilade på. De teologiska föreställningarnas bakomliggande kunskapssyn, människosyn och relation till retoriken är därmed i centrum för vårt intresse.

#### *Kritik mot lärdomsprål och prästerlig fåfänga*

Begreppet *stil* var centralt både i predikhandböckerna och i retorikens metodböcker. Ett gemensamt tema för Chydenius, Pontoppidan och Möller var kritiken mot en allt för högravande och abstrakt predikostil. Sådana predikningar missade sitt mål genom att prästen hamnade i förgrunden i stället för åhörarna. Prästen måste i stället predika så att framställningen blev *tydlig* och *angenäm*. Orden skulle vara rena och klara. De måste vara begripliga för varje åhörare, dock utan att bli *bondaktiga*. Dessa ord skulle framföras i en *otvungen* och *naturlig* ordning och stilen skulle vara lätt, flytande och begriplig.<sup>126</sup>

Som kontrast till den föreskrivna tydliga och enkla stilen ställde Pontoppidan en negativ motbild i form av en mörk, invecklad och högravande stil.<sup>127</sup> Detta kan tolkas som en kritik mot ett felaktigt bruk av den stilnivå som inom retoriken benämns *hög*.<sup>128</sup> Detta känner vi också igen från Chydenius synsätt. Han beskrev i sin

<sup>125</sup> Krook 1952, s. 104–108; Virrankoski 1995, s. 345f.

<sup>126</sup> Pontoppidan 1766, 301.

<sup>127</sup> Pontoppidan 1766, 301.

<sup>128</sup> Jfr Vossius 1990, s. 35.

---

självbiografi två typer av talande och kontrasterade dessa stilar emot varandra. Det ena framställningssättet var affekterat, konstfärdigt och publikfrånvänt, medan det andra var enkelt, tydligt och begripligt. Detta sätt att kontrastera det naturliga mot det konstlade finner vi hos både Chydenius, Pontoppidan och Möller. Kritiken mot alltför abstrakt predikan var dock ingen nyhet. I analysen ovan av predikoföreskrifterna i 1686 års kyrkolag fann vi också dessa tankar. Enkelhet och tydlighet var honnørsord även i kyrkolagen. Här finns en föreställning som utmärktes av kontinuitet över lång tid.

Pontoppidan betonade vikten av att prästen inte försökte maskera sig med olika typer av utsmyckningar. I stället borde han försöka finna sin egen *naturel*, i form av sin inneboende natur eller karaktär.<sup>129</sup> Det naturliga och otvungna sättet att tänka, tala och röra sig var den gåva som varje präst borde odla. Vi börjar här ana konturerna av den predikostil som formulerades av Pontoppidan, Möller och Chydenius. Kodorden var naturlighet, enkelhet och tydlighet. Autenticitet kan också fogas till listan över viktiga inslag i den predikostil som dessa präster formulerade. Stilidealet hade flest beröringspunkter med den retoriska stil som benämndes låg.<sup>130</sup>

Kritiken mot den högrävande och invecklade stilen hade även beröringspunkter med synen på filosofi och förnuftsresonemang. Dessa två teman förenades i de kritiska texterna, men analysen klarnar om man separerar dem. Kritiken mot alltför förnuftsbetonad predikan underbyggdes i Chydenius text med flera skäl. Ett skäl var att den alltför abstrakta predikostilen var obegriplig för gemene man. Ett annat skäl var att de teoretiska härklyverierna inte ledde till någon andlig utvecklingsprocess. De styrde snarare den sökande människan in i ett förnuftstöcken och ökade därmed hennes avstånd till Gud i stället för att minska det. Denna kritik anknöt snarast till den stora och mångfacetterade frågan om relationen mellan förnuft och uppenbarelse.

### *Relationen mellan förnuft och uppenbarelse*

Chydenius slog fast att förnuftet inte kunde leda den sökande människan ända fram till Gud. Det var i stället Bibeln som ledde till sann upplysning och omvändelse. Chydenius ord klingade som ett eko av Pontoppidans formuleringar när den sistnämnde sin predikohandbok skrev att ”framför allt skall en lärare efter Pauli befallning Tit. 1:9 hålla sig wid det ord som wisst är och lära kan, och icke söka at öfwa sina åhörare i twistiga saker, utan förnämligast i det, som fordras til den wissa och fasta salighetens grund och ordning”.<sup>131</sup> Att låta förnuftet prägla predikan och styra gudstron var att göra tjänaren till Herre, menade Pontoppidan.<sup>132</sup>

Här valde Chydenius sida i den omfattande konflikt som präglade 1700-talets teologiska utveckling och som rörde relationen mellan förnuftets räckvidd och Bibels innehåll. När Chydenius i sin självbiografiska text beskrev hur han funnit att det var bäst att hålla sig vid bibelordet var detta ett uttryck för samma ståndpunkt som Pontoppidan formulerade ovan. Förnuftet förmådde inte leda en människa fram till en äkta tro.<sup>133</sup>

Den förnuftsbaseerade predikan som kritiserades var främst sådan predikan som byggde på den metod som infördes av Christian Wolff på 1730-talet. Wolff menade att religionens sanningar kunde bevisas med hjälp av förnuftet. Hans rationalistiska metod innebar att med utgångspunkt i axiom, distinktioner och klara definitioner

---

129 Pontoppidan 1766, s. 139f, 151. Detta sker med en hänvisning till Cicero och kritik mot själva idén om imitation. Att kopiera någon annans stil är inte bra. Det väcker oftast löje. Kort sagt – det är bättre att vara ett original än en dålig kopia. Jfr Bastholm 1783, s. 306ff.

130 Jfr Pontoppidan 1766, s. 220f.

131 Pontoppidan 1766, s. 154.

132 Pontoppidan 1766, s. 155.

133 Öberg 2002, s. 248.

deducera fram sanningar. Med hjälp av syllogismer försökte wolffianskt inspirerade teologer bana sig fram och finna lika fast kunskap som man hade erhållit inom matematiken. Wolff var även mån om att låta förnufts-sanningarna korrespondera med erfarenhetssatser. Tanken var att förnuft och erfarenhet skulle korrespondera.<sup>134</sup>

Resultatet av sådan förnuftig reflexion inom det teologiska fältet var *theologia naturalis*, den naturliga teologin. De sanningar som gick att härleda med förnuftet var utsagor rörande Guds existens och egenskaper. Därmed var förnuftet även det främsta vapnet mot ateism och fritänkeri. Dessa förnuftsbaserade kunskaper skulle inte ersätta utan snarare komplettera Bibeln. Wolff betraktade även Bibelns innehåll som uttryck för historiska erfarenheter. Det innebar att de förnufts-sanningar som deducerades fram kunde kopplas samman med erfarenheterna i Bibeln.<sup>135</sup>

Det är dock viktigt att markera att den kritik mot förnuftspredikan som Chydenius, Pontoppidan och Möller formulerade inte innebar ett totalt avståndstagande från Wolff eller att man betraktade filosofiska kunskaper och metoder som negativa hos en präst. Under förutsättning att predikanten kunde bruka dessa kunskaper rätt var filosofisk kompetens snarare något eftersträvansvärt. Det var i stället det felaktiga förnuftsbruket som ledde till lärdomsprål, fåfänga och *storskrysteri*. Det rätta bruket av filosofin bidrog till tydlighet, men det krävde att ögat var enfaldigt och ”afsikten ren och upriktig”.<sup>136</sup>

#### *Filosofins rätta bruk*

I Chydenius och Pontoppidans predikosyn utgjorde talandet och tänkandet två sidor av samma mynt. Pontoppidans formulerade slutsatsen ”för att kunna tala och skrifwa wäl, måste man nödwändigt först tänka wäl, och utan tillhjälp af en god logica duger rhetorica intet”.<sup>137</sup> Den som tänkte väl hade förutsättningar att tala väl.

Både Möller, Pontoppidan och Chydenius lade således stor vikt vid predikantens logiska förmåga. Denna gemensamma betoning på förnuftet kan tyckas märklig eftersom dessa män också riktade kraftig kritik mot förnuftspredikan och rationalism. Men här var de, i likhet med flertalet andra präster vid denna tid, förmodligen påverkade av den allmänna betoningen av klarhet och förnuftighet som var förekommande under 1700-talet. Det kan också ses som ett bevis på wolffianismens stora genomslagskraft i form av kvardröjande ekon, utan att för den skull innebära renodlad wolffianism.<sup>138</sup>

I Möllers kyrkohistoriska verk från 1774 beskrevs hur predikoidealen och bevisvägarna hade förändrats under 1700-talet. Där konstaterade Möller att den wolffianska matematiska metoden inte längre var i bruk eftersom den hade visat sig vara ofruktbar. Predikningarna hade fått ett *mathematiskt* utseende. Den teologiska kunskapen fordrade andra typer av bevis och framställningssätt, konstaterade Möller.<sup>139</sup>

Den stora frågan var hur man skulle kunna bruka förnuftet och logiken på ett verkningfullt sätt.<sup>140</sup> Enligt Pontoppidan borde prästerna dölja logiken och samtidigt använda den. Det handlade alltså om att använda logiken som ett redskap i trons tjänst. Ett exempel på logikens betydelse var att det ålåg prästen att *bevisa* de sanningar som han beskrev. Att bevisa innebar att styrka dem med hållbara skäl. Detta kunde ske på olika sätt. Vissa sanningar (*articulis mixti*) styrktes med både bibliska

134 Frängsmyr 1972, s. 21f; Dellner 1930, s. 13ff.

135 Frängsmyr 1972, s. 29f; Dellner 1930, s. 10–16.

136 Pontoppidan 1766, s. 155.

137 Pontoppidan 1766, s. 302. Han citerar här Cicero. Jfr s. 69.

138 Benkton 1968, s. 82ff, 100ff, 120–144. Jfr Vikström 1974, s. 84ff.

139 Möller 1774, s. 390f, 480ff.

140 Jfr Möller 1779, s. 50ff.

---

argument, förnuftsargument och hänvisningar till allmän erfarenhet. Andra sanningar (*articulis puri*) kunde endast styrkas via hänvisningar till Bibeln.<sup>141</sup>

De skäl som anfördes för att styrka sanningarna skulle först och främst hämtas ur Bibeln. Men prästen hade sin fulla rätt att i bevisandet av *articulis mixti* nyttja logikens hjälp och via slutledningar, förnuftsskäl, styrka de sanningar som han diskuterade. Men skälen fick inte vara av sådan art att de övergick åhörarnas fattningsförmåga.<sup>142</sup> För att skapa ytterligare förståelse hos åhörarna kunde även liknelser och exempel nyttjas.<sup>143</sup>

Pontoppidan eftersökte en logisk framställningsförmåga som präglades av tydlighet och enkelhet. Han kallade detta för *naturlig logica* eller *sund eftertanka*.<sup>144</sup> Chydenius efterlyste också ett sådant framställningssätt där sanningarna på ett naturligt sätt utgick från varandra och tydligt presenterades. När det saknades en sådan ordning fanns enligt Chydenius risken att framställningen blev ett *misk mask* – en enda röra av disparata tankar. Exakt samma varning formulerades av Pontoppidan. Om inte predikanten kunde foga samman sanningarna på ett begripligt sätt ökade *confusionen* hos åhörarna och det blev ett enda *miskmask* bestående av bibelspråk, talesätt och fruktlösa ord och tankar.<sup>145</sup>

Även Möller betonar starkt vikten av ordning. En predikan måste vara grundlig annars fanns risken att det bara blev *galimathias*. En grundlig predikan karaktäriserades av att det som sades var sammanhängande, fullständigt och bevisades med oklanderliga skäl.<sup>146</sup> Predikohandböckernas betoning på tydlighet och grundlighet kan även ses mot bakgrund av wolffianismens tidigare inflytande. Wolffs syfte med sin matematiska demonstrationsmetod var att vinna *klarhet, tydlighet och grundlighet*. Själva ordet *grundlighet* bildades för övrigt av Wolff och motsvarade latinets *soliditas*. Wolffs definition av en tillräcklig grund var ”det, varigenom man kan förstå, varför något är, hellre än icke är, och på detta sätt hellre, än på annat sätt”.<sup>147</sup> Grundlighet innebar således att författaren även bevisade slutledningarnas premisser. Därigenom uppvisades hela kedjan av sanningar och deras inbördes förhållande.<sup>148</sup>

Chydenius och Pontoppidan menade att prästen måste kunde *connectera* (sammanfoga) sanningar så att de utgjorde en helhet. Denna förmåga var enligt Pontoppidan en del av människans urskilningsförmåga – att kunna bilda omdömen, värdera, se proportioner och formulera relationer. Tillsammans med detta var människans förstånd, föreställningskraft och minne centrala förmågor.<sup>149</sup> Med hjälp av dessa egenskaper skulle predikanten fullgöra sitt värv. Uppgiften beskrevs av Pontoppidan med orden ”så är då en predikants plikt att framställa sanning och gudaktighet på ett tydligt, behagligt och öfvertygande sätt, samt at därtill bruka skriften, förnuftet, förfarenhet och kundskap om werlden. Saken bör beskrifwas, beskrifningen understödjas med bewis, och bewisen frias ifrån falska fördomar och inwändningar”.<sup>150</sup> Prästen skulle därmed kunna ge korrekta definitioner och omdömen, underbygga dessa med giltiga och väl underbyggda skäl samt med hjälp av sin argumentation slå undan benen på tänkbara invändningar. Detta skulle ske i enlighet med logikens regelverk, men utan filosofins ytterkläder – dess terminologi.

141 Pontoppidan 1766, s. 210, 213. Jfr Möller 1779, s. 21, 54ff.

142 Möller 1779, s. 99.

143 Möller 1779, s. 98, 110f. Om liknelsernas kognitiva funktion i andliga sammanhang, se Pontoppidan 1766, s. 210f.

144 Pontoppidan 1766, s. 265.

145 Pontoppidan 1766, s. 143, 149, 266f.

146 Möller 1779, s. 88ff, 95ff.

147 Dellner 1930, s. 8.

148 Knös 1941, s. 5. Jfr Josefson 1937, s. 8.

149 Pontoppidan 1766, s. 68ff.

150 Pontoppidan 1766, s. 218.

I centrum för prästens ämbetsutövning ställde Pontoppidan förmågan att bilda sunda begrepp. Ett begrepp var själva föreställningen om något – den uppfattning som en människa hade om exempelvis en företeelse eller ett ting.<sup>151</sup> Pontoppidan skrev att ”det skal ju wara en hufwudsak i hans ämbete, at inplanta sanna och riktiga begrep i andras hufwud, samt at förbättra och rätta deras oriktiga begrep”.<sup>152</sup> Därför var prästens egen begreppsbyggnad av yttersta vikt.<sup>153</sup>

Pontoppidan, Möller och Chydenius gav flera anledningar till att prästens logiska förmåga var betydelsefull. Ett skäl utgick från predikans syfte och hade kopplingar till retorikens syn på offentliga tal. En central aspekt av syftet var ju att förmedla upplysning så att åhörarna fick de rätta kunskaperna. Predikan vände sig därmed till stor del mot åhörarnas förstånd.<sup>154</sup> Ett annat skäl utgick från den trosuppfattning och människosyn som hängde samman med detta. För att verkligen kunna uppbygga och omvända åhörarna krävdes att predikanten först nådde förståndet med sin undervisning för att sedan rikta sig mot åhörarnas vilja.<sup>155</sup> Detta synsätt var för övrigt inget unikt för homiletiken utan det var ett vedertaget sätt att betrakta retorisk påverkan. Talekonstens grundläggande teorier handlade om hur man på bästa sätt skulle påverka människan via förståndet och genom känslöpåverkan.<sup>156</sup>

Den lutherska trosuppfattningen innebar att tron inledningsvis byggdes via förståndets upplysning och därefter via viljans böjande.<sup>157</sup> Detta återkom i de homiletiska handböckerna. Trons första fas handlade om att tillgodogöra sig kunskap (*notitia*) och dess andra fas bestod av bifall och samtycke (*assensus*).<sup>158</sup> Vi känner igen dessa begrepp från kapitel II och den kontextundersökning som fokuserade på 1700-talets början.

För att kunna alstra den första fasen måste predikanten leverera tydliga och klara begrepp. De måste bevisas och styrkas med goda skäl. Men för att nå ända fram till bifall och samtycke måste predikanten också kunna punktera de invändningar som åhörarna kunde göra ”så at den gensägande munnen tilstoppas”, skrev Pontoppidan.<sup>159</sup> Tron skulle vara grundad i den rena läran – *orthodoxien* – och varje åhörare måste med sitt eget förstånd begripa det man trodde. Att tro utan att förstå var ingen riktig tro utan handlade snarare om blind lydnad.<sup>160</sup>

Ett bifall – *assensus* – måste vara resultatet av de växande kunskaperna. Chydenius betoning på *cathecisation*, grundläggande undervisning om den kristna trons lära, kan tolkas i enlighet med detta.<sup>161</sup> Denna typ av undervisning handlade om formandet av *notitia* och *assensus*.<sup>162</sup> Chydenius betoning på systematisk katekesundervisning återfanns även hos Pontoppidan. Det var i den kateketiska undervisningen som grunderna för kristen tro byggdes. Om åhörarna saknade sådan grundläggande undervisning blev innehållet i prästernas predikningar obegripligt för dem. Därmed var undervisningen ett nödvändigt inslag i prästens ämbetsutövning.<sup>163</sup> Både Chydenius och Pontoppidan

151 Möller 1779, s. 95f, 291.

152 Pontoppidan 1766, s. 69.

153 Pontoppidan 1766, s. 68ff.

154 Pontoppidan 1766, s. 209ff, 221ff.

155 Pontoppidan 1766, s. 209ff, 221ff; Möller 1779, s. 117ff. Jfr Vikström 1974, s. 74f.

156 Vossius 1990.

157 Möller 1779, s. 115f.

158 Pontoppidan 1766, s. 211f. Jfr Vikström 1974, s. 131. Trons tredje fas var förtröstan, *fiducia*. Se även Pontoppidan 1824, s. 4f. För en jämförelse med Nohrborgs trosuppfattning, se Ahlstedt 1955, s. 118ff.

159 Pontoppidan 1766, s. 211f.

160 Pontoppidan 1766, s. 212.

161 Jfr Pontoppidan 1766, s. 211.

162 Jfr Pontoppidan 1766, s. 211f.

163 Pontoppidan 1766, s. 309, 314.

---

betonade också vikten av tydlighet, grundlighet och enkelhet i katekesundervisningen.<sup>164</sup>

Kunskapsinhämtningen måste således först följas av ett bifall i form av assensus – åhörarens övertygelse om att det som sagts faktiskt var sant. Först då hade den retoriska ambitionen att övertyga fullföljts.<sup>165</sup> Assensus definierades som förståndets granskning av sanningshalten i utsagorna. Men bifallet hade också en viljeaspekt. Detta dubbla bifall utgick från den trosuppfattning som Pontoppidan formulerade. Människan skulle inte bara bli *renlärig* utan också *renhjärtad*. Det sistnämnda kunde bara åstadkommas via viljans bifall. Men viljan kunde bromsa trosförloppet och den var ofta motsträvig. Pontoppidan beskrev hur en av arvsynd påverkad vilja kunde hävda att ”det eller det är väl sant, dock vil jag icke åtlyda den sanningen”.<sup>166</sup>

Enbart korrekta kunskaper innebar därmed inte att sann tro var för handen. Både hjärna och hjärta måste delta i omvandlingsprocessen.<sup>167</sup> Pontoppidan skiljde mellan att ha kunskap om det sanna (*cognitio veri*) och att ha sann kunskap om det sanna (*cognitio vera de vero*). Den senare kunskapsformen innebar att den kunskap som inledningsvis endast var hjärnans kunskap hade förts ned till hjärtat, viljan och affekterna och därmed omfattade den både människans intellekt och vilja. Först då uppstod det som Pontoppidan kallade tro.<sup>168</sup> För detta ändamål krävdes andra typer av argument och framställningssätt.

Denna teologiska grundsyn byggde på en människosyn där relationen mellan förstånd och vilja var i centrum för intresset. Här förekom även olika tolkningar. Möller menade att förståndet inte rädde över viljan. Det fanns exempelvis ingen automatisk koppling mellan kunskap och godhet.<sup>169</sup> Detta sätt att betrakta relationen mellan förstånd och vilja skiljde sig från Wolffs sätt att förstå människans psyke. Han menade att förståndet kunde leda viljan.<sup>170</sup>

Med utgångspunkt i dessa antropologiska skillnader blir det uppenbart att en stor del av kritiken emot den alltför förnuftsbaseade predikan handlade om att sådan förkunnelse enbart var riktad mot förståndet.<sup>171</sup> Därmed riskerade sådana predikningar att missa målet eftersom viljan inte lydte förståndet. Men samtidigt var viljan beroende av de kunskaper som förståndet hade inhämtat. Om man gick bakvägen och försökte ändra en människas viljeinriktning genom att först röra hennes känsloliv (*affecterna*) blev slutresultatet också negativt. En sådan förändring blev sällan varaktig. Slutsatsen var därmed att förutsättningen för att en förändrad viljeinriktning skulle vara beständig var att den var grundad i förståndet.<sup>172</sup>

Den antropologiska föreställning som låg till grund för detta resonemang handlade om hur människans psyke var beskaffat.<sup>173</sup> Människan påverkades av andra människors känslor. Känslolaget i prästens framställning benämndes även *hjärtats röst* och ställdes bredvid *förståndets röst*. För att påverkan skulle bli den rätta krävdes att de båda rösterna var synkroniserade.<sup>174</sup> Hjärtat kommunicerade via känslor och detta innebar att talarens känslor övergick till åhöraren.<sup>175</sup> Beskrivningskoordinaterna för denna kommunikationsform utgjordes av temperatur- och rörelseangivelser. Ju

164 Pontoppidan 1766, s. 316f.

165 Pontoppidan 1766, s. 211f.

166 Pontoppidan 1766, s. 223.

167 Pontoppidan 1766, s. 221ff.

168 Pontoppidan 1766, s. 222f.

169 Möller 1779, s. 116f.

170 Dellner 1930, s. 20.

171 Möller 1779, s. 117ff.

172 Möller 1779, s. 116ff. Jfr Vikström 1974, s. 66ff, 72f.

173 För en djupare analys av denna människosyn, se Vikström 1974, s. 39ff.

174 Möller 1779, s. 133f.

175 Möller 1779, s. 133f.

starkare känslor, desto varmare hjärta och intensivare sinnesrörelse. Den som inte visade någon känsla var *kylig*, *iskall* eller *kallsinnig* och sådana prästers tal beskrevs som *fruset*. Sådant tal kunde aldrig röra en åhörarens inre på det sätt som det uppeldade talandet kunde göra.<sup>176</sup> För att verkligen kunna röra någon på djupet krävdes både *ljus* och *värme*.<sup>177</sup> Det är i detta sammanhang som Chydenius uttalade syfte att predikan skall röra åhörarna ska förstås. Det handlade om djup känslomässig kommunikation där de båda kommunikationsparterna för ett ögonblick delade känslor.

Viljan påverkades dessutom av innehållet i prästens ord. Men för att kunna nå maximal viljepåverkan krävdes att prästen formulerade *bevekande* skäl i stället för *bestyrkande skäl*. Bevekande skäl kallades också *bewekelse-grunder* eller *motiv*.<sup>178</sup> De bevekande skälen handlade inte om att få åhörarna att se sanningen i något utan att få dem att vilja handla i en speciell riktning. Dessa skäl byggdes upp av dikotomin gott respektive ont i stället för sant och falskt. Sådana bevekande skäl talade till förståndet men de lyckades också nå djupare in i människan och beröra hennes vilja.<sup>179</sup>

Att beveka en människa var därmed att påverka hennes vilja och handlingar genom bevekande skäl. I Möllers predikohandbok formulerades två viktiga bevekelsegrunder. Den ena var hot om straff och den andra var löften om kommande belöningar. Dessa två motiv var både teologiskt centrala och förankrade i antropologin. På ett teologiskt plan handlade det om tolkningen av de båda begreppen *lag* och *evangelium*. På det antropologiska planet finner vi föreställningen att människan ständigt strävade mot att ”befordra sin lycksalighet” och samtidigt försökte att undvika allt som ledde henne bort från lycksaligheten. Detta var en produkt av den mänskliga egenkärleken enligt Möller.<sup>180</sup> Det var där som predikanten skulle borra sig fast. Möller skrev exempelvis följande.

Detta människans naturliga begär efter lycksalighet är det egentliga stället, där människan skal tagas, när man wil draga henne ifrån det onda til det goda; och denna hennes naturliga egenkärlek kan åtkommas ej allenast genom lagens, utan ock genom evangelii sanningar och motiver; ty då lagen säger, hwad olycksalighet henne i naturliga tilståndet förestår, lærer evangelium, huru samma lycksalighet skal kunna återvinnas och erhållas.<sup>181</sup>

Här finner vi de antropologiska synpunkterna integrerade med de teologiska föreställningarna. Lag och evangelium knöts samman med människans medfödda drift att söka sin lycksalighet.<sup>182</sup> Pontoppidan uttryckte det så att ”det är en evangelisk predikares plikt, at flitigt upväcka människornas hopp med löfte, och deras fruktan med hotelser”.<sup>183</sup> Denna uppmaning inrymde på samma gång en specifik människosyn, en teologisk grund och en retorisk kunskap. Hopp väcktes via löften och fruktan alstrades av hot. Eftersom människan sökte lycksaligheten och undvek det onda var det effektivaste sättet att påverka en människans vilja att använda en väl avvägd kombination av hopp och fruktan.<sup>184</sup>

Pontoppidan menade till och med att prästen kunde intensifiera det bevekande skäl som skulle väcka hoppet till liv genom att utlova ett näraliggande salighetstillstånd – redan i det pågående livet. Detta kunde ses som en *försmak* av den eviga saligheten. Genom att rikta människors förhoppningar mot denna första grad av salighet

176 Möller 1779, s. 137f.

177 Möller 1779, s. 116f. Jfr Bastholm 1783, s. 124f.

178 Möller 1779, s. 114ff, 122f; Pontoppidan 1766, s. 224ff. Jfr Vikström 1974, s. 119ff.

179 Möller 1779, s. 114ff, 118f, 292.

180 Möller 1779, s. 123.

181 Möller 1779, s. 123. Jfr Pontoppidan 1766, s. 197ff, 224, 267.

182 En begreppslik skillnad mellan Möller och Pontoppidan är dock att Möller använder begreppet *lycksalighet* medan Pontoppidan konsekvent använder *salighet*.

183 Pontoppidan 1766, s. 201.

184 Jfr Pontoppidan 1766, s. 202; Cicero 2009a, s. 86ff; Mosheim 1781, s. 75–82; Bastholm 1783, s. 126.

---

förkortades tidsavståndet till att delvis innefatta det jordiska livet. Men denna försmak var trots allt ett delmål. Det slutliga målet var givetvis den eviga saligheten efter döden.<sup>185</sup>

Möller och Pontoppidan gav anvisningar om hur prästen skulle formulera dessa bevekande skäl. Det kunde ske genom att predikanten tillämpade (konkretiserade) bibelordet och därmed kopplade det till åhörarnas egna liv och handlingar. Människans vägval måste även tydliggöras. Antingen gick hon mot evig välfärd eller så ledde hennes vandring mot evigt fördärv.<sup>186</sup> För att detta skulle ha effekt måste tillämpningen vara anpassad efter varje åhörarens specifika behov.<sup>187</sup> Prästen måste predika *uppbyggligt*, så att varje människa kunde få något som ledde henne ett steg framåt i sin andliga utvecklingsprocess.<sup>188</sup> Det är här vi kommer in på frågan om praktik och teori som Chydenius betonade så starkt i sin självbiografiska text.

### *Relationen mellan praktik och teori*

De båda termerna *teoretisk* och *praktisk* utgjorde en viktig dikotomi i Chydenius text. Begreppet *teoretiskt* användes för att beskriva sådan kunskap som var rent förnufts-mässig medan det praktiska handlade om konkret mänsklig verksamhet i form av val och handlingar. Den teoretiska kunskapen handlade om läran medan den praktiska kunskapen handlade om de sanningar som var förankrade i människans känslö- och viljeliv. Dogmatiken var teoretisk medan moralen var praktisk.<sup>189</sup> Detta kan kopplas samman med den människosyn som beskrivits ovan. För att kunna påverka en människa på djupet krävdes mer än intellektuella argument. För att förändra viljan och känslolivet krävdes andra retoriska redskap. I Chydenius text kopplades kritiken mot den alltför lärda predikostilen samman med krav på att predikningarna måste vara av mer *praktisk* natur. När han i sin självbiografiska text skrev att han såg spridandet av den *praktiska salighets läran* som sin främsta uppgift innebar det enligt min tolkning en betoning av omvandlingen av teoretisk kunskap till praktiskt handlande.

Relationen mellan teori och praktik återkom också hos Pontoppidan och Möller.<sup>190</sup> Det var en viktig fråga för dem. Uttolkningen av bibelordet fick aldrig handla om enbart spekulationer utan den skulle konkretiseras. Pontoppidan skrev bland annat att ”det är en af de stora orsaker til fördärfwet i Guds kyrka, at man har drifwit religionens sanningar, såsom en slags speculation, som blott måste wara ren och riktig i hufwudet, och när den samma warit orthodox, har prästen tyckt det han gjordt sin sak ganska wäl. Nej, man bör alltid predika praktiskt, äfwen öfwer de ämnen som i sig själfwa äro theoretiske”.<sup>191</sup>

En aspekt av relationen mellan teoretisk och praktisk kunskap handlade om abstraktionsnivån och konkretionsgraden i det som prästen sade. Denna applikation innebar att varje åhörare skulle beröras på den punkt där han behövde bli påverkad. Möller kallade tillämpningen för *orthotomie* i sin predikohandbok. Det handlade om konsten att kunna *dela* och *lämpa* ordet.<sup>192</sup> Här kommer vi in på den individualiserade

---

185 Pontoppidan 1766, s. 197ff.

186 Möller 1779, s. 127; Pontoppidan 1766, s. 224f.

187 Möller 1779, s. 120, 123ff, 127ff, 155ff.

188 Möller 1779, s. 158, 162ff.

189 Möller 1779, s. 291ff. Distinktionen mellan teoretisk och praktisk kunskap går ända tillbaka till Aristoteles. Se Aristoteles 1988, s. 158–181. *Vetandet* betraktas som teoretiskt medan *klokheden* definieras som en praktisk kunskapsform. Vetandet fokuserar på begreppen sant-falskt medan klokheden är kopplad till begreppen gott-ont. Dessutom är klokheden kopplad till handling, den omfattar en handlingsdisposition byggd på de rätta kunskaperna. Om vi går till Chydenius användning av begreppet *praktiska salighetsläran* återfinns vi den aristoteliska betydelsen av begreppet praktisk.

190 Möller 1779, s. 154ff.

191 Pontoppidan 1766, s. 277.

192 Möller 1779, s. 157, 300. Jfr Vikström 1974, s. 92ff.



tillämpning av bibelordet som med homiletiska termer kallas för ortotomisk applikation.<sup>193</sup>

Begreppet *dela* användes både inom retoriken, filosofin och inom teologin. Det innebar att utgå från något helt och därefter dela det i underkategorier utan att lägga till eller dra ifrån något från den ursprungliga kategorin. Det handlade om att förflytta sig från en högre abstraktionsnivå till en lägre via ett antal preciseringar.<sup>194</sup>

Att dela ordet i en predikan innebar att vidareutveckla det genom att precisera vad det innebar. Detta hängde samman med ordets *tillämpning* – när prästen omsatte ordet i konkreta anvisningar och förmaningar som var riktade till åhörarna.<sup>195</sup> Det fanns enligt Möller tre grupper av människor – oomvända, uppväckta och omvända. De uppväckta hade inlett sin andliga process men hade ännu inte nått sitt mål.<sup>196</sup> En korrekt delning av ordet innebar att predikanten försökte anpassa tillämpningen efter åhörarnas specifika omvändelsetillstånd.

Denna betoning på den praktiska tillämpningen utgjorde enligt min tolkning det främsta kriteriet för den predikostil som utvecklades efter att man hade förkastat den alltför rationalistiska predikostilen. Men betoningen av det praktiska handlade inte enbart om tillämpning. Det inkluderade även en betoning av andlig *förfarenhet* – erfarenhet.<sup>197</sup> Pontoppidan krävde att alla präster skulle vara omvända. Omvändelsen innebar att människan genomgick en kognitiv process där den teoretiska kunskapen omvandlades till levande kunskap. Endast en präst som själv hade genomgått denna process var kapabel att bistå andra människor på deras väg till saliggörande tro.<sup>198</sup>

Pontoppidan använde en analogi som utgick från förmimmelser av yttre erfarenheter för att beskriva människans andliga kunskapsutveckling. Han beskrev detta med ett par exempel. Ett sådant exempel handlade om att besöka Rom. Den människa som bara hade läst böcker om staden ägde en ganska ytlig kunskap. Men efter endast en timmes vistelse i Rom hade hennes kunskaper blivit mer levande och fullständiga.<sup>199</sup> På samma sätt förändrades människans andliga insikter i samband med omvändelsen. Då genomträngdes förståndet, viljan och affekterna av *sanningens strålar* och människans kunskaper levandegjordes. Hennes insikter djupnade när hon såg de riktiga sammanhangen och hon fylldes av visshet (*wiss öfvertygelse*).<sup>200</sup> Denna upplysning av förståndet innebar samtidigt en total omvandling av människans vilje- och sinnesinriktning.<sup>201</sup> Den teoretiska kunskapen övergick till att bli praktisk genom att den omvandlades till egen erfarenhet. I samma fas kompletterades notitia med viljans bifall – assensus. Förhoppningsvis präglades även den förändrade sinnesinriktningen av fiducia – förtröstan – och därmed förelåg en komplett och saliggörande tro.<sup>202</sup>

### *Åhöraren i centrum*

Såväl Chydenius som Pontoppidan och Möller betonade vikten av att prästen ständigt fokuserade på åhöraren. Detta illustrerar ett växande intresse för människans sjäsliv

193 Vikström 1974.

194 Se Möller 1779, s. 155ff, 274ff. För exempel inom logiken, se Plening 1834, s. 17f. För exempel inom retoriken, se *Ad herennium. De ratione dicendi ad C. Herennium*, 2005, s. 28f. För exempel inom filosofin, se Boethius.

195 Möller 1779, s. 299ff.

196 Möller 1779, s. 156ff, 300–312. Jfr Vikström 1974, 48ff.

197 För ett tydligt exempel på denna betoning på det praktiska och dess koppling till erfarenheten, se Roséns förord till Nohrborgs postilla *Den fallna människans salighetsordning*. Första utgåvan kom 1771.

198 Pontoppidan 1766, s. 81–89.

199 Pontoppidan 1766, s. 87.

200 Pontoppidan 1766, s. 86–87.

201 Pontoppidan 1766, s. 88.

202 Jfr analysen av Elfvings predikan i kapitel III. Där fanns tydliga influenser från Pontoppidan.

---

där relationen mellan budskapets innehåll och graden av påverkan stod i centrum.<sup>203</sup> Den underliggande frågan var – hur skulle den avsedda påverkan uppnås?

Den första åtgärden handlade om att alla förstod vad som sades.<sup>204</sup> En andra åtgärd var att anpassa sin undervisning efter åhörarna genom att skaffa sig kunskap om församlingens sätt att tänka, tala och leva.<sup>205</sup> Därmed blev den bevisning och de bevekande skäl som prästen anförde relaterade till de allmänna *fördomar* och *falska inbillningar* som församlingsbornas tänkande präglades av.<sup>206</sup>

Pontoppidan och Möller menade även att prästen måste få åhöraren att känna sig välvilligt inställd till hans budskap. Man menade att vänlighet, kärlek och till och med mjukhet var positiva egenskaper i detta sammanhang medan alltför stor stränghet kritiserades.<sup>207</sup> Stränghet skapade förtvivlan eller trotsighet hos åhörarna.<sup>208</sup>

Talet om den förtroendeingivande och vänlige prästen utgick från ett intresse för själslivet och en medvetenhet om människans sätt att fungera. En präst som hotade och skrämde sina åhörare kunde inte nå in till åhörarna. De åhörare som lyssnade till en sådan predikant slutade lyssna, blev kritiska och ifrågasättande. I stället måste åhörarna övertygas om att prästens tal utgick från en äkta omsorg om deras själar. Först då kunde åhörarna öppna sina hjärtan och ta in vad prästen sade. Men detta innebar inte att prästen skulle trakta efter att behaga åhörarna och försöka bli omtyckt.<sup>209</sup> Det handlade snarare om att bygga upp en förtroendefull relation till församlingen som kunde fortleva efter att man hade lämnat kyrkorummet. Idealet var enligt Pontoppidan när församlingsborna sökte upp prästen efter gudstjänsterna och ville tala om sådant som rörde deras själar.<sup>210</sup> Här kan vi även påminna oss om Chydenius sätt att lyfta fram sina goda relationer till församlingsborna i Gamlakarleby.

Ett annat gemensamt drag hos Chydenius, Möller och Pontoppidan var betoningen på predikantens äkthet. Det handlade om att predikanten själv måste vara fylld av den grundkänsla som han ville förmedla till åhörarna.<sup>211</sup> Vilde han sprida kristen tro måste han också själv vara troende. Bakom detta låg tanken att talarens avsikter måste vara de rätta för att talet skulle påverka åhörarna i avsedd riktning. Åhörarna reagerade på predikantens äkthet genom att lyssna.<sup>212</sup> Att försöka vara hängiven och känslösam, trots att de äkta känslorna inte fanns, var att betrakta som förställning och falskhet. Det var ett sätt att ljuga och det väckte avsmak och löje hos åhörarna menade Möller.<sup>213</sup>

Kravet på äkta och genuina känslor bottnade i en föreställning som vävde samman retorikens kunskapsfält med teologiska och antropologiska föreställningar. Inom retoriken var det väl känt att viljan och känslolivet påverkades med skilda retoriska redskap. Dessutom var framgången betydligt större om en talare verkligen lät som om han själv var övertygad om sitt budskap.<sup>214</sup>

---

203 Pontoppidan 1766, s. 226. Jfr Vikström 1974, s. 62ff. Givetvis var detta också en välkänd del av retoriken. Jfr Cicero 2009a, s. 77f.

204 Pontoppidan 1766, s. 301; Möller 1779, s. 104ff, 107.

205 Möller 1779, s. 104, 149f; Pontoppidan 1766, s. 223f, 226f.

206 Möller 1779, s. 148ff; Pontoppidan 1766, s. 227.

207 Pontoppidan 1766, 228f, 283f.

208 Pontoppidan 1766, s. 160.

209 Möller 1779, s. 168ff, 176ff, 180–183; Pontoppidan 1766, s. 228f.

210 Pontoppidan 1766, s. 229.

211 Pontoppidan 1766, s. 225; Möller 1779, s. 121ff, 128f, 134. Se även Roséns förord till Möllers handbok samt företalet till Båld 1761.

212 Pontoppidan 1766, s. 207f.

213 Möller 1779, s. 136ff. Jfr Pontoppidan 1766, s. 225f.

214 Möller 1779, s. 133f. ”den stora och så högt yrkade rhetoriska regeln kan ej nogsamt intryckas, nämligen: för att tala wäl och med rätt eftertryck, bör man noga förstå alt hwad man säger: wara fullkomligen öfvertygad derom, och laga, at man sjelf har samma sinnes rörelse, som ma wil wäcka hos andra”. (s. 134f). Jfr Cicero 2009a, s. 78ff.

De teologiska föreställningar som sammankopplade autenticitet och förmåga att övertyga åhörarna fokuserade på äkthetens andliga ursprung.<sup>215</sup> Chydenius menade att varje präst skulle bära en gnista av den himmelska elden. Möller skrev att prästens hjärta måste vara *upeldat*. För att detta skulle kunna ske måste prästen själv vara omvänd. En präst som talade kyligt hade helt enkelt inte erfårit de saker som han beskrev.<sup>216</sup> För att kunna predika på ett äkta sätt om synd, lag och förlåtelse måste prästen därmed själv ha erfarenhet av dessa upplevelser och känslor.<sup>217</sup>

Predikantens äkta känslor i samband med predikan var även en effekt av den Helige Andes påverkan i prästens hjärta. Den inre glöden – elden – fick inte vara lånad. Den måste komma inifrån prästens eget hjärta. Möller beskrev det som en, genom nåden, ”helgad drift och rörelse”.<sup>218</sup> Jesus sågs som den främste retorikern. Han visade känslor av äkta slag när han talade och människorna upplevde att han var ett med sitt budskap.<sup>219</sup> Här gick retorik och teologi hand i hand. Denna syntes är mycket tydlig i predikohandböckerna. Möller hänvisade exempelvis ömsom till Jesus predikningar och ömsom till retorikens regelverk.<sup>220</sup> Det handlade om en urgammal sanning – ”det som går från hjertat, når ock til hjertat: at derfore samma affect fordras hos predikanten, som han wil hos åhörarena upväcka”.<sup>221</sup>

### *Christan Bastholms predikoideal*

Sammanfattningsvis kan sägas att de centrala dragen i det predikoideal som formulerades av Pontoppidan, Chydenius och Möller var tydlighet, grundlighet, ordning, enkelhet och känslomässig äkthet. Prästen måste undvika alltför filosofiska och konstrukt utsmäckade predikningar. *Oratorisk granlåt* och en *poetisk stil* var inget att eftersträva.<sup>222</sup> Möller tog samtidigt avstånd från den världsliga talekonsten och betonade den andliga värtalighetens specifika förutsättningar. Där fanns likheter, det förnekades inte av Möller, men den stora skillnaden var talets syfte, innehåll och talarens funktion. Den andliga värtaligheten krävde ett annorlunda och mera allvarsamt tilltal än den världsliga talekonsten som ofta blev alltför teatralisk och tyngd av bilder och figurer.<sup>223</sup> En god predikant brydde sig mera om innehållet än om ordens konstfullhet.<sup>224</sup> Liksom i fallet med filosofin kan vi här se en ambition att kritisera missbruk och samtidigt formulera det rätta bruket.<sup>225</sup> Även Pontoppidan formulerade liknande åsikter. Han gav också en idealbild av den andliga värtaligheten.

...den som wil tala wäl bör först tänka wäl, det är grundligen och ordentligen: men när han betänkt sig på saken, måste han hafwa en färdighet, at finna sådana ord, til at uttrycka tankarna med, som i det ämnet kunna kallas de aldrabeqwämligaste, det är de egentligaste, tydligaste och begripligaste ord, förestälde i en naturlig ordning, och med sådant eftertryck, at hwar som de helst höras, de äfwen måga både förstås och kännas.<sup>226</sup>

Vid 1770-talets slut utkom i Danmark en viktig homiletisk handbok skriven av den danske biskopen Christian Bastholm. Boken översattes till svenska år 1783 av domprosten i Västerås, Johan Michael Fant. Översättaren riktade kritik mot Möllers

215 Jfr Vikström 1974, s. 94ff.

216 Möller 1779, s. 129. Jfr Pontoppidan 1766, s. 81–89.

217 Möller 1779, s. 129, 136f; Pontoppidan 1766, s. 81–89.

218 Möller 1779, s. 133.

219 Möller 1779, s. 131f.

220 Möller 1779, s. 131–135.

221 Möller 1779, s. 133. Jfr Vikström 1974, s. 95.

222 Möller 1779, s. 108, 186ff; Pontoppidan 1766, s. 229f.

223 Möller 1779, s. 188ff.

224 Möller 1779, s. 190f.

225 Möller 1779, s. 186–238.

226 Pontoppidan 1766, s. 230.

---

homiletiska handbok i förordet och menade att Bastholms predikostil var att föredra framför Möllers.<sup>227</sup> Bastholms handbok kom att få stor genomslagskraft i Sverige och det predikoideal som han har sammankopplat med brukar benämnas upplysningspredikan. Eftersom Chydenius skrev sina predikningar vid denna tid är det också intressant att ställa frågan om han hade påverkats av den predikosyn som Bastholm företrädde.

I äldre forskning har man främst betonat skillnaden mellan Bastholms och Pontoppidans predikosyn.<sup>228</sup> Denna ensidiga dikotomisering har enligt min mening gett en skev bild av de faktiska förhållandena. Man bör även peka på de områden där författarna var ense. Först då kan de egentliga skillnaderna tydliggöras. Låt oss därför jämföra Bastholms program med det som Pontoppidan och Möller formulerade och som Chydenius även anslöt sig till. Det fanns nämligen ett stort antal likheter. Bastholm kritiserade lärdomsprål och prästerlig fåfänga. Han ifrågasatte också alltför abstrakta predikningar och ogillade det konstlade och onaturliga. Liksom Möller och Pontoppidan lyfte Bastholm även fram tydlighet som ett viktigt ideal. Han var även noga med att betona vikten av filosofiska kunskaper hos prästen. Bastholm förordade ett logiskt framställningssätt där sanningarna hängde samman i en kedja och bevisningen var övertygande.<sup>229</sup> Ordning och systematik var också viktiga ingredienser i en predikan enligt Bastholm.

Ett intresse för människans själsliv och en ambition att individualisera predikan återfanns också hos den danske biskopen.<sup>230</sup> Men denna strävan utmynnade inte i krav på individualiserad tillämpning i form av någon ortotomisk applikation.<sup>231</sup> Här finner vi en skillnad. Även i frågan om bevekelsegrunder skiljde sig Bastholm från Möller och Pontoppidan. Bastholm var mer detaljerad och angav en rad motiv som den predikande prästen kunde använda. Men straffhoten och lycksalighetslöftena var de främsta bevekande motiven hos samtliga handboks författare.<sup>232</sup>

Vari bestod då skillnaderna mellan dessa homiletiska skolor? Den mest avgörande skillnaden låg i deras stilval. I frågan om lämpligt framställningssätt var såväl den låga som den höga stilen lämplig enligt Bastholm, såvida de inte missbrukades och urartade till överdrifter. Det viktiga var att stilen anpassades efter innehållet och åhörarna.<sup>233</sup> Men till skillnad från Pontoppidan och Möller lyfte Bastholm fram mellanstilen, *den medelmåttiga stilen* som den allra främsta predikostilen. Den passade till nästan alla ämnen, var behagfull och blomstrande utan att bli alltför utsmyckad.<sup>234</sup> Bastholm betonade således det behagfulla, rika och sköna sättet att tala till skillnad från Pontoppidan och Möller som snarare tryckte på autenticiteten och enkelheten.<sup>235</sup>

Skiljelinjen gick därmed vid begreppet *skönhet*. Bastholm lade stor vikt vid att prästen skulle behaga åhörarna genom att han också appellerade till deras yttre sinnen. Han menade att detta fördjupade graden av påverkan. De yttre sinnen var en viktig ingång till åhörarnas hjärta. För att kunna nå dit måste prästen behaga åhörarnas sinnen och därigenom komma i kontakt med deras känslor.<sup>236</sup> En god predikan väckte nämligen skönhetsupplevelser hos dem som lyssnade. Sådana upplevelser handlade

---

227 Rehnberg 1966, s. 25, 46ff.

228 Brilioth 1962, s. 224.

229 Bastholm 1783, s. 6ff, 58, 60f, 68, 70, 130f, 143, 220ff, 281.

230 Bastholm 1783, s. 5f, 147.

231 Bastholm 1783, s. 141, 145f.

232 Bastholm 1783, s. 125ff.

233 Bastholm 1783, s. 290ff.

234 Bastholm 1783, s. 294ff.

235 Möller 1779, s. 108.

236 Bastholm 1783, företalet, s. 2, s. 223ff, 296f, 317f.

om levande och starka känslor och de uppstod när prästen på ett smakfullt sätt kunde levandegöra sitt budskap så att åhörarnas hjärtan berördes. Bastholm definierade även de olika beståndsdelarna i skönhetsbegreppet och fann egenskaper som balans, naturlighet, livfullhet och lätthet.<sup>237</sup> Bastholm lyfte också fram den *goda smaken* och det *vackra*, det *höga* och det *ädla*.<sup>238</sup>

Bastholm lade samtidigt stor vikt vid att predikan lät vackert och välljudande. Detta skulle ske genom ett noggrant ordval där antalet stavelser, vokaler och konsonanter kartlades och planerades i förväg. Satsmelodi, uttal och pausering var givetvis också centrala aspekter i detta sammanhang. Dialekter bannlystes i de stockholmska predikstolarna eftersom de kunde väcka anstöt i känsliga öron. Bastholm skriver att ”det norrländska, finska, gottländska uttalet, til exempel, är icke anstötligt i Norrland, Finland, Gottland: På Stockholms predikstol däremot stöter det”.<sup>239</sup>

Bastholm gav noggranna anvisningar rörande prästernas utseende. Deras kroppsspråk och åtbörder borde vara behagfulla och manliga. Bastholm berättade om vilka huvudvinklar, miner, ögonbrynhöjningar, fotrörelser och gester som var lämpliga för att skapa ett passande och behagfullt yttre.<sup>240</sup> Detta stora intresse för åhörarnas skönhetsupplevelse fanns inte hos Möller och Pontoppidan.<sup>241</sup> Deras krav på naturlighet kan sägas återfinnas som en delaspekt av Bastholms definition av skönhet.<sup>242</sup> Men där stannade likheterna.

Chydenius, Pontoppidan och Möller betonade vikten av att prästen hade en andlig inspiration – den himmelska elden. Detta fanns också hos Bastholm, men på ett något annorlunda sätt. Han fokuserade i stället på inspirationen som en retorisk egenskap och tillgång. Han använde uttrycken den *rhetoriska hettan* och den *rhetoriska entusiasmus*. Den inlevelse som Chydenius och de övriga kopplade till den Helige Ande behandlades av Bastholm snarast som en konstnärlig inspiration som alstrades av talaren själv. Detta skedde genom att predikanten satte sina livsandar i rörelse och på så sätt värmdde upp sin inbillningskraft.<sup>243</sup>

Sammanfattningsvis kan sägas att Bastholms predikohandbok innehöll många likheter med det ideal som Pontoppidan och Möller förespråkade, men också avgörande skillnader. Likheterna handlade främst om betoningen på förnuftighet, ordning och tydlighet, medan skillnaderna fanns i stilval och framställningssätt. Bastholm kan ses som en förespråkare av en mer känslö- och skönhetsbetonande retorik medan Möller och Pontoppidan formulerade ett ideal som präglades av allvar, naturlighet och förnuftighet. Hovpredikanten Magnus Lehnbergs predikningar kan ses som ett uttryck för det ideal som Bastholm förespråkade. Nils von Rosenstein och Jacob Lindblom beskrev i berömmade ordalag Lehnbergs talekonst och båda betonade Lehnbergs förnuftsfulla, men samtidigt också förfinade, lagom känslösa och behagfulla talekonst.<sup>244</sup> När det gäller Chydenius predikosyn kan man påstå att hans sympatier låg hos det ideal som avspeglades i Möllers och Pontoppidans homiletiska handböcker.

237 Bastholm 1783, s. 223ff.

238 Bastholm 1783, s. 314.

239 Bastholm 1783, s. 296–330. Citatet är hämtat från s. 319. Motivet bakom dialektförbudet var att bevara stilens renhet. Bastholm varnade därför för blandade uttal. Man kan anta att de detaljerade geografiska anvisningarna kring dialekter var ett tillägg från översättaren, domprosten Johan M. Fant.

240 Bastholm 1783, s. 330–346.

241 Jfr Pontoppidan 1766, s. 300–307. Pontoppidans anvisningar handlar främst om att hindra prästerna från att verka direkt frånstötande. Han avråder därför de blivande prästerna från att tala alltför entonigt, verka apatiska, vifta med armarna, slänga sig hit och dit i predikstolen, klä sig besynnerligt, m.m. Pontoppidans övergripande råd är att tala naturligt, tydligt och föra sig anständigt.

242 Bastholm anknuter också till Longinos skönhetsbegrepp, se Bastholm 1783, s. 315.

243 Bastholm 1783, s. 312ff. Angående livsandarna, se även Pontoppidan 1766, s. 303.

244 Lehnberg 1809, företalet.

---

## Konsten att skriva en predikan

Chydenius tryckta predikningar författades under åren 1780–1782. Det är inte möjligt att med utgångspunkt i dessa predikningar uttala sig om Chydenius predikokonst och dess utveckling över en längre tidsperiod.<sup>245</sup> Han var i femtioårsåldern när han skrev predikningarna och hade då hunnit vara verksam som präst under mer än tre decennier. Det var således den mogna och erfarne prästen som här kom till tals. I analysen av hans levernesbeskrivning ovan fann jag att han låg i en mittfåra, omgärdad av inflytelserika homileter som Johan Möller och Erik Pontoppidan.

För att kunna tolka Chydenius predikningar krävs att läsaren även har inblick i de konkreta regler som gällde för deras utformning. Det är exempelvis endast genom kunskap om regelverket som man kan fastställa strikt normiakttagelse eller upptäcka regelbrott i form av medvetna avvikelser och reformsträvanden. Därför följer nu en fördjupad beskrivning av homiletikhandböckernas handfasta anvisningar rörande predikans innehåll och disposition.

I predikohandböckerna skiljde man mellan *dogmatiska* och *moraliska* ämnen. Dogmatiska ämnen var inriktade mot förnuftet och handlade om själva läran, medan moraliska ämnen berörde människans skyldigheter emot Gud, sig själv och sin nästa. En predikan bör helst innehålla inslag av båda dessa ämnen.<sup>246</sup>

I Möllers och Pontoppidans predikohandböcker presenteras två olika sätt att utforma en predikan. Det ena benämndes *analytiskt* och det andra kallades *syntetiskt*. Vid sidan av dessa två metoder existerade ytterligare ett stort antal varianter som dock inte användes lika ofta. Den analytiska metoden innebar att prästen fokuserade på den bibeltext som skulle behandlas och ägnade sin predikan åt att förklara och utreda dess betydelse. Betoningen låg därmed på bibeltolkning. Den syntetiska metoden innebar i stället att predikanten valde ut ett tema som gick att anknyta till bibeltexten och talade därefter ganska fritt kring detta tema. Detta predikosätt lämnade en större frihet åt predikanten att avhandla sådant som svarade mot åhörarnas behov i stället för att lägga tonvikten vid filologiska och exegetiska frågor.<sup>247</sup> Både Möller och Pontoppidan förordade den syntetiska predikometoden.

### *Predikans disposition och delning*

I predikohandböckerna beskrevs även predikans olika avsnitt och dess disposition. Den skulle bestå av en inledning, en avhandling och en avslutande tillämpning.<sup>248</sup> Inledningen, som kallades *ingång* eller *förberedelse*, motsvarade vad man inom retoriken benämnde *exordium*.<sup>249</sup> Inom retoriken syftade inledningen den till att presentera talets ämne på ett sådant sätt att åhörarnas uppmärksamhet skärptes och de blev positivt inställda.<sup>250</sup> Samma synsätt fanns i de homiletiska handböckerna där det stod att exordiet skulle bereda sinnena genom att uppväcka åhörarnas uppmärksamhet och skärpa deras andakt.<sup>251</sup>

Inledningen fick inte vara för lång eller invecklad utan skulle vara ”kort, tydlig, pathetisk, munter och väckande till uppmärksamhet”.<sup>252</sup> En god introduktion skapade

---

245 Det finns dock ett litet jämförelsematerial bevarat. Det är ett antal handskrivna referat av predikningar som Chydenius hållit under åren 1786–1788. Se FRA, Finska Kyrkohistoriska Samfundet (FKHS), C 28, 030369.

246 Bastholm 1783, s. 86, 112f; Möller 1779, s. 291f.

247 Möller 1779, s. 75ff; Pontoppidan 1766, s. 252ff.

248 Se exempelvis Pontoppidan 1766, s. 238, 246–293; Möller 1779, s. 239–213; Bastholm 1783, s. 28–152. Jfr Vossius 1990, s. 19ff.

249 Vossius 1990, s. 19ff.

250 Vossius 1990, s. 19.

251 Pontoppidan 1766, s. 246; Möller 1779, s. 241f.

252 Möller 1779, s. 242.

ett optimalt lyssnarklimat och därmed fick talaren största möjliga chans att kunna påverka sina åhörare. Detta var därför en viktig del av en predikan.<sup>253</sup>

När inledningen var avklarad skulle prästen förklara för åhörarna hur han tänkte lägga upp sin predikan och vilket tema som han hade valt. Temat var en sammanfattning av predikans huvudsakliga innehåll.<sup>254</sup> Predikans tema kallades också för *proposition* eller *huvudsats*.<sup>255</sup> Temat skulle sedan delas så att predikans innehåll blev synliggjort på ett tydligt sätt. Delarna måste alltid presenteras och de utgjorde tillsammans med propositionen predikans disposition.<sup>256</sup> Samtliga handboks författare betonade vikten av att delningen utfördes i enlighet med logikens regler.<sup>257</sup> Metoden att dela temat härrörde från retoriken och motsvarade vad man där kallade *partitio*. I detta avsnitt formulerades talets tema och författaren gjorde en kort uppräknings av argumentationens huvuddelar.<sup>258</sup> Detta var en hjälp för åhörarnas minne, förstånd och uppmärksamhet. De förstod predikan mycket bättre om de var förberedda på dess innehåll.<sup>259</sup>

Temat delades i *divisioner*. Delarna skulle vara väl åtskilda och de fick varken innehålla mer eller mindre än huvudtemat.<sup>260</sup> Delarna kunde också delas i ännu mindre avdelningar – *subdivisioner*.<sup>261</sup> Prästen måste hitta en balans så att delningen blev tydlig utan att vara överarbetad. Möller föredrog att dela propositionen i två–tre delar. Subdivisioner kunde man slopa helt, menade han. Med sådana delningar riskerade predikan att tappa sin fokus.<sup>262</sup>

Pontoppidan menade att en proposition bestod av subjekt och predikat. Med subjekt avsågs det som satsen handlade om och med predikat avsågs det som utsades om subjektet.<sup>263</sup> Själva delningen kunde innebära att subjektet delades i underkategorier. Man gick då från *species* till *genus* – från ett övergripande begrepp till en underkategori (från släkte till art).<sup>264</sup> Men delningen kunde också handla om att predikatet delades i underliggande beskrivningar.

När temat hade presenterats och delats kunde själva *avhandlingen* inledas. Möller beskrev hur predikanten skulle hantera sitt tema. Det måste *förklaras*, *bevisas*, *försvaras* och *beledsagas* med *bewekande skäl*.<sup>265</sup> Vi ska i tur och ordning behandla dessa moment för att få en djupare förståelse av vad detta innebar för predikans innehåll.

### Att förklara

Att *förklara* något var enligt Möller att utreda en saks *begrep*, dess *beskaffenhet* och *egenskaper*.<sup>266</sup> Förklaringen innebar inledningsvis att det som skulle förklaras

253 Möller 1779, s. 244ff.

254 Möller 1779, s. 252, 257.

255 Pontoppidan 1766, s. 252.

256 Möller 1779, s. 249; Pontoppidan 1766, s. 257f.

257 Möller 1779, s. 271f; Bastholm 1783, s. 62; Pontoppidan 1766, s. 254ff.

258 Vossius 1990, s. 20; Pontoppidan 1766, s. 250ff; Möller 1779, s. 260ff; Rydstedt 1993, s. 82.

259 Möller 1779, s. 259f, 263, 265; Pontoppidan 1766, s. 257f.

260 Bastholm 1783, s. 62f. Jfr Möller 1779, s. 276ff.

261 Möller 1779, s. 265.

262 Möller 1779, s. 265ff. Jfr Pontoppidan 1766, s. 258, 260.

263 Pontoppidan 1766, s. 254.

264 Pontoppidan 1766, s. 258f. Jfr Bastholm 1783, 59f, för en annorlunda delningsteknik.

265 Möller 1779, s. 291.

266 Möller 1779, s. 95f, 291. Jfr Bastholm 1783, s. 90f; Pontoppidan 1766, s. 209ff, 260ff, 269ff; Plenning 1834, s. 16f. En förklaring är, enligt Plenning, "ett redigt och fullkomligt begrepp om ett ting, utfört med orden". Förklaringen lyfte fram sådana kännetecken hos saken som förenade den med liknande ting och sådant som skiljer den från andra slags ting. Det handlade således om genus och species, dvs. att hierarkiskt kunna kategorisera tingen i relation till andra ting via jämförelser av likheter och skillnader. Här bör också påpekas att Pontoppidans beskrivning av predikans förklaring skiljde sig från

---

avgränsades. Dess *begrepp* var föreställningarna eller tankarna om vad förklaringsobjektet var. Man talade vid denna tid om *enskilda* och *allmänna* begrepp. Enskilda begrepp var kopplade till enskilda ting, medan allmänna begrepp kategoriserade tingen efter gemensamma likheter och skillnader.<sup>267</sup> Att utreda ett begrepp innebar därmed att koppla det specifika till det generella genom att se relationer och kategorisera. För att kunna göra detta måste prästen urskilja de kännetecken som utmärkte och karakteriserade det. Denna process innebar därmed att värdera objektets beskaffenhet och dess egenskaper – dess väsen.<sup>268</sup>

Liknande förklaringsprocesser formulerades också av andra homiletiska författare. I en homiletisk skrift av J. P. Bergius som infördes i *Homiletiska försök* samtidigt som Chydenius predikningar publicerades beskrevs hur ett begrepp formulerades. Bergius menade att det handlade om att skilja falska begrepp från sanna. Detta skedde genom att predikanten inledde med att beskriva de allmänna föreställningar som förekom om begreppet bland åhörarna. Därefter avskiljde predikanten successivt de falska föreställningarna för att till slut komma fram till vad begreppet egentligen syftade på. Prästen skulle på detta sätt gå från begreppets *vidsträcktare* bemärkelse till dess *trängre* bemärkelse.<sup>269</sup>

Att förklara något var således att med ord formulera ett *redigt* och *fullkomligt* begrepp. Ett redigt begrepp kännetecknades av att det gick att skilja från andra begrepp och att det var möjligt att beskriva vad som skiljde det från de övriga. De rediga begreppen kunde vara *ofullkomliga* respektive *fullkomliga*. Det fullkomliga begreppet var fullständigt medan det ofullkomliga gav sådana kännetecken som inte var tillräckliga för att skilja tinget från andra ting. Ett exempel på ett redigt men ofullkomligt begrepp var att beskriva människan som ett tvåfotat djur utan fjädrar. Begreppet var delvis korrekt men inte fullständig eftersom det sammanförde människan med en rad andra djur som inte var människor. Den korrekta definitionen var att människan var ett förnuftigt djur.<sup>270</sup>

Detta sätt att förhålla sig till predikoämnet var påverkat av logikens, filosofins och retorikens synsätt, och särskilt den aristoteliska filosofin. Att förklara något genom att definiera dess väsen var en aristotelisk utgångspunkt i sökandet efter kunskap.<sup>271</sup> Den påverkan från aristotelisk filosofi som fanns inom den kristna kyrkan alltsedan Augustinus, dröjde kvar inom teologin även under 1700-talet och kan i exemplen ovan beskådas även inom homiletikens område.<sup>272</sup> Detta sätt att söka kunskap formulerades även av Wolff, vars kunskapsmetod byggde på tanken att det krävdes tydliga begrepp och ordentliga bevis för att verkligen övertyga en åhörare. Klara definitioner var en hörnsten i hans tänkande.<sup>273</sup>

Behandlingen av predikoämnet varierade beroende på ämnets karaktär.<sup>274</sup> När predikan behandlade ett historiskt ämne, exempelvis en bibelberättelse, behövdes ingen delning. Då skulle predikanten i stället följa grundtexten och lyfta fram de orsaks- och

---

Möllers.

267 Plenning 1834, s. 9. Plenning talade även om *frånskilde* och *sammanfattade* begrepp. Det var en teoretisk delning av ett allmänt begrepp som avspeglade en process i det mänskliga förståndet. När hon bildade ett allmänt begrepp genomfördes en slags separering där egenskaper uppfattades och jämfördes utan sina subjekt. Ett frånskilt begrepp var därmed ett begrepp som enbart omfattade en egenskap, exempelvis lärlärdighet. Ett sammansatt begrepp innehöll både subjektet och predikatet, exempelvis lärlärdig.

268 Se SAOB, uppslagsord *beskaffenhet*, *egenskaper*.

269 *Homiletiska försök*, volym V, st. 3, 1781, s. 313ff.

270 Plenning 1834, s. 12, 15f. Definition är hämtad från Aristoteles, se Braw 2007, s. 23f.

271 Liedman 2007, s. 77; Braw 2007, s. 17–35.

272 Se Braw 2007, s. 208–291; Quintilianus 1756, s. 119ff.

273 Dellner 1930, s. 14.

274 Bastholm 1783, s. 89ff; Möller 1779, s. 292.



konsekvensrelationer han fann i berättelsen. Dessutom skulle predikanten försöka täcka in svaren på frågorna vem, vad, var, med vad, varför, hur och när.<sup>275</sup>

Om propositionen hade ett dogmatiskt innehåll kunde även dess *ursprung, orsaker, ändamål, verkningar, frukt* och *nytta* behandlas enligt Möller. Man kunde också behöva definiera vad saken inte var för att därigenom tydliggöra dess gränser.<sup>276</sup> Men om propositionen behandlade ett moraliskt ämne var det förutom sakens *natur* eller *bekaffenhet*, dess *nödvändighet, bevekande skäl, medlen och hindren* samt *hindrens undanröjande*, som skulle behandlas.<sup>277</sup>

Handböckerna presenterade därmed en argumentsamling där varje punkt utgjorde ett argument. Här fick prästerna hjälp med såväl disposition som med själva sammansättningen och hopfogningen av argumenten, den fas som inom retoriken brukar kallas *inventio*.<sup>278</sup>

### Att bevisa

Låt oss se närmare på det andra momentet i avhandlingens innehåll – att *bevisa* sanningshalten i det som påstods. Detta var enligt handboks författarna en förut-sättning för att en predikan skulle vara grundlig. Bevisandet innebar att bestyrka påståendena med giltiga och oklanderliga skäl.<sup>279</sup> Detta var en rent förnuftsriktad process. Bestyrkande skäl var nämligen sådana skäl som riktades till förnuftet medan bevekande skäl riktades mot viljan.<sup>280</sup> Ett starkt bevis var ett grundligt bevis.<sup>281</sup> Den bakomliggande tanken var att ju starkare bevis, desto mer övertygande var framställningen.<sup>282</sup>

Alla viktiga satsar skulle således definieras och grundligt bevisas. Begreppen *ursprung, orsak* och *grund* användes här mer eller mindre synonymt.<sup>283</sup> Här är vi återigen ett wolffianskt eko. Det andra axiomat i Wolffs filosofi var att allt måste ha en tillräcklig grund. Grunden definierades som det ”varigenom man kan förstå, varför något är hellre, än icke är, och på detta sätt hellre, än på annat sätt”.<sup>284</sup> Att ange tingets grund var enligt Wolff att ange dess väsen, dess identitet. Detta sammankopplades även med orsaken.<sup>285</sup>

Hela bevisningen genomsyrades därmed av ett slags kausalitetstänkande. Att ange grunden för ett påstående var att visa vilken djupare bakomliggande sanning påståendet var byggt på. Möller, Bastholm och Pontoppidan beskrev också vilken typ av bevis som var att föredra i en predikan. Det handlade om hänvisningar till Bibeln samt förnuftiga slutsatser om sådant som följde av Bibelns innehåll. Prästen kunde även hämta bevis ur *sunda förnuftet*.<sup>286</sup> Bevisen kunde även innehålla hänvisningar till gemensamma mänskliga erfarenheter och till allmänt utbredd kunskap om världen.<sup>287</sup>

Bevisningen handlade om att styrka sanningshalten i ett påstående.<sup>288</sup> Pontoppidan redogjorde för hur detta skulle ske. Prästen fick gärna gå tillbaka till de mest

275 Pontoppidan 1766, s. 260. Även detta är givetvis hämtat från retoriken.

276 Möller 1779, s. 96, 29.

277 Möller 1779, s. 292.

278 *Ad Herrenium*, 2005, s. 20f.

279 Möller 1779, s. 98ff, 291. Jfr Bastholm 1783, s. 68–76, 96–112; Pontoppidan 1766, s. 209–221.

280 Möller 1779, s. 98, 102, 114ff; Bastholm 1783, s. 72.

281 Bastholm 1783, s. 68f.

282 Bastholm 1783, s. 68; Möller 1779, s. 102.

283 Se exempelvis Möller 1779, s. 88, 95f, 292.

284 Dellner 1930, s. 8. Den första var kontradiktionsprincipen.

285 Dellner 1930, s. 9.

286 Möller 1779, s. 98f; Pontoppidan 1766, s. 265; Bastholm 1783, s. 68ff, 95–112. Bastholm räknar också hänvisning till andras vittnesbörd som en beviskälla.

287 Pontoppidan 1766, s. 218, 269.

288 Plening 1834, s. 37ff.

---

elementära *första sanningarna*. Dessa sanningar var enligt Pontoppidan att ”en Gud är til, och at han är det godas och det ondas rättfärdige belönare och Domare”. Detta förtydligades med orden ”fölgaktligen, at själen är odödlig, och at Guds hushållning, i hvilken hans försyn will wisa sig, har, förutan denna närwarande kårta werlden, långt längre tid, ja en ewighet, i hwilken det skal gå de goda wäl, och de onda illa, hwilket ej alltid märkes så ske här, utan ofta det som är twärtom”.<sup>289</sup>

De primära sanningarna förnekades av många deister och naturalister. Prästerna skulle vederlägga fritänkarnas åsikter utan att namnge vilka fritänkare som man riktade sig mot. Överbevisning måste först ske med förnuftsargument och därefter med hänvisningar till Bibeln. Detta tjänade samtidigt som en dubbel vederläggning eftersom trons förnuftsgrund tydligt illustrerade att icketroende hade intagit en felaktig hållning. När Guds existens skulle bevisas borde därför predikanten hellre använda *physiska skäl* (empiriska) än metafysiska argument. Pontoppidan syftade här på sådana förnuftsskäl som varje människa kunde se med sina egna ögon och därmed sluta sig till av egna erfarenheter.<sup>290</sup>

De primära sanningar som Pontoppidan redogjorde för var samtidigt grunden i den *naturliga religionen*. Pontoppidan menade därmed att prästen skulle basera sin argumentation i den naturliga religionen för att i nästa skede komplettera med den uppenbarade religionen – läran om Jesus Kristus. Denna lära borde alltid vara en kristen predikans slutliga huvudämne menade Pontoppidan.<sup>291</sup> Den främste företrädaren för ett sådant predikosätt var Paulus. Han beredde vägen för Kristus med hjälp av den naturliga religionens sanningar.<sup>292</sup> Men Kristus stod alltid i centrum för Paulus predikningar. Denna diskussion handlade därmed samtidigt om den andra trosartikelns utrymme i predikan. Endast genom att ständigt låta predikningarna utmynna i denna trosartikel kunde den kristna predikan visa hur vida överlägsen den uppenbarade religionen var över den naturliga religionen.<sup>293</sup>

Möller skrev angående valet av argumentkällor att prästen kunde hämta goda argument i den bibliska historien och i naturalhistorien.<sup>294</sup> Naturen och historien fick därmed tjäna som viktiga redskap i den prästerliga förkunnelsen. I frågan om naturens roll som religionsargument var Möller helt i takt med sin tid. 1700-talets stora intresse för naturen och naturvetenskaperna återfanns även inom homiletiken. Detta teologiska intresse för att finna Guds avtryck i skapelsen fick sitt uttryck i den tidigare nämnda fysikoteologin. Här kunde prästerna ge uttryck för en förnuftsgrundad naturlig religiositet, helt i linje med det rådande idealet.<sup>295</sup>

Moraliska ämnen kunde inte bevisas på samma sätt som dogmatiska spörsmål. När det gällde många moraliska plikter räckte det dock med att förklara och definiera dem. Genom att de förankrades i ett sammanhang blev de också bevisade.<sup>296</sup> Nästa steg handlade om att förmå åhöraren att vilja agera i enlighet med det som sagts. Det handlade snarare om att *öfwertala* än att *öfwerbewisa*, skrev Bastholm.<sup>297</sup>

Pontoppidan hänvisade i frågan om moraliska ämnen till moralfilosofin. Den naturrättsliga filosofin var enkel att förstå och tydliggjorde de olika plikternas *billighet*,

289 Pontoppidan 1766, s. 163. Jfr Fresenius 1750, s. 27.

290 Pontoppidan 1766, s. 162f.

291 Pontoppidan 1766, s. 163ff. Angående bevisningen av den *naturliga religionen*, jfr Möller 1779, s. 51f.

292 Dessa sanningar var kopplade till den första trosartikeln. Det handlade bland annat om Guds existens, Guds egenskaper och Guds skapelsegärning samt uppehållelsen av denna skapelse. Pontoppidan 1766, s. 162, 165f.

293 Pontoppidan 1766, s. 165ff.

294 Möller 1779, s. 54.

295 Leufvén 1926, s. 61ff; Frängsmyr 1972, s. 32ff.

296 Bastholm 1783, s. 119f, 123f.

297 Bastholm 1783, s. 124f.

*nödvändighet och möjlighet* för åhörarna.<sup>298</sup> När åhörarna fick se hur väl innehållet i dekalogen stämde överens med deras eget sunda förnuft och naturliga samvete växte deras övertygelse om vikten att lyda dessa bud.<sup>299</sup>

#### *Att försvara, beveka och tillämpa*

Det tredje momentet i avhandlingen var enligt Möller att *försvara* tron. Den bevisföring som omtalats ovan var givetvis också ett försvar för tron men Möller explicitgjorde här prästens övriga apologetiska skyldigheter. Predikanten skulle vederlägga åsikter som gick emot de utsagor vars sanningshalt han ämnade bevisa. Det handlade om att undanröja de fördomar, falska inbillningar och tvivel som åhörarna kunde tänkas vara uppfyllda av.<sup>300</sup> Men också de invändningar som åhörarna hade mot moraliska ämnen skulle undanröjas. Det var sådana undanflykter och ursäkter som åhörarna tog till för att slippa lyda Guds lag. Sådant måste dras fram i ljuset och emotsägas. Vederläggning kunde gå till på två sätt – antingen med motbevis eller genom att visa det orimliga i den felaktiga ståndpunkten.<sup>301</sup> Samtidigt varnade Möller för alltför intensiv vederläggning. Små och obetydliga irrläror kunde lämnas därhän tillsammans med sådana kätterska satsar som endast hystes av ett fåtal. De satsar som skulle vederläggas var i stället sådana som var allmänt spridda.<sup>302</sup>

Därefter följde det moment som Möller kallade att *beledsaga* med *bewekande skäl*. Detta innebar att predikanten skulle rikta sig till åhörarnas förstånd och vilja genom att formulera kraftfulla bevekande skäl. Dessa hämtades ur såväl Bibeln som förnuftet.<sup>303</sup>

När avhandlingens förklarande, bevisande, försvarande och bevekande moment var avklarade var det dags för predikans avslutande del – *tillämpningen* eller *applicationen*.<sup>304</sup> Applikationen motsvarade det som inom retoriken kallades *epilogus*.<sup>305</sup> Dess uppgift var att sammanfatta talets huvudargument och påverka åhörarnas känslor i önskad riktning.<sup>306</sup>

Samma tanke återfanns inom homiletikens syn på applikationens funktion. Avslutningen var viktig för en predikan – ”den som väl har explicerat och väl applicerat sitt thema, han har predikat väl”, skriver Pontoppidan.<sup>307</sup> I en predikoavslutning handlade det främst om att sammanfatta predikans huvuddelar och därefter påverka åhörarnas vilja genom att konkretisera de lärdomar som presenterats och rikta innehållet mot åhörarna. Pontoppidan skrev att i tillämpningen, som oftast återfanns i avslutningen, ”bör hjärtat förnämligast tala sit eget språk, och orden wara af det rörande slaget. Djupsinnige och kallsinnige *raisonnementer* hafwa ej rum *in applicatione*. Affekterna måste där upväckas, wiljan bestormas och hela hjärtat angripas och dragas af rätt närarörande ord”.<sup>308</sup> Syftet med en sådan avslutning var att föra åhörarna närmare innehållet i lärdomarna genom att få dem att tillämpa dem på sig själva via rannsakan.

Möller och Pontoppidan påpekade även att i en god predikan gick tillämpning och förklaring hand. Därför skulle inte all tillämpning sparas till applikationen utan

298 Pontoppidan 1766, s. 272.

299 Pontoppidan 1766, s. 272f.

300 Möller 1779, s. 148ff; Bastholm 1783, s. 76ff; Pontoppidan 1766, s. 216ff.

301 Bastholm 1783, s. 83.

302 Möller 1779, s. 38f, 52f.

303 Bastholm 1783, s. 125ff.

304 Pontoppidan 1766, s. 276–293; Möller 1779, s. 293–312; Bastholm 1783, s. 140–152. Jfr Vikström 1974, s. 70ff.

305 Pontoppidan 1766, s. 276.

306 Vossius 1990, s. 21.

307 Pontoppidan 1766, s. 260.

308 Pontoppidan 1766, s. 292.

---

snarare fördjupas i avslutningen och göras med *dubbelt allvar*.<sup>309</sup> Det handlade om att få varje åhörare att känna att orden var riktade till dem så att ordet trängde in i deras hjärtan.<sup>310</sup>

Hur skulle detta ske? Möller skrev att prästen skulle ”rätteligen dela sanningens ord, lämpa sig efter Åhörarens olika tillstånd, och gifwa hwar och en, hwad honom tillkommer” i applikationen.<sup>311</sup> Att dela ordet innebar i detta sammanhang att inordna det i två underkategorier. Guds Ord delades enligt Möller i *lag* och *evangelium*. Båda måste finnas med i en predikan för att den skulle bli komplett.<sup>312</sup> I beskrivningen av denna delning finner vi en teologisk dogm som samtidigt utgjorde ett retoriskt och ett logiskt ställningstagande eftersom en proposition inte kunde sägas ha behandlats fullständigt förrän samtliga delar hade avhandlats. Möller tog samtidigt avstånd från den femfaldiga tillämpningen som tidigare hade varit bruklig bland präster. Den innebar att predikanten utvann fem slags nyttiga uppmaningar ur bibeltexten. De var lärdomar, förmaningar, varningar, bestraffningar och tröstande tilltal.<sup>313</sup> Men Pontoppidan var inte beredd att avstå från den femfaldiga applikationen. Han menade att den gott kunde användas under förutsättning att den inte utnyttjades på ett slaviskt sätt.<sup>314</sup>

Den tillämpning som Möller och Pontoppidan förespråkade syftade till att ”gifwa hwar och en hwad honom tillkommer”.<sup>315</sup> Guds vilja skulle förkunnas för alla, men i tillämpningen måste en sådan delning ske att varje människa nåddes av den aspekt av Guds ord som var applicerbar på just hennes tillstånd.<sup>316</sup> Detta differentierade tilltal innebar en ökad individualisering i synen på det predikade ordet samtidigt som det utgjorde ett retoriskt och logiskt ställningstagande.

När predikans tema hade varit dogmatiskt menade Pontoppidan att tillämpningen i stället borde vara praktisk. Då användes de teoretiska sanningarna till ”gudaktighetens öfning”. Men om temat hade varit moraliskt (praktiskt) skulle tillämpningen bestå av en självprövning.<sup>317</sup> Den bestod av direkta frågor till åhörarna där prästen ville få dem att själva granska var någonstans i frälsningsprocessen som de befann sig. Var de *omvända* eller *oomvända*? Uppfyllede de kraven på omvändelse eller uppvisade de kännetecknen för en icke uppväckt människa?<sup>318</sup> När åhörarnas inre tillstånd hade blivit undersökt skulle slutligen Guds ord delas på ett sådant sätt att det var avpassat för varje åhörarens behov. Möller delar dem i tre *classer*: de säkra/ouppväckta, de uppväckta och slutligen de omvända som befann sig i nådens tillstånd. Det innebar att prästen riktade särskilda förmaningar och anvisningar till respektive grupp.<sup>319</sup>

---

309 Pontoppidan 1766, s. 276ff; Möller 1779, s. 293ff. För en djupare studie i Möllers syn på tillämpningen, se Vikström 1974, s. 92ff.

310 Pontoppidan 1766, s. 278ff.

311 Möller 1779, s. 300. Jfr Pontoppidan 1766, s. 292f.

312 Möller 1779, s. 26ff. Jfr Freylinghausen 1780, företalet.

313 Möller 1779, s. 297ff; Brilioth 1962, s. 113f. De applikationer som Möller benämner *varning* och *förmaning* motsvarar Brilioths begrepp *vederläggning* och *fostran*. Jfr Vikström 1974, s. 92f.

314 Pontoppidan 1766, s. 282f.

315 Möller 1779, s. 300.

316 Vikström 1974, s. 92.

317 Pontoppidan 1766, s. 282f.

318 Möller 1779, s. 6, 300–305. Jfr Vikström 1974, s. 100ff. Denna prövning kallades även *examen conscientiae*, samvetsprövning.

319 Möller 1779, s. 4f, 156ff, 305–312. Jfr Pontoppidan 1766, s. 292f. Många av de aspekter som framkommit ovan återfanns hos den tyske prästen August Hermann Francke (1663–1727). Jag syftar främst på de sidor av predikoidealet som inte handlade om rationalistisk bevisföring. I Franckes predikoprogram fanns exempelvis den ortotomiska applikationen, betoningen på den evangeliska predikan, självprövningen, salighetens ordning, betoningen på tillämpning och prästens andliga status. Se Francke 1799.

## Sammanfattning och europeisk kontextualisering

Beskrivningen ovan syftade till att ge en fördjupad bild av de konventioner som rådde inom den svenska homiletiken under den senare hälften av 1700-talet. Sammanfattningsvis kan sägas att de aktuella predikohandböckerna efterlyste retoriskt skickliga, gudfruktiga och belästa präster. Deras predikningar skulle både beröra, överbevisa och övertyga åhörarna om den kristna trons överlägsenhet. Förnuft, känsla och andlig glöd skulle gemensamt bidra till att prästens ord gav önskad verkan. Det önskade slutresultatet av en sådan predikan var att åhörarna hade påverkats så att de hade fått de redskap som de behövde för att gå vidare i sin individuella utveckling mot frälsning.

De homiletiska handböckerna gav råd och anvisningar kopplade till retorikens sätt att betrakta utvecklandet av ett tal i olika moment och talets disposition i separata delar.<sup>320</sup> Men författarna strävade samtidigt efter att utforma en retorik ämnad för den andliga talekonsten. De homiletiska läroböckerna erbjöd läsaren en specifik genrekompetens. Därmed distanserade de sig från vissa aspekter av den världsliga talekonsten, men man lämnade aldrig retorikens grundläggande tankegångar. De talhandlingar som betonades kan sammanfattas med verben *förklara*, *bevisa*, *försvara* och *beveka*. De tre första av dessa talhandlingar var kopplade till logisk argumentation vilket gjorde att handböckernas anvisningar fick en slagsida mot logik och saklighet. Den stil som författarna föreslog kan därför sägas karaktäriseras av specifik kombination av förnuftighet och väl avvägda utbrott av känslsamhet.

Om vi jämför de homiletiska 1700-talsidealen med resultatet från undersökningarna i kapitel II och III finner vi en rad intressanta likheter. Vi upptäcker en predikostil som var anpassad till den kyrkopolitiska kontexten där predikans apologetiska inslag var betydande. Det förnuftsbaseade språkspelet framträdde tydligt via den betoning som lades på termerna *bevis* och *grund*. Vilka bevisvägar förordades av författarna? Det var den naturliga teologin, historien och givetvis Bibeln.<sup>321</sup> Pontoppidan visade också ett stort intresse för den religiösa empirismens bevisväg.<sup>322</sup> Men vi fann även en utökad arsenal av metoder för påverkan bestående av bevekelsemotiven. Här återfanns ett flertal sätt att angripa människors psyke i syfte att vända deras vilja åt det önskade hållet. Detta resulterade i en homiletisk tvåstegsraket där förnuftsbevis förankrades och stärktes med hjälp av bevekande skäl. Man använde även sådana traditionella retoriska bevekelseargument såsom hänvisningar till nyttan och nödvändigheten.

När man möter innehållet i predikohandböckerna kan det tyckas att det inte fanns något utrymme för individuell variation. Men så var inte fallet. Om man granskar ett antal 1700-talspredikningar finner man i stället att variationen var stor.<sup>323</sup> Varje präst satte sin personliga prägel – sitt homiletiska fingeravtryck – på sin predikan. Predikantens ambitionsnivå och individuella skicklighet avgjorde hur värtalig predikan skulle bli. Detta belyser en intressant aspekt av denna textgenre i form av dess rent konstnärliga och litterära kvaliteter. När bildspråk och känslouttryck användes på ett för åhörarna behagfullt sätt uppstod den effekt som vanligtvis uppstod i samband med stor värtalighet – talaren fick beröm för sin förmåga att beröra på ett behagfullt vis.

### *Europeisk kontextualisering*

I den internationella homiletikhistoriska forskningen har en rad spännande forskningsresultat presenterats.<sup>324</sup> Vi vet därför betydligt mer om förhållandena i Tyskland,

320 För en beskrivning av dessa retoriska begrepp, se Rydstedt 1993, s. 13, 44ff, 71ff–89.

321 Se exempelvis Möller 1779, s. 52ff.

322 Pontoppidan 1766, s. 209–232.

323 Jfr Wijkmark 1936.

324 Se exempelvis antologin *Preaching, sermon and cultural change in the long eighteenth century*, Joris van Eijnatten (red), 2009.

---

Frankrike och England, än vad vi vet om svensk 1700-talspredikan. Det går dock inte att överföra de internationella forskningsresultaten på de förhållanden som rådde i det svenska riket. Trots att homiletiken var internationell och de svenska prästerna hämtade många förebilder från andra länder, blev utfallet annorlunda i det svenska riket än i övriga Europa. Jag har därför sett det som värdefullt att inledningsvis rekonstruera de konventioner som formulerades i de två främsta homiletiska handböckerna som trycktes på svenska vid denna tid, för att sedan jämföra dem med de ideal som formulerades i andra länder.

Det är viktigt att betona att Möller och Pontoppidan skrev sina homiletiska handböcker under påverkan av en lång rad andra homileter.<sup>325</sup> Syftet med handböckerna var att presentera gedigen och användbar kunskap för blivande präster. Författarna sammanfattade homiletiska kunskaper som de hämtade från utländska läroböcker och presenterade dem för den egna nationella publiken. Detta innebär att innehållet i Möllers och Pontoppidans böcker till stora delar är en mix av homiletiskt och retoriskt allmångods bland präster i nordvästra Europa. Möllers och Pontoppidans egna erfarenheter som präster var också en viktig aspekt av böckernas innehåll. Det var dessa personliga ställningstaganden som bidrog till att ge de båda böckerna deras specifika uttryck och innehåll.<sup>326</sup>

Konsekvensen av detta är att en stor del av de allmänna trender som den internationella forskningen beskriver också återspeglas i Möllers och Pontoppidans predikohandböcker.<sup>327</sup> Joris van Eijnatten beskriver exempelvis i en historik över europeisk 1700-talspredikan hur det ideal som rådde vid 1700-talets mitt var formulerat kring begrepp som *klarhet* och *tydlighet*. Predikan skulle vara syntetisk samt erbjuda undervisning och vara moraliskt uppbygglig.<sup>328</sup> Betoningen av den moraliska aspekten ökar också under århundradet, skriver Eijnatten.<sup>329</sup> Denna bild av 1700-talpredikan stämmer mycket väl med det resultat som undersökningen av Möller och Pontoppidan har uppvisat.

Ytterligare en aspekt som ökade var prästernas vana att infoga ickebibliskt innehåll i sina predikningar. Hygien, jordbruk och handel diskuterades exempelvis i många predikningar.<sup>330</sup> Denna sistnämnda aspekt kan dock inte återfinnas i de svenska homiletiska handböcker som vi har undersökt ovan.

Eijnatten beskriver även en 1700-talstrend inom predikan som innebar en betoning av känslsamhet. Denna trend handlade både om att prästen skulle vara uppfylld av de känslor som han formulerade i sin predikan och att språket skulle avspegla dessa känslor. Denna känslobetoning återfinns på delvis olika sätt i de handböcker som vi har analyserat. Om vi studerar Bastholms handbok finner vi en stark betoning av prästens förmåga att på ett smakfullt sätt presentera känslor och klä dem i ord. Där ligger fokus närmast på den retoriska framställningskonsten. Men i Pontoppidans och Möllers handböcker användes känslobetoningen i kombination med ett starkare krav på att prästen själv måste vara pånyttfödd.

Kravet att prästen måste vara pånyttfödd formulerades tydligast av Philipp Jakob Spener vid slutet av 1600-talet.<sup>331</sup> Detta krav innebar en ny syn på prästämbetet genom

---

325 Se exempelvis företalet i Möllers handbok. Möller 1779.

326 När det gäller Pontoppidan skriver Eijnatten att han stod för en mer enkel, praktisk och biblisk predikan, till skillnad från den mer formaliserade, polemiserande och dekorerade predikostil som präglade äldre predikningar. Se Eijnatten 2006, s. 142.

327 Se exempelvis Eijnatten 2006; Strom 2009; Ihalainen 2009.

328 Eijnatten 2006, s. 134f, 143.

329 Eijnatten 2006, s. 137.

330 Eijnatten 2006, s. 137.

331 Eijnatten 2006, s. 134; Bitzel 2009, s. 63ff. Jfr Strom 2009, s. 178-187, som tonar ned Speners betydelse.

att prästens egen tro hamnade i centrum för hans förmåga att predika och verka som präst. Detta krav formulerades även av pietister i Sverige under 1700-talets första decennier. Men kravet var vid frihetstidens början kontroversiellt och det motarbetades av kyrkliga företrädare.<sup>332</sup> Med utgångspunkt i Möllers och Pontoppidans handböcker kan vi här konstatera att detta krav uppfattades som högst rimligt av tongivande homileter femtio år senare. Vi kan därmed identifiera en tydlig förändring i kyrkans egen syn på prästämbetet under 1700-talet.

En annan förändring under 1700-talet som Eijnatten beskriver är att predikans fokus förflyttades. Det handlade alltmer om att rikta predikan mot åhörarna och deras psyken. Detta känner vi tydligt igen från Möllers och Pontoppidans handböcker. Behovet att rikta predikan mot åhörarna – att sätta lyssnarna i centrum – och samtidigt alltid försöka ha ett uppbyggligt budskap, formulerades av den tyske teologen och homiletten Johann Lorenz Mosheim.<sup>333</sup> Mosheim uppfattas inom den homiletiska forskningen som ”den moderna homiletikens fader”.<sup>334</sup>

En viktig och väl synlig förändring av predikokonsten under 1700-talet är betoningen av polemik mot fritänkeri och ateism. Eijnatten beskriver denna förändring och pekar återigen på Mosheims homiletiska betydelse för den protestantiska världen.<sup>335</sup> Men prästernas apologetiska strävanden och kamp mot fritänkeri var betydligt större än så. Det förekom över hela nordvästra Europa, i olika former. Dessutom återfinns vi det apologetiska uppdraget beskrivet i Möllers och Pontoppidans homiletiska handböcker.

Beskrivningen av förändringstendenser ovan kan ge intrycket att predikokonsten genomgick omfattande och radikala förändringar vid denna tid. Men Eijnatten betonar samtidigt att även om de predikoideal som återfanns i florin av homiletiska handböcker förändrades under århundradet, fortsatte många präster att predika precis på det sätt som de hade gjort tidigare.<sup>336</sup> Därmed fanns också de gamla och beprövade metoderna sida vid sida med de nya synsätten och konventionerna.

En fråga som vi ännu inte har diskuterat är vilken relation predikans ideal och praxis hade till upplysningsrörelsens ideologi. I inledningskapitlet nämndes att många forskare alltmer betonar upplysningens religiösa dimensioner.<sup>337</sup> Vi såg också i kapitel III hur de förnuftsbejakande prästerna delade centrala aspekter av sin världsbild med de filosofer som historiker tidigare kopplat till upplysningen. Pasi Ihalainen har studerat 1700-talets predikan i både Holland, Tyskland, Skandinavien och England och med utgångspunkt i denna forskning rekonstruerat vad han kallar upplysningspredikan.<sup>338</sup> Ihalainens forskning innehåller även en analys av Anders Chydenius predikostil med utgångspunkt i upplysningstemat. Låt oss först betrakta Ihalainens kriterier på upplysningspredikan. För att en predikan skall kunna beskrivas som en upplysningspredikan bör den uppfylla åtminstone ett av dessa kriterier:

332 Jfr Nordbäck 2004.

333 Eijnatten 2006, s. 135, 143; Ihalainen 2009, s. 242.

334 Bitzel 2009, s. 73ff. Mosheim utgick från de tyska pietisternas predikopraxis när han utformade sina homiletiska reformförslag.

335 Eijnatten 2006, s. 144.

336 Eijnatten 2006, s. 138.

337 Jfr Ihalainen 2009, s. 222. Ihalainen skriver att ”The Enlightenment appears as a debate in which religion was involved rather than as a confrontation in the course of which religion was excluded”. (s. 224)

338 Ihalainen 2005; Ihalainen 2009.

- Ett intresse för ekonomiska, sociala och politiska frågor samt en positiv syn på förändring.
- Ett predikospråk som inte enbart är av traditionell dogmatisk karaktär utan i stället använder andra begrepp och relaterar till exempelvis naturrättslig filosofi.
- En tilltro till människans förmåga att forma samhället i rätt riktning och en framtidsorienterad utgångspunkt.
- En betoning på förnuftsanvändning och tankefrihet.
- Ett aktivt deltagande i de debatter som pågick rörande tolerans, styrelseskick och medborgarskap.<sup>339</sup>

Kriterierna ovan appliceras även av Ihalainen i en analys av svensk predikan under senare hälften av 1700-talet. Han menar i samband med detta att upplysningsbegreppet har använts alltför okritiskt av svenska forskare och ansluter sig snarast till Tore Frängsmyrs snävare uppfattning. Ihalainen beskriver det svenska prästerskapet som relativt isolerat, förändringsobenäget och konservativt.<sup>340</sup> I samband med detta lyfter också Ihalainen in Anders Chydenius i analysen:

It is revealing that Anders Chydenius, known as an enlightened spokesman for free trade and free press, gave sermons to his parishioners in Finland that do not reflex the Enlightenment. Disillusioned with Diet politics as a means of reform, Chydenius welcomed the revival of the royal prerogative in 1772, and preached according to the tenets of traditional Lutheranism. He could allow a degree of modernity in politics and economics but hardly in Lutheran doctrine or homiletics.<sup>341</sup>

Ihalainens bedömning av Chydenius predikopraxis tar sin utgångspunkt i den konflikt mellan radikalitet och konservatism som tidigare forskning har uppfattat i hans politiska respektive religiösa skrifter.<sup>342</sup> Han menar att Chydenius predikningar inte uppvisar de drag som karaktäriserar en upplysningspredikan. Ihalainen ger också en tänkbar förklaring. Han skriver att Chydenius förmodligen inte uppfattade vanliga människor som kapabla att förstå de nya tankarna och att de politiska reformerna därmed var en affär för samhällets elit.<sup>343</sup>

Ihalainens beskrivning av fenomenet upplysningspredikan och hans slutsatser rörande Chydenius får vi skäl att återkomma till i samband med att predikoanalyserna skall sammanfattas. Det är ännu för tidigt att formulera ett omdöme. Men det är en rimlig hypotes att Chydenius, som i sina politiska skrifter formulerade åsikter helt i enlighet med Ihalainens kriterier ovan, inte bytte samtliga ståndpunkter i samband med att han övergick till en annan litterär genre.

## **Homiletiska begrepp, talhandlingar och språkspel**

Vad har denna kontextundersökning tillfört analysen av Chydenius predikningar? Syftet var att skapa en förförståelse som läsaren kan bära med sig i mötet med Chydenius predikningar. Den handlar om den kateketiska traditionen och de homiletiska idealen. Eftersom Chydenius predikningar vann första pris i två predikotävlingar och hans texter var avsedda att bilda mönster för andra prästers predikningar bör de ha haft sådana kvaliteter som överensstämde med gängse innehållsliga och stilmässiga normer. Med hjälp av den homiletiska rekonstruktion som gjorts ovan kan vi granska Chydenius predikningar med utgångspunkt i hur han hanterade de rådande stilidealerna. Kort sagt – hur *delade* Chydenius ordet?

<sup>339</sup> Ihalainen 2009, s. 225.

<sup>340</sup> Ihalainen 2009, s. 253f.

<sup>341</sup> Ihalainen 2009, s. 253f.

<sup>342</sup> Denna konflikt beskrevs närmare i den allmänna översikten av forskningsläget i kapitel I.

<sup>343</sup> Ihalainen 2009, s. 254, not 95.



Ett viktigt resultat av den förberedande undersökningen ovan var att de homiletiska metoderna och råden var uppbyggda av teologiska, retoriska och antropologiska synsätt som speglade och förstärkte varandra. När Pontoppidan skrev att ”det är en evangelisk predikares plikt, at flitigt upväcka människors hopp med löfte, och deras fruktan med hotelser, både delar tagne mer af de tilkommande, än af de närvarande tings betraktelse”, var detta på samma gång en retorisk, teologisk och psykologisk utsaga.<sup>344</sup> Som pusselbitar bildade de tillsammans en enhet där de tidsbundna tolkningarna av de teologiska dogmerna och Bibelns innehåll kläddes med retorikens redskap som i sin tur riktades mot en specifik bild av människans psyke. Klivet mellan teologi, retorik och psykologi var därmed oväntat kort. Lag och evangelium var medel för att nå saligheten samtidigt som de utgjorde retoriska redskap för att påverka människors vilja. Man skulle kunna beskriva detta som en metaretorisering av Bibeln. Men det kan samtidigt betraktas som en teologisering av retoriken, där predikantens retoriska verktyg var en del av en andlig uppbyggelseprocess. Den teologiserade retoriken var en naturlig följd av föreställningen om det gudomliga ordet såsom Guds tal till människan.

Att dela ordet på rätt sätt var därmed en logisk och retorisk talhandling som endast kunde utföras av en pånyttfödd präst. Begreppet *dela* stod enligt min mening i centrum för den 1700-talshomiletik som återfanns i de undersökta handböckerna. Det utgjorde kärnan i predikohandlingen. Begreppet *dela* syftade på två moment – att avgränsa och att utdela/fördela. Delandet hade därmed inom homiletiken både en filosofisk-dogmatisk och en retorisk-distributiv karaktär.<sup>345</sup> Denna slutsats kan också betraktas ur ett språkpragmatiskt perspektiv och kopplas till den inledande diskussionen om talhandlingar och textintentioner. Den präst som delade Guds ord trädde in som offentlig och legitimerad bibeluttolkare och avgjorde vad som var centralt respektive perifert innehåll. Prästen avgjorde var tyngdpunkten skulle ligga och därmed också vad han menade att Guds budskap egentligen handlade om. Att dela Guds ord var därmed en övergripande talhandling som innebar att föreskriva Guds vilja för människorna genom att göra anspråk på att tala för Guds räkning.<sup>346</sup> Som talhandling var delningen synnerligen kraftfull eftersom den utgjorde kärnan i en auktoriserad talsituation där budskapet uppfattades komma från Gud.

Vi kan även betrakta predikosituationen ur ett Wittgensteinskt språkspelsperspektiv. När prästerna använde de teologiska begreppen gjordes det inom ramen för språkspelet *predikan*. Detta reglerades via de teologiska doktrinerna, lagstiftningen, sedvänjorna och predikohandböckerna. Det förekom olika slags predikningar för skilda sammanhang. Men det fanns vissa gemensamma nämnare mellan de olika predikotyperna. Det handlade om det övergripande ämnet, rollfördelningen mellan språkspels aktörer och dess terminologi.

Wittgenstein menar att de filosofiska begreppen ska föras ned till vardagspråket och undersökas där. Först då är det möjligt att upptäcka deras grammatik. Det är givetvis inte möjligt att genomföra en sådan undersökning inom ramen för denna avhandling. Men jag menar att det faktum att katekespredikningarna härrörde ur en lärosituation innebär att de avspeglade hur prästen ville att åhörarna skulle lära sig att hantera dessa ord. Handböckerna betonade oavbrutet hur viktigt det var att prästen kunde bibringa åhörarna de rätta begreppen. Katekespredikningar var fokuserade på det som var kärnan i den lutherska läran. Därmed skulle den präst som höll en katekespredikan vidarebefordra de viktigaste begreppen och göra det på ett sådant sätt

344 Pontoppidan 1766, s. 201.

345 Motsvarande begrepp inom engelsk 1700-talshomiletik är *divide* och detta begrepp har samma dubbla betydelse. Det innefattar således både *divide* och *distribute*. Jfr SAOB, uppslagsord *dela*. För ett engelskt exempel, se Newcome 1702, s. 290.

346 Jfr Nordbäck 2007, s. 85–109.

---

att åhörarna sedan i sin tur kunde använda dem i olika sammanhang. Det innebar att en katekespredikan var något av en typsituation där själva språkspellet tydligt borde framgå. Prästerna lärde ut språkspel som åhörarna skulle använda i sina tolkningar av sina egna och andras livsupplevelser och känslor.<sup>347</sup>

1700-talspredikan var ett sammansatt och komplext språkspel som syftade till att överföra de underliggande språkspel som återfanns kring de enskilda orden och handlingarna till åhörarna. Detta kan sammanfattas i ett begrepp – *tro*. Begreppet var centralt och utgjorde den kärna som handböckernas råd, anvisningar och regler oavbrutet återvände till. Trosuppfattningen korresponderade även med predikosynen och människosynen. Det är därför nödvändigt att fördjupa analysen av den trosuppfattning som återfanns hos författarna.

### Salighetens ordning och den levande kunskapen

Möller och Pontoppidan uppfattade tron som en tillägnelse- och omvandlingsprocess bestående av flera moment. Predikans uppgift var att bidra till att varje åhörare, oavsett på vilket steg de befann sig, tog ett steg framåt i sin individuella process. Möller skrev att predikans huvudändamål var att befördra människornas *salighet*.<sup>348</sup> Denna salighetsprocess kallades ibland *salighetens ordning* eller *nådens ordning*.<sup>349</sup> Den bestod av flera moment i form av kallelsen, uppväckelsen, upplysningen, omvändelsen, nya födelsen, rättfärdiggörelsen och helgelsen.<sup>350</sup> Detta processuella synsätt förekom också tidigare, men det utvecklades och formaliserades under 1700-talets gång.<sup>351</sup> Såväl Möller som Pontoppidan utgick från ett sådant processtänkande.<sup>352</sup>

Trons första fas handlade enligt Möller och Pontoppidan om att tillgodogöra sig kunskap. Trons andra fas bestod av samtycke. Den tredje fasen, förtröstan, talade varken Pontoppidan eller Möller om i sina homiletiska handböcker. Det processuella betraktelsesättet kombinerades således med trikotomin *notitia*, *assensus* och *fiducia*. Det var dock främst de båda första momenten som man diskuterade i handböckerna.<sup>353</sup> Predikans betydelse för den tredje fasen berördes inte explicit. Det betydde givetvis inte att den var oviktigt utan att predikan inte kunde alstra detta tillstånd. Det måste ske inuti människan som en effekt av den kunskap och de känsloupplevelser hon tidigare erhållit samt som en effekt av den Helige Andes nådeverkan.<sup>354</sup>

Salighetsordningen kan ses som en utvidgad version av trostrikotomin kunskap, samtycke och förtröstan. Medan trikotomin formulerade resultatet av en rätt genomförd trostillägnelse utgjorde salighetsordningen en fördjupad beskrivning av trostilläggnelsen olika steg. *Notitia* uppfattades därmed som en del av salighetsordningens inledande moment vilket därefter åtföljdes av *assensus*. Denna process hade en specifik rörelseriktning genom människans kropp. Den startade i hennes hjärna och rörde sig mot hjärtat.<sup>355</sup> Det var inom ramen för denna process som predikan hade en stor be-

---

347 Pontoppidan 1766, s. 210f.

348 Möller 1779, s. 8ff. Där ingår att tala om salighetens natur, dess grund, medel och ordning. Jfr Pontoppidan 1766, s. 202f.

349 För uttrycket *nådens ordning*, se exempelvis Roséns förord till Nohrborgs postilla. Se Nohrborg 1926 (faksimilutgåva, tryckår 1771). Se även Hollatz 1826.

350 Möller 1779, s. 32. Jfr Pontoppidan 1827, s. 106–119.

351 Varken Luther eller Melancthon utgick från någon lära om *ordo salutis* – salighetens ordning. Den tillkom senare, under 1600-talet. Den har av bland andra Gustaf Wingren setts som oförenlig med ”ren luthersk teologi”, enligt Stig Ahlstedt. Se Ahlstedt 1955, s. 145ff.

352 Pontoppidan 1766, s. 178–196, 202f; Möller 1795, företalet.

353 Möller 1779, s. 114ff. Möller använder dock inte de latinska termerna. Pontoppidan 1766, s. 211f. Jfr Vikström 1974, s. 131. Se även Pontoppidan 1824, s. 4f.

354 Jfr Pontoppidan 1827, s. 76ff, 106–119. Första upplagan på svenska kom 1764.

355 Pontoppidan 1766, s. 209–232. Jfr Pontoppidan 1827, s. 106–119.

tydelse. Prästen kunde formulera slagkraftiga bevis som påverkade förnuftet och sedan komplettera dem med bevekande skäl som verkligen rörde hjärtat. En central dikotomi uppenbarades i undersökningen av de homiletiska handböckerna i form av motsatsparet *levande* och *död*. Tillsammans med *sann-falsk*, *ny-gammal* och *hjärna-hjärta* användes de av Pontoppidan för att beskriva vad han uppfattade som den rätta tron.<sup>356</sup>

”Trones art är att förändra människan”, skrev Pontoppidan i sin katekes.<sup>357</sup> Denna djupgående förändring pågick i samband med det moment i salighetens ordning som kallades pånyttfödelse. Det innebar ett upprättande av människans likhet med gudsbelåtet. De rätta kriterierna för en levande tron var därmed att människan hade erfårit tron i sitt hjärta och att den hade förändrat henne. Det gick alltså inte att genomgå en trosprocess utan att i grunden omvandlas och denna förändring skulle avspeglas i människans handlingar.<sup>358</sup> Motsatsparet *levande* och *död* kunde således användas om flera aspekter av trikotomin och de kunde även användas om tron i sin helhet.<sup>359</sup> Den levande tron var saliggörande medan den döda tron aldrig kunde leda till evigt liv.

För att få en djupare förståelse av denna trostillägnelse måste ytterligare en viktig aspekt nämnas. Vägen till tro beskrevs av Pontoppidan som ett samarbete mellan Gud och människa. Det fanns hela vägen genom salighetsordningen en gudomlig hjälparekraft och det var endast den människa som tog emot denna hjälp som kunde gå vidare i sin andliga utveckling.<sup>360</sup> Detta innebar att det relationella perspektivet på tron var mycket viktigt i den trosuppfattning som här formulerades. Motsatsparet *levande* och *död* syftade också på detta. Pontoppidan menade att det endast var den människa som hade öppnat sitt inre för att lyssna till Guds tilltal (kallelse) som i slutändan kunde tillägna sig en levande tron. Initiativet togs således av Gud och människan besvarade det genom att lyssna till ordet och inleda den gemensamma processen.

När termerna *levande* och *död* användes av Pontoppidan för att beskriva den rätta gudskunskapens natur blev dessa ord verktyg i hans försök att utmejsla en andlig epistemologi. Död kunskap var sådan kunskap som var *historisk* medan levande kunskap kom av *erfarenhet*.<sup>361</sup> Med detta tycks Pontoppidan ha menat att den döda kunskapen inte var egenhändigt utvunnen kunskap. Den historiska och döda kunskapen var något som människan endast hade fått via vittnesbörd eller ombud. Denna kunskap var dock ytlig medan den kunskap som byggde på egen erfarenhet var levande och därmed påverkade den henne mycket djupare. Ytterligare en aspekt av detta var att den historiska kunskapen var förankrad i hjärnan medan den levande kunskapen hade nått hjärtat.<sup>362</sup> Motsatsparet *levande* och *död* användes också tillsammans med den centrala dikotomin *teori* och *praktik*.<sup>363</sup> Det teoretiska var sådant som enbart stannade i förnuftet medan det praktiska handlade om tillämpning och därmed var kopplat till hjärtat och viljan.

När man inom religionsfilosofisk forskning använder begreppet religiösa erfarenheter brukar termen vanligtvis syfta på sådana upplevelser som exempelvis auditioner, visioner, samt erfarenheter av närvaro, helhet och frid och glädje. Ofta hänvisar man till kända mystikers beskrivningar av sina erfarenheter.<sup>364</sup> Men det som Pontoppidan

356 Pontoppidan 1827, s. 106–117; Möller 1795, s. 40ff.

357 Pontoppidan 1827, s. 113.

358 Pontoppidan 1827, s. 106–117.

359 Pontoppidan 1827, s. 112ff.

360 Pontoppidan 1827, s. 106–117.

361 Pontoppidan 1827, s. 109f. Möller använder också dikotomin historisk/död kontra levande kunskap. Se Möller 1795, s. 40ff. Jfr även Spener 1844, s. 6f; Ahlstedt 1955, s. 118f.

362 Jfr Pontoppidan 1827, s. 109f.

363 Pontoppidan 1824, s. 29f. I stället för *teoretisk* använder Pontoppidan ibland termen *speculativ*. Se Pontoppidan 1766, s. 277.

364 *Tro, vetande, mystik. Svensk religionsfilosofi 1900–1999*, 2000, s. 179ff. Jfr Hof 2000, s. 227–242. Se även, *Religionsfilosofiska texter*, 1999, s. 17–68.

---

avsåg här var något annat. Det handlade om en slags kunskapsprocess där känsla och förnuft uppfattades interagera med en andlig realitet och resultatet av detta blev dels en mycket djup känsla av visshet, dels ett förändrat handlingsmönster. Pontoppidans religiösa empirism handlade dock inte om någon omedelbar kontakt med Gud i likhet med många mystikers upplevelse av direktkommunikation.<sup>365</sup> I Pontoppidans fall handlade det snarare om en erfarenhet där det skrivna ordet bekräftades i människans inre. Erfarenheten var avgränsad till ordets innehåll och gick inte utanför detta. Den visshet som Pontoppidan syftade på kallade han för *plerophoria*.<sup>366</sup> *Plerophoria* är ett grekiskt ord och återfinns bland annat i Rom 4:21. I den moderna svenska bibelöversättningen översätts det med ordet *förvissad*. I Pontoppidans tolkning var *plerophoria* den djupaste och fullkomligaste formen av visshet. Denna visshet och levande kunskap alstrades inte i hjärnan utan i hjärtat. Det var en insikt med *hjärtats ögon*.<sup>367</sup>

Man kan säga att den religiösa empirismens väg inrymde antirationalistiska aspekter eftersom den byggde på tanken att de religiösa erfarenheterna alstrade sanningar som överskred, kompletterade och tillrättalade den kunskap som enbart nåddes via det rationella förnuftet. Det är uppenbart att Pontoppidans trosuppfattning anknöt till den religiösa empirismens bevisväg. Men det framkom också ovan i undersökningen av Pontoppidans homiletiska handbok att han hänvisade till den rationalistiska bevisvägen. Pontoppidan följde därmed båda dessa vägar och försökte skapa en syntes av dem. Denna uppgift var – mildt uttryckt – komplicerad. Det handlade om att förena förnuftstro med en uttalad förnuftskritik och kunskapsanspråk baserade på en icke-rationell metod. Detta kan illustreras av att Pontoppidan i sina apologetiska texter bemötte fritänkeriet med förnuftsargument byggda på empiriska, rationella och historiska bevis samtidigt som han i sina andra skrifter föreskrev kunskap baserad på osynliga förhållanden, subjektivt erfarna och överförnuftiga sanningar.<sup>368</sup>

Man kan påstå att Pontoppidan därigenom använde ett tudelat sanningsbegrepp. Å ena sidan var sanning det som förnuftet kunde registrera, begripa och reda ut, å andra sidan var sanning något som uppstod när känsloliv, förnuft och den Helige Ande möttes. Den förstnämnda sanningen utgick från den vetenskapliga kunskapens krav på logisk koherens och empirisk verifierbar korrespondens. Den andra versionen var något som inte gick att definiera med gängse kunskapsteoretiska termer. Denna religiösa empirism handlade om att uppnå – återfå – de insikter och kvaliteter som människan hade varit i besittning av före syndafallet.

### *Pontoppidans Tros-spegel och den religiösa empirismens tankesystem*

För att få en tydligare bild av denna syntes kan vi gå till Pontoppidans mycket inflytelserika bok *Tros-spegel*.<sup>369</sup> Där gav han en innehållsrik introduktion till den trosuppfattning och andliga kunskapsteori som utgjorde grunden för hans övriga texter. En intressant aspekt av Pontoppidans trosuppfattning var att han skiljde mellan den tro som var riktad mot Gud (den direkta tron) och den medvetenhet som människan hade om sin egen tro (den reflexa tron).<sup>370</sup> Pontoppidan såg därmed ”en klar åtskilnad

365 Pontoppidan 1824, s. 28. ”Gud värkar icke tron i våra hjärtan omedelbart, eller utan förutgående kunskap och ordets bifall, utan i sin ordentliga och jämna hushållning, enligt hwilken han wil, at de, som kunna bruka sitt förstånd, först skola winlägga sig om kunskap och samtycke til sanningen, och deraf kommer widare den trogna längtan, kärlek och förtröstan”. Denna religiösa erfarenhet var därmed knuten till den kunskap som förnuftet erhållit tidigare samt till Bibelns innehåll. Någon ytterligare kunskap därutöver erhöles inte.

366 Pontoppidan 1824, s. 7ff.

367 Pontoppidan 1824, s. 8ff.

368 Jämför exempelvis kunskapssynen i Pontoppidan 1768 och i Pontoppidan 1824.

369 Pontoppidan 1824. Första upplagan på svenska kom 1766.

370 Pontoppidan 1824, s. 46ff, 88ff.

emellan at tro, och att weta eller förmimma och erfara at man tror<sup>371</sup>. Vi finner här en tydlig medvetenhet om trons intentionalt relationella karaktär. Denna reflexa trosupplevelse delade Pontoppidan i två underavdelningar – det *aktiva* och det *passiva* vittnesbördet om den sanna tron. Det *aktiva* var en reflekterande och förnuftsbasead självprövning med utgångspunkt i frågan: har jag den rätta tron? Det *passiva* vittnesbördet handlade om att människan på ett övernaturligt sätt upplevde vissheten och styrkan i sin egen tro. Det var en form av bekräftelse som skedde utan att människan själv agerade.<sup>372</sup>

I Pontoppidans trosbegrepp var det aktiva vittnesbördet, eller *reflexio activa* och *rationalis*, av stor betydelse, både för den enskilda kristna människan och för prästernas predikouppdrag.<sup>373</sup> Examinationen eller självprövningen blev en form av reflexion kring de egna bevekelsegrunderna och trons kvaliteter. Om prövningen skedde enligt de rätta kriterierna lärde människan känna sin egen tro och kunde gå vidare i sin andliga utveckling. Förutom att denna självgranskning handlade om lärofrågor baserade på trosbekännelsen innehöll den också frågor om levernet. Man skulle visa sin tro med ”gerningarna i sit lefwerne” skrev Pontoppidan. Detta den mest avslöjande frågan i självprövningen eftersom en gudfruktig livsstil var en garanterad effekt av en sann tro.<sup>374</sup> Självvrannsakan blev därigenom en viktig del av den reciproka trosaspekten. Här skapades ett slags medvetanderum där tron kunde granskas, korrigeras, erfaras och besannas utan att den troende människan i sin trosprocess behövde konfronteras med omgivningen. Detta gällde med ett undantag – församlingsprästen. Både Möller och Pontoppidan betonade, som vi har sett i undersökningen ovan, vikten av att predikan var praktisk. Det innebar att predikanten ständigt tillämpade lärosatserna konkret och moraliskt.<sup>375</sup> Därmed var prästen en person som hade tillträde till detta medvetanderum. Den självexamination som beskrevs av Pontoppidan i form av *reflexio activa* kan liknas vid en omfattande praktisering av troskunskapen i form av en självtillämpning på den egna trosupplevelsen. Pontoppidan skrev följande i sin homiletiska handbok:

Predikanten bör lära åhörarna at öppna hwar för sig sin samwetsbok, och därefter pröfwä sig själfwa, och hålla räkenkap med sig själfwa, icke allenast om wissa utwärtas gärningar, utan förnämligast om hjärtats jämna och beständiga tilstånd, antingen det samma är ännu blott naturligt och kötsligt, eller om det är andeligt: antingen man står i Guds nåd eller om man förloorat den samma genom affall, och störtat sig i Guds wrede.<sup>376</sup>

Pontoppidan beskrev både i boken *Tros-spegel* och i sin homiletiska handbok denna självvrannsakan som ett vittnesbörd där människan försökte förstå sig själv och sin tro. På så sätt kunde en människa ”komma till kunskap om sig själv”.<sup>377</sup> I denna kunskapsprocess hade den predikande prästen en viktig funktion. Han skulle initiera processen, påminna om den och problematisera de svar som människan erhö.

Pontoppidans betoning på religiös empirism fick genomslag i Sverige. Vi såg det tydligt i den predikan av Anders Elfving som undersöktes i föregående kapitel. Anders Knös anknöt 1779 i sina *Catechetiska föreläsningar* till Pontoppidans empirism.

371 Pontoppidan 1824, s. 49. Se även s. 89. ”Ty det är et annat at tro, et annat at weta, känna och wara försäkrad at man tror”.

372 Pontoppidan 1824, s. 88ff. Det passiva vittnesbördet är den form av erfarenhet som enligt Pontoppidan anknyter till mystikens upplevelser. Detta är dock inget som varje kristen får uppleva. Se Pontoppidan 1824, s. 90–148.

373 Pontoppidan 1824, s. 190–219.

374 Pontoppidan 1824, s. 194.

375 Pontoppidan 1766, s. 276–293.

376 Pontoppidan 1766, s. 290.

377 Pontoppidan 1766, s. 290f.

---

Knös beskrev den levande gudskunskapen som *practisk* och kallade den för *andelig förfarenhets kunskap*.<sup>378</sup>

Det finns ytterligare en viktig aspekt av relationen mellan den religiösa empirismen och predikokonsten att nämna. Det handlar om den andliga erfarenhetens betydelse för prästens förmåga att predika. Jag har nämnt ovan att såväl Möller som Pontoppidan betonade vikten av att prästen själv var omvänd och pånyttfödd. Skälet till detta var bland annat att predikan blev mer övertygande. Men det berörde även frågan om den andliga epistemologin. Detta beskrevs mycket tydligt av en annan präst, hovpredikanten Gabriel Rosén, i förordet till en postilla som hans kollega Anders Nohrborg hade skrivit. Postillan trycktes 1771 och gavs ut i nya upplagor under hela 1800-talet.<sup>379</sup> I förordet skrev Rosén att all kunskap som människan kunde inhämta byggde på två källor – egen erfarenhet eller andras vittnesbörd. Utifrån dessa kunde människan med hjälp av *förnuftig eftertanke* dra slutsatser.<sup>380</sup> Detta innebar att ju duktigare prästerna var på att reflektera över sina egna andliga erfarenheter och Bibelns vittnesbörd, desto bättre blev de på att vägleda andra människor.<sup>381</sup>

Om vi anknyter till Pontoppidans begrepp *reflexio activa* kan man säga att den religiösa empirismens bevisväg bestod av autentiska vittnesbörd från sådana som själva hade genomgått trostillägnelsen. Det var sådana som hade de eftertraktade erfarenheterna, som hade reflekterat över dem och i samband med detta hade fått bekräftelse på att de ägde den sanna tron. En sådan präst kunde med mycket större frimodighet, kraft och insikt beskriva den saliggörande tron än sådana som inte hade genomgått samma process. Här kommer vi till själva kärnan i denna tankekedja. Denna typ av kunskap spreds bäst av sådana som själva ägde den. Den sanna tron hade så att säga en positiv smittoeffekt genom att den trängde in i åhörarna och påverkade dem mycket mera än sådana utläggningar som skedde av plikt. Detta kan tolkas som att bibelordets egen kraft hade minskat och predikantens eller författarens uppgift hade blivit allt viktigare. Eller uttryckt med 1700-talets terminologi – den Helige Andes verkan på predikanten avspeglades i hans förmåga att uttrycka och beskriva tron.<sup>382</sup> Denna effekt var så stark att den nådde ut till åhöraren. Cirkeln slöts när Rosén beskrev den kunskap som en sådan präst ägde som *levande* och *praktisk* kunskap i motsats till *död* och *bokstavlig* kunskap.<sup>383</sup> För att illustrera detta använde Rosén samma liknelse som Elfving och Pontoppidan hade gjort tidigare. Den människa som hade varit på en plats kunde beskriva den mycket bättre än en person som bara hade sett en karta över samma ort.<sup>384</sup> Levande kunskap var erfaren kunskap. Sådan kunskap var pålitligare, tydligare, sannare, kraftigare, hälsosammare, och fullständigare än den döda kunskapen. Dessutom kunde en sådan präst specificera sin undervisning alltefter åhörarnas behov.<sup>385</sup>

Det är tid att lämna den religiösa empirismens och den andliga epistemologins tankesystem. Jag vill avslutningsvis peka på en annan sida av denna kunskapssyn. Det handlar fortfarande om Nohrborgs postilla, men denna gång är det han själv som formulerar de religiösa erfarenheternas betydelse för predikosituationen. Han beskrev

---

378 Knös 1779, företalet, § 2–3.

379 Se Nohrborg 1926. 1926 trycktes den 19:e oförändrade upplagan.

380 Roséns förord till Nohrborgs postilla. Nohrborg 1926, s. 3. Rosén talar egentligen om tre källor: erfarenhet, vittnesbörder och förnuftig eftertanke. Men eftersom den sistnämnda källan egentligen är en rationell process som behandlar sådant som de två förstnämnda källorna presenterar, har jag valt att betrakta det som två kunskapskällor som behandlats genom en medveten intellektuell process.

381 Nohrborg 1926, förordet, s. 4ff.

382 Nohrborg 1926, förordet, s. 6f.

383 Nohrborg 1926, förordet, s. 6ff.

384 Nohrborg 1926, förordet, s. 8.

385 Nohrborg 1926, förordet, s. 7–11.

det empiriska glapp som uppstod mellan dem som hade erfårit tron och sådana som ännu inte blivit pånyttfödda. Nohrborg beklagade att tron inte kunde beskrivas så tydligt som det vore önskvärt och konstaterade att ”alltså kan ingen göra sig rätt begrepp om tron, med mindre han i sin egen själ finner erfarenheten deraf”.<sup>386</sup> Återigen synliggjordes grundtanken att tron uppfattades som en levande kunskap – men denna gång beskrevs erfarenheten från insidan. Det står dock klart att han menade att levande kunskap inte kunde överföras utan att den måste erövrats och erfaras av varje människa individuellt. Här ser vi samtidigt att det homiletiska idealet om den pånyttfödde prästen inte ledde till en automatisk effekt. Nohrborg upplevelse illustrerar den paradigmatiske klyfta som uppstod mellan pånyttfödda och ännu inte pånyttfödda människor. Det var endast via den andliga erfarenheten som begreppen kunde fyllas med innehåll och kraft. Levande kunskap var därmed att kunna tillämpa de religiösa satserna, att kunna se hur det osynliga avspeglades i det synliga, att kunna känna icke-sinnliga och att vara förvissad om det ovetbara.

### *Sammanfattning*

En rad kontextuellt grundade frågor har väckts i detta kapitel. Det är exempelvis av vikt att i predikoanalyserna avgöra hur Chydenius förhöll sig till den naturrättsliga moralfilosofin, de homiletiska konventionerna och slutligen den kateketiska traditionen. Dessutom är det relevant att söka efter inslag i predikningarna som berör de lagstiftningsreformer kring exempelvis dödsstraff och barnmord som var aktuella vid denna tid. Slutligen är det också av intresse att ställa frågan i vilken grad man kan relatera Chydenius predikningar till det som den homiletikhistoriska forskningen har benämnt *upplysningspredikan*.

Undersökningen av de homiletiska handböckerna har även visat att trosuppfattningen genomgick förändringar i förhållande till det synsätt som rekonstruerades i kapitel II. Det skedde en teoretisering av vad man uppfattade som den korrekta trostilläggnelsen. Detta innebar en ökad betoning av både de förnuftsbaseade och de känslomässiga inslagen i trostilläggnelsen. Här synliggjordes den psykologiserings-tendens som var ett inslag i 1700-talsteologins förändringsprocess. Dessutom betonades de reciproka inslagen i form av förmågan att reflektera över de egna andliga erfarenheterna, förmågan att formulera de rätta kunskaperna och att visa sin tro via handlingar.

I detta kapitel har det även blivit tydligt att den religiösa empirismens tankegångar kombinerades med de rationalistiska teorierna om naturlig gudskunskap. Om vi jämför med den terminologi som formulerades i kapitel II där tron delades i kognitiva, testimoniella, fiduciella och reciproka aspekter blir det tydligt att den religiösa empirismen inte riktigt får plats i den befintliga terminologin. Det var en emotionell och empirisk kunskapsform som innebar andliga erfarenheter. För att kunna arbeta med en terminologi som inrymmer samtliga aspekter av den trosuppfattning som vi här har rekonstruerat är det därför nödvändigt att lägga till en trosaspekt – den *empiriska* tron. Den utgjorde enligt de homiletiska handböckerna det främsta kriteriet för en sann tro och handlade om en levande och erfaren gudskunskap. Efter denna korrigering av analyskategorierna kan vi nu gå vidare för att analysera Chydenius predikningar. Den stora frågan är nu – vilken syn på tro, förnuft och andliga erfarenheter formulerade Chydenius i sina predikningar?

<sup>386</sup> Nohrborg 1926, s. 345.

---

# KAPITEL V

## PRESENTATION AV ANALYSTEMAN

Innan vi inleder predikoanalyserna kan det vara klargörande med en sammanfattning av resultatet från de förberedande kontextundersökningarna. Denna resumé får samtidigt tjäna som en ingång in i analyserna. I kapitel I fastslogs att avsikten med denna undersökning är att fokusera på nya aspekter av Chydenius predikningar genom att medvetet avstå från äldre analytiska begrepp och kategoriindelningar. Dessutom klargjordes att ett grundläggande och ständigt närvarande analytiska system i avhandlingen är frågan om centrala begrepp, trosuppfattning, gudsbild och människosyn. I kapitel II, III och IV genomfördes förberedande kontextundersökningar där ett antal intressanta teman utkristalliserades. Det handlade om problemkomplex i form av relativt utforskade aspekter av Chydenius tänkande. I källmaterialet möter vi dessa aspekter sammanvävade, men jag formulerar dem här separat för att närmare kunna undersöka dem i predikoanalyserna. De är 1) homiletisk och kateketisk kontext, 2) naturrätt och naturlig religion, 3) apologetik och politik, 4) bibel- och historiesyn.

Den första undersökningsaspekten fokuserar på den homiletiska och kateketiska kontexten. I undersökningen av den generella situationskontexten framkom att den skriftliga predikan utgjorde en brukstextgenre som reglerades av konventioner hämtade från filosofins, retorikens och homiletikens fält. Genom att i kapitel IV rekonstruera det centrala innehållet i dessa konventioner har jag försökt att skapa en jämförelsepunkt för predikoanalyserna. När det gäller den kateketiska kontexten handlar det om Chydenius förhållande till katekestraditionens utformning av tros- och sedeläran. Detta innebär en dubbelriktad intertextuell fråga: hur förhöll sig Chydenius till den katekesdebatt (horisontell intertextualitet) och den katekestradition (vertikal intertextualitet) som hans predikningar ingick i? Här finner vi också eventuella uttryck för den moraliseringstendens som teologin präglades av.

Den andra aspekten anknyter till föregående tema. Jag syftar här på moralens relation till naturrätten och troslärens relation till den naturliga religionen i Chydenius predikningar. Här kommer vi in på Chydenius val av bevisvägar. Hur argumenterade han för trons sanningshalt och religionens existensberättigande? Denna aspekt kan relateras till den förändringsaspekt som ovan beskrivits som rationalisering och den teologiska bevisväg som använde förnuftsargument för att övertyga om kristendomens sanningshalt. Liksom i föregående aspekt leder detta till frågor om vertikal och horisontell intertextualitet. Hur förhöll sig Chydenius i sin tolkning av sedelagen och trosläran till naturrätt och naturlig teologi? Vilken typ av etik förespråkade han? Här kommer vi också in på Chydenius syn på naturen. Såväl Möller som Pontoppidan menade att bevisen för Guds existens delvis skulle hämtas från naturen. Wolff gjorde också detta i stor utsträckning. 1700-talet var fysikoteologins århundrade. Hur förhöll sig Chydenius till denna form av rationella gudsbevis och hur såg hans natursyn ut?

Den tredje aspekten handlar om Chydenius förhållningssätt till främmande trosbekännare, fritänkare och till aktuella politiska sakfrågor. Här behandlas de apologetiska och samhällskritiska inslagen i Chydenius predikningar. Med utgångspunkt i



det händelseförlopp som föregick predikoskrivandet under 1778–79 års riksdag och de politiska konflikter som då utspelades ställs följande fråga: hur förhöll sig Chydenius till icke-lutherska trosbekännare i sina predikningar? Även denna gång handlar det om en dubbelriktad intertextualitet. Å ena sidan berörs den innehållsliga tradition och de konventioner som omgärdade predikan, å andra sidan handlar det om den aktuella debatt som pågick och som han själv deltog i. Hur förhöll sig Chydenius till homiletikens konventioner rörande apologetik samt till den aktuella polemiken mot fritänkeri och icke-lutheraner?

I den tredje aspekten fokuseras även de övriga politiska frågor som Chydenius var engagerad i vid riksdagen 1778–79. Den moderna kategoriseringen av tankar i termer av politik och religion som vi använder i dag existerade inte under 1700-talet. Guds vilja var i högsta grad relevant när man diskuterade politik och lagstiftning.<sup>1</sup> Politiken var därmed i sin tur viktig när man exempelvis diskuterade den kristna sedeläran. Därför är det viktigt att ställa frågan hur Chydenius förhöll sig till samhällets maktrelationer och aktuella politiska frågor i sina predikningar. Berörde han ekonomiska debatter, lagstiftningsfrågor eller övergripande makt- och rättighetsfrågor? Här är det frågan om horisontell intertextualitet eftersom frågeställningen berör sådana texter som han själv skrivit under perioden före predikoskrivandet. Men också den vertikala intertextualiteten berörs eftersom frågan om rättigheter och makt var relaterad till samhällsfilosofiska idétraditioner.

Den fjärde aspekten handlar om Chydenius historie- och bibelsyn. Den anknyter också till frågan om apologetik och trons bevisvägar. Det framkom i analysen av situationskontexten att kyrkohistorien omvandlades till ett apologetiskt slagfält under 1700-talet. Hur förhöll sig Chydenius i sina predikningar till Bibeln som uppenbarelse och historisk källa samt till kyrkohistoriens funktion?

---

1 Detta är en sanning med modifikation. Å ena sidan fanns en gränsdragning, som handlade om att präster inte fick predika om dagsaktuella politiska frågor på ett polemiskt vis. 1756 och år 1758 befalldes att alla konsistorier skulle förmana prästerskapet i denna fråga. Jfr Baelter 1783, s. 314ff. Men kyrkan var samtidigt ett politiskt stånd och deltog därmed i allra högsta grad i politiken. Predikstolen fick inte vara en arena för politiska strider.

---

# DEN FÖRSTA TAVLAN: PLIKTERNA MOT GUD

## Introduktion av sedolagen

O! människa, du älskar ju ditt väl, du söker ju din lycksalighet, här är det enda medel, hvarigenom den kan vinnas.<sup>2</sup>

### *Homiletisk och kateketisk kontext*

I denna första budordspredikan introducerade Chydenius sedelagen och försökte förankra den hos åhörarna. Predikans tema var ”den oföränderliga Lagen eller Sedoläran i gemen”. Det innebar att Chydenius använde sin första predikan för att skapa en kunskapsgrund och en känslomässig förberedelse inför de följande budordspredikningarna. Citatet ovan utgör en sammanfattning av predikotextens övergripande budskap. Chydenius riktade sig till åhörarna och sade sig erbjuda dem det enda redskap som på sikt kunde hjälpa dem att nå lycksalighet – Guds lag.

Predikostilen var resonerande och argumenterande. Men Chydenius kombinerade vid flera tillfällen det förnuftsbaseade med avsnitt där känslomässigheten ökades samtidigt som han riktade sig explicit till åhörarna. Här talade han till deras känsloliv och strävade efter att röra deras hjärtan. Vördnad, respekt, rädsla, längtan och hopp var några av de känslor som Chydenius försökte frambringa hos åhörarna i dessa partier.

Den förnuftsbaseade förankringen av sedelagen utfördes på flera olika sätt. Genom att påvisa lagens autenticitet och auktoritet försökte Chydenius slå tillbaka eventuella invändningar emot den. Detta gjorde han genom att gå tillbaka i historien och beskriva lagens tillkomst, orsaker, ändamål och konsekvenser. Därigenom formulerade han de grundföreställningar som sedelagens legitimitet vilade på. Efter att ha gjort detta kunde Chydenius triumferande utbrista:

Så hög och helig är uprinnelsen till dessa lagar; därifrån leder ock hela vår Christeliga Sedolära sitt ursprung, och det är det samma af Herrans mun på Sinai berg uttalta och af Herran upskrefna sammandrag, som vi finne anteknadt på första bladet i vår A b c bok, och vi lärt oss ifrån barndomen. Lyckeligit det Folk, som hafver dessa föreskrifter till sin sällhet, emot många tusende slägter i verlden, som aldeles vandra i en hednisk blindhet.<sup>3</sup>

Chydenius försökte här få åhörarna att känna den historiska kopplingen mellan den lag de själva hade fått lära sig som barn och det som hände på Sinai. Via det historiska perspektivet försökte han få åhörarna att känna stolthet över att tillhöra det folk som hade tillgång till denna unika lag. En annan viktig del av lagens förankring handlade om grunderna för människans gudsrelation i form av hennes ändamål och basbehov. Därmed kunde Chydenius tydliggöra att lagen var nödvändig och utgjorde människans viktigaste redskap.

En ordning var således oomgängelig, hvaruti människan och andra förnuftiga Creatur kunde mäst bidra till dessa förenade ändamålen, Guds ära och sin egen lycksalighet, hvilken med rätta får namn af en lag; ty här befaller den Allvise och Allsmäktige, här är Creaturet förpliktadt at lyda.<sup>4</sup>

Lagens uppgift var att hjälpa människan att uppnå sitt syfte – att bidra till Guds ära och sin egen lycksalighet. Denna lagrelation var grundläggande för människans hela liv. Citatet illustrerar samtidigt predikans syfte. Det var att övertyga och beveka åhörarna om lagens kraft så att de skulle vilja lyda lagens bud. Det skedde genom att Chydenius formulerade de rätta bevekelsegrunderna. Här gick han tillväga precis

---

2 Chydenius 1781, I predikan, § 17, s. 150.

3 Chydenius 1781, I predikan, § 7, s. 128.

4 Chydenius 1781, I predikan, § 1, s. 122.

såsom Möller, Pontoppidan och Bastholm hade anvisat rörande predikningar över moraliska ämnen. De främsta bevekelsegrunderna var enligt dem en väl avvägd blandning av löften om lycksalighet och hot om straff. De centrala begreppen var den *fria viljan*, *egenkärleken*, *förnuftet*, *lycksaligheten*, *lagen* och *nåden*. Chydenius följde denna modell:

Det är en med alla lefvande Creatur gemensam drift, som blifvit menniskan medskapad, at söka undgå sin olycka, och befordra sin lycksalighet. Starkare band hade Gud då icke kunnat lägga på menniskan, at förmå henne til laglydnad, än då Han hotar henne med grufveligaste straff, om hon öfverträder Hans bud; men deremot försäkrar henne om största lycksalighet, om hon lyder Honom.<sup>5</sup>

Vi ser i citatet ovan hur han knöt samman hot och löften med människans ändamål och främsta strävan. Men Chydenius formulerade också bevekelsegrunder på ett rationellt sätt. Detta avspeglades i själva delningen av predikans tema. Den utgick från tre bevekande skäl. Dessa var lagens *höghet*, *förbindande kraft* och dess *nytta*. Denna typ av bevekande skäl återfanns även inom den profana retoriken. De återfanns i retorikhandböckernas argumentsamlingar. I Vossius handbok föreslogs exempelvis att talaren kunde hänvisa till den önskvärda handlingens rättmätighet, gudfruktighet, nödvändighet och nytta.<sup>6</sup>

De bevekande skälens uppgift handlade om att påverka åhörarnas vilja. Chydenius beskrev hur han själv såg på den predikande prästens uppgift samt relationen mellan lag och evangelium.

Rådfrågar man härvid förfarenheten; så lära arbetande och vaksamme lärare, hvilka lägga sig vinning om, at föra själar til JESum, snart blifva varse, huru myken möda det kostar, at bringa sine åhörare til en rätt kannedom af sit intet, och ifrån säkerhet och egen rättfärdighet til omtanka för sit eviga väl, och huru denna underbyggnad på salighets vägen oändeligen uphöger försoningen, och sätter den under döds domen liggande syndaren i yttersta trängsel, och en slags nödvändighet, at fly til den Stora Fristaden HERren JESum, dit Evangelii predikan förträffeligen banat vägen: JESu öppnade famn låckar dem, och en himmelsk dragkraft erbjuder sig at leda dem.<sup>7</sup>

Här gick Chydenius genom de faser som prästen skulle lotsa sina åhörare genom. Dessa emotionella och kognitiva moment var samtidigt kopplade till prästens predikosätt och delning av ordet. Lagpredikan påverkade åhöraren i riktning mot syndabekännelse och evangelisk betoning ledde åhöraren mot nåden. Chydenius slutsats blev att ”begge böra predikas; men i en rätt ordning”.

Predikans avslutande del – tillämpningen – var central för predikans känslomässiga påverkan på åhörarna. Där ökade Chydenius tonläget samtidigt som han argumenterade mot sina tänkta motståndare. Han bemötte vanliga invändningar och överbevisade dem för att ytterligare beveka åhörarna. Chydenius formulerade själv inkasten (invändningarna) för att i nästa skede motbevisa dem. Detta fungerade som en individualiserad predikan eftersom han specifikt vände sig till den grupp som hyste de invändningar som han ville vederlägga. Här tycks Chydenius ha tagit vägen till viljan via förnuftet:

Man säger: hvad företräde hafver denna Sedolagen framför dem, som äro upgifne af vise hedningar? Man finner ju dem vara ofta så stränga, så bindande och väl författade, som någonsin dessa Gudomeliga lagar. Men min Christen (fast du med din afvoghhet emot denne store Lagstiftaren ej gjordt dig berättigad af detta dyra namnet) tillåt mig få underrätta dig, huru svårligen du med dina likar irrar dig ifrån sanningen, Du måste ju medgifva et allvetande, heligt och allsmägtigt väsende, såsom orsaken til din och min varelse, och til den känsla af ondt och godt, rätt och

5 Chydenius 1781, predikan I, § 16, s. 147.

6 Vossius 1990, s. 9. Detta gäller den form av tal som kallades rådgivande tal, *genus deliberativum*.

7 Chydenius 1781, predikan I, § 25, s. 1 174.

---

orätt, som finnes i vår själ, och som bidrager til vårt välstånd eller olycka. Skulle nu intet en sådan i högsta måtto fullkomlig Gud då vara i alla afseenden äfven den fullkomligaste Lagstiftaren?<sup>8</sup>

I citatet ser vi hur Chydenius formulerade inkast och sedan bemötte dem. Hans motargument i detta specifika fall var att använda den naturliga teologins första princip om orsakslagen. Den människa som instämde i denna tes måste därefter acceptera att Guds lag måste lydast.

Chydenius delade inte ordet utifrån någon tredelning i denna predikoavslutning. Han ägnade i stället sin tillämpning åt att överbevisa invändningar mot den kristna sedelagens auktoritet. Den strävan som återfanns hos Möller, att individualisera ordet med utgångspunkt i åhörarnas andliga status (ortotomisk applikation) återfanns därmed inte i denna predikan. Men även om Chydenius inte använde sig av den möllerska modellen för tillämpning rörde sig denna predikan på en individnivå. Argumentationen och bevekelsegrunderna var utformade för enskilda människors behov.<sup>9</sup> Det handlade inte om lagens nytta utifrån samhällets behov, utan om individens sökande efter lyckalighet.

Efter denna korta beskrivning av predikans syfte och innehåll är det dags att jämföra Chydenius predikan med den kateketiska kontexten. Vi såg i kapitel IV att både Möller och Pontoppidan förordade den syntetiska predikometoden. Det var också denna metod som Chydenius använde i sin predikan. Han formulerade ett tema baserat på det bibelcitat som predikan utgick från och diskuterade detta ganska fritt från citatets aktuella kontext i den citerade texten. Chydenius ägnade relativt lite utrymme åt exegetiska och filologiska frågor i denna predikan.

Denna predikan var en inledning till de övriga budordspredikningarna eftersom Chydenius här beskrev de nödvändiga grunderna i form av lagens funktion och dess relation till nåden. Om vi jämför med andra katekeser finner vi att denna typ av introduktion saknades i Luthers och Svebilus katekeser.<sup>10</sup> Svebilus introducerade lagen i de sex första frågor och svar som han formulerade i uttolkningen av det första huvudstycket i katekesen. Där presenterade han Gud i egenskap av laggivare, lagens koppling till Moses samt lagens funktion.<sup>11</sup> Därmed återfanns också den centrala historiska synen på lagen hos Svebilus – den gavs till människan före fallet och skänktes till henne på nytt via Moses. Luther introducerade inledningsvis lagen i sin *Stora katekes* genom att bland annat beskriva den som ett nödvändigt hjälpmedel emot djävulen.<sup>12</sup> Detta synsätt går överhuvudtaget inte att återfinna hos Chydenius. Djävulen hade helt enkelt ingen funktion i Chydenius beskrivning av lagen.

För att hitta paralleller till andra katekesförklaringar krävs i stället att vi går till 1700-talets katekesförklaringar och sedeläror. En liknande introduktion av lagen återfanns exempelvis i Pontoppidans katekes från 1767. Samma bakgrundsinformation, fast i kondenserad form, presenterades av Pontoppidan innan det första budordet avhandlades.<sup>13</sup>

Även sättet att beskriva lagens funktion varierade i den samtida litteraturen.<sup>14</sup> Chydenius använde begreppet *nytta* när han skulle formulera lagens funktionssätt. Dessa

8 Chydenius 1781, predikan I, § 22, s. 161.

9 Jfr Mennander 1762, där överhetsperspektivet är centralt.

10 Chydenius nämner inte heller någon specifik katekes i denna predikan. Han citerar vid ett tillfälle den tyske teologen Johan Jacob Rambach.

11 Svebilus 1977, s. 29f.

12 Luthers ”Stora katekes”, i *Svenska kyrkans bekännelseskriter*, 1944, s. 382ff. Betoningen på lagens tredje bruk fanns inte hos Luther. Däremot formulerades den i bekännelseskritererna (*Konkordieformeln*). Jfr *Etik och kristen tro*, 1971, s. 120ff, 129.

13 Se Pontoppidan 1827, s. 14ff.

14 Det varierar i olika katekeser och dogmatikböcker. Se Pontoppidan 1827, s. 15f; Murbeck, 1849, s. 11f. Högström 1768, s. 132; Hunnius 1727, s. 32f.

nyttospekter kan relateras till vad man inom luthersk teologi brukade kalla lagens olika *bruk*.<sup>15</sup> Chydenius menade att lagen först och främst hade en undervisande funktion. Sedan gjorde lagen åhörarna medvetna om sina synder och slutligen ledde lagen dem till Kristus. Chydenius följde här Svebilus formulering av lagens nytta.<sup>16</sup> Han valde därmed att inte inkludera det som brukar benämnas lagens tredje bruk.<sup>17</sup>

Lagens tredje bruk beskrevs exempelvis hos Pontoppidan med orden ”lär de trogna, hvad de skola göra och låta”.<sup>18</sup> Det betonades även mycket starkt av Anders Knös i hans *Catechetiska föreläsningar*. Knös menade att Svebilus hade underlåtit att betona både lagens första (det politiska) och tredje bruk. Detta medförde enligt Knös att många läsare hade missuppfattat en av de mest grundläggande föreställningarna i den kristna läran. Lagen gällde för alla oavsett vilken andlig utgångspunkt man hade. Det fanns ingen människa som var befriad från laglydnad.<sup>19</sup>

Men den anklagelse som Knös riktade mot Svebilus var inte tillämplig på Chydenius predikan. Lagens första bruk – dess nytta för den *borgerliga sammanlevnaden*<sup>20</sup> – kan snarare sägas ha betonats av Chydenius. Lagens samhällsfunktion låg dessutom implicit i hans naturrättsliga angreppssätt. När det gäller lagens tredje bruk lyfte Chydenius fram detta lite senare i sin predikan. I tillämpningens inkast mot oliktankande återkom nämligen Chydenius till lagens rätta bruk. Där lyfte han upp det tredje bruket i samband med att han bemötte sådana kristna som hävdade att lagen inte gällde för dem utan att det räckte med tron. Chydenius ifrågasatte också sådana grupper som ensidigt betonade evangeliets och nådens betydelse och som därmed reducerade lagens vikt. Man kan därmed säga att Chydenius på ett plan följde Svebilus, men att det övriga innehållet i predikan innebar att Chydenius presentation av lagen var i enlighet med Knös synsätt.<sup>21</sup> Chydenius kritiserade aldrig Svebilus explicit. Men i predikotexten finner vi att Chydenius beskrev lagen på ett radikalt annorlunda sätt än vad Svebilus gjorde. Man kan därför påstå att Chydenius på detta sätt medverkade till moderniseringen av katekestolkningen.

### *Naturrätt och naturlig teologi*

Vi har kommit till de naturrättsliga aspekterna och de inslag av naturlig teologi som Chydenius använde i sin första predikan. Johan Möller skrev i sin predikohandbok att de två största fel som en präst kunde begå i frågan om sedeläran var dels att sammanblanda den kristna sedelagen med den hedniska, dels att alltför mycket betona den naturliga lagen. Den stora fördelen med den kristna sedelagen var att den placerade in de moraliska föreskrifterna i sitt egentliga sammanhang tillsammans med människans naturliga fördärv samt Guds nåd och människans salighetsordning. Den naturliga lagen var alltför ensidigt fokuserad på plikter och skyldigheter. Men den naturliga lagen fick givetvis diskuteras i predikningar och när det skedde på ett riktigt sätt fungerade den naturliga lagen som ett bevis för den kristna sedelagen.<sup>22</sup>

En liknande uppmaning kom från Pontoppidan. En predikan som enbart utgick från den naturliga lagen kunde visserligen bidra till att människor blev dygdigare, men

15 Det första bruket (funktionssättet) är att bidra till skapandet av ett ordnat samhälle. Det andra bruket är att avslöja människans syndfullhet. Det tredje är att fungera som et rättesnöre för de som redan är frälsta. Denna lära är omstridd, särskilt frågan om lagens tredje bruk. Se Radler 2006, s. 167ff; Andersen 1997, s. 85–94. Den återfinns hos exempelvis Hafnenreffer, 1717, s. 125ff. Jfr Knös 1779, företalet, § 7. Se även Pontoppidan 1766, s. 173.

16 Svebilus 1977, s. 44.

17 Jfr ”Konkordieformeln” i *Svenska kyrkans bekännelseskrifter*, 1944, s. 516, 603ff.

18 Pontoppidan 1827, s. 16.

19 Knös 1779, företalet, § 7, s. 29ff, 281, 293–300.

20 Knös 1779, företalet, § 7.

21 Jfr Knös 1779, s. 30ff.

22 Möller 1779, s. 43ff.

---

de blev inte kristna. För detta krävdes i stället att lagen kompletterades med evangelium. Här menade Pontoppidan att den predikande prästen aldrig fick predika moral (lag) utan att samtidigt föra in nåd (evangelium). Man kunde inte nå människor med bara bud, fordringar och befallningar. De måste få veta att de var älskade och förlåtna. Saligheten hängde inte på deras förmåga att lyda lagen utan på deras tro på Jesus offerdöd.<sup>23</sup>

Detta teologiska ställningstagande omvandlades till ett retoriskt redskap. Pontoppidan och Möller hänvisade helt enkelt till ett tredje bevekande skäl vid sidan av hotet om straff och löftet om lycksalighet. Det handlade om kärlek och offer. Pontoppidan menade att Guds och Jesus kärlek till människan samt Jesus offervilja utgjorde det främsta bevekande skälet till tron.<sup>24</sup> En sådan kärlek krävde nämligen ett gensvar av den som blev älskad i form av genkärlek. Om åhörarna fick höra detta bevekande skäl blev de också mera positivt inställda till lagen.

Vid en första anblick kan Chydenius predikan ses som en illustration av det ideal som formulerades av Möller och Pontoppidan. Han anknöt till den naturliga lagen genom att hänvisa till förnuftet men han var samtidigt tydlig med att poängtera att det var ur uppenbarelsen som de viktigaste lärdomarna kunde hämtas. Han betonade förnuftets stora betydelse för människan samtidigt som medvetenheten om syndafallets inverkan på förnuftet var påtaglig. När det gällde den hedniska sedeläran följde Chydenius också Möllers ideal. Han var mycket noga med att avgränsa den kristna sedelagen gentemot de icke-kristna varianterna. Han kritiserade de hedniska sedelärorna och utmålade lycksaligheten som en exklusivt kristen angelägenhet.

Men vid en noggrannare läsning blir det tydligt att Chydenius beroende av den naturliga lagen var omfattande och djupgående. Det fanns en rad implicita samband där den naturliga lagen återfanns som ett raster och ett tolkningsmönster. Trots att Chydenius hänvisade till bibelcitater var hans resonemang samtidigt präglade av det naturrättsliga och filosofiska tänkandet. Detta förhållningssätt kan delvis tolkas i linje med Pontoppidans anvisningar. Han betonade nyttan av *philosophia moralis* i samband med att prästen skulle beskriva människans plikter och deras överensstämmelser med Guds bud.<sup>25</sup>

Den centrala anknytningspunkten mellan teologin och naturrätten låg i människans gudsrelation. I Chydenius predikan betraktades gudsrelationen snarast som ett juridiskt förhållande. Begreppet *lag* utgjorde en brygga mellan naturrätt och teologisk sedelära. Lagen var samtidigt det främsta uttrycket för Guds vilja i relation till människan. Tillsammans med *lag* utgjorde exempelvis termerna *befallande*, *lydande*, *förpliktelse*, *lagbrytare*, *straff*, *lydnad*, *domare*, *nåd*, *lagstiftare* och *hämnd* noderna i detta nätverk. Terminologins rättsliga karaktär var överväldigande.<sup>26</sup> Likheter mellan Chydenius synsätt och naturrättens verklighetsbeskrivning var omfattande. Samma grundläggande resonemang som återfanns exempelvis hos Samuel Pufendorf i hans introduktion till naturrätten användes av Chydenius när han introducerade Guds lag.<sup>27</sup> Terminologin och begreppen överensstämde. Chydenius sätt att beskriva och argumentera för sedelagen speglar därmed också ett naturrättsligt perspektiv.<sup>28</sup> Människans skyldighet att lyda lagen motiverades med att Gud var hennes skapare.<sup>29</sup> Detta argument återfanns både inom moralteologin och inom moralfilosofin.

---

23 Pontoppidan 1766, s. 159f.

24 Pontoppidan 1766, s. 159.

25 Pontoppidan 1766, s. 215f, 271ff. I exemplet på s. 272 kombinerar Pontoppidan ett bibliskt argument med ett naturrättsligt, exakt på samma sätt som Chydenius gör.

26 För ett annat exempel, se Busser 1774, s. 60ff. Se Josefson 1937, s. 69–71, för en diskussion kring den rättsliga terminologin inom den lutherska teologin under 1700-talet.

27 Jfr exempelvis Chydenius 1781, predikan I, § 1, med innehållet i Pufendorf 2001, s. 43f, 55.

28 Jfr Chydenius 1781, predikan I, § 14, s. 142, med Pufendorf 2001, s. 55f.

29 Jfr Chydenius 1781, predikan I, s. 142f § 14, med Chydenius 1781, predikan II, s. 178f § 2.

Samma överensstämmelse med naturrätten återfanns även i fråga om människosynen.<sup>30</sup> Där var de gemensamma nämnarna termerna *fri vilja, förnuft, egenkärlek och lycksalighet*. Chydenius slog fast i inledningen till denna predikan att människans syfte var att söka sin *lycksalighet*. Detta var en grundpelare i hans människosyn och synsättet var, som vi har sett i kapitel III och IV, typiskt för upplysningstänkandet och återfanns även som retorisk angreppspunkt i de homiletiska handböckerna.<sup>31</sup>

Den människosyn som därmed går att skönja i denna första predikan handlade om en förnuftig människa. Hon var utrustad med en fri vilja och en stark lust att söka sig mot det som hon uppfattade som gott. Via sin skapare var hon predestinerad att söka vägen till lycksalighet, vilket handlade om att söka sig till Gud. Tron var därmed vägen till lycksalighet. Lagen var ett hjälpmedel att nå dit.

Martin Knutzen, en tysk teolog som arbetade i wolffiansk anda, definierade den kristna tron med orden ”med den christna religionen förstår jag den läran om vägen, eller sättet, at vinna ewig lycksalighet, som innehålles i de skriftens böcker, hwilka wi christne wörde såsom en gudomlig uppenbarelse”.<sup>32</sup> Här fanns tydliga paralleller mellan Knutzén och Chydenius i frågan om lycksalighetsbegreppets betydelse för trosuppfattningen.<sup>33</sup>

Man kan konstatera att Chydenius argumentation för den gudomliga lagens auktoritet byggde på naturrättslig och teologisk grund. Men evangeliets budskap diskuterades inte i någon nämnvärd utsträckning i denna predikan. Det var först i avhandlingen tredje del – om lagens nytta – som Chydenius förde in ett resonemang om lagens betydelse i relation till evangeliet. Eric Pontoppidans uppmaning att aldrig stanna vid lagens tuktan utan alltid ha evangeliet som huvudpunkt i sin predikan klingade här relativt ohörd.<sup>34</sup> Chydenius försökte betona nåden, men den naturrättsliga tyngdpunkten i predikan gjorde att slutresultatet blev betydligt mer lag än evangelium.

Chydenius sätt att presentera lagen var unikt i katekespredikosammanhang. Det fanns liknande synsätt formulerade av präster i andra typer av skrifter. År 1784 kom exempelvis prästen Anders Ekmarcks bok ”*Försök til en förnuftig och christelig sedelära*”. I denna bok försökte Ekmarck beskriva en förnuftsbaserad sedelära på kristen grund genom att gå igenom samtliga tio Guds bud och diskutera dem. Ekmarcks sätt att presentera lagen påminde mycket om Chydenius angreppssätt.<sup>35</sup> Båda författarna utgick från naturrättens terminologi och därmed från en rättsligt grundad terminologi och gudsbild. Gudsrelationen grundades på förbindelsen mellan befallande och underlydande. Sådana samhällliga relationer kände alla människor till och de var nödvändiga för att ett samhälle skulle kunna fungera. Men det högsta herradömet ägdes av Gud.

Den gudsbild som här växer fram utgick från en analogi mellan samhällelig makt och andlig makt. Men det handlade inte om att uppfatta de samhällliga makthavarna som förvaltare av gudomlig makt utan analogin tycks ha gått den andra vägen. Man beskrev snarare Guds makt i termer och bilder som var hämtade från de samhällliga maktförhållandena och legitimerade Guds makt med hjälp av de principer som reglerade samhällelig maktutövning. Dessa principer var naturrättens grundläggande regelverk och slutsatsen blev att den som accepterade naturrätten också måste acceptera Guds herravälde och regering eftersom Gud var den naturliga lagens skapare.<sup>36</sup> Det

30 Jämför Pufendorf 2001, s. 61, med Chydenius förställning om människans grundläggande strävan.

31 Leufvén 1926, s. 97, 161, 175. Jfr Frängsmyr 1977, s. 67f.

32 Knutzén 1774, s. 1.

33 Jfr Knutzén 1774, s. 5ff. Se Saine 1997, s. 140ff, för Wolffs syn på lycksalighet. Wolff menade att människans mål var att utvecklas mot fullkomlighet och detta tillstånd beskrevs som *seligkeit* – lycksalighet.

34 Pontoppidan 1766, s. 172ff.

35 Ekmarck 1784, s. 18–32. Boken trycktes 1784, men erhöll imprimatur 1780.

36 Ekmarck 1784, s. 18–32.

---

utmynnade ett praktfullt cirkelresonemang där Guds allmakt legitimerades av den förnuftsbaseade naturrätten.

Men även om Chydenius utgick från ett naturrättsligt betraktelsesätt avvek hans beskrivning på viktiga punkter från naturrätten i Pufendorfs tappning. Det handlade exempelvis om lagens tillkomst. Chydenius, liksom de flesta andra präster, hävdade att lagen gavs till människan före syndafallet.<sup>37</sup>

Kunskapen om Sedolagen blef menniskan medskapad i fullkomlighetenes stånd. Hennes Store och Allvise Uphofsman hade ej et ögnableck lämnat henne i okunnighet om de ändamål, hvarföre Han infört henne på verldenes Skådo-ban. Hon bar straxt en stämpel af sin Gudomelige Mästares hand, som visade en liflig bild af Hans fullkomligheter. Guds beläte, hvaruti hon blef skapad, kunde visst ingalunda vara utan en noga kannedom af Guds vilja, dess enda lag. Menniskans ljufva och öppna omgånge med detta stora Ljuset, kunde ej lämna henne i mörkret.<sup>38</sup>

Detta synsätt ifrågasattes av Pufendorf som menade att dekalogen förutsatte en syndande människa. Varför förbjuda exempelvis stöld och mord när Adam och Eva ännu inte hade visat några tecken på synd?<sup>39</sup>

Chydenius avvek även från det naturrättsliga tänkandet i frågan om lagens funktion. Enligt Pufendorf reglerade lagen (naturrätten) främst de yttre sociala relationerna. Men den lutherska läran hävdade att lagen var Guds anvisningar om hur människan skulle leva samtidigt som den också var ett redskap för att människan skulle uppfatta sitt syndafördärv och sedan söka sig mot försoning och nåd. Lagens funktion gick mycket djupare in i människans känsloliv enligt det lutherska betraktelsesättet.<sup>40</sup> Här tog Chydenius ställning för det lutherska synsättet.

Chydenius teg om religionens politiska samhällliga nytta. Detta var ju under frihetstiden ett naturrättsligt favorittema,<sup>41</sup> men i Chydenius introduktion av sedolagen fanns det inte med. Däremot beskrev han den individuella nyttan av laglydnaden i form av belöningar. Även detta illustrerar att Chydenius sätt att knyta samman naturrätt och kristen sedelära var personligt utformat och mycket komplext. Hans grundläggande perspektiv handlade om individens sökande efter lycksalighet med hjälp av sitt förnuft och sin fria vilja. Därmed vände han på Pufendorfs ovanifrånperspektiv.

Jag har ovan diskuterat den inslag av naturrätt som fanns i denna predikan. Men det fanns även inslag av naturlig teologi. Vi kan vi exempelvis skönja Chydenius natursyn. Ett av hans vanligaste gudsbevis förekom exempelvis redan i denna första predikan. Det var tanken att Guds existens bevisades av naturens ordning och fullkomlighet. Detta sätt att förankra Gud i naturen var vanligt förekommande under 1700-talet och beskrevs ovan i kapitel III.

Chydenius skrev exempelvis att ”hela naturen talar för oss tydeligen om den samma: Den makalösaste ordning ibland oräkneliga ting af helt olika egenskaper och värkningar stöta alla tillsammans til Hans stora ändamål, med den fullkomligaste sammanställelse”.<sup>42</sup> Naturens ordning var ett uttryck för Guds ändamål och vishet. Chydenius förankrade samtidigt sin fysikoteologiska utgångspunkt i Bibeln. Han skrev att ”hela naturen predikar för oss om Hans eviga kraft och Gudom” och hänvisade till Rom. 1:20. Där stod att ”Ther medh at hans osynliga wäsende / och hans ewiga kraft / och Gudom warder beskådad / när de besinnas af gierningarna”. Detta bibelcitat gav sanktion åt det fysikoteologiska betraktelsesättet och den naturliga religionens kunskapsanspråk.

37 Jfr exempelvis Svebilus 1977, s. 29; Spener 1844, s. 11.

38 Chydenius 1781, predikan I, § 2, s. 122.

39 Pufendorf 2001, s. 36ff.

40 Lindberg 1976, s. 45f; Svebilus 1977, s. 29, 44f; Pufendorf 2001, s. 35f.

41 Jfr Lindberg 1976, s. 85ff.

42 Chydenius 1781, predikan I, § 10, s. 133.



*Apologetik och politik*

Denna predikan är en nyckeltext för vår tolkning av Chydenius sätt att förhålla sig till den kristna sedeläran. Predikan innehåller också ett flertal argumentationsmönster som återkom i de övriga budordspredikningarna. De apologetiska momenten hör till dessa regelbundna inslag. Här satte Chydenius sin agenda och positionerade sig i förhållande till de moralfilosofiska strömningar och det fritänkeri som förekom vid denna tid. Han valde att inleda sin predikoserie med en massiv attack mot allehanda moralfilosofiska spekulationer som enligt Chydenius saknade kristen grund:

Man söker väl af blotta naturens ljus uppenbara denna dygdevägen, och vise hedningar hafva icke gått långt ifrån den samma med sina sedolärer, och til någon del härmat dessa allvisa föreskrifter; fast man därjämte måste medgifva, at de, dels genom fortplantade lärdomar ifrån sine förfäder slägte från slägte, ännu kunnat hämta kunskaper ifrån vår store Lagstiftare, dels ock lånat ljus af uppenbarelsen, och icke sällan prålat med sedolärer ifrån denna källa, då de nyttjat dem såsom sina förnufts alster, för at förringa värdet och nödvändigheten af denna Gudomeliga lagstiftning; Men huru vacklande äro icke sådana föreskrifter? Huru svicktande deras grundvalar?<sup>43</sup>

I citatet ovan medgav Chydenius att det kunde finnas korn av sanning i de hedniska läroarna. Men han förkastade dem eftersom de antika filosofernas etiska principer inte utgick från den rätta källan. Men Chydenius angrep inte bara moralfilosofer som sökte sig bort från den kristna sedeläran. Även andra grupper fick stå i skottgluggen:

Kom likväl och samla alla forntidens handlingar, och de nyare sedolärer utur Alcoran, lägg dem alla tillsammans, eller betrakta dem hvar för sig, så frågar jag, hänga de ihop? bana de vägen til lycksalighet? Hvad blandvärk, hvad usla orimligheter, som du sjelf måste ledas vid? Men nu måste jag säga dig: Jag hafver här, Gudi låf! Och alle Christne, äfven Judar, med mig en sådan lagstiftning.<sup>44</sup>

Chydenius apologetiska retorik i citatet ovan var riktat mot en annan religion – islam. Judar och kristna tycktes här stå på samma sida medan islam utgjorde måltavla för Chydenius ifrågasättande. Han avvisade Koranens sedelära och menade att den varken hängde ihop eller ledde till lycksalighet.

Chydenius anti-islamistiska retorik ingick i en apologetisk kontext med tydliga intertextuella samband. Den textform som här åsyftas innehöll bevis för den kristna trons sanning. Detta var en allkristen textform och ärendet förenade därmed alla kristna, oavsett om de tillhörde den katolska, reformerta eller protestantiska kyrkan. Eftersom man delade centrala texter med judendomen fick judarna också inbegripas i vissa delar av försvaret. En stilbildande text när det gäller antiislamistisk retorik var Hugo Grotius *Sex böcker om then christna lärans wiszhet och sanning* (1742). Hela Grotius sjätte bok handlade om *Mahomet* och hans anhängare. Boken utgjorde ett angrepp på islam och författaren menade att han lyckades bevisa att Mahomet var en falsk profet.<sup>45</sup> Grotius böcker var välkända i Sverige och rekommenderades för präster när de skulle lära sig att argumentera för att kunna bemöta fritänkeriet.<sup>46</sup> Detta sätt att kritisera islam återfanns även i andra texter.<sup>47</sup>

Angreppen mot islam hängde delvis samman med den kritik som franska deister hade riktat mot kristendomen. Fritänkare hade exempelvis hävdad att islams uppenbarade skrifter kunde jämföras med kristendomens heliga texter.<sup>48</sup> Genom att hävda detta hade de kunnat relativisera den kristna läran och ifrågasätta kristendomens universella

43 Chydenius 1781, predikan I, § 19, s. 153f.

44 Chydenius 1781, predikan I, § 22, s. 162.

45 Grotius 1773; Grotius 1782, s. 338f. Se även Ross 2006, s. 476–479.

46 Knös 1779, s. företalet, § 10.

47 Se exempelvis Saint-Réal 1756, s. 44ff; Knutzén 1774, s. 66–72; Pascal 1971, s. 214ff.

48 Saint-Réal 1756, s. 5f. Jfr Less 1778, inledningen, § 5.

---

sanningsanspråk. Detta medförde samtidigt att de kristna teologerna var tvungna att bevisa kristendomens status på islams – *mahometanernes* – bekostnad för att om möjligt kunna återställa kristendomens trovärdighet.<sup>49</sup>

Men den anti-islamistiska retoriken var inte bara en effekt av fritänkarnas ifrågasättande. Den drevs fram som en naturlig konsekvens av kristendomsförsvarets inre logik. Prästen Anders Ekmarck, som försvarade religionen utifrån en förnuftsberad position kopplad till naturlig teologi, förklarade det mycket tydligt. Han skrev att ”då åtskillige folkslag hafwa åtskillige religioner, som de säga vara grundade på några serskilda gudomliga uppenbarelser, hwilka inbördes strida emot hwarannan, så måste nödwändigt somliga vara falska”.<sup>50</sup> Det gick helt enkelt inte, menade Ekmarck, att acceptera tanken på att det skulle finnas parallella sanna uppenbarelser vars innehåll skiljde sig åt. Det kunde bara finnas en sanning liksom det bara kunde finnas en Gud.<sup>51</sup> Ekmarck skrev även att den kristna trons ”gudomliga sanning tol den strängaste undersökning, kan bewisas med de starkaste skäl, och grundeligen förswaras emot alla inwändningar”.<sup>52</sup>

Burna av denna starka förvisning om kristendomens ofelbarhet och förnuftets förmåga att uppnå religiös visshet, gick Ekmarck och ett flertal andra apologeter till attack. Bevisandet av den kristna trons sanning följde två linjer. Den ena handlade om att finna bevis för att de andra religionerna var falska och den andra handlade om att bevisa att den kristna uppenbarelse var sann. I Chydenius fall finner vi att han använde båda argumentationslinjerna. Han angrep islam samtidigt som han försökte bevisa den kristna positionens sanningshalt.

Men försvaret av den egna läropositionen var inte komplett förrän också fritänkarna hade fått sin del av kritiken. Chydenius första predikan innehåller därför en rad angrepp mot det rådande fritänkeriet. Den polemik som Chydenius formulerade mot de *hedniska* sedelärorna var egentligen en polemik emot den samtida moral-litteratur som frikopplade sedeläran från den kristna tros läran. Man kan nämna Voltaires *Filosofiskt ficklexikon* från 1760-talet som ett tydligt exempel på den typ av religionskritik och moralfilosofi som Chydenius vände sig mot.<sup>53</sup> Här angrep Chydenius därmed sådant som utgjorde en central del av upplysningstänkandet. Polemiken mot fritänkeriet hängde också samman med angreppen mot islam eftersom det var fritänkarna som hade försökt att relativisera kristendomen.

Denna predikan utgjorde en introduktion till dekalogen. Även om inte Chydenius sade något konkret om lagens samhälleliga tillämpning kan man säga att predikan berörde politiken i allra högsta grad. Chydenius lade här grunden för sin syn på dekalogens samhälleliga betydelse. Eftersom dekalogen beskrevs som en skriftlig version av den naturliga lagen uppfattades också naturrätten som evig, gudomlig och oföränderlig. Att skilja dessa åt var oacceptabelt. Samhället måste inrättas efter dekalogens bud. Dessutom tog Chydenius tillfället i akt och kritiserade de världsliga lagstiftarna.

Vi känne igen ibland mennisko-stadgar många, Som innehålla den påtageligaste orättvisa, våld och förtryck emot menniskor; stundom stå de befallande sjelfve i

49 Jfr Less 1778, inledningen, § 5. Antimuslimska tongångar återfinns givetvis även hos andra svenska präster vid samma tid. Se exempelvis Rosén 1795, s. 163; Axelsson 1775, s. 178f.

50 Ekmarck 1774, s. 18. Ekmarck polemiserar även mot deisterna i denna fråga.

51 Ekmarck 1774, s. 18ff, 29f. Ekmarck menar också att den sanna tron inte är kopplad till någon specifik kristen församling eller kyrka utan den finns i Bibeln.

52 Ekmarck 1774, s. 38ff, 44ff.

53 Voltaire byggde, menar Gottfried Less, i sin tur mycket av sin kritik utifrån innehållet i engelska religionskritikers skrifter såsom John Toland och Lord Bolingbroke. Se Less 1778, s. 27, 30ff. En aspekt som komplicerar tolkningen av islambilden i 1770-talets Sverige var att även fritänkare som exempelvis Voltaire (och för svenskt vidkommande – Kellgren) kritiserade islam. Men angreppen var egentligen förtäckt kritik riktad mot den kristna kyrkan. Jfr Ek 1965, s. 190ff, 237.

mörkret, och stöta billighetens grundlagar, stundom göra deras lagar missvisningar af ynnest och mannamån emot vissa personer, och ibland vränges rätten för egna oreña afsigter. Sådana befallningar åtlydas väl af slafvar, som ej våga at knota emot deras hårdhet och orättvisa; men de kunna aldrig vinna en villig efterlefnad, då de billiga däremot lägga et band uppå vår öfvertygelse, och värka en otvungen högaktning.<sup>54</sup>

Chydenius kritiserade här de samhällliga lagstiftarna för att de skapade orättvisa och orättfärdiga lagar. De lagstiftande männen använde sin makt för att skaffa sig egna fördelar och därigenom sko sig på sina landsmän. Denna kritik är enligt min tolkning ett tydligt eko från Chydenius politiska texter. Där formulerade han exakt samma typ av kritik.<sup>55</sup> Å ena sidan riktade Chydenius en kritik mot de samhällliga lagarna, å andra sidan betonade han Guds lag – Naturens lag. Chydenius landade vanligtvis i slutsatsen att de världsliga makthavarna hade överskridit sina befogenheter genom att de hade försökt att inskränka de rättigheter som människan hade erhållits i Guds lag. Resultatet av hans argumentation blev ett rättfärdigande av politisk kamp mot de samhällliga lagar som avvek från Guds lag. Denna kamp gavs därigenom en teologisk grund och legitimitet.

### *Historie- och bibelsyn*

Chydenius använde historien som bevisväg i denna predikan. Hans sätt att hämta historiska fakta ur Bibeln och argumentera kring detta var rationellt och sakligt. Bibelns texter lästes som bokstavliga beskrivningar och Chydenius hämtade berättelser ur de bibliska texterna som han sedan använde i sina förklaringar. Detta var ett sätt att bevisa påståenden genom att visa vad som hade skett i det förflutna. De argument som han hämtade ur Bibeln kan därför sägas ha karaktären av förståndsbevis. Chydenius byggde exempelvis sin beskrivning av lagens ursprung på det händelseförlopp som var beskrivet i Moseböckerna. Lagen fick därmed ett dubbelt ursprung eftersom den både uppfattades som historiskt betingad och som en evigt förnimbar gudomlig lag.<sup>56</sup>

Chydenius använde historieskildringarna både för att förklara, bevisa och beveka. Genom att levandegöra det förflutna för åhörarna kunde de också erhålla samma känsla av vördnad inför lagen som Moses och hans folk vid Sinai. Man kan därmed säga att Bibeln utgjorde Chydenius främsta historiska källa och med hjälp av den argumenterade han för kristendomens höga status. Den kristna sedelagens överlägsenhet utgick från att den var historiskt bevisad och att den var den enda sedelag som i förlängningen kunde leda till lyckalighet. Chydenius argumenterade i detalj för sanningshalt i dekalogens historiska ursprung. Dessa argument var intressanta eftersom de illustrerade de rådande kriterierna för en historisk sanning.

Det första inkast som Chydenius bemötte handlade om att Moses inte var på berget Sinai över huvud taget. Han kanske hade hittat på alltsammans? Men Chydenius svarade att Moses folk var där och därmed handlade det om flera vittnesmål. En person kunde ju ljuga och fantisera ihop en historia, medan många likartade vittnesmål innebar en högre sanningshalt.

Men tänk om Moses och hans folk hade blivit bedragna? Detta avfärdade också Chydenius genom att hävda att det som skedde var alltför spektakulärt för att kunna vara en bluff. Dessutom hade Moses historieskildring mycket hög trovärdighet eftersom den var detaljerad och hade stor noggrannhet vad gällde namn, dag- och årtalsangivelser. Här hade man de starkaste bevis som kunde erbjudas för en historisk sanning, menade Chydenius:

54 Chydenius 1781, predikan I, § 12, s. 137. Jfr även § 10, s. 132ff.

55 Se exempelvis Chydenius 1777, § 17, § 19.

56 Naturrätten förankrar också lagen i en historieskildring. Men den naturrättsliga historiesynen bygger på ett utvecklingstänkande. Detta kan exempelvis ses i Pufendorfs beskrivning av naturtillståndet.

---

Och hvad Mosis trovärdighet beträffar, om vi allenast betrakte honom såsom en häfda-teknare, äger han onekeligen de starkaste bevis, om en Historisk sanning, som ifrån en så lång tid äro möjliga. At med namn, daga- och åratall noga beskrifva samtida händelser, under et upmärksamt, misstänkande och ofta knotande folks ögon, där hela deras Guda-dyrkan fick et nytt skick och ordning med Tabernakel, offer och reningar, som ifrån slägte till slägte varade i 1560 år, och af hvilka ännu tydeliga spår i vår tid inemot 3300 år derefter ses ibland Judarna, tålde visst ingalunda några dicker, och allraminst af så stor betydighet. Det var alt sådant, som folket sjelf hade sett och hört, och med vördnad omtalade för barnabarn.<sup>57</sup>

Chydenius sätt att argumentera kring bedömningen av de bibliska skildringarna av Sinai, lagen och Moses fanns även i andra texter från samma tid.<sup>58</sup> Ett exempel på en liknande argumentation kan ses i *Bref til herr N.N. om et kort sätt at öfwerwinna fritänkare i religionen* (1756). Det var en översättning av en fransk skrift riktad mot de-ister. I denna text återgavs de regler som kunde användas i samband med bedömningen av historiska skildringars sanningshalt. Dessutom fastställdes Moses författarskap med samma argument som i Chydenius text.<sup>59</sup>

Chydenius använde historien som apologetiskt redskap i denna predikan. Han gav också en specifik historisk beskrivning av relationen mellan Guds lag och de antika sedelärorna. Chydenius menade att lagen gavs till människan före fallet och att den traderades muntligt fram till det ögonblick då Moses fick stentavlorna av Gud. Den viktiga roll som Metusalem fick i denna muntliga trading återfinns också på andra ställen. I exempelvis Erik Jonas Almquists bok *Inledning til den heliga skrifts läsning* (1775) beskrevs Metusalems roll i traditionsförmedlingen av den gudomliga lagen på samma sätt som i Chydenius predikan. Metusalems livslängd användes som ett led i bevisningen som handlade om uppenbarelsens nödvändighet. Man visade hur människorna i äldre tider kunde leva utan skriftlig uppenbarelse tack vare den starka muntliga traditionen. Men när livslängden blev allt kortare och människor spreds över större geografiska avstånd blev det svårare att upprätthålla den lära man fått av Gud. En skriftlig uppenbarelse blev till slut nödvändig.<sup>60</sup>

I denna historiebrevning fanns även tanken att de antika sedelärorna var ett förvanskad och ofullständigt uttryck för den naturliga lagen. I predikans tredje del sades detta explicit. De antika sedelärorna hade traderats från släkte till släkte alltsedan skapelsen men eftersom de inte kände till uppenbarelsen var de endast halvmesyrer. De byggde på en felaktig människosyn samt en ofullständig bild av lagens ursprung och bindande kraft.

En direkt parallell till dessa tankar formulerades av Chydenius i utlysningen av den pristävling som han inbjöd till strax efter att han själv hade vunnit den första predikotävlingen. Den utlösande faktorn var den religionskritik som formulerades av Johan Henrik Kellgren i *Stockholms Posten* i januari 1781. Chydenius ilsknade till och riktade stark kritik mot de samtida falska filosofer som ägnade sin kraft åt att upphöja de antika sedelärorna på den kristna tros- och sedelärens bekostnad.<sup>61</sup> Sådana personer undergrävde sanningen och beredde mark för otron. Chydenius formulerade

---

57 Chydenius 1781, predikan I, § 22, s. 163f.

58 Jfr Reinbecks syn på detta. Se Saine 1997, s. 168ff.

59 Saint-Réal 1756, s. 11ff. 1.) Händelsen ska vara observerbar via sinnen. 2.) Ju fler människor som har observerat, desto högre trovärdighet. 3.) Händelsen får gärna ha gett något resultat som går att observera och som är verksamt långt efter det som skett. Jfr Höögs beskrivning av Lockes kriterier för hur iakttagelser ska bedömas. Höög 1999, s.84.

60 Almquist 1775, s. 60ff. Argumentet var inte nytt. Samma argument formulerades exempelvis av Blaise Pascal i hans *Pensées* (1669) samt av wolffianen Johann Gustav Reinbeck på 1730-talet. För en diskussion kring detta argument och diskussionen kring patriarkernas ålder, se Silén 1938, s. 209ff; Saine 1997, s. 168ff.

61 Virrankoski 1995, s. 346ff.

samtidigt den vinnande textens önskade tematik och slutsatser. Det vinnande bidraget skulle bestå av en jämförelse mellan den antika och den kristna sedeläran och den skulle utgöra ett försvar för den sistnämnda läran. Den skulle bestå av en historisk undersökning av de antika sedelärorna med utgångspunkt i ”hur det förnuftiga uti dem hunnit fortplantas hos de äldste folkslag, antingen genom traditioner från världens första bebyggare efter syndafloden, eller genom omgänge med Guds eget folk”.<sup>62</sup> Även här formulerade Chydenius teorin om de antika lärornas historia, deras koppling till den kristna sedeläran och slutligen deras förfall.

Samma teori återfanns i den samtida sedelärande litteraturen. Den fanns exempel vis i Arnold Wesenfelds bok *Försök huru Sedoläran eller Moralen skulle kunne förbättras hos Christna menskior til lärans och lefwernets öfwerensstämmelse*. Boken gavs ut på svenska första gången 1726 och innehöll en omfattande kritik av de antika sedelärorna och deras försvarare. Wesenfeld hävdade i sin bok att sådana riktiga tankar som återfanns här och där i exempelvis Platons och Pytagoras skrifter var idéer som dessa män hade hämtat från egyptierna som i sin tur hämtat tankarna från judarna. Sådana gnistor av gudomlig vishet som kunde finnas i de grekiska skrifterna var därmed ursprungligen lånegods från judarna. Alla som sökte en sann och riktig sedelära borde undvika den bleka och förvanskade kopian och i stället välja originalet – den kristna sedeläran.<sup>63</sup>

Chydenius historiesyn innehöll ett antal grundläggande teser. Den första tesen var att den kristna tron var sann. Den andra tesen handlade om att trons sanningshalt gick att bevisa. Den tredje innebar att bevisen kunde hämtas i historien. Den fjärde och sista tesen var egentligen en slutsats. Eftersom den kristna tron gick att förnuftsmässigt bevisa och att följa historiskt var den kristna tron den enda sanna tron. Dessa teser återfanns också hos Gottfried Less, vars historiesyn presenterades i kapitel III.<sup>64</sup> Den bibliska gestalt som blev allt viktigare för denna lagcenterade och historiserande beskrivning var Moses. Han uppfattades som den förste historieskrivaren.

62 *Upfostrings-sälskapets tidningar*, nr: 58, Stockholm, 2 augusti 1781.

63 Wesenfeld 1746, s. 37ff.

64 Less 1778, inledningen, § 6.

---

## Tu skalt inga andra gudar hafwa jämte mig

Det minsta kråk, en liten blomma; och det enklaste löfblad, röja så mycken konst och sammanhang, at man vid deras betraktande blifver liksom hänryckt, och stadnar i en häpenhet. Hvem af oss ville då blifva ursinnig nog, at neka dem et uphof, eller en värmästare?<sup>65</sup>

### *Homiletisk och kateketisk kontext*

Citatet ovan är hämtat ur Chydenius predikan över det första budordet. Det illustrerar den känsla av förundran inför skapelsen som denna predikan utgick från. Med utgångspunkt i sin skapelseförundran formulerade Chydenius med hjälp av den naturliga teologin den gudskunskap som han ansåg var central för en kristen människa. Samtidigt använde han naturens sinnrikhet som ett apologetiskt verktyg. Den som ifrågasatte Guds existens förnekade därmed det självklara och uppenbara.

Chydenius valde att uttolka det första budordet som ett generellt bud innefattande människans samtliga plikter mot Gud.<sup>66</sup> Det andra och tredje budet uppfattade han som specifikationer av det första budet. Därför gav han i denna predikan en allmän introduktion till människans plikter mot Gud. Detta kan ses som en vidareutveckling av den naturrättsliga presentation som han gav i sin första budordspredikan.

Det första budet presenterades som en del av den naturrättsliga pliktordningen. Pliktordningen motsvarade inom moralteologin det som katekesförfattarna, exempelvis Pontoppidan, kallade *summan* av lagen. Den omfattade kärleken till Gud samt ”kärlek till oss sjelfwa och vår nästa”.<sup>67</sup> Teologernas summering av lagen motsvarade därmed den pliktordning som moralfilosoferna formulerade i mer teoretiska termer.<sup>68</sup> Denna syntes av naturrätt och teologi innebar att Chydenius betonade dekalogens koppling till naturrätten. Men det medförde samtidigt att naturrätten knöts samman med dekalogen. Kombinationen gav effekter i båda riktningarna. De resterande nio budordspredikningarna vilade sedan på denna grund.

Chydenius predikan om det första budordet hade en enkel och tydlig struktur. Först presenterade han människans samtliga plikter i fyra kategorier och därefter fokuserade han på den första kategorin – de plikter som var riktade mot Gud. Dessa plikter delade han därefter in i fyra slag och behandlade dem var för sig. Predikan bestod därmed av två uppdelningar bestående av fyra kategorier per gång. Den första uppdelningen innebar att människans olika pliktrelationer utkristalliserades och i nästa delning specificerades de främsta skyldigheterna inom den viktigaste och mest grundläggande av dessa – gudsrelationen.

Denna predikan inleddes med ett exordium där Chydenius inte gjorde några utvinkningar. Han var konkret och beskrev människornas plikter på ett tydligt och koncist sätt. Det var inte mycket, förutom bibelcitaten, som antydde att det var frågan om en predikotext. Även resten av predikan präglades av ett förklarande och resonerande tonfall. Chydenius definierade begrepp, diskuterade deras innehåll och relaterade detta till erfarenheten och den sunda eftertanken. Chydenius byggde huvuddelen av sin

---

65 Chydenius 1781, predikan II, s. 188, § 7.

66 Detta sätt att lyfta fram det första budet återfanns hos Luther. Det första budet var ett huvudbud. Se Luther, 1957, s. 63.

67 Pontoppidan 1827, s. 17, 34f. När Pontoppidan skrev på detta sätt i sin katekesförklaring innebar hans formulering en glidning mot en ökad betoning på självkärlekens betydelse. Det är tydligt om man jämför den med Svebilus formulering av lagens summa: ”Du skall älska Herren din Gud, av allt ditt hjärta, av all din själ, av all din häg; och din nästa som dig själv”. Svebilus 1977, s. 43. Pontoppidan redogör också explicit för vikten av en ordentlig självkärlek. Se Pontoppidan 1827, s. 34ff. Jfr Horstbøll 2008, s. 92f.

68 Jfr Pufendorf 2001, s. 67ff.

argumentation på förnuftsbevis. Det handlade om fysikoteologiska bevis samt naturrättslig respektive historisk argumentation. Han åberopade uppenbarelsen i de fall det var frågan om överförnuftiga sanningar, men i övrigt räckte det långt med förnuftet och eftertanken. Ofta gav han dubbla förklaringar, genom att hämta argument både från uppenbarelsen och från förnuftet. Det gav ökad styrka åt bevisföringen samtidigt som det hade en pedagogisk verkan. Det blev mycket tydligare att förnuftet och uppenbarelsen var kompatibla.

Men denna predikan var inte enbart en förnuftsbasead beskrivning av människans plikter. Chydenius kombinerade det naturrättsliga synsättet med en betoning av religiös empirism och den religiösa process som kallades salighetens ordning. Chydenius varvade de förnuftsbaseerade avsnitten med partier som betonade omvändelsens betydelse. Där formulerade han självprövningar för åhörarna. Med utgångspunkt i de kriterier för den sanna tron som Chydenius formulerade fick åhörarna rannsaka sin tro. Han använde bevekande skäl som byggde på fruktan och på hopp, helt i enlighet med de homiletiska handböckerna. Detta innebar att Chydenius försökte skapa en syntes av det rationalistiska angreppssättet och den religiösa empirismens trosbegrepp.

Vid en kontextuell närläsning av denna predikan avslöjas en rad olika ställnings-taganden och positioneringar som Chydenius gjorde. Dessa talhandlingar var komplexa och predikan uppvisade stor originalitet. Chydenius valde att utesluta vissa standardinslag och utformade i stället sin predikan på ett helt nytt sätt. Man kan påstå att Chydenius avvek från den gängse uttolkningen av första budet inom den kateketiska traditionen.<sup>69</sup>

Chydenius valde att låta sin predikan om det första budet belysa den första pliktordningen i sedelagen. Han frångick därmed den modell som brukade finnas i äldre katekesutläggningar. Chydenius inledde exordiet med att presentera hela pliktordningen. Den bestod av människans plikter mot Gud, hennes plikter mot sig själv och slutligen hennes plikter mot medmänniskorna.

Denna pliktordning var välkänd. Under 1700-talet kom den tredelade pliktordningen att användas av allt fler katekesförfattare. Den utgjorde också grunden för moral-filosofiska reflexioner kring människans plikter.<sup>70</sup> Men det nydanande bidraget i Chydenius predikan var att han inom ramen för en kateketisk uttolkning av det första budet inledde med denna pliktordning. Låt oss se hur Chydenius formulerade grunderna för människans plikter mot Gud:

Människan är äfven en af de förnuftiga varelser, och Guds händers värk, med tydeligen föreskrefna och äfven i sjelfva naturen inplantade lagar och befallningar, hur hon skall förhålla sig emot detta Majestätiska väsende, och sit första uphof; hvem kunde hon då vara mera förbunden? Hon äger ingen ting af sig sjelf, utan alt af Honom; Han blifver då oförneklinge äfven det första och största föremål för dess pligter.<sup>71</sup>

Människan var förbunden att sätta gudsrelationen främst bland sina plikter. Hon var inget utan Gud och denna insikt vanns via förnuftet. Men när Chydenius hade förankrat denna pliktgrund övergick han till plikterna mot det egna jaget:

Näst Gud, blifver ofelbart menniskan sjelf det andra. Herren hafver inplantat i vår natur en innerlig åtrå efter lycksalighet, Han har äfven utstakat en väg eller ordning, i hvilken den kan vinnas; de medel, som rätteligen leda til detta ändamål utgöra således i gemen plikterna emot oss sjelfve, och så viss och oryggelig som vår drift är efter det förre; så ovedersägelig blir ock skyldigheten til det sednare. I det första lycksaliga tillstånd, som Gud satte menniskan uti, ägde hon äfven förmåga

69 När jag använder termen *den kateketiska traditionen* syftar jag främst på Svebilus katekes och Luthers båda katekeser.

70 Lewan 1985, s. 1985, s. 33; Bo H. Lindberg 1992, s. 192ff.

71 Chydenius 1781, Predikan II, § 2, s. 179.

---

at bibehålla sig därvid, och när hon plötsligen förlorade sin sällhet, och därjämte förmågan at mera kunna komma därtill, upgaf han en ny väg genom försoningen; följer hon intet den, utan förspiller den sällhet henne ännu står til buds, handlar hon fiendteligen emot både sin Skapare och sig sjelf...<sup>72</sup>

Vi finner även i denna predikan en betoning av människans strävan efter lycksalighet. I Chydenius resonemang ovan uppfattas människans plikter mot sig själv som ett redskap för hennes lycksalighetslängtan. Jag tolkar hans sätt att framhäva människans plikter mot sig själv som ett mer individualistiskt förhållningssätt än vad som annars var brukligt. Låt oss se om denna individualism även återfanns i människans plikter mot sin nästa:

Det tredje föremålet för våra plikter blifver vår nästa, och det af en tredubbel grund; ty först hafver nästan blifvit af Gud bevärdigad med oändelig nåd och förbarmande; hur kunde vi då med högsta möjliga kärlek omfatta denne vår store Uphofsman, utan at tillika älska dem, som Han älskar. För det andra hafver denne Allsväldige Lagstiftaren uttryckeligen anbefalt oss denna plikt; at ur akt låta detta är altså det samma, som at resa sig up emot sin Skapare, och förakta Hans befallningar. Den tredje grunden till våra plikter emot nästan är vår egen med dessa plikters i aktagande förknippade sällhet. Den ena menniskan kan ej ombära den andra. Den enas omgånge lättar den andras, den enas flit öker den andras beqvämligheter och nöjen, och naturens ordning är sådan, at den störste, den högste, den rikaste kan tränga til hjelp af den fattiga, ringa föraktade. Vägge vi altså vår kärlek emot nästan, sakne vi därigenom den vänskap, tjenst och nöje han liksom erbjuder oss, och den vrede vi hyse emot våra likar blir ofta hos dem en krigsförklaring emot oss, till vår egen undergång.<sup>73</sup>

Det individuella draget finns även här. Chydenius angav tre bevekande skäl för att människan skulle älska sin nästa. Kärleken var påbjuden i lagen, den medförde fördelar och den var ett sätt att visa respekt för Guds skapelse. Dessutom betonade Chydenius människornas ömsesidiga beroende. Men i centrum fanns trots allt den enskilda människan och hennes lycksalighet. Chydenius betoning av människans egna behov och välfärd var ett sätt argumentera som inte var hämtat ur den lutherska katekesen. Vi ser här något som antyder en förskjutning i relationerna mellan de tre parterna Gud, jaget och medmänniskorna. Denna förändring innebar att människans egna behov synliggjordes och beaktades på ett tydligare sätt än tidigare.

Chydenius använde inte den tredelade pliktordningen i dess traditionella skick. Han frångick den vanliga varianten för att i stället använda en fyrdelad pliktordning. Den avgörande skillnaden var att Chydenius lade till en grupp av skapade ting – ”döda och lefvande, förnuftiga och oförnuftiga”. Men av alla dessa objekt var det endast djuren som människan hade några plikter mot. Det innebar samtidigt att djuren hade rättigheter:<sup>74</sup>

De nyttjas då rätt, när de användas till Skaparens ära, och efter Hans vilja, till vår egen och nästans sällhet, till hvilkas nyttjande de alla äro uplåtna; men det är dock icke utan, at de lefvande djuren, som vi hafve under våra händer, synas utkräfva af oss mera några plikter emot sig. Vi blifve tydeligen varse hos dem känsla och lif, äfven en slags lydna, ömhet och kärlek. Vi hafve implantadt hos oss et naturligt medlidande, och känne en förbindelse at göra godt emot dem, då de upoffra sig til vår tjenst. Uppenbarelsen stadgar denna plikt, då det heter: *Tu skalt icke binda munnen til på oxen, som tröskar*. 5 Mos. B. 25:4. Och det räknas af Konung Salomo för en dygd af de Gudfruktiga, at *de förbarma sig öfver sin ök, då de ogudaktigas hjerta är obarmhertigt*. Ordspr. B. 12:10. Derföre hafva ock så väl vise hedningar,

72 Chydenius 1781, predikan II, § 3, 179.

73 Chydenius 1781, predikan II, § 4, s. 180f.

74 Chydenius skriver att ”men det är dock icke utan; at de lefvande djuren; som wi hafve under våra händer, synas utkräfva af oss mera några plikter emot sig”. Se Chydenius 1781, predikan II, § 5, s. 182. Jag uppfattar att han menar att djuren har rättigheter – eftersom de kan utkräva plikter.



som Christne ofta yrkat på dessa pliktens utöfning /.../ men de blifva icke svåra att igenkännas, då djuren få sitt rätta rum i vår aktning, under Gud, och alla förnuftiga varelser, men öfver de liflösa tingen. Och då vi i akttaga den dyra plikten emot oss sjelfva, at styra våra sinnes rörelser, dämpa vreden och grymheten, och af vördnad för det Högsta Väsendet använda dem rätteligen till de ändamål, hvartill de synas tjena oss.<sup>75</sup>

Detta sätt att inkludera djur i pliktordningen var ovanligt. Jag har inte kunnat finna något liknande exempel bland svenska präster eller moralfilosofer vid denna tid.<sup>76</sup>

Forskningsläget är i stort sett obefintligt när det gäller den svenska djuretikens historia under 1700-talet. En tänkbar hypotes är att man i Åbo odlade vissa djuretiska tankegångar. Något som talar för detta är att Gunnar Broberg har beskrivit hur Carl Fredrik Mennander i ett manus argumenterat mot grymhet mot djur och för vegetarism.<sup>77</sup> Grymhet mot djur debatterades också flitigt i England under andra hälften av 1700-talet.<sup>78</sup> I dessa debatter deltog många präster som hämtade argument ur Bibeln för att påvisa att Gud förbjudit grymhet mot djur. Det kom alltmer att uppfattas som en kristen plikt att behandla sina djur med omtanke. Samtidigt utvecklades en ökad känslighet inför andras lidande, oavsett om det var frågan om människors eller djurs smärtor.<sup>79</sup>

Här finner vi att det skedde en teologisk förskjutning i synen på relationen mellan människa och djur som avsatte spår i katekestraditionen. I denna process tycks Chydenius ha varit den förste präst som i det svenska riket formulerade tankar om djurens rättigheter i en kateketisk text. Det är samtidigt uppenbart att Chydenius här formulerade åsikter som inte på något sätt var originella i ett europeiskt sammanhang. Men i den nationella kontexten tycks hans formuleringar ha inneburit ett nytänkande.

När Chydenius hade presenterat pliktordningen övergick han till att beskriva ämnet för sin predikan – människans plikter mot Gud. Hans delning av detta predikotema resulterade i fyra avsnitt kopplade till var sitt pliktverb: *känna*, *frukta*, *älska* och *förtrösta*. Om man jämför med utläggningen av det första budet i Luthers båda katekeser återfanns där de tre verben *älska*, *frukta* och *förtrösta*. Men kunskapskravet ( verbet *känna*) formulerades inte av Luther.<sup>80</sup> Inte heller fanns det explicit angivet i Svebilus katekes.<sup>81</sup>

Vid en jämförelse mellan Chydenius pliktbeskrivning och Pontoppidans katekes finner vi vissa likheter. Pontoppidans kunskapskrav var formulerat på ett annorlunda sätt. För det första satte Pontoppidan, liksom Luther, verben *frukta*, *älska* och *förtrösta* främst. Först därefter formulerades kunskapskravet. Men kunskapen fick trots allt stor betydelse i Pontoppidans katekes eftersom han menade att det var omöjligt att frukta, älska och förtrösta på rätt sätt om människan saknade de rätta kunskaperna.<sup>82</sup> Därmed blev kunskapsplikten grundläggande för de övriga plikterna.<sup>83</sup> Samma tankegång återfanns hos Chydenius.

75 Chydenius 1781, predikan II, § 5, s. 182f.

76 Chydenius hänvisar till tre auktoriteter för att styrka sin beskrivning. Det är 1) Plutarchos, 2) den tyske teologen Justus Christoph Schomer, och 3) den tyske juristen Johann Schilter.

77 Broberg 2005, s. 156.

78 Thomas 1988, s. 161–215.

79 Thomas 1988, s. 173ff, 194–203.

80 Luther 1957, s. 18, 57ff. Kunskapskravet var givetvis centralt även för Luther. Jag jämför endast deras uttorkningar av det första budet.

81 Anders Knös ändrade sitt synsätt i denna fråga. Han inkluderade inte kunskapskravet i sin uttorkning av det första budet i sina *Catechetiska föreläsningar*, 1779. Däremot tryckte han starkt på kunskapskravet i sin avhandling. Se Knös 1941, del II, s. 11ff.

82 Pontoppidan 1827, s. 21f.

83 Pontoppidan tycks här följa Spener. Se Spener 1844, s. 16f. Kunskapskravets stora betydelse för Pontoppidan kan även ses i Pontoppidan 1824.

---

Men den kunskap som krävdes var av en speciell natur. Chydenius betonade den förnuftsbaseade kunskapen medan Pontoppidan valde att lyfta fram den *levande* och därmed *sanna* kunskapen. Detta känner vi tydligt igen från kontextundersökningen i kapitel IV. Den levande kunskapen var den kännedom som fick människan att älska Gud.<sup>84</sup> Den handlade om att människan satte sin tillit till uppenbarelsen och att hon inte skulle ”grubbla der på med sitt köttsliga förnuft”.<sup>85</sup>

Chydenius kunskapskrav utgick i stället från förnuftstänkandets förmåga att skapa kännedom om Gud i form av en naturlig gudskunskap – den naturliga teologin. Denna kunskap skulle sedan kompletteras med uppenbarelsens överförnuftiga sanningar. Men Chydenius valde att också anknyta till den religiösa empirismens kunskapsyn. Chydenius menade därmed att kunskapen om sanningen kunde verka i människans själ och få henne att vilja agera i önskvärd riktning.

Om vi blickar mot Chydenius sätt att beskriva innehållet i termerna *frukta*, *älska* och *förtrösta* finner vi att han presenterade dem på ett personligt och säreget sätt. Chydenius diskussion var till största del förnufts- och erfarenhetsbaserad. Han resonerade, bevisade och kryddade anrättningen med bibelcitat. Men grunden lade han med förnuftet och de bevekande skälen var rationellt formulerade. Mycket handlade om mänskliga erfarenheter. Det räckte med att se sig omkring i världen så blev det uppenbart att Guds existerade, att han skulle älskas, fruktas och att varje människa kunde vila i den trygga förvisningen om att Gud styrde allt till det bästa.

Chydenius tolkning av gudsfuktan och gudskärlek utgick därmed från människans sätt att frukta och älska i mera vardagliga sammanhang. Den bärande känslan i Chydenius gudsfuktan var just fruktan – rädsla för Gud och Guds straff. Han tog explicit ställning för rädsans betydelse för den rätta gudsfuktan genom att kritisera Anders Knös tolkning av samma begrepp. Knös hade i en tidigare text ifrågasatt rädsans funktion. I sina *Catechetiska föreläsningar* (1779) återkom Knös till denna fråga och hävdade att gudsfuktan inte handlade om rädsla för Gud utan rädsla för det onda som Gud förbjuder. Knös betonade i stället begreppet *vördnad* och menade att det snarare handlade om en kärlekens högaktning än rädsla.<sup>86</sup> Chydenius version av gudsfuktan innebar en kombination av rädsla och en strimma hopp. Men hans betoning på fruktan såsom rädsla handlade lika mycket om en medvetenhet om hoppets avgörande betydelse. Han menade nämligen att den som hade slutat frukta Gud hade blivit säker och inte längre behövde hysa något hopp. Hoppet förutsatte därmed en fruktan.

Chydenius sätt att tolka ordet *fruktan* liknade Luthers synsätt. Luther betonade Guds vrede och hämnande kraft i uttolkningen av det första budet och menade att Gud ville bli fruktad. Det var i mötet mellan det hotfulla straffet och det villkorliga löftet om barmhärtighet som den rätta tron uppstod i en människas själ.<sup>87</sup> Detta emotionella vägskäl mellan evig olycka och evig lycksalighet känner vi igen från den homiletiska kontextundersökningen i kapitel IV. Vid denna mötespunkt kombinerades retoriska metoder baserade på grundläggande insikter om människans psyke med teologiska ställningstaganden. Lag och evangelium – förbannelse och välsignelse – fruktan och hopp. Chydenius diskussion kring ordet fruktan illustrerade därmed hans sätt att dela ordet. Denna delning knöt samman en retorisk-homiletisk, en psykologisk och en teologisk slutsats.

När Chydenius skulle konkretisera sin syn på fruktan valde han att beskriva en god far. En alltför snäll far blev föraktad menade Chydenius. Därför måste fadern visa

84 Även på denna punkt tycks Pontoppidan följa Speners katekes. Jfr Spener 1844, s. 17ff.

85 Pontoppidan 1827, s. 22.

86 Knös 1779, s. 71ff. Knös diskuterar detta i anslutning till kärleksbegreppet. En riktig kärlek innehöll ingen rädsla.

87 Luther 1957, s. 63ff.

allvar för att vinna barnets vördnad. Men den alltför stränge fadern fick skrämda och trälaktiga barn. Det var i stället den far som förmådde att kombinera kärlek med stränghet som fick sådana lydiga barn som även visade den rätta vördnaden för sin far. Den fruktan som en sådan ideal fadersgestalt uppväckte kallades av Chydenius för *barnslig fruktan* och det var den rätta formen av fruktan.<sup>88</sup>

Vi har undersökt Chydenius sätt att tolka verbet *frukta*. Låt oss gå till hans beskrivning av kärleksplikten. Kärleken beskrevs av Chydenius som en ”aldeles otvungen själens böjelse, at högakta det goda”. Men även om gudskärleken var en plikt kunde den inte tvingas fram. Den hade i stället sin grund i människans längtan efter lycksalighet:

Kärleken i gemen är intet annat, än et begär, och en själens bevekelse, som uppkommer hos oss af det fullkomliga, af det goda och för oss till vår lycksalighets befrämjande oumgängeliga, när vi känna det, och äro i hopp eller visshet om at kunna begagna oss af det samma. Af det, som nyligen sades om kärlekens uphof, finna vi lätteligen at om det fullkomliga, det goda och för vår lycksalighet oumgängeliga träffas på et ställe, eller i et och samma väsende, måste kärleken blifva som störst; och at vår Gud och eviga Förbarmare är den enda i verlden, som under et sådant namn af oss igenkännes.<sup>89</sup>

Eftersom kärleken var frivillig var det viktigt för Chydenius att påvisa hur självklart det var att människan skulle älska Gud. Genom att finna bevakande skäl baserade på förnuftet hoppades han att kunna böja åhörarnas vilja åt det önskade hållet. Förnuftig kärlek sågs som en effekt av en hierarkisk relation där båda parter agerade på ett riktigt sätt. Det innebar att den som var överordnad var god och omtänksam mot den underlydande. Då erhöill den överordnade kärlek i gensvar från den som var i beroendeställning. Detta var ett sätt att föra ned begreppen på ett konkret plan som alla kunde känna igen.

För att ytterligare förstärka sina ord ställde Chydenius till med en självprövning i samband med kärleksdiskussionen. Han frågade om åhörarna verkligen tänkte på Gud, talade om Gud, längtade efter Gud och slutligen om de lydte Gud.<sup>90</sup> Dessa var kriterierna för den rätta gudskärleken enligt Chydenius. Det handlade om ett totalt känslomässigt engagemang som bekräftades i det sociala umgänget via ord och handlingar.

Chydenius beskrev även den fjärde plikten – förtröstan. Chydenius definierade först förtröstan som ”det högsta hopp om det högsta goda”.<sup>91</sup> Denna allmänna definition hämtade han förmodligen från den naturliga teologin.<sup>92</sup> För en kristen människa handlade detta enligt Chydenius om att lägga sitt liv i Guds händer i trygg förvisning om att Guds försyn styrde allt. Även denna gång avslutade Chydenius med att formulera kriteriet för pliktuppfyllandet. Han konstaterade att de enda som kunde uppfylla denna plikt på rätt sätt var de som hade ingått i nådens ordning. Det skedde i den fas som kallades uppväckelsen. Först då uppnådde den kristna människan den form av förtröstan som utgjorde människans plikt mot Gud.

88 Chydenius skiljer mellan alltför överdriven fruktan (träldomsfruktan) och den rätt avvägda fruktan (barnslig fruktan). På samma sätt gör Pontoppidan. Se Pontoppidan 1827, s. 23f. Chydenius barnsliga fruktan har en starkare betoning på rädsla än Pontoppidans tolkning av samma begrepp. De är överens om att en sådan fruktan alstrar en vilja hos barnet (den kristna människan) att följa sin fars vilja – lydnad. Samma tudelning av fruktan återkommer hos Bussner, 1774, s. 103 och i Knös avhandling, se Knös 1941, del II, s. 13.

89 Chydenius 1781, predikan II, § 18, s. 217.

90 Denna självprövning skiljer sig från exempelvis Pontoppidan, som också har en självprövning i samband med kärleksdiskussion under första budet. Pontoppidan frågade i stället om åhörarna levde *gudligt*, om de älskade sin nästa, om de läste Bibeln och om de bad regelbundet.

91 Chydenius 1781, predikan II, § 22, s. 232.

92 Jfr Knös 1941, del II, s. 13f.

---

När det första budet skulle utläggas i katekesförklaringar utgick ofta teologerna från en uppdelning där man å ena sidan diskuterade vad som befalldes i budet, å andra sidan diskuterade vad som förbjöds.<sup>93</sup> En av de saker som man vanligtvis tog upp i förbudsdiskussionen kring det första budet var avgudadyrkan. Luther tog exempelvis upp avguderiet och falsk gudstjänst som exempel på sådant som förbjöds i budet. Svebilus var mer detaljerad i sin beskrivning av förbjudna trosföreställningar och tog upp allt från trollpackor till tomtgubbar.<sup>94</sup> En viktig iakttagelse är att Chydenius i denna predikan helt avstod från att diskutera vad budet förbjöd och därmed även valde att inte diskutera avguderiet. Detta sätt att uppfatta budet var ovanligt.

Chydenius tolkning innebar att det första budet knöt samman de tre aspekterna av trosbegreppet som användes vid denna tid – notitia, assensus och fiducia. Betoningen av kunskap, samtycke och förtröstan var tydligt närvarande i Chydenius predikan. Först riktade han in sig på förståndet och sedan på känslolivet. Kunskaperna formulerades, förankrades för skapa bifall/samtycke hos åhörarna, och därefter beskrevs kärleken, fruktan och förtröstan. Om vi i stället använder den terminologi som utvecklats i kapitlen II-IV finner vi att Chydenius mycket starkt betonade den kognitiva trons betydelse medan den testimoniella var betydligt svagare. Men om vi i stället uppfattar den fysikoteologiska bevisvägen som ett sätt att förflytta tron på Guds ord till naturen innebär det att den testimoniella tron får ett nytt innehåll och genomgår en förändring. Denna form av naturbaserad tro kombinerades med den empiriska trosaspekten och det önskade slutresultatet var en kristen människa med en fiduciell tro av det rätta slaget och välutvecklade reciproka handlingsmönster.

### *Naturrett och naturlig teologi*

Chydenius ambition tycks ha varit att kombinera den uppenbarade kunskapen om Gud med den naturliga förnuftsbaseade kunskapen på ett sådant sätt att religionens sanningar framträdde klarare och tydligare än vad som annars var fallet. Den naturliga lagen och förnuftet skulle bidra till att bestyrka de religiösa sanningarna. Detta kan delvis beskrivas som en ”reteologisering” av naturretten, eftersom den återbördades till sitt ursprung i form av ett schema som härrörde från den uppenbarade kunskapen om Gud – Bibeln.

Den pliktordning som Chydenius utgick från återfanns i de flesta moraliska sedeläror vid denna tid. Den utgjorde naturrettlig allmänkunskap. Plikterna mot Gud uppfattades som de viktigaste av alla plikter. Därefter följde plikterna mot det egna jaget och sist kom plikterna mot medmänniskorna, precis som Chydenius presenterade dem i sin predikan.

Chydenius betonade människans grundläggande drift att söka sin lycksalighet. Denna strävan var en effekt av människans självkärlek – att söka det som var gott och undvika det som var ont.<sup>95</sup> Begäret påverkade hennes handlingar och val. Därför

---

93 Detta gällde uttolkningen av alla buden. Se Knös 1779, s. 44f.

94 Svebilus 1977, s. 30f. Jfr Luther, 1957, s. 58ff, 64. I Luthers uttydning av första budet ligger betoningen mer mot frågan om var människan har sin djupaste förtröstan och tillförsikt. Jfr även Knös 1779, s. 61ff. Knös kritiserar Svebilus och berömmar Pontoppidans katekes. Dekalogens bud har numererats på olika sätt. Avguderiediskussionen i uttolkningarna av det andra budet var delvis riktade mot den bibelversen (2 Mos. 20:4–5) som i den grekisk-ortodoxa och i den reformerta kyrkan tolkas som ett specifikt budord – vanligtvis kallat bildförbudet. I den Gamla kyrkan (fram till 500-talet) uppfattades också detta förbud mot avgudar som ett separat bud. Katoliker och lutheraner ser bildförbudet som ett tillägg till det första budordet. Se Nationalencyklopedin, uppslagsord *dekalogen*. En annan skillnad i numreringen av dekalogens bud är synen på de två avslutande förbuden mot begärelse. I den reformerta kyrkan ses dessa som ett enda bud, medan man i den lutherska kyrkan uppfattar de två sista förbuden mot begärelse som två olika bud (det nionde och tionde).

95 Detta var vanligt förekommande tankar. Jfr exempelvis Cyprian 1755, s. 5ff; Mosheim 1781, s. 180–353; Knös 1941, del II, s. 8f, 12–15.

motiverade Chydenius kärleken till nästan med den egna självbevarelsedriften. Denna uppfattning att nästankärlekens ursprung fanns i självkärleken återfanns även i naturrätten. Exempelvis Samuel Pufendorf beskrev hur människan av självbevarelsedrift måste skapa samhällen och forma goda relationer till sin omgivning.<sup>96</sup>

Chydenius avslutade sin presentation av pliktordningen med att diskutera människans relation till djuren. Som vi såg i den kateketiska analysen ovan frångick Chydenius den gängse normen genom att presentera en fjärde pliktordning och därmed hävda att människan hade plikter mot djuren. Chydenius bevisade plikterna emot djuren med ett förnuftsargument men också med bibelcitat och hänvisningar till andra tänkare såsom exempelvis den antike filosofen Plutarchos.<sup>97</sup> Vi såg i den kateketiska analysen att det inte hade förekommit något liknande i svensk kateketisk litteratur. Här betraktas i stället hans synsätt utifrån naturrättsliga utgångspunkter. Men trots att hans diskussion relateras till en annan kontext är det svårt att hitta förebilder. Om man jämför Chydenius beskrivning med samtida naturrättsligt baserade sedeläror på svenska finner man inget liknande. Det är tydligt att varken explicit kristna beskrivningar av sedelagen eller uttolkningar av mer filosofiskt slag brukade innehålla plikter emot djuren.

Detta är anmärkningsvärt och bör därmed undersökas något djupare. Den förste brittiske filosof som på bred front förde fram tanken att människan har plikter emot djuren och att djuren därmed hade vissa rättigheter var den engelske filosofen Francis Hutcheson. Under 1740-talet utvecklade han sin naturrättsliga filosofi mot alltmer utvidgade rättigheter som också inkluderade djuren.<sup>98</sup>

Den första skandinaviske filosof som formulerade liknande teorier var dansken Frederik Christian Eilschov.<sup>99</sup> Han publicerade under 1740-talet skrifter där han kombinerade wolffianism, naturrätt och idéer hämtade från Plutarchos. Eilschov använde en naturrättslig terminologi och kom till slutsatsen att djuren också hade vissa rättigheter.<sup>100</sup>

Chydenius sätt att resonera kring naturlig teologi och naturrätt påminner många gånger om Pufendorfs tankar. Men i denna fråga tycks de ha haft skilda åsikter. Om vi studerar Pufendorfs pliktsyn finner vi en helt annorlunda uppfattning om relationen mellan människa och djur. Någon fjärde pliktordning existerade inte i Pufendorfs system. Gud hade gett människan rätten att använda allt i naturen för hennes eget bruk. Det innebar exempelvis att hon fick döda och förtära djur, ”även om djuren utsätts för lidande när de dör”. Människorna var djurens herrar och därmed också deras ägare. Det som gjorde människan till ett moraliskt subjekt var att hon var förnuftig, hade en fri vilja och kunde ikläda sig förpliktelser. En förpliktelse var ett rättsligt band, en norm, som en överordnad hade ålagt en underordnad. Förpliktelser inskränkte den enskildes frihet men av fruktan och vördnad för den överordnade, valde människan att lyda lagen. Djuren var därmed inga moraliska subjekt. Dessutom var människan det enda djur i världen som ägde ”någon känsla för religion”. De andra djuren var således både lag- och gudlösa.<sup>101</sup>

Det synsätt som Chydenius formulerade i denna predikan angående djurens rätt att utkräva plikter av människan gick helt emot Pufendorfs utgångspunkter. Vad som fick Chydenius att gå i denna riktning kvarstår att reda ut. För att hitta liknande åsikter måste man söka bland fysikoteologerna. Ett intressant parallelexempel till Chydenius

96 Pufendorf 2001, s. 61f, 64f.

97 Se Plutarchos 2007, s. 5–13.

98 Garrett 2007, s. 243–65.

99 Haakonssen 1996, s. 79.

100 von Koch 1976, s. 11–27.

101 Om Pufendorfs djursyn, se Pufendorf 2001, s. 43f, 46ff, 51, 55f, 61–65, 89ff, 96, 114, 159.

---

är exempelvis den tyske teologen Christoph Christian Sturm (1740–1786).<sup>102</sup> Sturm var supranaturalist. Det innebar att han betonade det övernaturliga och för förnuftet svåråtkomliga vetandet samtidigt som han lyfte fram Bibelns innehåll. Sturm var även fysikoteolog. Hans texter fylldes av ett starkt naturvetenskapligt intresse och en ambition att frilägga de kunskaper om Guds allmakt, försyn och vishet som naturen synliggjorde för alla dem som hade förmåga att läsa *Naturens bok*. I Sturms betraktelser utgjorde djuretiken en aspekt av den fysikoteologiska fascinationen över Guds skapelse och fastlagda naturliga ordning. Det handlade om att försöka förstå Guds ändamål med djuren och människan. Detta sätt att kombinera fysikoteologi och moralteologi kan också ses i Chydenius argumentation.

Sturms syn på relationen mellan människan, naturen och djuren påminde om Chydenius förhållningssätt. Men Sturm använde inte pliktordningen i sin argumentation. Däremot utgick han från människans rättighet att använda djuren såsom mat och arbetskraft. Detta herravälde över djuren hade hon fått från Gud. Men makten över djuren var begränsad. Människan var inte tillåten att plåga djuren. Hon hade inte heller rätt att tvinga djuren att arbeta för hårt eller att förneka dem mat och vila. I stället skulle människan endast kräva sådant arbete av djuren som de klarade av och hantera dem med tacksamhet. Här använde Sturm en tankemodell som utgick från begreppen *rättigheter* och *skyldigheter* även om dessa inte uttalades explicit. Sturm nyttjade dessutom uttrycket *naturens lag* på ett annat sätt än moralfilosoferna gjorde.<sup>103</sup> Han utvidgade begreppet till att omfatta alla levande varelser. Naturens lag innebar att människorna var satta att leva under samma villkor som djuren. Alla varelser måste dela på solen, luften, jorden och vattnet. Människorna och djuren förenades också av sin gemensamma livsdrift. Förutom livsdriften hade djuren även en "...drift att nära sig, at uppsöka, urskilja och tilreda sin näring, en drift at bygga sina bon, en drift at föröka sig, en drift at förswara sig, med mera".<sup>104</sup> Sturm riktade sig även till läsaren och skrev att "inbilla dig icke, at du har någon naturlig rättighet öfwer andra Warelser, och bemöt aldrig dina likar, som tyckas wara mindre fördelaktigt lottade, grufligt och tyranniskt. Sök fast heldre at med tacksamhet och måttlighet, och utan annat anspråk än et oundwikeligt behof, bruka Kreaturen, och så att allt må lända til den store Skaparens ära".<sup>105</sup>

I Sturms uttalanden finner vi en intressant begreppsfrskjutning. Det anmärkningsvärda i hans beskrivning var bland annat hans sätt att använda begreppet *Naturens lag*. Han utvidgade naturrättsbegreppet till att inbegripa djuren. Istället för det moralfilosofiska naturrättsbegreppet formulerade Sturm ett lagbegrepp som handlade om Guds hela skapelses grundläggande förutsättningar och ändamål. Men det fanns en koppling till den moralfilosofiska naturrätten. Det såg vi exempelvis när Sturm beskrev djurens grundläggande behov. De handlade om överlevnad, fortplantning, skydd och näring. Dessa behov motsvarade samtidigt människans grundläggande behov. Det var dessutom exakt dessa behov som var skyddade enligt det moralfilosofiska naturrättsbegreppet. I Sturms beskrivning var till och med djuren utrustade med en lycksalighetsdrift. Varje djurart strävade mot sin specifika *lycksalighet* och den kunde endast nås genom "den inplantade driftens förnöjande".<sup>106</sup> Människans lycksalighet handlade om Gud och evigheten medan djurens lycksalighet var relaterad till jordelivet.<sup>107</sup>

---

102 Sturms bok *Betraktelser öfver Naturen ledande til Kännedom af Guds Wälgerningar och Menniskans Lycksalighet* trycktes i två delar och utgavs på svenska åren 1782–83. Den första tyska utgåvan kom 1773.

103 Sturm 1782, s. 212; Sturm 1783, s. 827f.

104 Sturm 1783, s. 654.

105 Sturm 1782, s. 211.

106 Sturm 1783, s. 655.

107 Sturm 1783, s. 992–998.

I Sturms exempel finner vi ett sätt att argumentera kring natur och djur som påminner mycket om Chydenius synsätt. Det som förenar dem är deras ambition att förena naturrätt och fysikoteologi.

Vi har nu undersökt Chydenius pliktordning. Han integrerade det första budets innehåll med den naturrättsliga sedelagen och skapade en syntes. Detta sätt att hantera det första budet var tydligt influerat av moralfilosofiska tankegångar. Om vi går till naturrättsliga sedeläror finner vi att pliktordningen och kunskapsplikten var vanligt förekommande teman. Exempelvis i Johan Bussers naturrättsliga beskrivning av sedeläran återfinns kunskapskravet som människans första plikt mot Gud. Likaså i moralfilosofen Johan Boethius bok om den mänskliga pliktläran.<sup>108</sup>

När vi betraktar de fyra plikter mot Gud som Chydenius formulerade (känna, älska, frukta, förtrösta) påminner hans argumentation om Pufendorfs utläggning av den naturliga teologin. Chydenius förnuftsbetonade kunskapsplikt återfanns i Pufendorfs tolkning av människans plikter emot Gud. Kunskap sattes även som den första plikten mot Gud av Pufendorf. Både Chydenius och Pufendorf valde även att hämta bevisen ur naturen och ur tanken om en yttersta orsak.<sup>109</sup> Förutom kunskapskravet formulerade Pufendorf ytterligare plikter såsom att älska, frukta, vörda och lyda.<sup>110</sup> Här fanns en stor samstämmighet med Chydenius beskrivning av människans plikter.

Men jämförelsen kan vidgas ytterligare. Domprosten i Skara, Anders Knös, var i sin ungdom en wolffianskt inspirerad teolog. Detta förändrades med åren och han blev alltmer historiskt-bibliskt orienterad. Chydenius synsätt uppvisade många likheter med Knös wolffianska ungdomsverk – avhandlingen *Om naturlig och uppenbarad religions principer och samband* från 1743. Knös, formulerade också ett kunskapskrav som en av människans främsta plikter emot Gud.<sup>111</sup> Vid sidan av kunskapsplikten angav Knös ytterligare fem plikter: kärlek, fruktan, förtröstan, åkallan och slutligen tacksägelse.<sup>112</sup>

Liksom Chydenius betonade Knös vikten av att denna kunskap var djupgående och påverkade viljan. Detta kallade han för *levande kunskap*.<sup>113</sup> Detta begrepp återkommer mycket ofta i det kateketiska källmaterialet. Vi mötte det i kontextundersökningen i kapitel IV och det förekom även i predikningar och andra texter. Gemensamt för Knös och Chydenius var föreställningen att rätt gudsdyrkan emanerade ur sann teoretisk kunskap hämtad till stor del från förnuftet. Chydenius använde inte begreppet levande kunskap, men väl begreppet *död kunskap*. Han jämförde död kunskap med bokstavlig kunskap och menade att sådan kunskap inte nådde hjärtat.<sup>114</sup> Knös beskrev vad som gjorde kunskapen levande. Det var *vissheten*. En sådan kunskap drev människan att handla i en speciell riktning.<sup>115</sup> Den kunskapsplikt som både Knös och Chydenius betonade handlade alltså om plikten att uppbåda levande kunskap. Detta kunskapsbegrepp var vittomfattande eftersom det inkluderade tre aspekter – förnufts-baserad visshet, empiriskt baserad visshet och en omfattande känslö- och viljemässig internalisering av kunskapen. Det var för att belysa det religiösa kunskapsbegreppet – levande kunskap – som man speglade det mot ett snävare kunskapsbegrepp som man benämnde *död, teoretisk* eller *bokstavlig* kunskap.

108 Busser 1774, s. 99f; Boethius 1782, s. 175f.

109 Pufendorf 2001, s. 67f.

110 Pufendorf 2001, s. 67ff.

111 Knös 1941, del II, s. 7ff. Att Chydenius läste och diskuterade Knös framgår av predikan II. Han ifrågasätter där Knös syn på gudsfruktan.

112 Knös 1941, del II, s. 11.

113 Knös 1941, del II, s. 11f.

114 Chydenius 1781, predikan II, § 20, s. 223.

115 Knös 1941, del II, s. 11f.

---

Själva beskrivningen av den kunskap som människan borde vara i besittning av utgick från förnuftsresonemang. Här följde Chydenius den linje som exempelvis Pontoppidan hade utstakat i sin homiletiska handbok – alla de sanningar som hörde till första trosartikeln var sådana som kunde bevisas med förnuftet. Detta gav den kristna tron mer legitimitet och kraft. Näst efter *Guds ord* var *sundt förnuft* och *förfarenhet* de redskap som en god präst skulle nyttja.<sup>116</sup> Det innebar att Guds existens var en förnuftsfråga snarare än en trosfråga. En logisk följd av detta var att ateism uppfattades som en oförnuftig hållning.

Chydenius gjorde en utvidgning av utläggningen av budordet i moralfilosofisk riktning. Vi såg i undersökningen av den kateketiska kontexten att uttolkningar av det första budordet inte brukade innehålla diskussioner om pliktordningen och kunskapsplikten. Detta betydde givetvis inte att prästerna blundade för att människan hade en dylik kunskapsplikt. Kunskapsöverföring var en central fråga för dem. Att undervisa om Gud var ju deras främsta uppgift. Chydenius explicitgjorde denna mänskliga plikt att skaffa sig kunskap och genom att koppla den till termen levande kunskap knöt Chydenius samman naturrätt och teologi.

Chydenius härledde också plikten att älska, frukta och förtrösta ur förnuftet. Detta hade han gemensamt med den naturrättsliga synen på människans plikter. Pufendorf och Knös gjorde på liknande sätt.<sup>117</sup> Liksom Chydenius bevisade de även kärleksplikten genom att påminna åhörarna om att Gud skapat människan, att han var god emot henne och att han styrde allt som skedde.

När Chydenius gick igenom den rätta och nödvändiga kunskapen om Gud berörde han Guds existens, identitet och egenskaper. När han argumenterade för Guds existens följde han traditionella beskrivningar som utgick från naturlig teologi. I kontextundersökningen i kapitel III beskrevs hur naturen användes som teologiskt bevis och kunskapskälla i 1700-talets teologiska och naturrättsliga tänkande. Detta utgjorde grundbulten i den naturliga religionen.<sup>118</sup> Samma förhållningssätt återfinns i Chydenius predikningar. Naturen var den bevisväg som ledde till insikten om Guds existens. Dess skönhet och ordning utgjorde viktiga argument för gudstron. Naturen bevisade Guds existens och återspeglade Guds egenskaper.

Hela naturen lär oss, at inga tillfälliga och ombytliga ting kunna vara till, utan at hafva sin ordsak: vi se et konstigt ur, vi betrakte en konstig bygnad, man frågar: hvem har gjort detta ur, hvem har upført denna bygning? Lät oss föreställa oss någon svarar: Ingen, ingen har gjort dem. Kunne vi väl anse den, som gåfve sådant svar för en förnuftig menniska? Nej, hans svar är långt under alt hvad vi kalle vett och förnuftig eftertanka. Kaste vi nu våra ögon antingen på det hela af denna verldsbyggnaden, så långt vi hinne at känna den, eller på de minsta oss där förekommande ting, kan vår granskning icke annat än sänka oss i den djupaste förundran öfver så oräkneliga tings varelse, konstiga sammansättning och fullkomliga ordning.<sup>119</sup>

Här använde Chydenius välkända argumentationsmönster. Guds existens bevisades förnuftsmässigt med hjälp av orsakslagen.<sup>120</sup> Vägen dit gick via en känslomässigt färgad beskrivning av den sinnrikhet, skönhet och mångfald som skapelsen präglades av. Denna förundran inför naturen var förmodligen lätt att formulera och få åhörarna att instämma i. Det kan inte ha varit någon svårighet för åhörarna att förstå vad han talade om och därmed kunde han förankra det allra viktigaste argumentet för Guds existens på ett sådant plan att även ett barn kunde begripa det. Allt måste ju ha en orsak.

116 Pontoppidan 1766, s. 215.

117 Pufendorf 2001, s. 70ff; Knös 1941, del II, s. 11ff.

118 Jfr Pufendorf 2001, s. 67ff.

119 Chydenius 1781, predikan II, § 7, s. 187.

120 Jfr Grotius 1782, s. 6ff.



Men frågan om Guds identitet var värre. Där räckte inte riktigt förnuftet till utan det krävdes bevis från uppenbarelsen. Gud talade ju själv i den bibelvers som föregick budordet och sade till Israels folk ”jag är herren tin Gud”.<sup>121</sup> Efter att Chydenius slagit fast att den kristne guden var den ende sanne guden övergick han till att tala om Guds egenskaper. I denna fråga var åter förnuftet behjälpligt. Här kombinerade Chydenius argument hämtade från den naturliga teologin med bevis från uppenbarelsen. Treenigheten och Jesu Kristi inkarnation var sådana frågor där förnuftet fick ta hjälp av uppenbarelsen. Men att Gud var det *högsta väsendet* och därigenom fullkomlig, evig, allvetande, allsmäktig, vis, rättfärdig och sannfärdig, var något enklare att inse. Där fick återigen naturen tjäna som vägvisare och spegel vid sidan av uppenbarelsen.

I denna predikan använde Chydenius mycket få historiska argument. Den bibliska historien och kyrkans historia tycks inte har behövts för att driva en övertygande bevisning. Det räckte med förnuftet, erfarenheten, naturen och uppenbarelsen i denna fråga.

### *Apologetik och politik*

Någon aktuell sakpolitisk fråga kom inte upp i denna predikan. Däremot var predikans apologetiska inslag betydande. Dessa kan givetvis också betraktas som politiskt stoff med tanke på debatten om religionsfrihet som hade pågått vid den riksdag som föregick författandet av Chydenius predikningar.

Det första budet i dekalogen handlade om att Gud befälde människan att dyrka honom. Det innebar följaktligen att alla människor som inte dyrkade Gud bröt mot budet. Vid denna punkt brukade vanligtvis prästerna gå in i en diskussion kring avguderiet. Därmed kunde man kritisera alla som sysslade med *gröfvre* avguderier och sedan övergå till det *finare* avguderiet. Det grövre avguderiet handlade om vidskepelse, trolldom, djävulsdyrkan och liknande föreställningar. Det finare avguderiet uppstod när människan älskade, fruktade och förtröstade på annat än Gud.<sup>122</sup> Det kunde exempelvis ske i form av en *oordentlig* och överdriven egenkärlek. Sådan kärlek beskrevs av Pontoppidan som att människan ”förälskar sig i sig sjelf och allenast söker sig sjelf, sätter sin egen ära, egen wilja, egen nytta och egen förnöjelse till sitt hufwudändamål, för hwilket både Gud och nästan måste stå tillbaka. Alltså dyrkar man sig sjelf”.<sup>123</sup>

Chydenius valde en annan väg. Syftet var detsamma – att kritisera felaktig tro, oriktiga handlingar och känslor – men han gick tillväga på ett annorlunda sätt. Chydenius använde inte termen avguderier över huvud taget. I stället använde han kunskapsplikten som främsta redskap i sina angrepp. Här finner vi en tänkbar förklaring till att Chydenius betonade kunskapsplikten så starkt. Därmed kunde han även använda den mot dem som enligt honom inte hade den rätta kunskaperna.

Låt oss se vad för slags föreställningar och vilka grupper som Chydenius angrep på detta sätt. Den första grupp som råkade illa ut var prästerna. Chydenius skriver att han ”...bäfvat, och mina skuldror darra, när jag tänker på Zions väcktares skyldighet, at i tid och otid söka bibringa alla de dem anförtrodda själar denna högsta viktiga kännedom, och det hårda ansvar de äfventyra, genom den minsta efterlåtenhet härutinnan”.<sup>124</sup> En stor del av skulden för de bristfälliga gudskunskaperna bland befolkningen lades på prästernas axlar. Chydenius återkommer till deras skuld när det gällde ungdomars bristande kunskaper i predikans avslutande tillämpning: Han kräver att prästerna inte skjuter ifrån sig sitt ansvar genom att lägga skulden på ungdomarnas föräldrar. I stället borde prästerna ifrågasätta sin egen ämbetsutövning och fundera över kvaliteten

121 2 Mos 20:2.

122 Pontoppidan 1827, s. 18ff; Knös 1779, s. 57–70.

123 Pontoppidan 1827, s. 19. Jfr Knös 1779, s. 65f.

124 Chydenius 1781, predikan II, § 6, s. 186f.

---

på katekesundervisningen, de enskilda samtalen och predikningarna. Hela predikan avslutas med en bön för att prästerskapet ska uppfyllas av den levande kunskap som krävs för att de ska kunna sprida den till andra.

Den andra grupp som kritiserades med utgångspunkt i kunskapsplikten var muslimerna. Det var i frågan om gudskunskapens andra aspekt – Guds identitet – som han fick anledning att ifrågasätta islams skrifter. Han menade att en förnuftig människa först insåg Guds existens och därefter började fundera över Guds identitet. Det sistnämnda gick att avgöra genom att jämföra de olika uppenbarelsekrifter som existerade inom religionerna. Chydenius kunde efter bara en blick på de övriga uppenbarelserna konstatera att det inte fanns någon som kunde uppvisa en lika förnuftig sedelära, ett lika *värdigt* gudsbegrepp eller en lika *värdig* gudsdyrkan som kristendomen. Därefter riktar Chydenius ett frontalangrepp mot islam som förtjänar att citeras i sin helhet.

Hvad må man väl äfven gjöra sig för begrep om den Mahometanske uppenbarelsen? En handgripelig list och uppenbart bedrägeri, sammanflickadt af alla Religioner, så ovärdigt det Högsta Väsendet och sundt förnuft, at det ej annorlunda än genom blindhet och mörker kan fångsla menniskligheten, och behålla den i sina fjättrar, börjad med svek, smickrande för begären, bevist och utvidgad med svärd och brand. Nej, så låga, så förnedrande för menskligheten kunna aldrig de uppenbarelser vara, som härstamma ifrån sjelfva visheten; men huru värdig är icke däremot den Heliga Skrift?<sup>125</sup>

Hur ska man tolka detta utbrott riktat mot islam? Islam utgjorde inget reellt hot i Sverige och det fanns näppeligen några personer i landet som offentligt tog strid för att försvara Koranens innehåll och gudomliga äkthet. Det var ingen omstridd fråga. Inte heller hade Chydenius så vitt jag vet några djupare personliga antipatier mot islam baserade på erfarenheter av religionen i fråga. Varför då denna ilska? Var attacken egentligen riktad mot fritänkeriet? Eller var det en retorisk uppvisning där Chydenius använde standardargument från Grotius och andra föregångare utan att egentligen vara särskilt upprörd för egen del?

En retorisk standardmanöver alltsedan antiken hade varit att underbygga de egna argumenten parallellt med att talaren tillbakavisade motpartens argument. Styrkande av egna argument gick sida vid sida med vederläggning av motpartens påståenden.<sup>126</sup> Ur ett retoriskt perspektiv kan man se angreppen mot islam som en nödvändig del av försvaret av ståndpunkten att kristendomen var den enda sanna religionen. Islam reste samma exklusiva anspråk och därmed var vederläggandet av Koranens anspråk ett nödvändigt moment, oavsett hur ovidkommande islamkritiken än kunde tyckas vara inom en nationell kontext. Man kan därmed hävda att anti-islamismens kärna egentligen handlade om ett hävdande av kristendomens status som den enda sanna religionen. Det argumentationsmönster som beskrivits ovan präglade också Grotius försvar av den kristna tron. Dessutom jämförde han religionernas gudsbilder, gudsdyrkan och sedeläror såsom Chydenius gjorde i sin predikan. Grotius kom fram till att den kristendomens gudsdyrkan och sedelära var värdigare än islams.<sup>127</sup> Detta känner vi också igen från Chydenius predikan.

Det finns en viktig skillnad mellan Grotius kristendomsförsvar och det som förekom i de svenska apologetiska texterna. Grotius riktade också kritik mot judendomen.<sup>128</sup> Detta antijudiska grepp återfanns inte i svenska texter från denna tid. Det var islam som fick utgöra sinnebilden för en falsk religion.

---

125 Chydenius 1781, predikan II, § 8, s. 191.

126 Cicero 2009a, s. 128f, 134ff.

127 Grotius 1782, s. 90–105, 310–342.

128 Grotius 1782, s. 226–309.

Om vi återgår till frågan om kunskapsplikten finner vi att Chydenius i denna predikan inte riktade något egentligt angrepp explicit mot fritänkeriet. Det är något förvånande eftersom han hade allt som behövdes för ett frontalangrepp. Vilka bröt mest uppenbart mot detta första bud om inte fritänkarna? De var uppväxta i en kristen miljö och hade därmed fått grundkunskaperna i den kristna tron. De gjorde också anspråk på att kunna använda sitt förnuft. Trots detta valde de att blunda för allt det som var uppenbart och sant. Ett sådant agerande borde ju ha kunnat gisslas ordentligt i denna predikan. Men i stället angrep Chydenius islam. Jag tolkar detta som att Chydenius valde en indirekt strategi. I stället för att polemisera alltför starkt mot det fritänkeri som fanns i landet valde han att bevisa gudssanningarna och låta dem tala för sig själva. Det blev uppenbart för varje läsare att den som förnekade dessa sanningar samtidigt bröt mot Guds bud.

Vilka andra angrepp återfanns i denna predikan? Fanns något som korresponderade med den kateketiska diskussionen kring grövre respektive finare avguderi? När det gällde det grövre avguderiet sade inte Chydenius någonting alls. Trollpackor och tomtgubbar var fullständigt bortblåsta i denna uttolkning av det första budet.<sup>129</sup> Men det finare avguderiet finns beskrivet i Chydenius predikan om än inte under detta namn. Jag syftar på Chydenius sätt att låta åhörarna pröva sig själva huruvida de uppfyllde den rätta fruktan, kärleken eller förtröstan. I samband med detta fick åhörarna själva avgöra om de var fyllda av den sanna tron eller inte.

---

129 Jfr Knös 1779, s. 61f; Svebilus 1977, s. 30.

---

## Tu skalt icke missbruka Herrans tins Guds namn

Hela den upplysta världens exempel, som i all tider och allestädes dyrkat någon Gud, förebrår vår tids Gudlösa Christna, som, för at slita sig lösa ifrån et gnagande samvetsagg, hvilket alltid åtföljer goda lagars öfverträdelse, sökt at aldeles göra et sådant bud om intet, och likasom ropar til dem: O! I sjelfkloke dårar, som med förakt trampen Guds och människors bud under Edra fötter, för att förhäfva Eder öfver alt, och at tygellöst dyrka Edra egna begär; ären I dock sjelfve orsaken til Eder varelse?<sup>130</sup>

### *Homiletisk och kateketisk kontext*

Citatet ovan är hämtat ur Chydenius predikan över det andra budordet. Citatet ingick i en apologetisk passage där han angrep de fritänkare som vägrade att acceptera Guds lag.<sup>131</sup> Citatet speglar Chydenius mer känslöbetonade retorik och argumentationsteknik. I den bild han målade upp ovan stod alla upplysta folk som funnits genom historien och riktade en kollektiv förebråelse mot de 1700-talsfilosofer som menade att de inte behövde dyrka Gud. Han avrundade med att anknyta till orsakslagen och därmed blev det uppenbart att dessa fritänkare inte bara var oförnuftiga utan också otacksamma.

Denna predikan var en fortsättning på de båda föregående. Chydenius byggde successivt upp den bild av lagen som han eftersträvade. Han repeterade även sådant som sagts tidigare och fördjupade beskrivningen av aspekter som förut nämnts i förbigående. Chydenius återvände här till den första pliktordningen (plikterna emot Gud) och lät denna predikan behandla samma plikter, men ur ett annat perspektiv.

Strukturen på denna predikan var enkel. Chydenius definierade rätt gudsdyrkan genom att först beskriva dess beskaffenhet och därefter dess motsats. Dessa två delar av predikoavhandlingen utgjorde tillsammans en definition av begreppet gudsdyrkan. Här gick samtidigt Chydenius tillväga på ett traditionellt kateketiskt sätt. Han beskrev vad Gud förbjöd respektive befallde i budet. Detta sätt att hantera budorden var vanligt i katekesutläggningar.<sup>132</sup> Inom den skolastiska traditionen menades att varje bud innehöll två bud, både ett förbud mot det onda och ett påbud att göra det goda. Detta synsätt levde vidare inom den lutherska traditionen.<sup>133</sup> Detta sätt att hantera buden var vanligt förekommande i 1700-talskatekeser och återfanns även hos Luther.<sup>134</sup> Han behandlade exempelvis det andra budordet på detta sätt i *Stora katekesen*.<sup>135</sup>

Chydenius utgick i denna predikan från en allmänt spridd delning mellan inre och yttre gudsdyrkan.<sup>136</sup> Samma utgångspunkt återfanns i Luthers *Stora katekes*. Det

130 Chydenius 1781, predikan III, § 13, s. 332.

131 Chydenius använder inte termen fritänkare men jag tolkar citatet som ett angrepp mot fritänkeriet. Exempelvis skriver Chydenius om deras självkloket, dyrkan av deras egna begär, deras anspråk på att använda sitt förnuft, deras spetsfundigheter, deras tendens att göra andras gudsdyrkan till åtlöje, osv. Dessa angreppspunkter var vanliga i texter riktade mot fritänkeriet. Se Chydenius 1781, predikan III, § 13, s. 332f.

132 Svebilius 1777, s. 32ff; Freylinghausen 1780, s. 25, 28ff; Knös 1779, s. 44f. Knös formulerar denna tolkningsregel av dekalogens bud på följande sätt: ”At the befallande buden innefatta jämwäl the förbudande, eller at thet tillika förjudes, som är twärt emot, samt at när något förjudes, thet som är motsatt tillika befaller”. Detta var den första av tre tolkningsregler. De nästföljande var ”at hwad som förjudes och befaller, sträcker sig icke blott til ord och gerningar, utan ock til tankarna, begäret, wiljan och ejelfwa hjertans grund”. Den tredje och sista tolkningsregeln innebar ”at alle anledning, orsaker och fölgder til dygderna och lasterna, anses för at wara, såsom the ock werkeligen äro, befatle eller förbudne, tillika med sjelfwa dygderna eller lasterna...”.

133 Bo H. Lindberg 1992, s. 96.

134 Luther 1957, s. 70. Hans beskrivning av buden i *En liten bok om bönen* bygger på samma grundtanke, se Luther 2000. För 1700-talsexempel, se Murbeck 1849; Jfr även Pufendorf 2001, s. 38ff.

135 Luther 1957, s. 67–74.

136 Jfr Pufendorf 2001, s. 70f; Knös 1941, del II, s. 11, 15f. Liksom Chydenius kopplar Knös samman kunskap, kärlek, fruktan och förtröstan till den inre dyrkan av Gud.

första budet riktade sig till människans hjärta och det andra budet till hennes mun.<sup>137</sup> Det var den yttre dyrkan som Chydenius beskrev i denna predikan.

Men innan han kunde börja med sin beskrivning av bruket av gudsnamnet var han tvungen att ta itu med en annan fråga. Han inledde med att möta en invändning från fritänkarna – sådana som ville ”afskudda sig detta religionsoket”. Här ser vi ett exempel på hur den kateketiska undervisningens grundfrågor kom att förändras under 1700-talet. Chydenius ansåg sig tvingad att börja hela diskussionen med att argumentera för religionens legitimitet. Detta var inte fallet för de kateketiskt intresserade prästerna i början av 1700-talet.<sup>138</sup> Det var inte heller möjligt att stanna vid ett hot om Guds straff utan religionens legitimitet måste befastas med hjälp av skäl och argument. Här valde Chydenius att använda en kombination av känslomässig påverkan, förnuftsargument samt hänvisning till uppenbarelsen och Guds ord.

Efter att Chydenius konstaterade att den rätta gudsdyrkan skulle vara förenlig med sunt förnuft och utgöra en värdig dyrkan gick han över till att diskutera frågan om budets rätta tolkning. För att kunna beskriva vad som var missbruk av Guds namn måste Chydenius inledningsvis definiera vad som egentligen menades med termen Guds *namn*. Den innefattade alla de kunskaper som människan kunde få om Guds väsen och egenskaper. Men eftersom Gud själv var osynlig innebar det att människans föreställningar om Gud måste byggas på ett indirekt sätt. Det skedde via Guds synliga kommunikation med människan i form av uppenbarelsen, via sakramenten och Guds verkningar i historien. Det som åsyftades var därmed allt som människan var kapabel att fatta och som Gud lät henne få veta. Guds egentliga namn var bara ett redskap för människan, så att hon kunde samla sina föreställningar kring Gud i ett begrepp.

Att missbruka Guds namn var enligt Chydenius att missbruka kunskapen om Gud genom att ifrågasätta, förvanska, inte acceptera eller att nonchalera den. Skillnaden mellan Luther och Chydenius låg i deras tolkning av ordet *namn*. Genom sin vidare tolkning av ordet hade Chydenius därmed inringat de flesta av människans kontaktytor med Gud. Namnet Gud blev det sätt varpå Gud hade gjort sig känd i världen, den kunskap människan ägde om Gud och den rituella kommunikationen som skedde i kyrkan.

Luther formulerade en något annorlunda åsikt. Han menade att budet syftade på missbruk av Guds egennamn i ”samband med lögn eller allehanda annat ont”.<sup>139</sup> Det handlade därmed främst om svordomar, mened och trolldom. Denna skillnad mellan Luthers snävare och Chydenius vidare förståelse av ordet *namn* kan både tolkas utifrån en strategisk och en språkfilosofisk utgångspunkt. Det fanns givetvis en vinst i att utvidga budet till att omfatta så mycket som möjligt. Genom att lösgöra budets innehåll från Guds egennamn kunde Chydenius exempelvis förbjuda fritänkeri.<sup>140</sup> Ur ett språkfilosofiskt perspektiv kan man säga att Guds namn därmed lösgjordes från sitt innehåll. Guds olika namn tappade sina övernaturliga dimensioner.<sup>141</sup> Det blev ett egennamn likt alla andra och det var i stället begreppet *Gud* och människans gudsrelation som hamnade i förgrunden. Chydenius skrev exempelvis att ”sjelfva namnet,

137 Luther 1957, s. 67f. Se även Luther 2000, s. 9f. Det första budet handlar enligt Luther om hur människan ska förhålla sig i sitt inre – vad hon ska tänka, anse och tycka. Det andra budet handlar om det yttre, vad hon ska säga, och det tredje om hur hon, till det yttre, ska förhålla sig till gudstjänsten.

138 Se exempelvis Svedbergs katekesförklaring, utläggningen av andra budet i Svedberg 1859, s. 37ff.

139 Luther 1957, s. 67.

140 Men Luther inkluderar också falska predikanter och gudssmädare bland dem som missbrukar Guds namn. Se Luther 1957, s. 68.

141 Det är fortfarande, enligt Chydenius, ett missbruk att Guds namn att exempelvis uttala en svordom där namnet är inblandat, men missbruket handlar då inte om själva namnet utan om att människan missbrukar sin kunskap om begreppet *Gud*.

---

eller de bokstäver, hvarmed man skrifver det; och det ljud; hvarmed de uttalas, göra i sig sjelf intet". Det var i stället det som *menas därmed* som var viktigt.<sup>142</sup>

Bakom Chydenius utvidgning av ordet *namn* kan man finna en sådan språkförståelse som exempelvis formulerades av Christian Wolff. Människans begreppsvärld konstruerades via erfarenheter och förnuftsresonemang. Orden sammankopplades via tänkandet och talandet med begrepp, och det var begreppen som stod i förgrunden för Wolff.<sup>143</sup> Han slog fast att "...by words, we usually make known our thoughts to others: And thus they are nothing but uttered articulate signs of our thoughts, for the information of others".<sup>144</sup> Namnen på tingen – orden – var därmed ointressanta i sig själva. Det var den bakomliggande begreppsvärlden som var det centrala. Detta sätt att betrakta språket inrymde inga magiska dimensioner där orden kunde aktivera övernaturliga krafter.

Det förekom varierande tolkningar bland de kateketiska texterna i frågan om vad Guds namn egentligen innebar i det andra budordet. I Pontoppidans katekes stod det att med termen Guds *namn* bör förstås 1) själva namnet (*Jehova, Gud, Herre, Fader*), 2) Guds väsen, egenskaper, gärningar, ord och sakrament.<sup>145</sup>

Om vi går till Freylinghausens *Catechismi predikningar* finner vi att han med Guds namn menade själva namnet i form av dess bokstäver och stavelser samt Gud själv. Det sistnämnda kompletterades ytterligare med orden "...samt alla dess egenskaper, fullkomligheter och verk, sådana som han uppenbarat dem, dels i naturen, dels och förnämligast i sitt ord".<sup>146</sup>

Anders Knös *Catechetiska föreläsningar* hade en liknande syn som Chydenius på termen Guds namn. Med Guds namn avsågs enligt Knös Gud själv, Guds egenskaper, Guds ord, sakramenten, samt de sanningar som strömmade ut från naturens rike om Guds skapelse och välgärningar mot människan.<sup>147</sup>

Vi fann genom denna jämförelse att Chydenius synsätt inte avvek i någon större utsträckning från de övriga kateketiska texterna. När Chydenius hade definierat termen Guds namn var det dags att beskriva det rätta bruket. Detta angrep Chydenius på ett annorlunda sätt än vad som förekom i många av de övriga kateketiska utläggningarna. Genom att börja med att beskriva det rätta bruket och först därefter beskriva det felaktiga bröt Chydenius med den ordning som var vanlig i uttolkningar av detta bud.<sup>148</sup>

Jag tolkar Chydenius val av ordning som en effekt av att hans predikan hade pliktordningen som sitt överordnade tema. Därmed var pliktordningen styrande över själva budordet i predikans disposition. Pliktordningen handlade om befallningar – föreskrifter. Det innebar att det rätta bruket av Guds namn gick före missbruket. Chydenius kombinerade därmed en traditionell utläggning av första budet med en naturrättsligt orienterad beskrivning av människans plikter mot Gud.

Vilken position intog Chydenius när det gällde själva bruket respektive missbruket? Hur radikal kunde han vara här? Om man betraktar de fem aspekter av det rätta bruket av Guds namn som Chydenius lyfte fram finner man att de var relativt konventionella. De handlade om att läsa Bibeln, att be, att tala om Gud och lovprisa Gud, att lyda Guds bud och slutligen att idka edgång på ett korrekt sätt.

---

142 Chydenius 1781, predikan III, § 8, s. 304.

143 Wolff 1770, s. 54-61.

144 Wolff 1770, s. 54.

145 Pontoppidan 1827, s. 28.

146 Freylinghausen 1780, s. 29.

147 Knös 1779, s. 72.

148 Jag har inte hittat detta förfaringssätt hos någon annan författare. Jag har jämfört med Luther, Svebilus, Spener, Freylinghausen, Pontoppidan, Murbeck och Soilander. Den ende katekesförfattare som gjort på samma sätt är Spener. Se Spener 1844, s. 32-38.

Luther beskrev också det rätta bruket i sin *Stora katekes*. Han tog då upp att gå edgång på ett riktigt sätt, undervisning av Guds ord, vid åkallan i nöd, samt vid tack- och lovprisningar i medgång. Dessutom tillade Luther i utläggningen av det andra budet att det rätta bruket av gudsnamnet inte bara bestod av ord utan även av liv.<sup>149</sup>

I definitionen av det rätta bruket inkluderade Svebilus att vördnadsfullt använda Guds namn genom att åkalla det i nöd, vid bön och välsignelser, samt vid tack- och lovprisningar.<sup>150</sup> Som vi ser handlade det rätta bruket i de flesta fall om talhandlingar där Guds namn var inblandat. Termen *Guds namn* uppfattades därmed relativt snävt.

I de övriga kateketiska texterna återkom verben bedja, åkalla, tacka och lova.<sup>151</sup> Dessa påbjudna talhandlingar var inte riktade mot omvärlden utan mot Gud. Dialogen mellan Gud och människa måste upprätthållas. Människan skulle verbalisera sina känslor – hjärta och tunga skulle synkroniseras. En intressant aspekt av detta var att talhandlingar riktade mot Gud även kunde sjungas. Att sjunga en psalm var därmed också en talhandling. Det var i sådana sammanhang viktigt att känslan överensstämde med orden för att det skulle vara en rätt användning av Guds namn.<sup>152</sup>

Men det rätta bruket omfattade även talhandlingar riktade mot omvärlden. Petrus Soilander skrev i sin katekes att det rätta bruket avspeglades ”när wi tala med Gud och om Gud”.<sup>153</sup> Edgången var exempelvis en sådan talhandling. Den togs upp av vissa katekesförfattare. Luther formulerade det, men även Chydenius.<sup>154</sup> Att gå edgång på ett korrekt sätt var ett bra bruk av Guds namn enligt Chydenius. Det innebar att en person ställdes inför Guds *alt seende ögon* för att betyga sanningen. De kommunicerande parterna i en edgång var överheten, exempelvis i form av en domstol, och en person som skulle betyga sanningen om något. Inom ramen för denna talhandling var Gud snarare åhörare än dialogpartner. Men eftersom Gud var både allvetande och utgjorde den högsta dömande instansen var den talhandling som uttalades på detta sätt mycket betydelsefull. Den som med berätt mot talade osanning under sådana omständigheter störtade sig själv i ett evigt fördärv.

I det rätta bruket av Guds namn inkluderade Chydenius också läsandet av Bibeln.<sup>155</sup> Det handlade om att ta vara på innehållet i det *herda-bref* som Gud skickat till människorna. Dessutom inkluderade Chydenius lydnad inför den gudomliga lagen i Guds namn rätta bruk. Detta krav återfanns inte lika explicit i de övriga katekeserna som har undersökts.<sup>156</sup> Med utgångspunkt i tesen att Guds namn även inkluderade Guds ord var det en logisk slutsats att det rätta bruket av Guds namn även inneslöt det rätta bruket av Guds ord – genom att människan läste och lydde det. Det handlade enligt Chydenius om att uppöva den rätta *hørsamheten* emot Gud i form av en uppmärksam lydnad. En konsekvens av att verben *läsa* och *lyda* även inkluderades i det rätta bruket kom Chydenius uttolkning av budets omfattning att utvidgas.

Vi har ovan undersökt det rätta bruket av Guds namn. Hur beskrev då Chydenius missbruket? Han indelade det felaktiga bruket i två kategorier. Det handlade dels om att åsidosätta Guds namn, dels om att bruka namnet orätt. Att åsidosätta innebar exempelvis för Chydenius att försumma det genom att ringakta eller förneka Guds namn och därmed även negligera Gud själv. Men Chydenius beklagade också att människor skämdes över att samtala om Gud och att säga Guds namn. Dessutom kritiserade han

149 Luther 1957, s. 67–74.

150 Svebilus 1977, s. 33.

151 Se Murbeck 1849, s. 24f; Soilander 1774, s. 23.

152 Soilander 1774, s. 23.

153 Soilander 1774, s. 23.

154 För fler exempel, se Svebilus 1977, s. 33f; Soilander 1774, s. 21; Spener 1844, s. 36f; Murbeck 1849, s. 22.

155 Jfr Spener 1844, s. 34.

156 Jfr exempelvis Spener 1844, s. 38.

---

sådana som förlöjligade och hånade Guds namn genom att ropa på ”tusende onda andar och befalla sig dem med kropp och själ i händer”.<sup>157</sup>

Chydenius valde också att inkludera *trolldoms synden* i den första kategorin av missbruk. Han menade att trolldom var den största avvikelser från Gud och menade att den inte fick sammanblandas med vidskepelse. Med trolldom avsåg Chydenius ”...et slags förskräckeligt förbund emellan en människa och sjelfva mörksens första satan, hvarvid den arma människan afsvär eller afbryter alt förtroende til lefvande Gud, och däremot upoffrar sig åt djefvulen, at genom hans tilhjelp kunna göra och uträtta sådant, som synes öfverstiga naturens krafter...”<sup>158</sup> Detta var första gången som Chydenius nämnde djävulen och trolldom i sina katekespredikningar. När det gäller de övriga undersökta katekesförklaringarna fanns det ingen konsensus i denna fråga. Vissa diskuterade trolldom i samband med det andra budet, andra gjorde det inte. Luther, Svebilius och Pontoppidan tog upp trolldom under uttolkningen av detta bud, medan exempelvis Spener och Murbeck inte gjorde det.<sup>159</sup>

Chydenius definition av trolldom och hans sätt att avgränsa trolldom från vidskepelse innebar att han uppfattade trolldom som konkreta och verkningsfulla talhandlingar. Det handlade om förbund med onda makter. Vidskepelse var mindre allvarligt:

Vidskeppelse kallas egentligen det, när människor företaga sig något at göra, utom naturliga medel eller öfver medlens naturliga kraft, hvilket de sjelfve tro sig kunna uträtta, och vilja äfven inbilla andra därom, ehuru de i sjelfva värdet slätt intet kunna åstadkomma; de ärender, hvarest denna vidskeppelsens tränger sig in, äro nästan oräkneliga; hvaremot trulldom bör kallas, om en människa genom djefvulens hjelp värdeligen kunde göra något öfver naturens krafter.<sup>160</sup>

Det var bedrägeri och falsk talhandlingar, medan trolldomen var av det äkta slaget. Men trots att Chydenius uppfattade trolldom som den största avvikelser från Gud har han inte sagt särskilt mycket i sin båda tidigare predikningar om detta.

Den andra kategorin av missbruk av Guds namn var sådana talhandlingar som innebar att ”orätt bruka Herrans namn”. Här syftade Chydenius på när människor alltför lättvindligt handskades med Guds namn och därmed även med Guds ord. Det skedde exempelvis när personer gjorde heliga saker till åtlöje eller visade ointresse för religionen. Men det var också när människor i ord och handling riktade kritik och förakt mot prästerskapet, läran och sakramenten. Dessutom inkluderade Chydenius sådana talhandlingar som innebar att lekmän predikade samt när någon formulerade falska läror. Det var enligt Chydenius endast sådana som hade den lagliga kallelsen som fick predika. Allt annat var att missbruka Guds namn. Även andlig falskhet – skrymteri – räknades som orätt bruk av Guds namn.

Andra exempel på talhandlingar som innebar ett missbruk av Guds namn var svordomar och förbannelser. Här anknöt Chydenius till ett tema som återfanns i samtliga katekeser.<sup>161</sup> Svordomen var en kraftfull talhandling som innebar att talaren avgav en högtidlig försäkran om sanningsenligheten av en utsaga. Ofta åkallades Gud som vittne. Att genomföra denna talhandling i onödan eller för att legitimera en falsk utsaga var ett allvarligt missbruk av Guds namn. Den korrekta svordomen – den av överheten påbjudna edgången – var legitim, medan människors egna formulerade svordomar motarbetades av prästerna.

Förbannelsen var en aggressiv form av talhandling och var en motsats till välsignelsen. En förbannelse innebar att en talare formulerade en fördömdelse i form av en önskan att något ont skulle drabba en annan människa. Det var att formulera en för-

---

157 Chydenius 1781, predikan III, § 10, s. 318.

158 Chydenius 1781, predikan III, § 10, s. 318f.

159 Svebilius 1977, s. 33; Pontoppidan 1827, s. 30.

160 Chydenius 1781, predikan III, § 12, s. 328.

161 Luther 1957, s. 67–74.



hoppning om att en medmänniska på något sätt skulle lida. En sådan talhandling innebar ett brott mot den medmänskliga kärlek som kristendomen påbjöd.<sup>162</sup>

Predikans tredje del innehöll en rad bevekande skäl till att människan skulle välja att bruka Guds namn rätt i stället för att missbruka det. Det första skälet var helt enkelt en hänvisning till Guds bud. Gud hade uttryckligen beordrat människorna och de var skyldiga att lyda. I detta predikomoment övergick Chydenius till att tala i jagform, å Guds vägnar. Detta tolkar jag som ett sätt att förstärka kraften i Guds befallning och därmed påverka åhörarnas vilja ytterligare. Det andra skälet handlade om människans egen nytta av laglydnaden:

Det andra skälet, som bör förmå oss at dyrka Gud, är vår egen däraf flytande lycksalighet. Hufvud-ändamålet af alla Guds värk utom sig sjelf och alla Hans bud och befallningar, är väl Hans Namns och äras förhäriligande, men de förhäriligas som aldramäst genom Hans Creaturs lycksalighet, därför syfta äfven alla Guds bud til jordenes förnuftiga inbyggare, på befordrande af deras egit väl.<sup>163</sup>

Eftersom Gud var det *Högsta goda* och därmed även utgjorde själva *lycksaligheten* innebar gudsdyrkan att människan befordrade sin egen lycksalighet. Här argumenterade således Chydenius för att människan skulle dyrka Gud för att tillfredsställa sin strävan att bli lycksalig, vilket samtidigt var Guds ändamål med människan.

För de åhörare som eventuellt inte påverkades av de båda första argumenten hade Chydenius sparat det kraftfullaste till sist. Det handlade om straffet som hotade alla dem som inte dyrkade Gud. Chydenius använde både lycksalighetslöftet och straffhotet som bevekande motiv. Dessa var de båda huvudmotiv som hade anvisats av Möller och Pontoppidan. Genom att ställa dessa emot varandra blev människans vägval tydligare och hennes vilja kunde påverkas ännu kraftigare. Chydenius lade även in tillämpningar på flera olika ställen i predikan, och väntade inte till applikationen eller den avslutande delen för att konkretisera budskapet.

I denna predikan följde Chydenius Luther på ett tydligare sätt än i de två föregående predikningarna.<sup>164</sup> De missbruk som Luther angrep i sin utläggning av det andra budet var mened, svordomar, falska predikanter och hädelser. De återfanns också i Chydenius predikan. Dessutom korresponderade merparten av deras beskrivningar av det rätta bruket.<sup>165</sup> Skillnaden mellan deras utläggningar var att Chydenius vidgade budet så att det kom att omfatta något mer än den lutherska tolkningen. Detta var en effekt av att han presenterade det som en del av den första pliktordningen och hans definition av begreppen *namn* och *bruka*.

Chydenius formulerade en del kritik emot prästeståndet i denna predikan. Han riktade sig till prästerskapet flera gånger – ”mina medbröder”. Detta kan ha varit ett sätt att via prispredikningarna ta tillfället i akt och rikta kritik mot delar av det prästerskap som han omgavs av och samtidigt bidra till att fostra unga och nyblivna präster. Det låg också i tanken om självprövning att alla parter skulle prövas och rannsakas, inklusive Chydenius själv.

Chydenius sätt att diskutera människans inre och yttre bröt mot den kateketiska traditionens förhållningssätt. Han intog ett betydligt mer psykologiserande perspektiv än de övriga författarna. Det handlade om människans sätt att synkronisera det inre känslolivet med det yttre framträdandet i de sociala relationerna. Här återspeglades en människosyn som betonade ett mycket nära samband mellan själ och kropp. Det som pågick i själen fick genast effekter för kroppen menade Chydenius. Emotionerna gav fysiska sensationer. Kroppen skulle också verkställa själens order och önsknigar.

<sup>162</sup> Jfr Spener 1844, s. 35f. Han försvarade vissa förbannelser, exempelvis när Guds fiender förbannades.

<sup>163</sup> Chydenius 1781, predikan III, § 14, s. 333.

<sup>164</sup> Chydenius hänvisar till Luther vid ett par tillfällen i denna predikan. Se Predikan III, § 9, s. 309ff, § 12, s. 324, 327.

<sup>165</sup> Luther 1957, s. 19, 67–74.

---

Detta sätt att diskutera inre och yttre fick även betydelse för synen på människors religiösa talhandlingar. Det som själen var fyllt av måste utmynna i ord och handlingar. Om en människa verkligen älskade Gud fylldes hennes själ av denna känsla och sedan utmynnade detta i böner, lovprisningar, tacksägelser, andliga samtal, och en rad andra talhandlingar.

I denna predikan tog Chydenius sin utgångspunkt i mellanmänskliga relationer när han beskrev de krav som Gud ställde på människan. När han skulle beskriva vikten av samordning av inre och yttre dyrkan, utgick han från det äkthetskrav som människan ställde på relationer i vanliga fall. Därigenom kopplade han samman människors egna erfarenheter med det budskap som hans predikan inrymde. Falskhet var något negativt, oavsett om det var Gud eller människorna som utsattes för det. Dessutom hade Gud tillgång till människors hjärtan och kunde rannsaka dem och upptäcka när falskhet uppstod. Det var ur denna avsky mot mänsklig falskhet som Guds andra bud hade emanerat – förbudet att missbruka Herrens namn.

I samband med genomgången ovan av den kateketiska traditionens innehåll och Chydenius predikan blev det uppenbart att begreppen talhandlingar och språkspel är viktiga redskap för att förstå vad uttolkningen av budet handlade om. I Chydenius predikan återfinns beskrivningar av en rad olika talhandlingar – som i sin tur utgjorde språkspel. Det var talhandlingar som både var riktade till Gud och till medmänniskorna. Samtliga talhandlingar var djupt förankrade i specifika sammanhang och livssituationer och kombinerade med ickeverbala handlingar. Detta speglade hur prästerna försökte utforma och styra dessa talhandlingar. Vissa talhandlingar försökte man begränsa, som exempelvis svärandet. Andra talhandlingar, som bedjandet och lovprisandet, försökte Chydenius och de övriga kateketiska författarna få åhörarna att vilja utföra oftare. Här ser man också att tron utformades som ett nätverk av situationsbetingade enskilda språkspel – uttryckta som talhandlingar. Dessa språkspel uppfattades som en dialog med en övernaturlig verklighet samtidigt som de sågs som uttryck för vad som fanns i en människas hjärta. I denna analys har därmed också gudsrelationens dialogiska aspekter synliggjorts. När exempelvis en människa bad uppfattades detta som att hon förde ett samtal med Gud. En sådan gång var det den bedjande som hade tagit upp dialogen. Även andra anropande talhandlingar beskrevs, exempelvis *åkallan*. Det var ett rop på Gud från en människa i nöd. I denna predikan sades inget om hur man tänkte sig Guds svar på dessa anrop.

### *Naturrätt och naturlig religion*

Även denna predikan baserades på en kombination av förnufts- och bibelbevis. Det naturrättsliga inslaget var även här mycket stort. Chydenius sätt att utgå från tudelningen yttre och inre gudsdyrkan återfinns hos Pufendorfs beskrivning av de mänskliga plikter mot Gud som den naturliga religionen föreskrev människan.<sup>166</sup> Pufendorf menade att de yttre plikterna emot Gud bestod av att tacka, lyda och beundra Gud samt att bedja och idka edgång på ett korrekt sätt. Dessutom inkluderades att tala sanning och att öppet erkänna sin tro och tala om den. Men lydnaden av naturrätten är den viktigaste plikten enligt Pufendorf.<sup>167</sup>

Om vi jämför Pufendorfs synsätt med Chydenius predikan finner vi att de avvikelser från den kateketiska traditionen som rekonstruerades ovan får sin förklaring. Chydenius har helt enkelt sammanfogat uttolkningen av det tredje budet med naturrättens beskrivning av människans yttre plikter emot Gud. Detta resulterade i en utläggning av budet som varken hade ett traditionellt renodlat kateketiskt innehåll eller kan beskrivas som en naturrättslig text.

<sup>166</sup> Pufendorf 2001, s. 70ff. Detta var en vedertagen indelning som användes av svenska präster. Jfr Nordbäck 2004.

<sup>167</sup> Pufendorf 2001, s. 70f. Om edgång, se Pufendorf 2001, s. 110ff.

Det som skiljde Chydenius version från den naturrättsliga tolkningen som Pufendorfs gjorde var att Chydenius tydligare diskuterade Guds straff och hänvisade till uppenbarelsen. Dessutom avvek han från den naturrättsliga beskrivningen när han diskuterade trolldom och förordade läsning av Bibeln. Skälet till att Chydenius beskrivningar haltade en aning var att de båda teman som predikan hade – det andra budet och den första pliktordningen – inte fullt ut korresponderade.

Anders Knös var en annan författare som hade presenterat människans yttre plikter mot Gud på ett sätt som uppvisade många likheter med Chydenius synsätt. I Knös wolffianska avhandling från 1741 beskrevs människans yttre plikter mot Gud.<sup>168</sup> En viktig utgångspunkt som förenade Knös och Chydenius, men som skiljde dem båda från Pufendorf, var att de båda teologerna kraftigt betonade själens och kroppens förening i gudsdyrkan. De yttre handlingarna måste återspegla de känslor som själen erfor. Andlig falskhet – skrymteri – fördömdes.<sup>169</sup>

Inslagen av naturbaserad teologi var också starka. Det var ur naturupplevelsorna som såväl gudskunskapen som gudskärleken skulle växta fram:

*Först, at vi blifve af egen ärfarenhet öfvertygade om en besynnerlig värksamhet i vår själ, at röras til vördnad, då vi se något som är stort och högt för våra ögon: vi känne hos oss en fågnad, et välbehag öfver det vackra: vår själ röres af kärlek och välvilja emot dem som göra oss godt, och befordra vår lycksalighet, och dessa hjertats inre värkningar kunna svärligen döljas, eller blifva gömde, utan röja sig i tal, åtbörder och gärningar. Men vårt förnuft öfvertygar oss ock, at alt det höga, som vi med våra utvärtens sinnen fatte, ingalunda är det högsta; af alt det vackra, som vi se, finne vi lätt, at något måste vara än härligare; och at vi dageligen åtnjute det mästa goda, som vi ej hafve at tacka något för oss synligt och värkande väsende. När nu förnuftet och uppenbarelsen uptäcka för oss det största och mest välgörande väsendet i Gud, som är vår och alla tingens uphof, hvem vågade då neka, at icke denna värksamheten i själen, med alt hvad den kan åstadkomma i kroppen borde användas, at värda och älska den högst fullkomliga och evigt gode Guden? At med vår tids verldsliga visa tala mycket om ömma känslor, och vara aldeles känslolös emot det Högst välgörande Väsendet, må med skäl räknas för den skändeligaste dårskap och oförnuft.<sup>170</sup>*

Citatet ovan naturupplevelsornas tjänbara funktion. De lade även grunden för det apologetiska uppdraget.

### *Apologetik, politik och historiesyn*

Det bud som behandlades i denna predikan handlade om missbruk av Guds namn. Med utgångspunkt i den definition som Chydenius gav av termerna Guds *namn* och *missbruk* kunde han angripa alla sådana talhandlingar som på något sätt berörde Gud men som inte gjorde det utifrån den rätta uppmärksamheten, vördnaden eller kärleken. Här kom också fritänkeriet i skottgluggen. Chydenius gick till storms mot de religionskritiker som ifrågasatte nattvarden och menade att det var förnuftsvidrig. Chydenius menade att det var bra att överheten försökte hålla dessa kritiker tillbaka. Samtidigt beklagade han att många kritiska skrifter faktiskt trycktes. Det var sådana skrifter där författarna spydde ut sitt *farliga förgift* under falsk täckmantel. De använde skämt, liknelser och tvetydligheter som retorisk strategi och kunde därmed kritisera utan att ställas till svars för detta. Den beskrivning som Chydenius gav här kan relateras till den kontextundersökning som gjordes i kapitel III. I denna predikan finner vi att Chydenius grep in i den tryckfrihetsdebatt som pågick vid denna tid och att han kritiserade det språkspel som fritänkarna utnyttjade. Det gav dem dubbel vinst, å ena sidan klarade de sig utan straff, å andra sidan vann de många på sin sida.

<sup>168</sup> Knös 1941, del II, s. 11f, 15ff.

<sup>169</sup> Knös 1941, del II, s. 15ff.

<sup>170</sup> Chydenius 1781, predikan III, § 5, s. 297.

---

Denna sorts talhandlingar var ett direkt lagbrott mot dekalogens andra bud, menade Chydenius. Ordet *missbruka* betydde ju i det hebreiska språket att nyttja någonting på ett lättsinnigt och föraktfullt sätt. Det var precis detta som religionskritikerna gjorde.<sup>171</sup>

Chydenius kritik mot skämt på religionens bekostnad återfanns även i andra kateketiska texter.<sup>172</sup> Att behandla religionen på ett sådant sätt innebar ett slags trots. Den grundattityd som skulle prägla människans talhandlingar och känslor inför Gud var vördnad. Den som gjorde narr av det gudomliga bröt en grundregel. Denna bristande aktning och vördnad innebar samtidigt en ringaktning av Guds namn och därmed även Guds ord.

Chydenius attacker mot fritänkeriet och mot allehanda gudlöshet var mycket kraftiga i denna predikan. Det visade med all tydlighet var Chydenius ville positionera sig i frågan om fritänkeriet. Han tog starkt avstånd från sådant som kunde uppfattas som religionskritik och formulerade en oförsonlig attityd mot fritänkarna. Han riktade sig direkt till dem när han skrev ”hör då til, du bespättare och Guds buds föraktare” och strax därefter hotade dem med ”stora och långsamma plågor, med onda och långsamma krankheter”.<sup>173</sup> Chydenius varnade också alla dem som trodde att hotelserna kanske aldrig skulle sättas i verket. De bestraffningar som hotelserna utlovade skulle garanterat verkställas och Chydenius rådde alla åhörare att fly från religionsbespottarna för att inte själva råka illa ut.

Chydenius uppvisade ytterligare en bevisväg förutom naturen och den bibliska historien i kampen mot fritänkeriet i denna predikan:

För det *fjerde* ställer jag i denna sak, mine Åhörare för ögonen, alla förnuftiga varelsers exempel. Hela himmelska härskaran dyrkar Honom, och sök i alla världens tideböcker, så skal du aldrig finna något uplyst folkslag i hela verden, som icke på något sätt sökt at dyrka den Gud de bekänna. Skulle då någon så Gud- och äreförgäten finnas, som ville tvärt emot alt förnuft och folks bruk beröfva Gudi all dyrkan, så må och en sådana vara med skäl utmönstrad från alla förnuftiga människors samfund.<sup>174</sup>

Chydenius satsade här allt på ett enda kort – men gjorde det på ett fullständigt vattentätt sätt. Genom att hävda att de fakta som talade emot hans tes var ovidkommande förvissade han sig om att hans utsaga inte kunde motbevisas. Här finner vi en argumentationsstrategi i form av en kombination av religionsantropologi och religionssociologi. Detta avspeglades i predikans komparativa perspektiv som innebar att den kristna läran jämfördes med andra religioner. När kristendomen skulle legitimeras använde Chydenius utan att tveka jämförelser baserade på historiska företeelser samt andra folkslags religiositet, sedvänjor och sedeläror. Han menade att alla folkslag genom världshistorien hade dyrkat Gud.<sup>175</sup> Men det var endast de kristna som gjorde det på rätt sätt – tack vare Bibeln.<sup>176</sup>

Hans argumentation och slutsatser om människans sätt att förhålla sig till religiösa fenomen baserades på historiska iakttagelser och samtida observationer. Perspektivet var enligt min tolkning en effekt av den växande historiska, kulturella och geografiska medvetenheten under 1700-talet. Det relationella perspektiv som förekom i apologetiska predikningar från 1720-talet berörde främst den kristna kultursfären i Europa.<sup>177</sup> De utvidgade referensramarna var därmed en väsentlig skillnad mellan det perspektiv

---

171 Jfr Murbeck 1849, s. 23f.

172 Pontoppidan 1827, s. 28.

173 Chydenius 1781, predikan III, § 15, s. 337. Chydenius citerar 5 Mos 28:58–59.

174 Chydenius 1781, predikan III, § 5, s. 299.

175 Detta argument användes av många deister som ett bevis för den naturliga religionen. Jfr Lindborg 1983, s. 86.

176 Chydenius 1781, predikan II, § 7, s 188f.

177 Nordbäck 2004.

som präglade kateketiska texter från början av 1700-talet och liknande skrifter från seklets slut. Men dessa omvärldskunskaper fick inte Chydenius att tveka angående den kristna trons sanningshalt. Kunskapen om andra religioner fick snarare motsatt effekt genom att Chydenius tolkade den komparativa religionsantropologins slutsatser som bevis för Guds existens och i nästa led bevis för kristendomens exklusivitet.

Detta sätt att använda antropologiska iakttagelser för att påvisa den egna exklusiviteten var givetvis inget som främst utmärkte teologer. Det präglade mycket av de naturvetenskapliga och antropologiska försöken att förstå människans ursprung, olikheter och kulturella variation. Carl Frängsmyr har i sin avhandling *Klimat och karaktär* (2000) undersökt klimatlärans användning i Sverige under 1700-talet. Filosofer och naturforskare försökte både skriva människosläktets naturalhistoria och civilisationshistoria. Bibelns skapelseberättelse utgjorde inledningsvis ett slags raster och korrigeringsinstrument. Dess vetenskapliga betydelse kom successivt att undermineras. I Frängsmyrs beskrivning av de olika antropologiska teorierna återfinns även ett slags hierarkiskt tänkande där forskarnas egen grupp ständigt tycks hamna överst i rangordningen. Rastänkandet utvecklades under denna tid och kombinerades med klimatteorier. Européerna sågs därmed som skapelsens krona medan exempelvis afrikaner uppfattades som särskilt lågt stående. Den europeiska kollektiva 1700-talsidentiteten byggdes med hjälp av en rasistisk människosyn.<sup>178</sup>

Av dessa rasistiska tankegångar fanns inga spår i Chydenius predikningar. Det existerade en enda mänsklighet bestående av kristna och hedningar. Alla människor var släkt och härstammade från Adam. De skillnader som återfanns mellan kulturer var av civilisationshistoriskt slag. Hans synsätt kan därmed beskrivas som *monogenetiskt*, till skillnad från de teorier som förespråkade förekomsten av olika människorarter skapade vid skilda tillfällen (polygenism). Den monogenetiska åskådningen passade bättre ihop med den bibliska skapelseberättelsen och var vanligare under 1700-talet. Det var först vid slutet av 1700-talet som polygenismen blev alltmer populär.<sup>179</sup>

Religionsantropologins och religionssociologins nyöppnade kunskapsfält användes inte bara av kristendomsförsvarande präster.<sup>180</sup> Även de naturrättsliga filosoferna använde sig att ett etnografiskt perspektiv och kombinerade det även med klimatteorier. Exempelvis Montesquieu diskuterade och jämförde religionerna utifrån ett liknande allomfattande och allhistoriskt perspektiv. Islam ställdes mot kristendom och de båda religionerna jämfördes systematiskt. Denna analys kombinerades med diskussioner om förhållandena i det gamla romarriket, religionsläget i det samtida Japan och religiösa riter i Indiens och på Formosa. Montesquieus analys utgick från ett övergripande samhällsperspektiv och hans slutsats blev att kristendomen var vida överlägsen andra religioner.<sup>181</sup>

De religionsgranskande filosoferna, exempelvis David Hume, byggde också sin förståelse av människans skiftande religiösa uttrycksformer genom historiskt-antropologiska analyser.<sup>182</sup> Men Humes sätt att spegla kristendomen i andra religioners sedvänjor, riter

178 Carl Frängsmyr 2000, s. 67–78.

179 Jfr Carl Frängsmyr 2000, s. 68ff. Tvistefrågan mellan monogenismen och polygenismen rörde människans ursprung. Förespråkare för båda teorierna använde ett art- eller rastänkande. Monogenisterna menade att rasskillnaderna uppkommit under den historiska utvecklingen medan polygenisterna hävdade att de olika raserna inte ens hade samma ursprung. Den *adamitiska-noakidiska* folkgruppen hade föregåtts av *preadamiter*, folkgrupper (exempelvis indianerna) som hade existerat före Adam. Se Carl Frängsmyr 2000, s. 72ff.

180 Det stora intresset för människans historia och kulturyttringar återfanns inom många olika samhällsområden. Frängsmyr pekar på att ett etnografiskt perspektiv också präglade litteraturhistoriska studier från 1700-talets andra hälft. Se Carl Frängsmyr 2000, s. 81, 88ff. För svensk del bör exempelvis Jacob Fredrik Neikers historiska-antropologiska arbeten nämnas.

181 Montesquieu 1998, s. 19–35, 312–347. Om Montesquieus klimatlära, se Carl Frängsmyr 2000.

182 Se exempelvis Hume 1992, s. 29–77. Humes uppsats *Religionens naturhistoria* skrevs 1749–51 och

---

och läror gav ett annat resultat än Chydenius slutsatser. Humes undersökningar ledde till en ökad förståelse för de andra religionerna och en skepsis mot mycket av det som fanns inom kristendomen. Hans angreppssätt resulterade i en mer kritisk inställning till kyrkor, prästerskap och religiösa dogmer över huvudtaget. Humes slutsats var att religiositeten som sådan innehöll något djupt mänskligt. Men denna religiösa strävan hos mänskligheten tenderade alltid att resultera i förvrängda religiösa system.<sup>183</sup>

---

trycktes för första gången 1757.

183 Humes text *Religionens naturhistoria* diskuterades i apologetiska texter vid tiden för Chydenius predikoskrivande. Se Less 1778, s. 14, inledningen.

## Tänck uppå sabbathsdagen, at tu helgar honom

För det fjerde bevisar äfven de fläste hedniske folkslags indelning af tiden i veckor, som bestå i sju dagar, icke litet, at den måste vara långt äldre, än Lagens utgifvande på Sinai berg åt Israels barn allena, och at någondera af dessa dagar måtte af ålder ibland dem hafva blifvit synnerligen anmärkt, så mycket hellre, som veckoräkningen hvarken inträffar i solens eller månans omgång, af hvilket alt synes nog klart, at sjunde dagens helgande, måste hafva et långt äldre och allmännare bud än det som därom utgafs på Sinai berg.<sup>184</sup>

### *Homiletisk och kateketisk kontext*

Citatet ovan är hämtat ur Chydenius predikan över det tredje budordet. Det speglar en central aspekt av Chydenius argumentationsteknik i denna predikan. Här var historien i fokus. Det handlade om att redogöra för sabbatens ursprung och legitimitet. Chydenius utvann nya insikter genom att kombinera kunskapen om det judiska folket och jämföra med andra folkslag som levde vid tiden före Kristi födelse. Därefter utvecklade Chydenius hypotetiska sannolikhetsresonemang kring dessa folkslag och deras tideräkning. Syftet med dessa resonemang var att bevisa att Gud hade gett människan befallningen om en vilodag långt före Mose lag. Därmed var också sabbatsbudet ursprungligt och allomfattande.

Denna predikan utgjorde en naturlig fortsättning på de tre föregående. Chydenius valde att gå vidare på temat den tredelade pliktordningen. Detta bud kunde därmed, liksom det föregående, inordnas under människans yttre gudsdyrkan. Chydenius tog exempelvis aldrig upp deltagandet i gudstjänsten som en yttre plikt i sin förra predikan.<sup>185</sup> Han valde istället att diskutera det i denna predikan.

Chydenius uttolkning av det tredje budet skedde via två olika perspektiv. Det ena handlade om vad Gud ville att människan skulle göra och det andra perspektivet handlade om vilka handlingar som budet implicit förbjöd. Liksom i föregående predikan präglades denna framställning av tanken på att varje bud även inrymde sin motsats och att denna motsats kunde explicitgöras.<sup>186</sup>

Chydenius strävan att låta sina katekespredikningar samtidigt genomsyras av naturrättens pliktordning illustrerades i exordiet. Han formulerade två teman och genomförde två delningar efter varandra. Den första kombinationen av tema och delar var mer specifikt riktad mot själva sabbatsbudet. Den andra kombinationen utvidgade temat till att på ett mera allmänt plan gälla den tid som människan skulle avsätta för gudsdyrkan. Denna märkliga ordning innebar att predikan dels skulle handla om sabbaten specifikt, dels skulle den fokusera på den allmänna frågan om människans förhållningssätt till sin tid. Chydenius bröt därmed lös frågan om tid och gudsdyrkan från sabbatsdiskussionen. Som vi ska se nedan behandlade han båda dessa frågor relativt utförligt.

Chydenius slog i inledningen av predikan fast att förnuftet inte räckte långt när man skulle fastställa vilken veckodag som var lämpligast att fira sabbat. Därför övergick han till att redogöra för vad Bibeln hade att förtälja i denna fråga. I den följande diskussionen kring sabbatsdagens fastställande följde Chydenius Luthers beskrivning av det tredje budet i *Stora katekesen* på ett tydligt sätt. Diskussionen kring det hebreiska ordet *sabbat*, tolkningen av det judiska sabbatsfirande, och övergången till den kristna söndagen samt betoningen av människornas och djurens kroppsliga

<sup>184</sup> Chydenius 1781, predikan IV, § 5, s. 354.

<sup>185</sup> Att delta i gudstjänsten beskrevs exempelvis av Anders Knös som en av människans yttre plikter emot Gud. Se Knös 1941, del II, s. 16.

<sup>186</sup> Detta faktum diskuterades också av Chydenius i avhandlingens andra del. Han kallar dessa båda aspekter för *göranden* och *låtanden*. Gud uppmanar till handlingar (göranden) och förbjuder handlingar (låtanden).

---

vila återfanns också hos Luther. Även beskrivningen av överträdelserna och utvidgandet av sabbatsbudet till att gälla alla veckodagar fanns hos Luther. Kritiken av det utbredda folkliga föraktet för såväl gudstjänstfirande som Guds ord var också ett gemensamt tema för Chydenius och Luther.<sup>187</sup>

Men trots dessa likheter var skillnaderna uppenbara och iögonfallande. Chydenius utelämnade vissa saker som fanns hos Luther och kompletterade sin framställning med annat material. Skillnaderna fanns kanske allra tydligast i framställningsformen och argumentationstekniken. I denna predikan använde Chydenius förnuftsresonemang på ett markant och genomgående sätt. Han ägnade mycket utrymme åt att *bevisa* sina påståenden genom att klarlägga *grunderna* för olika företeelser. Detta fanns inte hos Luther.

Ett annat exempel på skillnader mellan Luther och Chydenius var synen på djävulen. Hänvisningar till djävulen återfanns förhållandevis ofta i Luthers *Stora katekes*. Luther förklarade även fenomenet med att djävulen hade förtrollat eller bedragit människan. Sådana förklaringar utgjorde inte något hållbart argument i Chydenius bevisföring.<sup>188</sup>

Ytterligare ett belysande exempel är Luthers och Chydenius olika sätt att argumentera för söndagen som sabbatsdag. Luther hänvisade till den kristna traditionen och menade att en sådan sedvänja inte borde förändras eftersom det skulle skapa oordning. Chydenius lade i stället stor kraft på att visa söndagens legitimitet som sabbatsdag. Luther och Chydenius kom fram till samma slutsats men på olika sätt.

Om man jämför Chydenius sätt att uttolka det tredje budet med exempelvis Knös, Pontoppidan, Spener och Freylinghausen finner man många likheter och ett par skillnader. Samtliga författare tog upp veckodagsfrågan och förklarade varför det hade skett ett skifte från lördag till söndag. De beskrev hur människan skulle helga vilodagen och betonade att gudsdyrkan inte fick begränsas till denna dag. Deras syn på hur sabbaten skulle användas var likartad. Det handlade främst om enskild andakt, gudstjänstfirande, bibelläsning och avhållsamhet från arbete.<sup>189</sup> Chydenius betonade både den offentliga och den enskilda andaktens betydelse. Den enskilda fick inte ersätta den allmänna. Chydenius såg också söndagen som den religiösa undervisningens dag. Då skulle i synnerhet barnen och ungdomarna få ta del av Guds ord. I Chydenius resonemang kring undervisningssammankomster på söndagen kan man även skönja ett försvar för hans egen församlingspraxis. I kontextundersökningen i kapitel IV framgick att Chydenius på söndagarna brukade samla församlingsmedlemmar i sitt hem för att bedriva undervisning och föra andliga samtal. Sådana aktiviteter förordades också i denna predikan.

Chydenius avslutade sin predikan med att redogöra för vad Gud förbjöd i det tredje budet. På samma sätt gjorde Luther, Pontoppidan och Spener.<sup>190</sup> Chydenius noterade fem saker som Gud hade förbjudit. Den uppräkningsform som han formulerade anknöt till Luther och Spener. Chydenius relaterade den första punkten (förakt för Guds ord) till Luthers utläggning.<sup>191</sup> Därefter kom tre punkter som alla stämde med Speners beskrivning. De förbjöd syndiga gärningar, världsliga eller lekamliga sysslor och slutligen världsliga nöjen och tidsfördriv. Chydenius avslutade sin uppräkningsform med en femte punkt som handlade om att Gud förbjudit människor att vara ockuperade av tankar på världsliga ting under sabbatsdagen. Om de ständigt tänkte på sådant, kunde de ju inte ägna sin tid åt det som var viktigt, nämligen sin andliga utveckling.

---

187 Luther 1957, s. 74–80.

188 Se exempelvis Luther 1957, s. 79.

189 Knös 1779, s. 94–121; Pontoppidan, 1827, s. 32ff; Spener 1844, s. 38–45; Freylinghausen 1780, s. 58–86.

190 Pontoppidan 1827, s. 33f; Spener 1844, s. 43f.

191 Denna punkt återfanns också hos Spener, men lite senare i texten. Se Spener 1844, s. 44.



I tillämpningen skedde en delning av ordet som kan relateras till den ortotomiska applikationen enligt den möllerska modellen. Men i början av tillämpningen var det snarast hustavlans gruppindelning som kan anas som mönster. Han riktade sig till överheten, lärare, husbönder och föräldrar. Sedan talade han till andra grupper. Han konstaterade att hans ord inte var riktade till dem som var ointresserade. Han vände sig därefter till sådana som ville bli saliga (de väckta) och slutligen till de fromma troende. Här kan vi skönja en ortotomisk applikation där tredelningen utgjorde ett inslag.

### *Naturrätt och naturlig religion*

I naturrättsliga texter var sabbatsdiskussionen obefintlig. Exempelvis Pufendorf betonade att deltagande i den offentliga gudstjänsten ingick i människans yttre plikter mot Gud. Han diskuterade däremot inte hur människan skulle disponera sin tid i denna fråga.<sup>192</sup> Frågan om sabbatens utformning var i stället en teologisk fråga. Men trots detta försökte Chydenius inleda sin diskussion kring sabbaten med en förnufts- och naturrättsbetonad diskussion:

Vid minsta förnuftiga eftertänka visa sig för en människa många syslor aldeles oumgängliga, til bibehållande af sitt naturliga lif; möda och arbete måste vi underkasta oss, om vi ej innan kort skole komma i mistning af våra nödigaste behof, som äro föda och kläder. Människan känner derföre snart nog vigten af naturens Herres första befallning til den fallna människan: *Tu skalt äta titt bröd i tin anletes svett.* 1 Mos. B. 3:19. Och detta bekymret allena är redan i stånd at syslosätta mången hela sin lifstid igenom, och vidgar sig oändeligen uti många grenar af arbete och besvär; och när därtill kommer, at hon af medfödt begär efter lycksalighet, äfven fiker efter bekvämligheter, fördubbla sig dess omsorger och arbete därigenom mångfaldigt. Vildar, och de där af ingen Gud veta, ej heller känna värdet af sin odödeliga själ, stanna ofta här, och förstå icke at använda något af sin flygtiga tid til några andra göromål, än de, som leda till denna nästan blott djuriska välmåga. Men för oss Christne, som icke allenast känna vår Guds varelse och höga egenskaper samt omedelbara styrelse i verlden, utan äga äfven en fullkomlig öfvertygelse, om våra plikter emot Gud, hvilka genom en alfvarlig Gudsdyrkan skola utöfvas, för oss, säger jag, upkommer här en fråga af yttersta vigt: hvad tid bör dock därtill användas? En så stor stor sak, en så hufvudsakelig plikt, som det är för et Creatur, at tjena eller dyrka sin Skapare, kan ingalunda iakttagas, utan at därtill någon märkelig del af vår korta tid måste användas. Men huru stor denna tid måste vara, och huru den rätt til et sådant ändamål kan nyttjas, blifver för oss en sak af största angelägenhet at undersöka.<sup>193</sup>

Förnuftet ledde trots allt människan ganska långt i frågan om gudsdyrkan. Men det kunde inte visa hur den rätta gudsdyrkan skulle ske. Trots att förnuftet inte kunde avgöra hur gudsdyrkan skulle vara utformad menade han att det likafullt kunde ”billiga alt hvad uppenbarelsen härutinnan lärer oss”. Detta var ett principiellt uttalande från Chydenius som visade hans syn på relationen mellan förnuftet och uppenbarelsen. Uppenbarelsen skulle granskas och bekräftas av förnuftet. Här har vi åter ett wolffianskt eko.

Även om det var uppenbarelsen som gav information om sabbatens utformning var därmed förnuftet Chydenius främsta redskap i analysen. Han strävade systematiskt efter att förankra alla sina påståenden genom att grundligt beskriva företeelsernas ursprung och orsaker. Chydenius legitimerade därmed söndagen som sabbatsdag med historiska hänvisningar som han kombinerade med erfarenhetsbaserade argument. Till detta knöt han även bevekande argument som handlade om sabbatens nytta och nödvändighet. När Chydenius försökte bevisa sabbatens legitimitet hänvisade han

<sup>192</sup> Pufendorf 2001, s. 71.

<sup>193</sup> Chydenius 1781, predikan IV, § 2, s. 345.

---

därför också till kunskapen om människans behov av kroppslig vila. Här gick det sunda förnuftet och uppenbarelsen hand i hand. Den förnufts- och erfarenhetsbaserade reflexionen kring människans villkor sade att människan var tvungen att arbeta samtidigt som att hon också behövde vila mellan varven för att kunna orka arbeta. Detta hade Gud också tänkt genom att dels uppmana henne att arbeta i sitt anletes svett, dels ge henne budet om en vilodag var sjunde dag. Därmed hade Gud gett en beskrivning av hur människan borde disponera sin tid. För mycket vila alstrade en skadlig lättja. Men även för mycket arbete var skadligt. Chydenius lovprisade Gud som i sin vishet sett att både den fattige arbetaren och arbetsdjuret behövde sin vila. Den sjunde dagen var ämnad för Gud. Då fick både kropp och själ vad som behövdes genom att kroppen erhöll vila och själen fick andlig näring. Chydenius argumenterade därmed starkt för vilans betydelse för själva helgandet av vilodagen.

När Chydenius skulle beskriva hur sabbats- eller vilodagen skulle utnyttjas baserade han sin argumentation på både historiska argument och förnuftsreflexioner kring vad som var nyttigt och nödvändigt. Återigen fann han att dessa saker korresponderade. Det var alltså inte nödvändigt att hämta instruktioner från Bibeln om hur judarna samlades i synagogor för att få ta del av Guds ord. Det räckte med att reflektera över hur ett sådant möte mellan Guds ord och människorna skulle arrangeras på bästa sätt. Det måste ju ske på en särskild dag, vid en viss tid och på en bestämd plats för att så många som möjligt skulle få möjlighet att delta.

### *Historiesyn, apologetik, politik och bibelsyn*

När Chydenius konstaterade att förnuftet och därmed den naturliga lagen inte kunde belysa denna fråga övergick han till att undersöka vad uppenbarelsen gav för information i sabbatsfrågan. Det innebar att Chydenius inte bara hänvisade till bibel-innehållet utan reflekterade kring det och granskade utsagorna för att utröna så trovärdig kunskap som möjligt. Det var genom sådana argument som han menade att sabbatens existensberättigande bevisades. Det som är intressant i detta sammanhang är Chydenius metod att resonera kring Bibelns utsagor om sabbaten samt vilka åsikter som han bekämpade. Men innan vi undersöker detta bör vi ställa frågan varför Chydenius valde att ägna så stor del av predikan att bevisa sabbatens legitimitet. Var detta en omstridd fråga?

Det tredje budet och sabbatens tidsmässiga placering hade diskuterats livligt alltsedan reformationen. Martin Luther riktade exempelvis skarp kritik mot anabaptisterna. I samband med detta kritiserades också vissa grupper försök att betona den judiska sabbatens betydelse även för de kristna.<sup>194</sup> Här fanns en konfliktlinje som handlade om synen på sabbatens utformning. Detta gick Luther aldrig in på i sin *Stora katekes*. Däremot formulerade han en kritisk inställning till det judiska upprätthållandet av sabbatsreglerna.

Detta synsätt återfanns också i Sverige. I den svenska kyrkoordningen från 1571 fastställdes att den judiska sabbaten inte gällde för de kristna, men att det tredje budordet innebar att kristna skulle helga vilodagen.<sup>195</sup> Detta synsätt återspeglade den lutherska inställningen som formulerades i samband med reformationen. I katekeserna vidarebefordrades detta.

Grotius tog upp denna fråga i sin kritiska genomlysning av den judiska traditionen. Han betonade att sabbatsbudet egentligen bestod av två saker. Å ena sidan en uppmaning som gavs direkt efter skapelsen att helga den sjunde dagen i veckan, å andra sidan en befallning riktad till det judiska folket att fira sin sabbat på ett speciellt

---

194 Pettegree 2000, s. 89; Stayer 2006, s. 173, 176.

195 *Laurentius Petris kyrkoordning av år 1571, 1932*, s. 105.

sätt. Grotius drog därefter slutsatsen att det judiska sabbatsfirandet inte gällde för de kristna.<sup>196</sup>

I England diskuterades sabbaten intensivt under 1600-talet. Många puritaner strävade efter en mer bokstavstrogen tolkning av sabbatsfirandet. Det innebar att man försökte att hålla sabbaten så ren från icke-andliga göromål som möjligt. Det fanns även fraktioner som menade att lördagen borde vara sabbat i stället för söndagen.<sup>197</sup>

Diskussionen kring sabbaten fortsatte under 1700-talet bland annat på grund att engelska deister ville göra rent hus med sådana föreställningar som enbart hämtades från uppenbarelser. Exempelvis den mycket inflytelserike deisten Matthew Tindal menade att Gud inte specificerat några särskilda regler för gudsydkan. Människorna fick själva resonera sig fram till det förnuftigaste sättet att dyrka Gud.<sup>198</sup> I den engelska debatten förekom även försvarsskrifter där argumenten för sabbatens firande redovisades.<sup>199</sup>

Vid en närmare jämförelse mellan engelska argument och svenska blir det tydligt att de argument som användes av Chydenius inte enbart var hans egna. Här fanns snarare en repertoar av försvarsargument som kunde kombineras på olika sätt. Om vi exempelvis studerar den engelske prästen Alexander Jephsons sabbatsförsvarande skrift från år 1740 med titeln *The christian sabbath explained* finner vi en lång rad argument som också återfanns i Chydenius predikan. Jephson försökte bevisa sabbatens legitimitet genom att ange dess grunder och skäl. Vid ett tillfälle argumenterade bland annat Jephson för att sabbatsbudet gavs åt människan i samband med hennes skapelse. I detta sammanhang använde han följande argument för att bevisa sitt påstående:

And the only Reason of my urging those Testimonies was to shew (in Opposition to such Persons, who derive the first Institution of the Sabbath from the Law given to the Jews by Moses in the book of Exodus) that the Sabbath is not only plainly appointed by God at the Creation of the World in Gen. ii, but also, that on any other Supposition there can no Rational Account be given of that Custom, which prevailed among the most ancient and distant Nations (many of which had no Correspondence with the Jews) of computing their Time by Weeks, and observing every Seventh Day and keeping it Holy.<sup>200</sup>

Jephsons argumentation är densamma som vi såg i det Chydeniuscitat som inledde denna predikoanalys. Detta exempel illustrerar endast en liten del av den transnationella begreppsliga och retoriska verktygslåda som apologetiska texter byggdes av. Argument lånades mellan apologeter från olika länder.

Jag har inte funnit någon svensk principdebatt kring sabbatens historia och funktion vid tiden för Chydenius predikoskrivande. Däremot var sabbaten en aktuell politisk fråga under 1770-talet. Detta har beskrivits av historikern Göran Malmstedt. I avhandlingen *Helgdagsreduktionen* (1994) redogör Malmstedt för den politiska process som pågick, inte bara i Sverige utan i många europeiska länder, i syfte att modernisera det religiösa årets helgkalender. Det handlade om att lämna det medeltida året och i stället etablera en mer modern årsrytm. Processen gick långsammare i Sverige än i andra jämförbara länder. I exempelvis Danmark gick utvecklingen betydligt snabbare. Det politiska motståndet mot förändringar i årsrytmen tycks ha varit större i Sverige, särskilt inom bondeståndet.<sup>201</sup>

<sup>196</sup> Grotius 1782, s. 261ff.

<sup>197</sup> Solt 1990, s. 133, 159; Spurr 1998, s. 29, 85, 146, 182f.

<sup>198</sup> Tindal 1731, s. 40.

<sup>199</sup> Se exempelvis Jephson 1740. En avgörande skillnad i synen på sabbatsbudets funktion mellan den svenska och den engelska kontexten var dekalogens olika indelningar. I den lutherska tolkningen av budorden var sabbatsbudet det tredje budet i den första tavlan. I den engelska reformerta kontexten sågs sabbatsbudet som det fjärde budordet. Det knöt samman de båda tavlorna och förenade samtidigt människans plikter emot Gud med plikterna mot medmänniskorna.

<sup>200</sup> Jephson 1740, s. 11, förordet.

<sup>201</sup> Malmstedt 1994, s. 159–168.

---

I samband med helgdagsreduktionen 1740–41 beslutades att sabbatsdagen skulle ges ökad status. På grund av de omfattande protesterna gjordes en reträtt och helgdagarna återinfördes. Frågan aktualiserades på nytt vid riksdagen 1771–72 och återigen bestämdes att sabbaten skulle få en ökad betydelse medan helgdagarnas antal minskades. Detta medförde stora förändringar i den traditionella kultcykeln men beslutet genomfördes trots böndernas protester. Till grund för reduktionen av helgdagar låg ekonomiska intressen. I argumentationen förekom även teologiska motiveringar. Förespråkarna menade exempelvis att sabbatens betydelse underminerades av det stora antalet helgdagar.<sup>202</sup> Detta synsätt återfanns exempelvis i Sven Baelters *Historiska anmärkningar om kyrko-ceremonierna*. Baelter hänvisade till Luther och menade att reformatorn velat minska antalet helgdagar och i stället betonat söndagarnas betydelse.<sup>203</sup>

Vi har två aspekter som kan återfinnas i Chydenius argumentation. Den ena handlar om att med hjälp av förnuftsargument hitta vägar för att kunna påvisa den kristna sabbatens legitimitet och därigenom motbevisa den rationella kritiken emot sabbaten. Den andra handlade om att argumentera för sabbatens betydelse på bekostnad av andra helgdagar.<sup>204</sup>

Denna predikan hade en tyngdpunkt mot historisk bevisning som inte fanns i de föregående budordspredikningarna. Inte heller förekom en sådan tyngdpunkt på historisk argumentation i de övriga katekesförklaringarna. Här var Chydenius unik. De frågor som han koncentrerade sig på var dels den judiska sabbatens ursprung, dels den kristna sabbatens utvecklingshistoria. Chydenius syfte var att bevisa att sabbatsbudet var lika gammalt som skapelsen och att det kristna sabbatsfirandet på söndagarna hade sin grund i Guds vilja. I det inledande citatet i denna predikoanalys blev det tydligt att Chydenius bland annat kom fram till sina slutsatser genom bibelhänvisningar och sannolikhetsresonemang om tideräkningen hos icke-judiska folkgrupper som levde vid samma tid. Chydenius gjorde hypotetiska antaganden kring förhållanden som endast delvis beskrevs i Bibeln och utvann därmed mer information ur Bibeln än vad som stod i Skriften. Chydenius försvarade även den sabbatspraxis som existerade i Sverige. Han riktade kritik mot sådana personer som menade att sabbatsbudet var ett tvång som hindrade deras frihet. Detta hade Chydenius ingen förståelse för. Han beskrev sabbatsbudet som en nåd i stället för ett tvång.

För att kunna förklara varför de kristna firade sin sabbat på söndagar i stället för på lördagar kompletterade Chydenius sin historiska framställning med hänvisningar till kyrkohistorien. Han betonade hur de första kristna började högtidlighålla söndagarna för att påminna om Jesus Kristus uppståndelse. Exempelvis Clemens av Alexandria och Plinius den yngre utgjorde Chydenius källor i denna fråga. I diskussionen kring veckodagsfrågan bemötte även Chydenius åsikten att lördagen var heligare än andra dagar. Chydenius hävdade att alla veckodagar hade samma status – ingen veckodag var heligare än de övriga.

Chydenius bemötte även åsikten att den kristna vilodagen inte hade någon egentlig grund i Bibeln. Han polemiserade därmed mot dem som ansåg att sabbaten endast var "...en öfverleva af judarnas ceremonier eller levitiska lag".<sup>205</sup> Chydenius menade att den kristna sabbaten var gudomligt sanktionerad. Även om det inte fanns något specifikt i Nya testamentet om söndagssabbat var den praxis som utvecklades tillräckligt stark för att räcka som argument. Det berodde på att de apostlar som introducerade den var ledda av den Helige Ande och därmed var uppfyllda av en

---

202 Lenhammar 2000, s. 133. För en djupare genomgång av helgdagsreduktionerna, se Malmstedt 1994, s. 115–145.

203 Baelter 1783, s. 154ff.

204 Den senare ståndpunkten var en återkommande punkt i 1700-talets debatt om helgdagarna. Se Malmstedt 1994, s. 120, 126, 137, 141, 151ff.

205 Chydenius 1781, predikan IV, § 18, s. 391f.

djupare kunskap om Guds vilja. Chydenius påminde även om de övriga helg- och högtidsdagarna och menade att dessa inte hade samma heliga ursprung som söndagssabbaten. De var att betrakta som sentida påfund. Detta sätt att argumentera inleddes redan av svenska präster under 1600-talet. Malmstedt har i sin undersökning av helgdagsreduktionerna funnit en pågående *sabbatisering* från senare delen av 1600-talet och vidare under 1700-talet. Denna process innebar att söndagen likställdes med den judiska sabbaten och skyddades särskilt med hjälp av lagstiftning i form av förbud mot sabbatsbrott.<sup>206</sup> I sabbatiseringsprocessen ingick även en betoning på sabbatens betydelse på bekostnad av de övriga helgdagarna. Därmed ingick sabbatiseringen som en aspekt av övergången till den modernare års- och arbetsrytmen.<sup>207</sup> Malmstedt skriver följande angående sabbatiseringens effekter:

Sammanfattningsvis kan vi konstatera att sabbatiseringen på olika vis spelade en viktig roll för övergången till ett modernt år. Att söndagens helgd tillmättes större betydelse innebar dels att utvecklingen mot en regelbunden veckorytm gynnades, dels att helgdagsreduktionens anhängare erhölet ett nytt och tungt vägande argument. Regleringen av söndagsfirandet bidrog slutligen till att underminera den traditionella föreningen av heligt och profant på kyrkliga högtidsdagar. Sabbatslagstiftningen förbjöd inte enbart arbete och köpenskap. Den syftade också till att förhindra att söndagarna profanerades genom att folket hängav sig åt lekar, spel och festliv. Att det heliga och det profana skulle hållas skilda åt i tiden kom sedermera att utgöra ett av det moderna årets särdrag.<sup>208</sup>

Chydenius diskuterade även det judiska sabbatsfirandet vid tiden för Jesus födelse och betonade hur fria de kristna var i förhållande till det regelverk som Gud hade formulerat för judarna i form av ceremoniellagen. Chydenius påpekade hur viktigt det var att de kristna inte lät sig influeras av det strängare synsättet på sabbatsvilan som präglade den judiska sabbaten. Kristna skulle förvisso avstå från arbete på vilodagen, men inte på grund av några formella regler utan för att i stället kunna ägna sig åt de andliga aktiviteterna. Trots denna varning för judisk påverkan var Chydenius föreskrifter om förbjudna aktiviteter på söndagarna relativt stränga. Han hänvisade också till de sabbatsregler som överheten utfärdat tidigare. Chydenius skärpte till och med dessa regler eftersom han även menade att alla tankar och känslor som hindrade söndagens helgande var förbjudna.

Chydenius repeterade flera av sabbatskritikernas påståenden för att sedan kunna bemöta dem. Kritikerna hävdade exempelvis att sabbaten var ett redskap som kyrkan använde för att berika sig och ett tvång som regenterna använde för att skapa en foglig befolkning. Chydenius argumentation illustrerade här en tydlig konflikt kring sabbatens legitimitet och en ökad kritik mot överhetens reglering av medborgarnas söndagsaktiviteter. I Chydenius predikan finner vi flera olika argumentationslinjer. Kritiken var dels riktad mot den svenska kontexten där helgdagsreduktionen var i färskt minne, dels riktad mot ett generellt ifrågasättande av sabbaten.

Samtidigt som sabbatens betydelse för gudsdyrkan betonades påminde Chydenius, liksom de övriga katekesförfattarna, att söndagens sabbatsfirande inte uteslöt gudsdyrkan de övriga dagarna i veckan. Det var snarare så att varje dag borde hållas som en sabbatsdag. Genom att ständigt rikta sina tankar mot Gud och utföra sina handlingar till Guds ära kunde människan alltid befinna sig i ett sabbatstillstånd. Här finner vi en utvidgning av sabbatsbegreppets betydelse som innebar att den kroppsliga vilan uteslöts och sabbaten bröts loss från söndagen. Här fanns en begreppslig vaghet som

206 Malmstedt 1994, s. 239ff. Den första förordningen mot eder och sabbatsbrott utfärdades 1665. I nästföljande stadga från 1687 skärptes den stränga synen på sabbaten ytterligare. Dessa regler infördes senare i 1734 års lag.

207 Malmstedt 1994, s. 243f.

208 Malmstedt 1994, s. 244.

---

gjorde att de centrala begreppen *sabbat* och *vila* kunde användas på olika sätt. Den andliga vilan kunde pågå varje dag och sabbaten kunde därmed utsträckas till samtliga veckodagar. Denna begreppsliga flexibilitet användes för att påvisa vikten av att inte koppla gudsdyrkan enbart till sabbaten utan att se dyrkan som något ständigt närvarande och pågående. Men detta skedde på bekostnad av begreppens precision och klarhet. Detta kan tolkas som ett sätt för Chydenius att försöka motverka den åtskillnad mellan profant och heligt som sabbatiseringen medförde. Men det av Chydenius anvisade mötet mellan heligt och profant innebar att det heliga bredde ut sig och omvandlade det profana.

En viktig skillnad mellan denna predikan och de tre föregående var den centrala roll som det judiska gavs i Chydenius argumentation. De judiska sedvänjorna utgjorde den bakgrund som de kristna traditionerna växte fram ur. Det kristna uppfattades och beskrevs som en utveckling och en förbättring av det judiska sättet att förhålla sig till sabbaten.

Den kritik mot judendomen som återspeglades i denna predikan och även återfanns i ett par av de övriga katekesförklaringarna tolkar jag delvis som ett uttryck för ett beroende av den lutherska tolkningen av budordet. Luther ställde i den *Stora katekesen* sin uttolkning av det kristna mot det judiska och beskrev det judiska sättet att fira sabbat som ett grovt missbruk av budordet. Detta sätt att argumentera och rättfärdiga det kristna på bekostnad av det judiska återfanns hos Chydenius. Men trots att han speglade det kristna mot det judiska till det kristnas fördel kan man inte finna några utpräglade anti-judiska utsagor. De hätska angrepp som Chydenius riktade mot islam i de tidigare predikningarna hade ingen motsvarighet i retoriken kring de judiska traditionerna och sedvänjorna. Dessutom syftade aldrig Chydenius explicit på den judendom som existerade i hans samtid. Han diskuterade den historiska judendom som präglade villkoren i det samhälle som Jesus levde i. I angreppen mot islam var det i stället den samtida muslimska världen han angrep.

## DEN ANDRA TAVLAN: PLIKTERNA MOT NÄSTAN

### Tu skalt ähra tin fader och tina moder

...han ej allenast visar, at kärleken utgör hufvudplikten emot vår nästa, utan upgifver äfven måttstocken dertil, nemligen den kärlek vi hyse för oss sjelfva; hvilket likväl ej bör förstås så, som vore det möjligt för oss menniskor, at med en aldeles likadan, lika öm och värkande kärlek omfatta alla menniskor, som oss sjelfve. Vårt eget sjelfbestånd fordrar, och naturens egen drift utkräfvär af oss den första omtanken om vårt eget väl, hvilket likväl aldrig rätt kan befordras, om vi icke tillika redeligen vårda nästans gagn och nytta.<sup>209</sup>

#### *Homiletisk och kateketisk kontext*

Citatet ovan är hämtat ur Chydenius predikan över det fjärde budordet. Efter att Chydenius i de föregående predikningarna hade behandlat plikterna mot Gud går han i denna predikan över till att belysa människans plikter mot sina medmänniskor. Exordiet inleddes med att Chydenius beskrev summan av plikterna mot nästan. Han påminde då om Jesus ord i Matt 22:39, ”Tu skalt älska tin nästa som tig sjelf”. Detta sätt att inleda beskrivningen av den andra tavlans bud var en etablerad kateketisk modell.<sup>210</sup> Därefter gav Chydenius den tolkning av relationen mellan självkärlek och nästankärlek som återges i citatet ovan. På denna punkt bröt han med den kateketiska traditionen. Den mest laddade frågan i uttolkningen av den andra tavlans grundläggande principer handlade nämligen om självkärlekens funktion och natur. Chydenius klargjorde redan i predikans inledande stycke var han stod i denna fråga (se citatet ovan). Människans självbevarelsedrift och självkärlek definierades som hennes främsta drivkrafter och utgångspunkten för relationerna till omvärlden. Nästankärleken beskrevs därmed av Chydenius som en pragmatisk strategi för den egna överlevnadens skull:

Men som alla menniskors väl icke på lika sätt befordrar vårt bästa, utan den enas mera, den andras mindre, somligas är så aldeles förenat med vårt, at deras välgång utgör i det mästa vår, och deras olyckor vårt missöde; då däremot andras skiften näp-peligen hinna til vår vetskap, än mindre at dana vårt välstånd, eller olycka, upkom-mer deraf den olika grad af kärlek, som naturens egen röst pålägger oss, at bemöta den ena menniskan med, framför den andra. Hedningar, ja nästan de blindaste, hafva varit för mycket uplyste, at vara i okunnighet härom.<sup>211</sup>

De båda citaten ovan illustrerar en viktig och bärande föreställning i Chydenius tanke-värld. Den fick effekter för hans uppfattning om tron, samhället och människan. Det var enligt Chydenius människans kombinerade självkärlek och självbevarelsedrift som utgjorde den grundläggande känsla som all övrig kärlek emanerade ur. Den var därmed grunden för allt det som var gott och utgjorde även någonting gott i sig självt. Detta ställningstagande var viktigt och kommer att kontextualiseras mer ingående nedan.

Predikans disposition och struktur var enkel. Temat var ”föräldrars och barns in-bördes skyldigheter”. Detta tema delades i tre delar. Den första delen klargjorde vilka samhällsgrupper som skulle uppfattas som föräldrar respektive barn. Den andra delen

209 Chydenius 1781, predikan V, § 1, s. 403.

210 Den användes exempelvis också av Spener i Spener 1844, av Knös i hans *Catechetiska föreläsningar* och av Pontoppidan i Pontoppidan 1827. Även Svebilus utgick från Matt. 22:39 innan han skulle börja tolka det fjärde budet. Man introducerade den andra tavlan genom att formulera dess etiska grundprincip. Detta gjorde inte Luther i sin *Stora katekes*.

211 Chydenius 1781, predikan V, § 1, s. 403f.

---

undersökte de skyldigheter som åsyftades och den tredje utgjorde ett bevakande parti där Chydenius angav skälen till att människor borde lyda detta budord.

Vid en analys av predikans tema och delning blir det uppenbart att Chydenius valde att lösgöra tolkningen av budet från föräldra- och barnrelationen för att i stället fokusera på samhällliga makt- och lydnadsrelationer. En liknande utvidgning av budet genomfördes i de flesta katekesförklaringar.<sup>212</sup> Katekesförfattare hade alltsedan Luthers *Lilla* och *Stora katekes* valt att frånga den bokstavliga betydelsen av orden *fader* och *moder* i budordet.<sup>213</sup> Denna begreppsliga utvidgning har legitimerats via en analogi som har utgått från en teologiskt förankrad koppling mellan faderskap och makt.<sup>214</sup>

Det fjärde budets innehåll utgjorde därmed en utgångspunkt för diskussioner kring samhällliga maktrelationer. Men trots Luthers och Chydenius likartade utgångspunkter hade Chydenius i denna predikan fjärmat sig avsevärt från Luthers synsätt i *Stora katekesen*. Luther menade att relationen mellan föräldrar och barn var den viktigaste av samtliga relationer.<sup>215</sup> Chydenius lyfte i stället fram förhållandet mellan äkta makar som den främsta mellanmännsliga relationen. Att grunda budet i självkärleken var också ett avsteg från den lutherska modellen. Grunden för detta bud var enligt Luther själva lydnaden inför Gud. Denna skillnad kan ses som en illustration av en förändrad människosyn.

I såväl Luthers som Chydenius tolkning av budet utgjorde relationen mellan föräldrar och barn en modell för samhällets övriga relationer. Men de tolkade denna förbindelse på olika sätt. Dess hierarkiska egenskaper blev utgångspunkten för människans förhållningssätt till alla som hade en samhälllig maktposition. Chydenius betonade exempelvis ömsesidigheten mellan budets båda parter. Detta val skedde redan i Chydenius formulering av temat – *föräldrars och barns inbördes plikter*. Framställningen fokuserade därefter på regleringen av de maktägandes och de underlydandes plikter. Här valde Chydenius en annan tolkning än den som Luther hade formulerat. Genom att låta uttolkningen av budet riktas mot de befallande i lika stor utsträckning som de underlydande parterna i samhället valde Chydenius att fokusera på de ömsesidiga aspekterna.<sup>216</sup> Denna tyngdpunktsförskjutning är viktig att betona eftersom den utgjorde ett av Chydenius specifika bidrag till den kateketiska traditionen.

”Vad förstås med Fader och Moder?” undrade Svebilus i sin katekes när han skulle tolka det fjärde budet. Svaret blev ”våra föräldrar, svärfader och svärmoder, fosterfäder, överhet, lärare, husbönder, samt alle andra, som sig faderligen om oss vårda”.<sup>217</sup> Samma fråga ställdes av Chydenius i den första delen av hans predikan, men hans svar avvek delvis från Svebilus. I Chydenius tolkning blev budet en redogörelse för de olika *samfund* som samhället bestod av samt de förpliktelser som reglerade dem. Begreppet *samfund* användes i många olika sammanhang vid denna tid men oftast för att beskriva en form av sammanslutning eller gemenskap. Det användes synonymt med *förbund* och *förening*.<sup>218</sup> Att denna begreppsliga utvidgning hade en naturrättslig ansats är obestridligt. Men detta faktum utgjorde inget hinder för Chydenius att benämna sin beskrivning av plikterna för *Christelig hustafvla*.

---

212 Luther 1957, s. 89ff; Svebilus 1977, s. 36f; Pontoppidan 1827, s. 38f; Soilander 1779, s. 29; Knös 1779, s. 135ff.

213 Luther 1957, s. 89ff.

214 Luther 1957, s. 80ff.

215 Luther 1957, s. 80f, 86.

216 I slutet av uttolkningen av budet diskuterar Luther de maktägandes skyldigheter, men han menar också att denna aspekt ligger något utanför budets egentliga innehåll. Luther, 1957, s. 95f. Hos Chydenius är den relationella aspekten själva utgångspunkten för tolkningen av budet i sin helhet.

217 Svebilus 1977, s. 36.

218 SAOB, uppslagsord *samfund*, *förbund*.



Chydenius naturrättsliga beskrivning av samfunden löpte parallellt med den traditionella lutherska terminologin och korsade den ibland. När Chydenius exempelvis beskrev de olika samfunden i samhället kom dessa att motsvara de tre stånd som vanligtvis ingick i hustavlan (kyrkoståndet, det politiska ståndet och hushållsståndet). Men stånden omvandlades av Chydenius till fyra samfund. Det som i hustavlan kallades hushållsståndet delades i två samfund – ett familjesamfund och ett husbonde-samfund.

Beskrivningen av samfunden utgick från ett historiskt perspektiv eftersom Chydenius redogjorde för deras successiva framväxt. Chydenius utgångspunkt för hela samhällssynen var äktenskapet. Det föregick samfundsbildningarna och utgjorde därmed samhällets grundsten. Det första samfundet som bildades på denna grund var familjen. Nästa samfund utvecklades när de växande familjerna började anställa arbetskraft och därmed utvidgades hushållen till att inbegripa relationen mellan *hus-fäder* och *tjänstehjon*. Det tredje samfundet uppstod när människor började attackera varandra. Då sökte sig människor tillsammans för att skydda sitt liv, sin ära och sin egendom. Därmed utvecklades relationen mellan överhet och undersåte. Det fjärde och sista samfundet – kyrkan – lyckades inte Chydenius riktigt foga in i den historiska skildringen. Men grundaren av samfundet var Jesus Kristus och de roller som uppstod i samband med detta var *huvud* (Jesus själv), *herdar/väktare* (Jesu ombud) och *lemmar* (församlingsmedlemmar).

Det ömsesidiga draget i hustavlans relationer var en viktig aspekt av 1700-talets patriarkala hustavleideologi. Att tyngdpunkten lades på ömsesidigheten innebar att båda parterna hade förpliktelser mot varandra. De skulle älska varandra och båda parternas framtida väl hängde på att de uppfyllde sina plikter.<sup>219</sup> Eftersom Chydenius valde att utgå från samfundsbegreppet blev resultatet av hans beskrivning av ömsesidigheten annorlunda än vad som var brukligt i kateketiska sammanhang. Vanligtvis var det de underordnades lydnad som hamnade i förgrunden när budet uttolkades. Chydenius valde att mera konsekvent formulera gemensamma plikter för de båda parterna i samtliga relationer. De skulle hjälpa och bistå varandra eftersom alla omfattades av det ömsesidiga beroendet. Men Chydenius betonade även allas lika värde:

Öfverhetens och husböndernas förening med sina underhafvande, härflyter hufvudsakeligen af tvenne grunder, nemligen en dem emellan träffad öfverenskommelse eller förbund, och hvarderas med et sådant förbunds obrottsliga hållande nära förenade välfärd och lycksalighet, ty dessa förutan äro de aldeles lika födda i verlden, och äga lika rättigheter.<sup>220</sup>

Här slog Chydenius fast att de rådande ekonomiska och politiska maktrelationerna inte kunde ändra det faktum att samtliga parter var jämlika och hade samma medborgerliga rättigheter. I citatet ovan tog han ställning på ett sätt som inte var brukligt i katekesförklaringar. Jag tolkar hans ställningstagande som en naturrättsligt baserad utsaga. Om man exempelvis jämför med Pufendorfs sätt att beskriva medborgarnas naturliga jämlikhet, deras lika värde och rättigheter finner vi stora likheter.<sup>221</sup>

Predikans utgångspunkt var analogin mellan föräldra- och barnrelationen och övriga mellanmänskliga maktrelationer. Förhållandet mellan föräldrar och barn sågs som en avspeglning av relationen mellan Gud och människa. Chydenius argumenterade aldrig för denna analogis existensberättigande eller kopplade den till något förnuftsresonemang. Han utgick från familjen som det främsta samfundet. Vanligtvis brukade författarna till katekesförklaringar beskriva denna koppling som ett utflöde av makt från Gud. De befällande sågs som maktutövare i Guds ställe. Att lyda överheten var samtidigt

<sup>219</sup> Jfr Harnesk 1990, s. 40ff; Nordbäck 2004, s. 63ff, 109ff.

<sup>220</sup> Chydenius 1781, predikan V, § 8, s. 420.

<sup>221</sup> Jfr Pufendorf 2001, s. 90ff. För ett liknande exempel, se Johan Bussers naturrättsliga beskrivning av relationen mellan husbonde och tjänare. Busser 1774, s. 276ff.

---

att lyda Gud.<sup>222</sup> Chydenius formulerade få sådana påståenden. Han härledde i stället kopplingen mellan de olika samfunden utifrån likheterna i de ingående maktrelationerna. Överheten inordnades under kategorin *föräldrar* i Chydenius tolkning av budet för att undersåtarna skulle lyda och vårda överheten i likhet med barn som lydde sina föräldrar. Men det var inte samma slags barnsliga lydnad. Detta innebar att lydnaden inom de samhälleliga maktrelationerna inte motiverades på samma sätt. Från att man i äldre kateketisk litteratur och hustavleutläggningar betonat lydnadsplikten på ett mer auktoritärt vis, ser man i Chydenius predikan en förändring mot ett annat sätt att motivera människor till lydnad. Det handlade om att resonera förnuftsmässigt, hänvisa till människans egen natur och till de förmåner som människan kunde erhålla om hon lydde. Lydnaden skulle upprätthållas genom att människor förstod att det var bäst för dem själva.

Men det fanns en ambivalens hos Chydenius. Detta syntes kanske allra tydligast på det ställe i Chydenius predikan där han faktiskt motiverade lydnaden inför överheten med att Gud hade beordrat detta. Chydenius skrev angående lydnadsplikten att ”...under et sådant vilkor hafve vi ingått i samhället, och utom en sådan lydnad kan det icke äga bestånd...”<sup>223</sup> Detta skrevs i samma stycke som Chydenius hänvisade till Paulus ord om lydnad inför överheten. Därefter beskrev han tjänarnas lydnad som en överenskommelse där lön och uppehälle gavs av husbonden i utbyte mot tjänarens lydnad.<sup>223</sup> Här kombinerade Chydenius två olika strategier för att befästa och motivera laglydnaden. Lydnaden var både en gudomlig befällning och en förnuftsbaserad ordning.<sup>224</sup> Resultatet blev att argumenten förstärkte varandra. Pauluscitaten gav stadga åt de naturrättsliga resonemangen:

Undersåtare hafva ock på vist sätt, at tacka sin öfverhet för sitt lif, upfostran och välgång. Fredens lugn, och säkerhet för utvartes öfvervåld, och författningar til deras undervisning hafva frambragt, och lika som tilskapat dem til det de äro, nemligen förnuftiga menniskor, och säkerheten om lif, ära och egendom, gör at de trifvas och tilväxa under skydd af lagarna; därför älligger dem äfven, at vara sin öfverhet til tjenst tillbaka; den må då bestå i skatt eller arbete, eller hvad hälst af undersåtare med billighet kan fordras. Ty så heter det; then skatt som skatt bör, then tull, som tull bör, then rädsel som rädsel tilhör, them heder, som heder tilhör. Rom 13:7.

Den relation som här beskrevs var utformad enligt naturrättsliga tankegångar. Det handlade om överhetens lagstiftande funktion och medborgarnas trygghet. Eftersom källan till de naturrättsliga påståendena inte specificerades av Chydenius blev resultatet att Paulus kom att framställas som de naturrättsliga tesernas upphovsman.

I denna predikan användes flera bevekande skäl. Det var dels lydnadsplikten med dess hot om straff, dels den utlovade lyckan och välståndet för alla människor som följde budet. Detta gällde också på ett kollektivt plan. Om regenter, präster, föräldrar och husbönder samt deras underlydande följde budet ökade lyckan och rikedomen i samhället. Detta löfte formulerades även i själva budordet. Här fanns ett bibliskt utrymme för den optimistiska framtidsskildring av det gudfruktiga samhället som vi mötte i kontextundersökningen i kapitel III. När ärkebiskop Mennander beskrev det välstånd som skulle uppstå om alla var gudfruktiga kan detta gudomliga löfte ha utgjort grunden för hans förhoppningar.

Chydenius betoning av skillnaderna mellan de olika samfunden samt parternas gemensamma rättigheter och lika värde var hämtad från naturrätten. Samtidigt som den hade en starkt naturrättslig koppling hade Chydenius en ambition att formulera en kristen hustavla. Skillnaderna mellan Chydenius beskrivning och den traditionella

---

<sup>222</sup> Svebilus 1977, s. 20ff.

<sup>223</sup> Chydenius 1781, predikan V, § 11, s. 438.

<sup>224</sup> Detta synsätt fanns för övrigt även hos Pufendorf. Se Pufendorf 2001, s. 165f.

hustavlan var många. Chydenius utgick från en uppdelning i fyra samfund, medan hustavlan strukturerades kring treståndstanken. När det gäller samfundsindelningen avvek Chydenius tydligt från treståndsideologin. Det skedde när han så konsekvent särskiljde relationen mellan husbonde och tjänare från kärnfamiljens relationer. I hustavlan utgjorde hushållets relationer ett gemensamt stånd. Men relationens avtalsmässiga karaktär gjorde att Chydenius uppfattade den som skild från hushållets övriga relationer. Samtidigt inkluderades tjänstefolket i ordet *barn* när Chydenius redogjorde för gruppernas inbördes plikter. Då inordnades de plötsligt i hustavleschemat.<sup>225</sup>

Chydenius avstod från att diskutera maktrelationen mellan könen.<sup>226</sup> Eftersom hustavlan inkluderade relationen mellan gifta makar var valet att lämna äktenskapets maktrelationer åt sidan ett avsteg från den kateketiska traditionen. På denna punkt var Chydenius inte unik. Samma förhållningssätt präglade exempelvis Pontoppidans uttolkning av det fjärde budet i hans katekes *Sanning till gudagtighet*.<sup>227</sup> Däremot tog exempelvis Freylinghausen upp relationen mellan könen och fastställde att fadersväldet var större än moderväldet, ”ty mannen är hustrunes hufvud”.<sup>228</sup>

Med utgångspunkt i de kateketiska jämförelser som gjorts ovan kan man påstå att Chydenius sätt att beskriva samhället i denna predikan var personligt utformat och mycket originellt. Men innan vi går över till en fördjupad diskussion om de naturrättsliga influenserna krävs en genomlysning och kontextualisering av den kärleksuppfattning som avspeglades i denna predikan. Den illustrerades i det citat som inledde predikoanalysen ovan.

Både självkärleken och kärleken till nästan förankrades av Chydenius i människans natur. Det var naturens egen röst som frambringade kärleksdrifterna. Men den grundläggande driften var självbevarelsedriften. Ur den sprang självkärleken fram och ur denna växte kärleken till medmänniskorna. När Chydenius uppmanade åhörarna att älska sin nästa motiverades därmed detta med ett slags nyttoargument. Den som älskade fick något värdefullt tillbaka eller nådde lyckosalighet. Att älska andra människor eller Gud var indirekt ett sätt att öka sin egen lycka. Den medmänskliga kärleken riktades enligt Chydenius främst mot de parter som människan stod i beroendeställning till och delade sitt liv med. Därmed kan man även säga att människan egentligen följde sin självbevarelsedrift genom att älska sina medmänniskor.

225 Jfr Harnesk 1990, s. 40–86, 216ff. Denna vacklan mellan ett naturrättsligt och ett mer traditionellt lutherskt sätt att hantera hustavlans relationer kan jämföras med Harnesks undersökning av Chydenius syn på relationen mellan husbönder och tjänstehjon. Harnesk har inte undersökt Chydenius predikningar utan bygger sina resultat på Chydenius politiska skrifter. Harnesk menar att Chydenius förhållningssätt kan tolkas som ett uttryck för en form av patriarkalisk renässans som inleddes i slutet av 1700-talet för att blomma ut under första hälften av 1800-talet. Denna form av patriarkalism innebar bland annat en betoning av liknelsen mellan föräldrar och barn i synen på husbönder och tjänstehjon. Den innebar också att detta dominansförhållande försvarades med hjälp av argument som betonade samhörighet och gemenskap. Dessutom betonade patriarkalisten husböndernas övergripande ansvar för sina tjänstehjon totala liv, för deras personliga och moraliska fostran. Med utgångspunkt i innehållet i denna predikan kan man påstå att Chydenius, ur ett hustavleperspektiv, snarare frångick föräldra- och barnanalogin för att i stället uppfatta relationen mellan husbonde och tjänstehjon som ett avtal mellan en arbetsgivare och en arbetare. Här gjorde Chydenius ett avsteg från den kateketiska traditionen och från hustavleideologin.

226 Inte heller Luther diskuterar äktenskapets maktrelationer i sin uttolkning av det fjärde budet i sin stora katekes, men i hustavlan explicitgör han sin syn på detta.

227 Pontoppidan 1827, s. 37–44. Men Pontoppidan genomförde i övrigt en traditionell treståndsanalys. Även Murbeck utelämnade äktenskapets maktrelationer i sin tolkning av det fjärde budet. Se Murbeck 1849. Angående Pontoppidans katekes, se Horstbøll 2008, s. 84–105.

228 Freylinghausen 1780, s. 97. Citatet lyder i sin helhet ”Men emedan hon är satt under Fadren, ty Mannen är Hustrunes hufvud, 1 Cor 2:3, och för öfrigit, i anseende til sitt kön och göromål swagare, at hon ock i det afseende, kallas i 1 Petr 3:7, det swagare kärilet”.

---

Chydenius försökte att formulera en balanspunkt mellan människans drift att älska sig själv och att älska medmänniskorna. Dessa två kärleksformer var beroende av varandra, liksom alla människor var beroende av varandra, och därför måste de två slagen av kärlek vara i balans. Vi såg i citatet i början av denna predikoanalys att Chydenius beskrev en graderad medmänsklig kärlek. Det var omöjligt att älska alla medmänniskor lika mycket. Den högsta formen av medmänsklig kärlek var den som utväxlades mellan gifta makar. Därefter kom den kärlek som föräldrar och barn kände för varandra. Sedan följde kärleken till den egna släkten. Jämbördig med denna kärlek var också det broderskap som den andliga församlingen – kyrkan – utgjorde. Därefter skulle resten av mänskligheten älskas. Lågst ned på den graderade kärleksskalan kom ovännerna. De förtjänade också medmänsklig kärlek. Kärleken till församlingen, medmänniskorna och fienderna bevisades med bibelhänvisningar medan de inledande kärleksplikterna bevisades med hänvisningar till förnuftet och därmed naturrätten. Den överordnade principen för den medmänskliga kärleken var den gyllene regeln – *allt thet i viljen menniskiorna skola göra eder, thet görer i och them*. I denna beskrivning varvade Chydenius naturrättsliga utsagor med synsätt som främst bekräftades via uppenbarelsen. De vävdades samman och kom att bilda en enhet.

De båda begreppen *egenkärlek* och *lycksalighet* kopplades samman i Chydenius predikan. På denna punkt var han inte unik. I exempelvis Pontoppidans katekes beskrevs också sambandet mellan *egenkärlek* och *lycksalighet*. Det fanns enligt Pontoppidan två former av egenkärlek varav den ena var syndig och den andra var i enlighet med Guds vilja. Den förstnämnda var *oordnad* och förhindrade kärleken till nästan. Den andra formen innebar att människan älskade sig själv på ett sådant sätt att hon ville befordra sin sanna välfärd och lycksalighet. Den sanna välfärden handlade om själens utveckling. Men människan måste också tillgodose sin kropps behov utan att det gick till överdrift.<sup>229</sup>

Henrik Horstbøll pekar i en studie av Pontoppidans katekes att Pontoppidans sätt att betona självkärleken betydelse för människans *sanna välfärd* var innovativt och betydelsefullt. Det var en begreppslig brygga mellan moralfilosofi och moralteologi.<sup>230</sup>

Den positiva syn på självkärlek som formulerades av Chydenius och Pontoppidan var inte hämtad från Luthers moralteologi. I Anders Nygrens analys av den kristna kärlekstankens historia framgår att för Luther existerade ingen form av berättigad självkärlek. Det var i stället synd att älska sig själv och sådana känslor måste undanröjas för att ersättas av en kärlek till nästan.<sup>231</sup> Den kristna kärleken borde enligt Luther vara osjälvisk och självuppoffrande. Den skulle vara av samma kvalitet oavsett vem människan riktade sin kärlek mot.<sup>232</sup> Därmed fick heller inte kärleksbudets koppling mellan självkärlek och kärlek till medmänniskorna uppfattas som en uppmaning till egenkärlek. Det var snarare ett förbud mot sådan självisk kärlek hävdade Luther.<sup>233</sup>

Den föreställning som Chydenius formulerade om relationen mellan lycksalighet och självkärlek kan snarare sägas gå tillbaka på den antika läran om människans medfödda egenkärlek och till Aristoteles. De två grundläggande elementen i egenkärleken var självbevarelsedriften och önskan att förverkliga sitt eget goda. Men också den negativa synen på den oriktiga egenkärleken fanns i Aristoteles etik. Den människa vars egenkärlek gick till överdrift kunde inte längre ha en balanserad relation mellan sig själv och sin omgivning.<sup>234</sup>

229 Pontoppidan 1827, s. 34ff. Jfr Horstbøll 2008.

230 Horstbøll 2008, s. 92f.

231 Nygren 1947, s. 527–533, 540f.

232 Nygren 1947, s. 527ff, 544–556.

233 Nygren 1947, s. 530f.

234 Andersen 1997, s. 34f; Bo H. Lindberg 1992, s. 137ff.

När Augustinus senare tog sig an teorierna om egenkärlek definierade han den negativa egenkärleken som *synd* och ett uttryck för mänskligt övermod. Den syndiga egenkärlekens effekt var att människan vände sig från det som är hennes eget egentliga livsmål – hennes högsta goda – Gud. Den rätta egenkärleken var i stället underordnad kärleken till Gud.<sup>235</sup>

Pontoppidans sätt att skilja mellan ordnad och ordnad självkärlek formulerades redan av Augustinus.<sup>236</sup> Kyrkofadern menade att all kärlek i grunden bottnade i en slags självkärlek.<sup>237</sup> Den rätta självkärleken ledde människan mot det högsta goda medan den orätta, oordnade självkärleken ledde människan bort från Gud. Den orätta egenkärleken var en effekt av arvsynden.<sup>238</sup>

Thomas av Aquino förde vidare Augustinus synsätt och menade att all kärlek bottnade i självkärlek. Det handlade om människans bestämning – hennes mål låg i att förverkliga sin gudslighet och på så sätt uppnå lycksalighet. Den närmaste latinska termen var *beatitudo* och kunde också översättas med sällhet eller salighet. I den skolastiska filosofin var uppfattningen att den ordnade kärleken började hos jaget allmänt förekommande. Egenkärleken uppfattades därmed som den ordnade kärlekens utgångspunkt. Dessutom sågs självbevarelsedriften som en aspekt av självkärleken.

Driften att förvärva det goda var för övrigt enligt tiden juridiska och moralfilosofiska teorier människans grundsträvan. Att söka det goda och sky det onda uppfattades som grundläggande förutsättningar för mänsklig samvaro och som den naturliga lagens grundpelare. Denna föreställning kallas av Bo H Lindberg för den naturrättsliga ursatsen. Denna förståndets första princip går att spåra långt tillbaka. Skolastikens naturrättsliga teorier hämtade här inspiration från bland annat stoisk filosofi. Den kan sägas utgöra både en empiriskt utformad människosyn och en etisk norm. Denna ursats återfanns i den naturrättsliga litteraturen och i det politiska samtalet även under 1700-talet. Den lycksalighetsdrift som Chydenius formulerade utgjorde den teologiska motsvarigheten till denna grundläggande moralfilosofisk tes.

En intressant fråga är hur den lutherska kyrkan hanterade dessa konkurrerande föreställningar. Det tycks som att den positiva synen på självkärleken vidarebefordrades inom moralfilosofin trots att den ifrågasattes så starkt av Luther.<sup>239</sup> Om vi analyserar de kateketiska texterna finner vi att självkärleken beskrevs i positiva ordalag av vissa författare. Pontoppidan har redan nämnts. Han kopplade samma den rätta självkärleken och den sanna lycksaligheten. En annan katekesförfattare som diskuterade självkärleken var Spener. På frågan om människan verkligen skulle älska sin nästa svarade han ”ja, ty detta är icke blott i sig sjelf naturligt, utan kärleken till oss sjelfwa förutsättes derigenom, att jag skall älska min nästa såsom mig sjelf. Också grunda sig alla Guds löften och hotelser på kärleken till oss sjelfwa”.<sup>240</sup> Detta ställningstagande innebär utan tvekan en positiv syn på självkärleken. Dessutom formulerade Spener den homiletiska princip som återfanns i de predikohandböcker som undersöktes ovan i kapitel IV. Hot och löften riktade sig mot människans starkaste drifter självkärleken och strävan efter lycksalighet. Denna princip var Guds eget sätt att kommunicera med människan.

Att ha en positiv bild av självkärlek var en sak. En annan, och betydligt svårare fråga var vem som skulle älskas mest – det egna jaget eller medmänniskan? På den frågan svarade Chydenius jaget. Låt oss på nytt återkalla det citat som predikanalyserna inleddes med. Chydenius skrev att kärleken utgjorde huvudplikten emot

235 Andersen 1997, s. 70f.

236 Nygren 1947, s. 315f, 527ff.

237 Bo H. Lindberg 1992, s. 136ff; Nygren 1947, s. 281ff, 288ff, 450ff, 499.

238 Nygren 1947, s. 527f; Radler 2006, s. 177; Ahlstedt 1955, s. 28f.

239 Bo H. Lindberg 1992, s. 139ff, 143ff; Nygren 1947, s. 500–559.

240 Spener 1844, s. 45.

---

medmänniskorna, men att måttstocken för denna kärlek var ”... den kärlek vi hyse för oss sjelfva; hvilket likväl ej bör förstås så, som vore det möjligt för oss menniskor, at med en aldeles likadan, lika öm och värkande kärlek omfatta alla menniskor, som oss sjelfve”. När Chydenius använde ordet måttstock syftade han på hur den gyllene regeln och kärleksbudet skulle tillämpas. På samma sätt gjorde Pontoppidan i sin kateketiska utläggning av summan av den andra tavlan. Han formulerade först frågan ”huru kan jag efter denna regel finna, hwad som är rätt eller orätt, i umgängelsen med min nästa”. Svaret blev:

Jo, när jag sätter mig i nästans ställe och betänker, om jag af honom wille slås, bannas, bedragas, bestjålas, beljugas, och då min egen kärlek säger nej, så har jag en regel för min kärlek till nästan, hwilken ock wisar mig, hwad godt jag bör göra honom i det ondas ställe.<sup>241</sup>

Här gjorde Pontoppidan exakt det som Chydenius förespråkade. Han använde egenkärleken som måttstock för kärleken till medmänniskorna. I detta sätt att tillämpa kärleksbudet ligger enligt min tolkning en kraftig förskjutning i förhållande till det lutherska sättet att beskriva kärleken till nästan. Chydenius satte egenkärleken och jagets behov i centrum – det gjorde inte Luther.<sup>242</sup>

Låt oss gå vidare och se hur Spener behandlade självkärlekens relation till den medmänskliga kärleken i sin katekes. Han ställde exempelvis frågan vilka former av självkärlek som var förbjudna. Det svar som han levererade innebar att endast den *omåttliga sjelfkärleken* var förbjuden. Den innebar exempelvis att människan gick emot Guds vilja eller att hon älskade Gud av nyttoskäl, ”och således i sjelfwa verket älskar min egen fördel högre än honom: hwilket alltsammans är afguderit”.<sup>243</sup> I Speners ord förnimmer vi ett eko av det lutherska fördömandet av den orätta gudskärleken.<sup>244</sup>

När det gällde kärleken till medmänniskorna var det enligt Spener förbjudet att älska sig själv mer än sin nästa. Han tycks ha syftat på sådan egenkärlek som resulterade i egoism och självupptagenhet.<sup>245</sup> Det innebar att balansen mellan självkärlek och medmänsklig kärlek förstördes eftersom människan då utförde handlingar som bröt mot den gyllene regeln. ”Hur högt bör jag då älska mig sjelf?” frågade Spener. Svaret lød ”näst Gud och lika med min nästa”.<sup>246</sup>

Om vi jämför Chydenius och Speners uppfattningar finner vi att Chydenius betonade självkärlekens positiva sidor starkare än Spener gjorde. Dessutom menade Chydenius att människan aldrig kunde älska någon annan lika mycket som hon älskade sig själv. Därmed bröt han med Speners sätt att betrakta relationen mellan självkärlek och medmänsklig kärlek. Detta illustrerades tydligt när Spener formulerade den rätta vägen för de kristna som ville finna en balans mellan de båda kärleksformerna. Vägen mot den rätta kärleken var enligt Spener självförnekelse och att ”korsfästa och döda sitt eget kött”.<sup>247</sup> Sådana uppmaningar förekom mycket sällan i Chydenius katekespredikningar.

Vi har ovan jämfört Chydenius utsagor med Speners och Pontoppidans tolkningar av den kristna kärlekstanken. Låt oss avsluta den kontextuella undersökningen med att analysera vad Anders Knös formulerade i denna fråga i sina *Catechetiska föreläsningar*.<sup>248</sup> Knös anslöt sig till Luthers uppfattning att det var människans själviskhet som utgjorde syndens källa. Han fördömde all form av kärlek som motiverades av självkärlek.

---

241 Pontoppidan 1827, s. 36.

242 Nygren 1947, s. 544–551.

243 Spener 1844, s. 45.

244 Jfr Nygren 1947, s. 530ff.

245 Spener 1844, s. 45.

246 Spener 1844, s. 46, 50.

247 Spener 1844, s. 46.

248 Knös 1779, s. 125ff.

Then som älskar nästan i och af sjelfkärlek, älskar honom således icke för hans, eller Guds, utan för sin egen skull, för egen ära och winning skull, ser och afser sig alltid sjelf theruti. Men then som älskar för Guds skull, förtärer sig gerna i andras tjänst, och til andras nytta och gagn, för Guds kärleks skull, utan at fråga, som then sjelfkäre, tå han ej ser sin förmån, hwad har jag therfore?<sup>249</sup>

I citatet ovan finner vi en polemik mot en alltför egocentrisk kärleksuppfattning. Att älska av självkärlek var enligt Knös en ytterst kärlekslös attityd eftersom dess baksida var icke-kärlek mot alla dem som människan inte kunde få ut något av. Sådan kärlek hade inget med kristendom att göra – även brottslingar och hedningar var kapabla att älska på detta sätt.<sup>250</sup> Kärleksutövare av detta slag var att betrakta som ateister menade Knös. De förnekade Gud genom att de satte sig själva främst.<sup>251</sup> Detta sätt att tala om människokärlek formulerades också av Luther i uttolkningen av det femte budet:

Fördenskull är det Guds uttryckliga mening, att vi icke skola låta någon människa vederfåras något ont, utan bevisa vår nästa all godhet och all kärlek, och detta gäller som sagt alldeles särskilt dem, som äro våra fiender. Ty att vi göra gott emot vänner är blott en ringa hednisk dygd, såsom Kristus i Matt. 5:47 säger.<sup>252</sup>

Den högsta graden av människokärlek visades mot ovännerna. Detta kan ställas mot Chydenius graderade kärleksskala där ovännerna hamnade längst ned. Knös menade i stället att den kristna kärleken var totalt osjälvisk. Detta utmynnade för Knös del i en avgränsning mellan en falsk och en äkta självkärlek. Den äkta självkärleken innebar att människan endast strävade efter sin sanna lyckalighet som var Gud. Denna självkärlek hade Gud inplanterat i människans hjärta i samband med skapelsen men sedan hade den tagit skada i samband med syndafallet. Den falska självkärleken var i stället egoistisk och självcentrerad.<sup>253</sup> Här ser vi att Knös sätt att behandla självkärleken uppvisade vissa likheter med Chydenius synsätt. Men samtidigt uppenbaras en åsiktsskillnad i frågan om självkärlekens natur. Knös formulerade en kraftfullare polemik mot den orätta – egoistiska – självkärleken. Chydenius var mer benägen att tillåta att självkärleken faktiskt resulterade i handlingar som var avsedda att befördra människans välbefinnande.

Sammanfattningsvis kan vi konstatera att den tolkning som Chydenius gjorde av kärleksbudet rimmade ganska illa med den kärlekssyn som Luther formulerade. Men som vi sett i analysen ovan avvek inte Chydenius utsagor om självkärlek på något dramatiskt sätt från de synsätt som förekom i liknande texter. Det faktum att hans predikningar belönades med ett pris måste också kunna tas som intäkt för att hans utsagor inte uppfattades som extrema. Här tycks det ha skett en kollektiv förskjutning av synen på den rätta kärleken. Denna förändring skulle kunna tolkas som en humaniserings- och individualiseringsprocess där den troende människans egna behov och känslor kom att bejakas mer än tidigare.

Vi har nu, efter fem predikoanalyser, fått bekräftat att begreppen *självkärlek* och *lycksalighet* var centrala begrepp i Chydenius tankevärld. För att få veta ännu mer om hur denna självkärlek skulle vara beskaffad kan vi gå till ett predikoutkast som Chydenius lämnade in tillsammans med sina budordspredikningar.<sup>254</sup> Självkärleken ingick enligt Chydenius predikoutkast i de plikter som Gud hade ålagt människan. Han skrev att Gud hade förenat människans två främsta plikter – att älska Gud och att älska sig själv – så att ”vi genom intet annat än kärleken til honom kunna ärnå högden af vår

249 Knös 1779, s. 126.

250 Knös 1779, s. 126ff.

251 Knös 1779, s. 125–135.

252 Luther 1957, s. 101.

253 Knös 1779, s. 65, 132.

254 Predikoutkastet publicerad i Chydenius 1782, vol. IV. St. 4, s. 351–356. I detta utkast formulerade han utgångspunkterna för en predikan som skulle handla om människans plikter mot sig själv.

---

lycksalighet”. Detta innebar att egenkärlek och lycksalighet var intimt förknippade. Chydenius definierade självkärleken som ”et välbehag uti eller til oss sjelfva, som upväcker et bemödande at befreda vår egen lycksalighet”. Slutmålet för människans självkärlek var den sanna lycksaligheten i form av föreningen med Gud. Men för att kunna nå detta mål måste människan ha bättre kunskap om vad lycksaligheten egentligen bestod av. *Sällheten* måste uppnås i rätt ordning och komma från den rätta källan för att människan skulle finna en sann och varaktig lycksalighet.

Chydenius menade att vägen till den sanna lycksaligheten gick via ökade kunskaper. Detta innebar att människor måste lära sig mer om sina kroppsliga och själsliga behov samt om lycksalighetens källa och ursprung. Eftersom självkärleken både skulle leda människan till Gud och låg till grund för kärleken till medmänniskorna (Matt. 22:39) var självkärleken central för människans totala existens. Hur skulle den rätta självkärleken se ut?

Chydenius började sin förklaring med att beskriva kroppens behov. Dessa var indelade efter naturrättens tredelning i rätten till liv, ära och egendom. Människan måste först och främst värna sitt liv och sin kropp genom att tillgodose sitt behov av föda, kläder och andra nödvändiga bekvämligheter. När det gällde rätten till ära betonade Chydenius att människorna skulle vårda sitt goda namn och rykte och inte ge sina belackare någon anledning till förtal. Människorna måste även undvika allt som var ont. När det gällde ägandet måste människorna skaffa sig sina ägodelar på ett flitigt och hederligt sätt och sedan vara aktsamma om dem. Själva bruket av ägodelarna skulle ske ”til Guds ära, vår och vår nästas gagn”.<sup>255</sup>

Den ovan beskrivna självkärleken ledde till en korresponderande lycksalighet. ”Vår lekamliga lycksalighet består i tre ting nemligen säkerhet til vårt lif, ära och gods” skrev Chydenius i ett annat predikoutkast.<sup>256</sup> Han kopplade även dessa tre förutsättningar för lekamlig lycksalighet till Guds lag och menade att Gud hade fridlyst dem i dekalogen. Det var således Guds vilja att varje människa skulle uppnå lekamlig lycksalighet. Den naturrättsliga kopplingen grundades i dekalogen.

Men den lekamliga lycksaligheten var inte tillräcklig. För att nå varaktig och sann lycksalighet måste människan ädlare del – själen – också få sina behov tillgodosedda. Människan måste därför ”upodla förståndet, och gifva det nödiga kunskaper i Gudomeliga och mänskliga ting”. Dessutom måste hon ”kraftigt böja viljan ifrån det onda til det goda, som är grunden til all lycksalighet”. Slutligen var det också nödvändigt att ”vinna och behålla föreningen med Gud, och förtroendet med människor”.<sup>257</sup> Chydenius uppmanade den läsande prästen att ”förmanar dem, at söka sin lycksalighet ifrån den rätta lycksalighetenes källa, nämligen föreningen med Gud, genom en ångerfull kännedom af sitt intet och nådsökande genom Jesum, och en rätt dygdevandel, äfven, at visligen fordra köttet, dock icke til kättja”.<sup>258</sup>

Vi finner här att Chydenius uppfattade två slags lycksalighet – en lekamlig och en andlig. Den lekamliga var viktig men den andliga var överordnad. För att ytterligare fördjupa sin beskrivning beskrev Chydenius också vilken form av självkärlek som var förbjuden. Det var exempelvis inte tillåtet för en människa att älska sig själv mer än hon älskade Gud. Hon fick inte heller älska sådant som var skadligt för henne. Chydenius syftade exempelvis på sådana människor som att älska det lekamliga mer än det andliga. Men han kritiserade även sådana som älskade ”det flygtiga och förgängeliga mera än det beständiga”, samt sådana som föredrog ”penningar mera än lifvet och dess uppe-

---

255 Chydenius 1782, vol. IV. St. 4, s. 351–356.

256 Chydenius 1782, vol. IV. St. 4, s. 336.

257 Chydenius 1782, vol. IV. St. 4, s. 351–356.

258 Chydenius 1782, vol. IV. St. 4, s. 351–356.



hälle”, och slutligen de som hellre valde ”välluster mera än en nödig utkomst, hälsa, heder och lif”.<sup>259</sup>

De olika formerna av rätt självkärlek och lycksalighet var enligt min tolkning abstrakta kategorier. I verklighetens praxis var det omöjligt att skilja mellan dem. Praktiserandet av den andliga självkärleken var viktig för att kunna uppnå den rätta lekamliga lycksaligheten och vice versa. Människans lekamliga strävan efter att överleva samt att värna sitt rykte och sina ägodelar var viktiga för att människan också skulle kunna praktisera den andliga självkärleken genom att söka den rätta lycksalighetens källa.

Men det framgår också tydligt att självkärleken var intimt förknippad med kärleken till medmänniskorna. Att älska sin nästa så som sig själv innebar därmed att värna sina medmänniskors liv, ära och egendom samt att försöka bidra till deras kunskapstillväxt och moraliska utveckling.<sup>260</sup> Därmed var också relationen till medmänniskorna en viktig faktor för människans lycksalighetssträvan. Här var människorna förenade i ett ömsesidigt beroende och ansvarstagande.

### *Naturrett, politik, apologetik och historiesyn*

Denna budordspredikan innehöll ingen polemik mot fritänkeri av det slag som vi sett i de föregående predikningarna. Några dagsaktuella politiska frågor skyntade inte heller fram. Här var det i stället frågan om politik på en högre nivå – de samhälleliga maktrelationernas ursprung och funktion.

I inledningen förankrade Chydenius budets innehåll i en naturrettlig tolkning av människans grundläggande instinkter och drifter. Här gick uppenbarelse och förnuft hand i hand när Chydenius kombinerade bibelcitat med hänvisningar till *naturens röst* och *naturens drift*. Detta tolkar jag som ett sätt att legitimera och förnuftsmässigt bevisa budets sanningshalt.

Chydenius diskussion kring de olika samfundens utgick delvis från en naturrettlig samhällstolkning. Han baserade inte bara samhällsordningen på människans lydnadsplikt mot Gud utan främst på hänvisningar till historiskt framväxta sammanslutningar. Detta sätt att beskriva statens och de olika maktrelationernas successiva utveckling hade praktiserats av naturrettliga filosofer som exempelvis John Locke och Samuel Pufendorf.<sup>261</sup> I Chydenius beskrivning legitimerades samhällsordningen via det historiska betraktelsesättet på två sätt. Det innebar att Gud, såsom skapare av Adam och Eva, hade lagt grunden för samhället. Därefter skötte det hela sig självt fram till att kyrkan grundades. Då var det på nytt Guds tur att träda fram. Detta sätt att förklara samhällets upphov innebar att Chydenius dels gav Gud rollen som skapare, dels visade hur mycket som växte fram av egen kraft och därmed skedde med hjälp av förnuftet.

Pufendorf uppfattade äktenskapet som det första uttrycket för socialt liv och utvann den ursprungligaste maktformen ur fädernas makt över äktenskapets frukter – barnen. Denna fadersmakt var i sin tur ursprunget till det ordnade samhället. Ur de växande familjerna utvecklades hushållen och därefter uppstod staterna.<sup>262</sup> Denna naturrettliga beskrivning stämde väl överens med Chydenius syn på de olika samfundens framväxt. Men också Locke beskrev det hela på ett sätt som starkt påminde om Chydenius beskrivning. Först skedde skapelsen, sedan följde äktenskapet och därefter kom barnen och därmed bildades familjen. Sedan utvecklades relationen herre och tjänare och sist kom staten.<sup>263</sup>

<sup>259</sup> Chydenius 1782, vol. IV. St. 4, s. 351–356.

<sup>260</sup> Chydenius 1782, vol. IV. St. 4, s. 356–358.

<sup>261</sup> Locke 1998, s. 79–107; Pufendorf 2001, s. 142–166.

<sup>262</sup> Pufendorf 2001, s. 147ff. Jfr Locke 1998, s. 81ff, 94ff.

<sup>263</sup> Locke 1998, s. 81.

---

Men betoningen på ömsesidighet fanns också hos Pufendorf och Locke. Det var först och främst föräldrarnas plikter som betonades och därefter följde barnens skyldigheter mot sina föräldrar.<sup>264</sup> De plikter som Chydenius ålade barnen återfanns också i de naturrättsliga texterna. Uppskattnig, vördnad, heder, lydnad, tacksamhet och lojalitet var några av de plikter som barnet skulle uppfylla både i Chydenius beskrivning och i Pufendorfs pliktgenomgång.<sup>265</sup> Även undersåten skulle visa heder, aktning, lydnad och lojalitet emot de styrande i staten.<sup>266</sup> Denna överensstämmelse betonades även av Chydenius själv när han i samband med presentationen av plikterna hänvisade till *Guds och naturens lag*.

När det gäller maktrelationerna inom äktenskapet betonades mannens överhöghet av såväl Pufendorf som Locke.<sup>267</sup> Chydenius tystnad i maktfrågan kan därmed inte få någon förklaring via denna naturrättsliga jämförelse.

Den kanske viktigaste anknytningspunkten mellan Chydenius teologiska och hans naturrättsliga resonemang återfanns i människosynen. Jag syftar på den gemensamma betoningen på självbevaringsdriften och självkärleken som människans främsta drift.<sup>268</sup> Exempelvis Pufendorf betonade människans självbevaringsdrift och självkärlek. Han betraktade dessa drifter som hennes grundläggande drivkrafter.<sup>269</sup> Här gick teologi och naturrätt hand i hand i Chydenius predikan.

Den inneboende konflikt som fanns mellan självkärlek och medmänsklig kärlek i de kateketiska texterna fanns också i det naturrättsliga tänkandet. Men där formulerades konflikten på ett annat sätt. Pufendorf slog fast att varje människa måste göra sig nyttig och slå vakt om den mellanmänskliga samlevnaden. Allt som störde denna samlevnad var enligt naturrätten förbjudet. Människan skulle tjäna det samhälle hon levde i och göra sig nytta för andra.<sup>270</sup> Här finner vi en gemensam argumentationslinje där relationen mellan individernas enskilda behov och kollektivet var i blickpunkten och legitimerades på delvis likartade sätt.

Det fanns en aspekt av individens lojaliteter och hänsynstaganden som var mycket framträdande i de naturrättsliga texterna men som aldrig belystes i denna predikan. Jag syftar på medborgarnas relation till fäderneslandet. De medborgerliga plikterna innebar enligt Pufendorf att medborgaren måste hålla fäderneslandet kärare än allt annat. Han måste vara villig att ”med glädje” offra sitt liv, sin egendom och sin ställning för landets överlevnad. Den begåvning och kraft som medborgaren ägde skulle befördra landets intressen.<sup>271</sup> Hela detta patriotiska komplex av föreställningar kring medborgarskap, plikter mot fäderneslandet och nationell offervilja saknades helt i Chydenius predikningar.

En intressant likhet mellan innehållet i homiletikens bevekande skäl och de naturrättsliga teorierna var betoningen av hot och löften. Här möttes återigen antropologiska föreställningar, samhällssyn och retorik. Pufendorf skrev om människans natur och konstaterade att det främsta sättet att styra henne bort från det onda var med hjälp av hot om bestraffning.<sup>272</sup> Detta sätt att betona hot och straff hängde därmed samman med människosynen. Som vi såg ovan betraktade även Pufendorf människans självbevaringsdrift och självkärlek som hennes grundläggande drivkrafter. Men det var inte bara hot och löften om belöningar som fungerade som bevekande skäl

264 Pufendorf 2001, s. 151ff. Jfr Locke 1998, s. 67–80.

265 Pufendorf 2001, s. 156. Jfr Locke 1998, s. 74f.

266 Pufendorf 2001, s. 201.

267 Locke 1998, s. 83; Pufendorf 2001, s. 147ff.

268 Jfr Pufendorf 2001, s. 61, 73f; Montesquieu 1998, s. 46; Locke 1998, s. 40, 52, 109; Grotius 1715, vol. 1, s. 62ff. Niemeyer 1812, s. 88ff; Höög 1999, s. 23f, 29.

269 Pufendorf 2001, s. 61, 73, 75f, 159.

270 Pufendorf 2001, s. 64f, 85ff, 91f, 94ff, 200ff; Locke 1998, s. 39f.

271 Pufendorf 2001, s. 200ff.

272 Pufendorf 2001, s. 55ff, 72f, 158ff.

för den människotyp som Chydenius och Pufendorf riktade sig till. Ett annat viktigt skäl var *nyttan*. Liksom i fallet med hot och belöning riktade talaren sig till åhörarnas självbevarelsedrift när han hänvisade till nyttan.<sup>273</sup> De bevekande skälen hot och löften påverkade självbevarelsedriften genom att alstra känslor av rädsla och hopp hos åhöraren som i sin tur styrde hennes vilja. Nyttargumentet tog en annan väg. Det vidrörde människans självbevarelsedrift via förnuftets styrning av viljan.<sup>274</sup>

Den aspekt av människans psyke som samtliga dessa skäl ytterst riktade sig till var människans vilja. Det var viljan som var måltavlan för de bevekande skäl som återfanns hos såväl Chydenius som Pufendorf. Denna viktiga aspekt av människosynen har hittills inte nämnts i predikoanalyserna men den har hela tiden funnits i bakgrunden. Det framgick i kontextundersökningen i kapitel IV rörande den homiletiska traditionen att all retorisk påverkan som syftade till att få åhörarna att handla i en viss riktning var riktad både mot förnuftet och mot viljan. Att initiera de båda trosaspekterna kunskap och bifall var slutmålet för det homiletiskt-retoriska hantverket. Denna typ av retorisk påverkan var givetvis inget specifikt för homiletiken. Liknande argumentationstekniker användes inom andra samhällsområden där talare försökte övertyga sina åhörare att handla på ett visst sätt. Detta sätt att kombinera bevekande skäl så att de både talade till förnuftet och känslorna på ett optimalt sätt var baskunskaper inom retoriken.<sup>275</sup> Moralfilosofen utgjorde givetvis inte något undantag.

Pufendorf använde nyttoargumentet mycket ofta. Han grundade exempelvis kravet på medmänsklighet med hänvisningar till de sociala nyttoeffekter som ömsesidig välvilja och vänlighet medförde.<sup>276</sup> Han skrev även att ”det finns följaktligen ingenting i denna värld som näst Gud kan vara människan till större nytta än människan själv”.<sup>277</sup> Pufendorf utgick från ett samhälleligt nyttoperspektiv på religionen. Den behövdes för att hålla medborgarna i schack.<sup>278</sup> Ett sådant nyttoperspektiv går inte att finna på samma sätt hos Chydenius. Religionen och kyrkan utgjorde människans gudsrelation – och rättfärdigades inte på grund av sin samhällsnytta. Den medmänskliga kärleken baserades av Chydenius på ett slags nyttotänkande.

När Pufendorf skulle legitimera laglydnaden formulerade han de skäl som Chydenius angav – å ena sidan nyttoargumentet, å andra sida betoningen på laglydnad med hänvisning till naturrättens gudomliga ursprung.<sup>279</sup> Det fanns en viktig skillnad mellan Pufendorfs perspektiv och Chydenius. Pufendorfs perspektiv handlar om samhällets bästa.<sup>280</sup> Chydenius perspektiv handlade i grunden om individens väg till Gud. När Chydenius använde naturrättsliga teorier halkade han ibland in på det övergripande samhällsperspektivet, men oftast behöll han individens behov som utgångspunkt. När nyttotänkandet applicerades av Chydenius skedde det ofta på individnivå i stället för på ett övergripande samhälleligt plan. Det något oväntade resultatet av denna jämförelse blir att individens behov betonades mera i Chydenius predikan än i Pufendorfs skrift om de mänskliga och medborgerliga plikterna.<sup>281</sup> Det fanns ett större mått av individualism i Chydenius tänkande.

En annan skillnad mellan Pufendorf och Chydenius är förekomsten av det fjärde samfundet – kyrkan – i Chydenius predikan. Detta samfund hade inget specifikt utrymme i Pufendorfs grundläggande naturrättsliga samhällsbeskrivning. Han beskrev

273 Jfr Pufendorf 2001, s. 47.

274 Jfr Cicero 2009a, s. 74, 86–90.

275 Jfr Cicero 2009a, s. 74, 86–90.

276 Pufendorf 2001, s. 61–67.

277 Pufendorf 2001, s. 56f, 62, 64f.

278 Brohed 1973, s. 71–86.

279 Pufendorf 2001, s. 61–67.

280 Jfr Pufendorf 2001, s. 66f.

281 Pufendorf 2001.

---

den kristna religionen som det sammanhållande bandet i staten och menade samtidigt att kyrkan var en separat sammanslutning inom statsapparaten.<sup>282</sup>

Chydenius beskrivning av de olika samfundens utgör enligt min tolkning en hybrid mellan hustavlans samhällssyn och naturrättens synsätt. Själva samfundsbegreppet och avtalstanken indikerar naturrättsliga influenser, medan diskussionen kring de fyra samfundens plikter och rättigheter påminner om hustavlans parter.

Sammanfattningsvis kan man notera att det fanns många inslag av naturrätt i denna predikan. Men för att få en fullständigare bild av predikans idéinnehåll måste man också undersöka på vilka punkter predikoinnehållet skiljde sig från det naturrättsliga. Det är först efter en sådan analys som man får en klarare uppfattning om den syntes som Chydenius skapade. Denna syntes handlade inte om en ensidig process där det lutherska blev alltmer mer naturrättsligt. Processen handlade i lika hög grad om att det naturrättsliga tog färg av det teologiska och bibliska. Även om Chydenius i stort sett kom till samma slutresultat som Luther, var Chydenius tyngdpunktsförskjutning ett uttryck för en förändrad samhällssyn och maktuppfattning.

---

<sup>282</sup> Brohed 1973, s. 71 ff, 188 ff.

## Tu skalt icke dräpa

Och det tredje hvaruti den timmeliga lycksaligheten består är säkerheten för våra ägodelar; genom dem uppehålles lifvet; i dem och genom dem hafva vi våra nöd-  
torfter och beqvämigheter. De är således för oss oundgängliga. Äga vi säkerhet på  
dem, upmuntras idogheten, til deras förökande, men om den saknas, om en och  
hvar äger lof at saklöst beröfva dem, förfaller all hog och arbete at förvärfva dem,  
och brist, fattigdom och nöd står för dörren, och hota med en snar undergång.<sup>283</sup>

### *Homiletisk och kateketisk kontext*

Citatet ovan är hämtat ur inledningen till Chydenius predikan om det femte budet. Budordet utgör ett förbud mot att döda. Men innehållet i citatet handlar inte om dråp utan om människans rätt att förvalta sin egendom. Denna diskrepans mellan citatets innehåll och budordets tema illustrerar samtidigt ett viktigt drag i Chydenius predikan. Han integrerade en naturrättslig disposition av tanke- och idéstoffet med det traditionella kateketiska materialet. Vi har sett hur Chydenius inledde denna tematiska sammankoppling i de fyra första predikningarna genom att diskutera människans plikter mot Gud. Föregående predikan handlade om maktrelationerna i samhället och denna gång var det frågan om människans plikter mot sig själv och sin nästa.

Chydenius inledde sin predikan med att diskutera människans självbevarelsedrift och betonade dess betydelse för hennes liv, ära och egendom. Självbevarelsedriften handlade om att undvika döden. Denna drift delade människan med djuren. Gud hade gett människan livet, inplanterat självbevarelsedriften och hade sedan via lagen värnat om hennes rätt att leva. Förutom rätten till liv hade Gud även säkrat människans rätt till sin egendom och sin ära. Chydenius härledde därmed de rättigheter som naturrätten laborerade med ur Guds skapelseverk och Guds lag.

Vi kan nu efter fem predikoanalyser konstatera att detta sätt att använda exordiet för att ge en naturrättslig ram runt predikotemat bildade ett mönster i Chydenius predikningar. Denna gång handlade det om att Chydenius gick vidare med den tredelade pliktordningen och lät självbevarelsedriften utgöra människans drivkraft. Dessutom var exordiets diskussion kring rätten till liv, ära och egendom ett sätt att inordna det femte budet inom ramen för en rättighetsdiskussion med starka inslag av naturrätt. Dekalogen beskrevs här på det sätt som naturrättsligt orienterade moralfilosofer brukade beskriva den naturliga lagen. Denna introduktion av budet skiljde sig radikalt från Luthers, Svebilius och de övriga katekesernas uttolkningar av samma bud.

Chydenius avslutade den naturrättsligt inspirerade predikoinledningen med att presentera den aktuella bibeltexten och sitt val av proposition. Budet ”tu skalt icke dräpa”, omvandlades av Chydenius till den mer svävande formuleringen ”säkerheten för vårt lif” och delades i två delar. Den första delen behandlade vad Gud förbjöd och i den andra delen utredde Chydenius vad Gud befallde i det femte budet. Chydenius utvidgade förståelsen av budets ord *dräpa* så att det inkluderade både kroppsliga och andliga mord. Dessutom utvidgades budet till att gälla allt som kunde leda till mord. Detta sätt att tänja på budordets dråpförbud innebar att det utvidgades på två nivåer. För det första behövde det inte bara handla om konkreta mord utan om en lång rad andra handlingar, tankar och känslor. För det andra behövde dessa handlingar inte vara riktade mot en människas fysiska liv. På denna punkt var Chydenius tolkning i linje med den kateketiska traditionens sätt att tolka det femte budordet. Luther hänvisade till Jesu formulering av detta budord i Matt 5:21 och menade att den utvidgade tolkningen var det rätta kristna sättet att tolka lagen.<sup>284</sup>

283 Chydenius 1781, predikan VI, § 3, 455f.

284 Luther 1957, s. 97ff. Samma sak gjorde Knös. Se Knös 1779, s. 148f.

---

Chydenius inledde predikans första del med en diskussion om självmord. Detta var ytterligare en utvidgning av budordet. Att inleda uttolkningen på ett sådant sätt var ovanligt i kateketiska sammanhang. Varken Luther eller Svebilus nämnde överhuvudtaget självmord explicit i uttolkningarna av det femte budet. De beskrev budets innehåll som ett förbud mot att skada eller döda medmänniskor.<sup>285</sup> Knös och Freylinghausen tog upp denna fråga och fördömde självmord men självmordet utgjorde ingen huvudfråga för dem.<sup>286</sup> I Knös *Catechetiska föreläsningar* framskyntade även att förbudet mot självmord snarare var hämtat ur naturens lag än ur Bibeln.<sup>287</sup> Detta framgick även av Chydenius sätt att argumentera mot självmord. Skälen som han angav var främst hämtade från människans natur och förnuftet.<sup>288</sup>

Chydenius var inte ensam om att ta upp självmordsfrågan i uttolkningen av det femte budet. Det som gjorde hans framställning ovanlig var att han menade att det femte budets primära betydelse var ett förbud mot självmord. Denna ordning kan tolkas som en strategi för Chydenius att kunna fördjupa sig i frågan om människans plikter mot sig själv.<sup>289</sup> Chydenius menade att Guds fridlysning av livet i femte budet hängde samman med den livsgåva som varje människan hade fått. Den bestod av en levande kropp och en odödlig själ. En dag skulle människan ställas till svars för hur hon hade förvaltats sin gåva. Att ta sitt liv var ur detta perspektiv ett ytterst otacksamt sätt att hantera gåvan. Eftersom mord uppfattades i en utvidgad bemärkelse omvandlades även självmordet till mycket mer än att ta sitt liv. *Sjelfspillingar* var även sådana som åt eller drack ihjäl sig, eller på något annat ogudaktigt sätt kraftigt försämrade sin hälsa och därmed förkortade sina liv.<sup>290</sup> Till denna krets räknades också alla de som förspillede sina andliga liv genom att leva i synd.

Chydenius menade att det femte budet först och främst skulle tolkas som ett gudomligt förbud mot att förslösa och förspilla sitt liv. Detta innebar samtidigt en uppmaning att ta vara på livet. Dessutom var det ett förbud mot illasinnade handlingar mot medmänniskor. I de övriga katekeserna uppfattades budet i stället främst som ett förbud mot att skada medmänniskor och en uppmaning till alla människor att vara hjälpsamma mot varandra.<sup>291</sup> Chydenius vände på turordningen och satte den enskilda individens ansvar för sig och sitt liv främst.

Chydenius sätt att hantera självmordsfrågan påminde till viss del om Speners förhållningssätt i denna fråga. Spener gick inte gick så långt att han inledde budordets tolkning med självmordsfrågan utan lade den sist. Men tanken att budet innebar plikter mot såväl nästan som det egna jaget formulerades även av Spener. Budet utgjorde en dubbel befällning. Spener beskrev dels vilka förbrytelser människan kunde göra mot sig själv, dels vilka plikter hon hade mot sig själv.<sup>292</sup> Bland de företeelser som räknades som fysiska självmord var exempelvis frosseri, alkoholkonsumtion, att utsätta sig för faror i onödan och att låta bli att ta nödvändig medicin. Det andliga självmordet skedde enligt Spener när att en människa inte tog till vara den intellektuella och själsliga kapacitet som hon var utrustad med. En annan form av självmord var när en

285 Svebilus 1977, s. 38f; Luther 1957, s. 97–102.

286 Knös 1779, s. 153f; Freylinghausen 1780, s. 118f.

287 Knös 1779, s. 153f.

288 De bibelcitater som han lyckas spåra upp kom från kung Salomo och ordspråksboken, som egentligen inte utgjorde några konkreta förbud. Knös utgick även från orden i 1 Kor 6:19–20, om att människans liv inte tillhörde henne själv utan ägdes av Gud. Här ser vi en skillnad mellan deras synsätt eftersom det naturrättsliga anslaget i inledningen av Chydenius predikan medförde en förskjutning i synen på livet mot ett rättighetstänkande. Knös 1779, s. 153.

289 I hela Chydenius diskussion om människans plikter mot sig själv och förbudet mot självmord finns stora likheter med Mosheims *Andeliga sedolära*. Se Mosheim, 1781, s. 243–285.

290 Jfr Murbeck 1849, s. 44f.

291 Svebilus 1977, s. 38f; Spener 1844, s. 59.

292 Spener 1844, s. 58f.

människa satte det världsliga före det andliga och därigenom tillfogade sig själv en irreparabel skada.<sup>293</sup>

Även om Chydenius avvek från den kateketiska traditionen var hans dömande syn på självmord inte avvikande på något sätt. På denna punkt var hans ställningstagande helt i enlighet med kyrkans synsätt. Den fördömande uppfattningen hade alltså sedan 400-talet präglat den kristna kyrkan och det fortsatte att vara kyrkans linje långt in på 1800-talet.<sup>294</sup>

När Chydenius hade avhandlat vad förbudet innebar för människan själv övergick han till frågan om vad det betydde i samvaron med andra. Givetvis fick människor inte döda varandra. Handlingar som syftade till att skada andra människor var också otillåtna. Men även sådana känslor som kunde leda till att en människa ville skada någon medmänniska var förbjudna, som exempelvis hat, avund, hämndbegär och vrede. Inte heller sådant kroppsspråk och sådana talhandlingar som uttryckte dessa känslor var tillåtna.

Chydenius gjorde ytterligare en utvidgning av det femte budet. I slutet av avhandlingens första del hävdade han att budet även gällde i förhållande till djuren. Det innebar att människans handlingar mot djur också skulle vara inkluderade i det etiska normsystem som Gud ville se förverkligat bland människorna. Därefter följde ett avsnitt som innehöll ett starkt fördömande av grymma handlingar mot djur:

Detta är väl hufvud-innehållet af hvad Gud förbjuder i detta budet, men hit bör ock räknas med rätta den grymhet och omensklighet, hvarmed många, ja väl Christna, åtminstone til namnet, bemöta de oförnuftiga djuren, som de hafva under sina händer, med tusendetals svordomar, med körande til döds, med hugg och slag, och med et barbariskt nöje uti deras pinande, hvaröfver sjelfva Creaturen sucka i sin trældom, at en gång blifva fria ifrån sina plågares tyranni. Rom 8:21,22. Och talar Salomo härom sålunda: *Then rättfärdige förbarmar sig öfver sin ök, men the ogudaktigas hjertan är obarmhärtigt.* Ordspr. B. 12:10 <sup>295</sup>

Här återkom det djuretiska patos som han formulerade i sin predikan om det första budordet. Vid en jämförelse med andra kateketiska texter finner vi att Luther inte nämnde något om detta i uttolkningarna av det femte budet i sina båda katekeser. Men Pontoppidan hade infogat ett förbud mot grymhet mot djur i sin uttolkning av det femte budet. Han formulerade där frågan ”månne det är synd att vara obarmhärtig mot ett oskäligt kreatur?” och besvarar den med ett ”ja”. Därefter citerade Pontoppidan ordspråksboken 12:10, ”den rättfärdige förbarmar sig öfver sin ök; men de ogudaktigas hjerta är obarmhärtigt”.<sup>296</sup> Bibelcitaten från Ordspråksboken återkom hos både Chydenius och Pontoppidan. Det utgjorde den bibliska grunden för ställningstagandet att förbjuda grymhet mot djuren. Pontoppidans förbud var ingick i ett övergripande förbud mot grymhet och vrede. Detta synsätt avspeglades även i ordspråksbokens citat. En gudfruktig människa fick inte vara grym, oavsett om grymheten var riktad mot djur eller människor.<sup>297</sup>

Detta sätt att kritisera djurplågeri och betona medkänsla med djuren var enligt katekesforskaren Sven Lilja ett tema som vanligtvis återkom i neologiskt färgade katekesutläggningar.<sup>298</sup> Men det formulerades redan i Speners katekes på 1600-talet.<sup>299</sup> Spener beskrev Guds avsikt med det femte budet med följande ord:

<sup>293</sup> Spener 1844, s. 58.

<sup>294</sup> Jarrick 2000, s. 59ff.

<sup>295</sup> Chydenius 1781, predikan VI, § 8, s. 470.

<sup>296</sup> Pontoppidan 1827, s. 47f.

<sup>297</sup> Sven Lilja menar att Pontoppidan funnit inspiration till detta i hos Spener. Se Lilja 1947, s. 201.

<sup>298</sup> Lilja 1947, s. 201.

<sup>299</sup> I England formulerades samma åsikt av många puritanska präster under 1600-talet. Det var särskilt i de fall där människor njöt av att se djuren lida som puritanerna reagerade. Det handlade exempelvis om aktiviteter där djur tvingades slåss mot varandra. Jfr Passmore 1975, s. 195.

---

Emedan Gud med ömmaste kärlek vidmakthåller allt hwad han skapat, så skole och wi befrita oss om att af alla krafter widmakthålla och befordra allt det goda Gud i skapelsen gifwit våra medmenniskor, oss sjelfwa och, i wisst mått, äfwen de öfriga warelserna.

*Har detta bud således äfwen afseende på andra warelser än människorna?*

Det har egentligen endast afseende på människorna, men i visst mått äfwen på de andra kreaturen: såsom vi nemligen skole wara barmhertiga och wälgörande mot människorna, och deremot all grymhet mot dem är förbuden, så är det äfwen orätt att utöfwa grymhet mot de oskälige djuren, att af ondska döda dem, eller använda dem till något annat ändamål, än hwartill de äro oss gifna.<sup>300</sup>

Skillnaden mellan Chydenius och Speners synsätt var att Chydenius på ett tydligare sätt menade att människan faktiskt hade förpliktelse mot djuren. Medan både Speners och Pontoppidans indignation var riktad mot människans grymhet som sådan, var Chydenius förbud av ett mer radikalt slag. Det motiverades med att grymheten riktades mot en part som hade rätt att utkräva en human behandling av människan. Det var både djurens rättigheter och lidande som här var i fokus. Det står nu klart att vissa katekesförfattare formulerade ett förbud mot djurplågeri i samband med uttydningen av det femte budet.<sup>301</sup> Sådana tankar om djuretik blev ännu vanligare vid sekelskiftet 1800 och uttrycktes explicit i den omarbetade katekes från år 1810 som ärkebiskop Jacob Lindblom ansvarade för.<sup>302</sup>

I den andra delen av avhandlingen redogjorde Chydenius för de uppmaningar som det femte budet innehöll. När det gällde människans eget fysiska liv handlade föreskrifterna om sådana saker som att bära varma kläder, ha på sig rätt huvudbonad, motionera (genom kroppsarbete) och äta hälsosamt. Människan skulle också undvika faror samt skaffa medicin vid sjukdom.

De förpliktelse som gällde det andliga livet var av ett annat slag. Människan skulle ta emot kunskapen om Gud och sträva efter att utvecklas i sin tro. När det gällde plikterna mot medmänniskorna handlade det helt enkelt om att tillämpa kärleksbudet i den medmänniskliga samvaron. Denna redogörelse utmynnade i en beskrivning av vad som inom luthersk teologi brukar kallas *det allmänna prästdömet*. Chydenius använde termen *andeliga präster* och menade att det var alla kristna människor skyldiga att vara.<sup>303</sup> Det innebar att varje människa uppmanades att ta ansvar för sina medmänniskors andliga utveckling.

Det fanns ett viktigt inslag i Luthers uttolkning som saknades i Chydenius beskrivning av budets innehåll. Jag syftar på Luthers kraftfulla betoning på människans plikt att hjälpa sin nästa. Luther förbjöd passivitet inför andra människors olyckor. Det uppfattades som en lika stor synd som aktiva handlingar i syfte att skada.<sup>304</sup> Detta synsätt fanns inte i Chydenius predikan. Kanske han här anslöt sig till Pufendorfs naturrättsliga korrigerering av denna plikt. Pufendorf menade att plikten att inte skada

300 Spener 1844, s. 61f. Spener avslutade avsnittet om djuren med att hänvisa till de båda bibelställen som Chydenius hänvisade till. Det var Ordspråksboken 12:10 och Rom 8:20.

301 Förbudet innebar samtidigt en uppmaning att behandla djuren på ett anständigt sätt. Detta fanns exempelvis hos Pontoppidan och Spener. Spener 1844, s. 61f; Pontoppidan 1827, s. 27f. Dock inte hos Luther, Svebilius, Knös eller Murbeck. Detta sätt att uttolka det femte budet har gamla anor. Redan på 1400-talet formulerades liknande tolkningar där budets även ansågs gälla mot grymhet mot djur. Se Thomas 1988, s. 173f.

302 Helander 1947, s. 130. Jfr Lilja 1947, s. 201. Se även *Doct. Mårt. Luthers lilla cateches, med förklaring af doct. Ol. Svebilius*, Helsingfors, 1850, s. 62. "Huru bör människan bruka sitt herawälde öfwer djuren? Till sin nytta, men icke att twinga dem öfwer förmågan, eller på något annat sätt dem plåga och misshandla. 1 Mos. 1:26". För en mer utvecklad teori om människans plikter i en kateketisk kontext får vi gå till de tyska katekeserna. Exempelvis Rosenmüller 1805, s. 228f.

303 Chydenius 1781, predikan VI, § 13, s. 483.

304 Luther 1957, s. 100f.



någon annan medmänniska var den lättaste av människans plikter eftersom den endast innebar frånvaro av handling. Vålgärningar var däremot något som människan endast behövde utbyta med ett fåtal andra människor. Människan hade förvisso en plikt att bistå sina medmänniskor, men denna skyldighet var begränsad och graderad. Hon var endast skyldig att hjälpa en medmänniska när hon själv inte led någon skada eller förlust. Det handlade exempelvis om att skänka bort sådant som var överblivet eller saker som hon själv inte ville ha. Människan var inte heller skyldig att erbjuda sina medmänniskor sådan hjälp som krävde betydande ansträngningar för henne. Det var endast vissa personer i hennes omgivning som hon var skyldig att hjälpa på ett sådant självupppoffrande sätt.<sup>305</sup> Pufendorf formulerade regeln ”det som en individ kan kräva eller förvänta sig av en annan, det skall också andra kunna förvänta sig av honom, om förhållandena i övrigt är lika”.<sup>306</sup> Luther, å sin sida, menade i sin stora katekes att denna biståndsplikt var utsträckt till att gälla alla, inklusive människans fiender.

I predikans tillämpning tog Chydenius tillfället i akt och formulerade uppmaningar riktade till överheten, lärare, regenter, husbönder och föräldrar. Han vände sig därmed explicit till alla dem som hade någon form av maktposition och påminde dem om deras stora ansvar. Detta var ett återkommande tema i hans utläggningar.

Sammanfattningsvis kan man konstatera att Chydenius tolkade det femte budet dels som en fridlysning av allt mänskligt liv, dels som en repetition av kärleksbudet i 3 Mos 19:18. Eftersom Chydenius i sin tidigare diskussion kring kärleksbudet (i föregående predikan) såg självkärleken som utgångspunkten för den medmänskliga kärleken kan hans sätt att tolka det femte budet ses som en fortsättning på denna tankebanan. Denna gång förankrades fridlysningen av livet i självbevarelsedriften. Tolkningen utgick först från individens egen utveckling och behov för att därefter beskriva relationerna till omvärlden. Eftersom Chydenius först utgick från plikterna mot jaget och sedan mot omvärlden kan detta ses som en tillämpning av kärleksbudet med självkärleken och självbevarelsedriften som grund. Chydenius anpassade därmed sin uttolkning av budordet i relation till den människosyn som han förespråkade. Eftersom han menade att människan i grunden älskade sig själv och att detta var något gott, var det också naturligt att uppfatta budordet i enlighet med detta.

### *Naturrett och naturlig teologi*

Chydenius beskrev i predikans inledning det femte, sjätte, sjunde och åttonde budordet som delar av en omfattande gudomlig fridlysning av vissa nödvändiga *medel* som varje människa behövde för att kunna leva ett bra liv. Denna fridlysning innebar att ingen människa fick kränka någon medmänniskas rätt att förfoga över dessa medel. Här utstakade Chydenius ett antal grundläggande mänskliga rättigheter – rätten till liv, egendom och ära. Chydenius gav därmed en naturrettlig introduktion av det femte budet. Predikans naturrettliga tema gällde såväl dess allmänna utgångspunkter, som den tredelning i liv, egendom och ära som han formulerade.<sup>307</sup> Hela Chydenius beskrivning av människans plikter mot sig själv överensstämde dessutom med Pufendorfs beskrivning av plikternas innehåll. Tanken på att människan hade fått sitt liv som en gåva från Gud och att hon därmed var förpliktad att sköta sin kropp och sin själ på bästa sätt, återfanns också hos Pufendorf.<sup>308</sup> Chydenius predikoinledning var därmed en presentation av den naturrettliga pliktordningen.

305 Pufendorf 2001, s. 85, 94ff.

306 Pufendorf 2001, s. 91. Jfr Bo H. Lindberg 1992, s. 192f, 249f; Boethius 1782, s. 76.

307 Pufendorf 2001, s. 61f, 75ff, 85–97, 114ff. Man brukade tala om rätten till frihet, liv, egendom och heder. Se Boethius 1782, s. 77ff. Jfr Hessler 1956, s. 41f. Ofta brukar även begreppet *frihet* återfinnas i naturrettligt influerade uppräknningar av människans rättigheter. Se Pufendorf 2001, s. 86.

308 Pufendorf 2001, s. 73ff.

---

Även Chydenius diskussion kring självmord kan tolkas i detta ljus. I redogörelser för pliktordningen brukade den främsta plikten emot det egna jaget utgöras av ett förbud mot självmord. Den människa som tog sitt eget liv bröt mot naturrättens grundläggande kärleksplikt att älska sig själv. Även Pufendorf hävdade att det endast var Gud som hade rätt att avsluta människolivet.<sup>309</sup> Självmord var dessutom förbjudet i 1734 års lag.<sup>310</sup> Men det fanns också sådana som förespråkade rätten att begå självmord. Det fördömande kristna synsättet på självmord kontrasterades även mot antikens heroiserande sätt att beskriva självmordet. Exempelvis David Hume skrev en text som ifrågasatte det fördömande synsättet. Han påpekade även att det inte fanns någon text i Bibeln som explicit förbjöd självmord. Arne Jarrick har undersökt synen på självmord och sammankopplar denna ökade förståelse för självmordets mekanismer med upplysningens toleranstanke.<sup>311</sup>

Det naturrättsliga pliktordningsperspektivet återfanns inte i Luthers tolkning av det femte budet i den stora katekesen. Det återfanns däremot i andra 1700-talskatekeser som exempelvis Pontoppidans och Murbecks katekeser. En effekt av detta perspektivval blev att det egna jagets behov fick större utrymme än i den lutherska katekesen. Uttolkningen av det femte budet kom därmed att till stor del handla om hur en människa skulle leva och fylla sina grundläggande behov utan att gå till överdrift.

Denna predikan skiljde sig från de övriga på grund av att Chydenius inte använde förnuftet som grund för sin argumentation utan han legitimerade det mesta med bibelcitat. Trots detta var hans utgångspunkter och resonemang till stor del hämtade från naturrätten. Slutsatsen måste bli att Chydenius gav en beskrivning av det femte budets innehåll som var strukturerad med utgångspunkt i naturrättens pliktordning och människosyn, utan att han på något sätt explicit argumenterade för denna tolkning. Resultatet blev en naturrättsligt inspirerad uttolkning i en biblisk kontext – naturrättens moralfilosofiska aspekter reteologiserades i stället för att alltmer drivas bort från teologins domäner.

När Chydenius använde begrepp som självkärlek, självbevarelsedrift, lycksalighet och nytta som argument i sina predikningar gjorde han det på ett radikalt annorlunda sätt än många moralfilosofer vid samma tid. Samtidigt fanns det aspekter i Chydenius katekespredikningar som skilde sig från äldre tiders teologiska synsätt och i stället förenade honom med samtidens moralfilosofer. Den springande punkten var Chydenius uppvärdering och omtolkning av människans självkärlek samt det sätt varpå han kombinerade den med begreppen självbevarelsedrift, lycksalighet och förnuft.<sup>312</sup> Därigenom förlade han människans drivkrafter till en inre motor med en positivt laddat energi och målet beskrevs som en form av individuell lycka.

Om vi formulerar den engelske filosofen Jeremy Benthams lyckoprincip ”högsta möjliga lycka för största möjliga antal” finner vi att den skulle kunna appliceras på

---

309 För ett liknande exempel, se Mosheim 1781, s. 252ff. Se Pufendorf 2001, s. 75; Bo H. Lindberg 1992, s. 598; Jarrick 2000, s. 86ff.

310 För en analys av det svenska rättssystemets hantering av självmördare under 1700-talet, se Jarrick 2000, s. 104–112. Jarricks övergripande slutsats är att domstolarnas hantering blev allt mildare under århundradet. Självmord avkriminaliserades inte förrän år 1864. För att ytterligare förstärka det skamliga i självmordet hanterades den döda kroppen på ett särskilt sätt genom att den döde förvägrades en sedvanlig kristen begravning. Lindbergs rättshistoriska undersökning av naturrätten under tidigmodern tid har visat att det bland annat var den skolastiska naturrättens betoning på människans medfödda självbevarelsedrift som låg bakom fördömandet av självmord bland rättslärdar. Bo H. Lindberg 1992, s. 597f.

311 Hume 1992, s.227–236; Freylinghausen 1780, s. 118f; Mosheim 1781, s. 256f; Jarrick 2000, s. 113ff.

312 Den springande punkten tycks ha varit att filosofer under 1500-talet som Grotius och Michel de Montaigne började definiera självbevarelsedriften som människans främsta drivkraft och därmed det grundfenomen som man byggde sina samhällsteorier kring. Detta fortsatte under 1600- och 1700-talet. Jfr Andersen 1997, s. 107.

Chydenius tankar.<sup>313</sup> På ytplanet fanns likheter eftersom de båda, liksom så många andra tänkare vid denna tid, laborerade med samma begreppsarsenal. Båda kan sägas ha menat att förnuftet, självbevaringsdriften och egenkärleken ständigt drev människan framåt mot vad hon uppfattade som lycka.

Men i realiteten var det en avgrund mellan deras olika synsätt. I Chydenius föreställningsvärld var målet – *lycksaligheten* – fördefinierat och förändligt. Detta mål innebar i princip att människan skulle vända sig bort från det mesta av det som i Benthams teori uppfattades som lycka. I Benthams fall handlade det om att minimera olusten och maximera lustupplevelsorna. Hans lyckomaximering var allt igenom inomvärldslig. Det handlade om att basera sina handlingar på förnuftsmässiga kalkyler av handlingskonsekvenserna i form av lust eller olust.<sup>314</sup> Medan Bentham var inriktad på handlingarnas konsekvenser var Chydenius lika intresserad av människans motiv bakom sina handlingar. I Chydenius tolkning var inomvärldsliga lust- och olustkänslor något förrädiskt som ständigt kunde vilseleda människan. De förespeglade ofta en falsk lycka. Den sanna lycksaligheten var i stället av både jordisk och andlig karaktär. Den kunde bara erfaras av sådana människor som hade utvecklat den rätta förnuftsmässiga, etiska och andliga kompetensen i form av den sanna tron. Målet för kyrkan och för Chydenius prästerliga verksamhet var därmed att bidra till att denna kompetens utvecklades hos så många människor som möjligt. Därmed skulle de också uppnå, för att citera Bentham, ”högsta möjliga lycka för största möjliga antal”.

Trots dessa olikheter fanns det exempel på etiska principer som förenade Chydenius och Bentham. Jag syftar på att de båda var motståndare till djurplågeri och formulerade detta offentligt. Men de tycks ha kommit fram till den gemensamma slutsatsen på delvis olika vägar. Benthams teori om lyckomaximering innehöll en balanserande princip mellan individens lust och omgivningens behov. Det innebar att människan även var tvungen att i sin analys inkludera de effekter som hennes handlingar hade för andra människor. Olusten upplevdes starkare än lusten och därför var det en viktig princip att minimera olusten för sig själv och andra. Att avstå från sin egen lust för att förhindra andras olust var därmed ett riktigt sätt att handla. Det var i detta sammanhang som djuren kom in. Eftersom djuren också kunde känna olust i form av smärta var onödigt grymhet mot djur något som borde undvikas.<sup>315</sup> Om vi jämför Benthams sätt att resonera med Chydenius synsätt i sin predikan om det första budet finner vi att Chydenius gav två argument, förutom de bibliska hänvisningarna. Det första argumentet handlade om att människan hade ett medfött medlidande med djuren och det andra att djuren arbetade för människans räkning och därmed hade rätt att kräva något i gengäld. Att ha medlidande var att kunna sätta sig in i en annan varelses känslor. Därmed menade Chydenius att djurens känslor var viktiga och att människan var predisponerad att uppfatta dessa känslor. Dessutom fanns där en ömsesidighet eftersom djuret hade ett slags tjänsteförhållande till människan.

Om vi ska finna ett samtida parallelexempel på svenska kan vi åter igen gå till den tyske teologen Christian Sturm *”Betraktelser öfver Naturen”* (1782–83). Han menade att de flesta människor hade ett medfött medlidande med djur som plågades. Sådana personer som plågade djur hade genomgått en moralisk förändring och kunde inte betraktas som goda människor. De hade förstört något inom sig själva och denna personlighetsförändring påverkade även deras relationer till andra människor. Medkänsla med djuren uppfattades av Sturm som ett uttryck för god *moralisk character*.<sup>316</sup>

Det som förenade Chydenius tankar med de idéer som Sturm formulerade var bland annat kombinationen av ett fysikoteologiskt angreppssätt, betoningen av människans

313 Carlbon 1991, s. 25ff. Bentham kallade till och med principen ibland för ”the principle of felicity”.

314 Carlbon 1991, s. 28f.

315 Carlbon 1991, s. 28; Passmore 1975, s. 211.

316 Sturm 1782, s. 255ff; Sturm 1783, s. 886ff.

---

lycksalighetsdrift och hänvisningarna till rättigheter och skyldigheter i enlighet med *Naturens lag*.

Chydenius tog även upp frågan om det legala våldet och dödandet i samhället. Detta var en fråga som alla kateketiska författare tvingades hantera. Hur skulle dråpförbudet legitimeras samtidigt som det oavbrutet pågick ett legalt dödande och plågande utfört av bödlar och sanktioner av rättsväsendet? Luther löste detta problem genom att i inledningen av sin uttolkning av det femte budet konstatera att förbudet endast var riktat till enskilda individer och handlade om deras samlevnad. Men allt dödande var inte förbjudet. Gud hade enligt Luther fortfarande rätt att döda och därmed hade också överheten denna befogenhet. Gud hade nämligen överlåtit sin bestraffningsrätt till statsmakten. Den rättvisa som skipades när människor hade begått mord var Guds egen rättvisa.<sup>317</sup> Knös och Freylinghausen konstaterade samma sak i sina katekesförklaringar utan att förklara detta närmare. De menade att det i dödsstraffet var Guds svärd som föll över mördaren.<sup>318</sup> Även Spener försvarade dödsstraffet på detta sätt. På frågan ”för hwem är det förbudet att dräpa?” svarade han följande:

För alla menniskor är förbudet att egenmäktigt göra det; hwad åter öfwerheten beträffar, som dödar missdådare och i rättmätiga krig kan låta sina undersåtar falla för svärdet, så har hon icke denna makt af sig sjelf, utan af Gud, hwilken, såsom allena warande Herre öfwer lif och död, efter sin wisa ordning dödar genom öfwerheten alla dem, hwilka för sina missgerningsars skull hafwa förwerkat lifwet.<sup>319</sup>

I denna fråga hänvisade samtliga katekesförfattare till Gud när de skulle rättfärdiga dödsstraffet. En intressant fråga är därmed – hur gjorde Chydenius?

Chydenius hänvisade till Gud när han skulle förklara varför överheten hade rätt att döda sina medborgare. Gud hade i 2 Mos 20:5 betonat sitt starka hämndbegär. Men Gud hade överlåtit en del av själva utförandet av hämnden åt överheten. Chydenius tog även upp frågan om den bestraffningsmakt som föräldrar och husbönder hade. Också denna form av mellanmänsklig bestraffning var att betrakta som utflöden av Guds vedergällning. Här ställde sig Chydenius bakom den kateketiska traditionens sätt att rättfärdiga såväl dödsstraff som annan typ av samhällelig bestraffning. Men han tillade även att:

Och är denna straff-rättigheten så nödvändig, at utom den, föga trygghet hvarken för vårt lif, ära eller gods skulle gifvas i menniskliga sammanlefnaden; då et af vrede och hämnd, ellerr girighets-begär upeladat hjerta knapt sansade sig, at frukta för den i dess tanka ännu långt borta stående stora hämndedagen; hvarföre äfven straff-svärdet är af Gudi satt uti öfverhetens hand, med hårt ålagd skyldighet att bruka det rätt, *the onda til straff, och the goda til pris, ...*<sup>320</sup>

Här ser vi hur Chydenius låter naturrättsliga argument föras fram. Om vi jämför hans text med Pufendorfs sätt att argumentera för bestraffningsrättens nödvändighet finner vi liknande motiveringar i båda texterna. Pufendorf beskrev de brottslingar som levde med ett så kort tidsperspektiv att de inte brydde sig om den gudomliga hämnd som skulle drabba dem. De hade inte förmågan att se in i framtiden och bli varse att ett gudomligt straff väntade dem. Av detta skäl måste staten kunna bestraffa brottslingar hårt och snabbt. Samtidigt skulle det statliga straffet och straffhotet kunna skrämma dem som eventuellt ämnade begå brott.<sup>321</sup> Detta innebar inte att den samhälleliga makten var separerad från Gud. Även Pufendorf menade att överhetens bestraffande

---

317 Luther 1957, s. 97f.

318 Knös 1779, s. 156f; Freylinghausen 1780, s. 117f.

319 Spener 1844, s. 54.

320 Chydenius 1781, predikan VI, § 9, s. 471. Jfr Knös 1779, s. 284.

321 Pufendorf 2001, s. 160f.

makt kom från Gud. Men det gällde på ett mycket abstrakt plan.<sup>322</sup> Gud hade gett människan naturrätten, förnuftet och även befallt människan att bilda stater. Därmed hade makten sitt ursprung från Gud. Men statsbildningarna var mänskliga produkter och samhällslivet var en mänsklig aktivitet. I Pufendorfs samhällssyn var maktutövandet ett nödvändigt resultat av människans natur. Dessutom var Pufendorfs beskrivning av den samhälleliga rättvisans bestraffningssystem alltigenom inomvärldsligt motiverad. Det var en effekt av människans behov av skydd mot övergrepp av olika slag från sina medmänniskor.<sup>323</sup> Det uppfattades inte som en form av gudomligt sanktionerad bestraffning utan som ett mänskligt påfund i brist på en tydlig och effektiv gudomlig hämndaktion.

Sammanfattningsvis kan man säga att även om det fanns likheter mellan Pufendorfs och Chydenius synsätt var skillnaderna mellan deras åsikter stora i denna fråga. Den avgörande skillnaden var att Chydenius inte nämnde själva samhällsbildandets betydelse för bestraffningsfunktionens uppkomst. Guds vilja genomsyrade samhället och den gudomliga hämnd som enligt Pufendorf uteblev sköttes enligt Chydenius av bödlarna. Här ser vi åter ett exempel på hur Chydenius vävde samman naturrätt och teologi på ett sådant sätt att en syntes uppstod som delvis förändrade det naturrättsliga innehållet i teologisk riktning.

---

322 Pufendorf 2001, s. 165f.

323 Pufendorf 2001, s. 166f.

---

## Tu skalt icke göra hoor

Herren Gud har redan i skapelsen inplantat hos det ena könet en böjelse eller et begär, at förena sig med det andra. Den är icke allenast allmän hos alla lefvande djur, utan de naturkunnige hafva äfven i sednare tider med tydeliga skäl bevist den vara likaledes rådande i växt-riket: skaparens inrättning i naturen är sådan, at hvart och et slägte intet kan fortplantas på annat sätt, än genom en sådan förening; den kan således äfven emellan människor af olika kön så mycket mindre vara i sig sjelf förbuden eller syndig, som vi läse huru Herren sjelf i första början sammanparade de två första människorna Adam och Eva, och gav dem sin välsignelse. Det äro allenast oordningarne af denna förening, som här finnas förbudne.<sup>324</sup>

### *Homiletisk och kateketisk kontext*

Citatet ovan är hämtat ur inledningen till Chydenius predikan över det sjätte budordet – förbudet mot hor. Som vi ser i citatet härledde Chydenius sexualitetens ursprung till naturen och såg den som en inneboende livsprincip som hade skapats av Gud. Linnés upptäckter fick här utgöra beviset för att hela naturen strävade efter könens förening.<sup>325</sup> Sexualitet var något naturligt och gott för såväl människan som djuren. Detta sätt att introducera sexualiteten var, mild uttryckt, ovanligt i kateketiska sammanhang. Här skapade Chydenius en syntes av nya naturvetenskapliga rön och skapelseberättelsen. Chydenius använde de zoologiska och botaniska kunskaperna om djurens och växternas fortplantning i sin predikan. Citatet illustrerar även att det fysikoteologiska betraktelsesättet fick återverkningar på hans teologiska beskrivning. Det handlade inte enbart om legitimering, utan hela skapelsen gavs en ny dimension – den sexualiserades.

Även om sexualiteten sällan fick denna typ av uppmärksamhet i katekespredikningar var det fysikoteologiska sättet att hantera relationen mellan Bibeln och naturvetenskapen ett välkänt grepp. Det präglade såväl teologin som den naturorienterade forskningen under frihetstiden. Under denna period kunde likheterna mellan den vetenskapliga och den teologiska natursynen upprätthållas på ytplanet. I praktiken hade många forskare redan lämnat de bibliska teorierna åt sidan och försökte formulera nya svar på frågorna om världens uppkomst och skapelse.<sup>326</sup>

I denna predikan fortsatte Chydenius sin beskrivning av budorden i enlighet med den naturrättsliga dispositionen som inbegrep den tredelade pliktordningen och fridlysningen av liv, ära och egendom. Det sjätte budet uppfattades som en del av ärans fridlysning. Chydenius inledde predikan på samma sätt som han hade gjort i de tidigare predikningarna. Exordiet utgjorde en naturrättslig inramning där budordet tolkades betydligt friare än i själva predikoavhandlingen. I denna predikan innebar det att Chydenius diskuterade människors behov av förtroendefulla relationer. Själva samhället byggde enligt Chydenius på att människor kunde lita på varandra. Det var här som äran kom in i bilden. Chydenius beskrivning av ära gick ut på att den rätta *äran* ägdes av sådana människor vars inre och yttre korresponderade. Äran handlade både om förtroende och om anseende. Men, skrev Chydenius, ”är hjertat ondt, och bemödandet allenast förställdt, at förblinda oss, så har han blott en ärans prägel, hvar under han döljer sit trolösa hjerta”.<sup>327</sup> Denna bild av sann ära utgick från en nära relation mellan ära och kristen trosutövning.

Från denna principdiskussion om ära gick Chydenius över till vad han beskrev som samhällets viktigaste och mest grundläggande form av ära – den förtroenderelation som byggdes mellan man och kvinna. Denna ära bestod av ”at värdeligen vara den

324 Chydenius 1782, predikan VII, § 5, s. 7f.

325 Broberg 1975, s. 27–40. Denna analogi mellan växternas och människors fortplantning var en 1700-talsprodukt. Här var också Browallius, Chydenius gamle lärare från Åbo-tiden, en av upptäckarna.

326 Frängsmyr 1969, s. 216–227, 286–291, 337–344; Tore Frängsmyr 2000, s. 191 ff.

327 Chydenius 1782, predikan VII, § 1, s. 3.

samma emot det andra könet, som man vil gifva sig före”.<sup>328</sup> Det handlade om en samvaro utan falskhet. Detta kallade Chydenius för *kyskhet* och menade att det sjätte budet innebar en befallning om sådan kollektiv kyskhet. Det stora hotet mot kyskheten var den alltför vanliga *otuktlasten*.

Efter denna något otraditionella ingång i predikoämnet presenterade Chydenius en mer konventionell kombination av predikotema och delningar. Temat utgick från 2. Mos 20:14, ”tu skalt icke göra hor”. Propositionen utgjordes helt enkelt av budet och det delades i tre delar. Den första delen definierade begreppet *hordom*. Den andra delen utredde vad det var som Gud egentligen förbjöd och den tredje delen beskrev vad man utifrån detta bud kunde utläsa att Gud befallde.

Chydenius tolkning av budets innehåll omfattade mer än vad exempelvis Luthers beskrivning inrymde. Luther menade i sin *Stora katekes* att det sjätte budet handlade om hedersrelationer mellan män. Det innebar att män inte fick skada andra män genom att tillfoga dem någon äktenskaplig skam. Luther skrev att ”Gud vill alltså genom detta bud kringgärda och skydda vars och ens äkta maka, så att ingen förgriper sig på henne”.<sup>329</sup> Givetvis var förbudet riktat även till kvinnor, men själva syftet var att bevara männens heder genom att beskydda kvinnornas kyskhet. Luther menade även att budet förbjöd alla former av okyskhet. Det innebar att det inte bara handlade om den direkta gärningen utan även om allt som kunde ses som ”orsak, lockelse och medel därtill”.<sup>330</sup> Äktenskapet stod i fokus för både Chydenius och Luther. Båda två använde exempelvis uttolkningen av detta bud som ett tillfälle att uppmana alla människor att ingå äktenskap.<sup>331</sup>

Svebilus presenterade en mer allmän tolkning av budet än vad Luther gjorde och förklarade att det reglerade såväl relationer inom som utom äktenskapet och att det gällde alla människor.<sup>332</sup> Även Chydenius menade att budet omfattade båda könen. Det inkluderade även alla typer av okyska handlingar och var giltigt oavsett om människan var gift eller inte. Denna tolkning återfanns även hos Knös, Pontoppidan och Spener.<sup>333</sup>

Chydenius sätt att tolka budet påminner om Murbecks beskrivning av budets i sin katekes. Båda utgick från en koppling mellan *hor* och förlorandet av *äran*.<sup>334</sup> De definierade båda först vad hor var för något, sedan vad Gud förbjöd i budet och slutligen vad Gud befallde.<sup>335</sup> Men Chydenius var ensam om att i en kateketisk text så grundligt beskriva äran och dess betydelse som socialt fenomen.

Vi såg i citatet ovan att Chydenius tog sin utgångspunkt i en jämförelse mellan djurens, växternas och människornas sätt att fortplanta sig. Oförnuftiga djur följde sin instinkt och var därför inte underkastade några lagar. Men människan som var utrustad med ett förnuft och en naturlig frihet kunde följa eller överträda lagar de lagar Gud gett henne. Bland djuren fanns också en viss ordning. De parade sig vid vissa tider på året och valde ibland särskilda individer. Om detta förekom bland djuren kunde man enligt Chydenius förstå att det var ännu viktigare att människans fortplantning reglerades. Eftersom en sådan ordnad fortplantning också hindrade *svart-sjuka*, mord och annat ont från att uppstå kunde den kan därmed även bidra till människans lycksalighet i form av ett varaktigt förtroende mellan makarna och en sämja i hemmet. Dessutom ansåg Chydenius att en reglerad fortplantning säkerställde det biologiska faderskapet.

328 Chydenius 1782, predikan VII, § 3, s. 6.

329 Luther 1957, s. 104.

330 Luther 1957, s. 103.

331 Luther, 1957, s. 102ff.

332 Svebilus 1977, s. 39.

333 Knös 1779, s. 161–177; Pontoppidan 1827, s. 48–53; Spener 1844, s. 62–66.

334 Pontoppidan 1827, s. 48ff; Murbeck 1849, 53ff.

335 Murbeck 1849, 53ff.

---

Detta bidrog till att fäderna fick starkare känslor för sina barn och fostrade dem med större omsorg.

Vid denna punkt i resonemanget stannade Chydenius upp och konstaterade att vad han sagt i denna fråga hade grundats på förnuftet. För att komma vidare och erhålla kunskap om hur fortplantningen skulle ordnas och regleras behövde människans söka svar i uppenbarelsen. Om människan gjorde detta och sedan följde de regler som uppenbarelsen innehöll uppstod den dygd som kallades *kyskhet*. Men om människan överträdde reglerna begick hon *hordom* och *otukt*. Därmed hade Chydenius förklarat en del av det begrepp som han skulle definiera. För att komma vidare krävdes kunskap om de utsagor i uppenbarelsen som utgjorde kyskhetens regelverk. Dessa regler handlade om att fortplantningen skulle ske vid rätt tid, med de rätta avsikterna, mellan de rätta personerna och i en sådan ordning som var fastställd via gudomlig och mänsklig lag.

Den första regeln – tidsaspekten – syftade främst på de berörda personernas ålder. Sexualiteten fick inte utövas innan den lagstadgade äktenskapsåldern hade inträtt. Ungdomar skulle därför inte konfronteras med sexualitet för tidigt. Detta krävde att pojkar och flickor separerades från varandra vid en viss ålder.

Den andra regeln – avsiktsaspekten – innebar att den sexuella föreningen måste ske med de rätta avsikterna. Chydenius pekade på att Guds avsikt med äktenskapet var att det skulle bidra till människosläktets sällhet och bestånd. Redan i skapelsen fastslogs enligt Chydenius att människan endast kunde fortplanta sig och bli lycklig genom en relation med någon av det motsatta könet. Gud ville även att äktenskapet skulle vara en bestående och kärleksfull samlevnad där makarna gemensamt hjälpte varandra samtidigt som de fick sina sexuella behov tillgodosedda. Sexualiteten var därmed en viktig del av äktenskapet enligt Chydenius.

Den tredje regeln – personaspekten – innebar att en kysk sexuell förening endast kunde ske mellan vissa personer. Parterna måste vara kapabla att genomföra en äktenskaplig förening. De fick inte vara släkt med varandra. Dessutom måste de vara två till antalet – en man och en kvinna. När det gällde månggifte argumenterade Chydenius kraftfullt mot detta och menade att naturen hade gjort kvinnor och män lika många till antalet vilket innebar att de skulle leva i par. Månggifte ledde också till avundsjuka och oenighet.<sup>336</sup>

Den fjärde regeln – lagaspekten – innebar att den kyska föreningen enligt Chydenius måste ske med föräldrarnas samtycke, av fri vilja, samt under bön och värdiga former. Dessutom måste parterna vara varandra trogna ända till döden. Chydenius ignorerade här det faktum att kyrkan och lagstiftningen tillät skilsmässor under vissa villkor.

I beskrivningen av kyskhetens regelverk ovan systematiserade och sammanställde Chydenius det synsätt som kyrkan och lagstiftningen förordade. Men Chydenius skrev inget om maktrelationen inom äktenskapet. I exempelvis Pontoppidans katekes ingick maktrelationen i utläggningen av det sjätte budet.<sup>337</sup> Chydenius avvek här från samtidens hustavleutläggningar, sedeläror och jungfruspeglar. Chydenius beskrivning skilde sig också från Pufendorf som starkt betonade kvinnans underordning i äktenskapet.<sup>338</sup>

Men Chydenius sade inte heller att det skulle råda jämlikhet – han sade ingenting om äktenskapets maktordning. Denna tystnad är svår att tolka. Men även om Chydenius var tyst i denna fråga uttalade han sig om andra dimensioner av den äktenskapliga samlevnaden. Han beskrev exempelvis äktenskapet som ett *förbund*.<sup>339</sup> Detta sätt att beskriva äktenskapet kan tolkas som en naturrättslig utgångspunkt. Valet av förbundspartner var viktigt enligt Chydenius och själva förbundet skulle vara giltigt

336 Samma argument återfinns hos Montesquieu. Se Montesquieu 1998, s. 146ff.

337 Pontoppidan 1827, s. 49. Jfr Soilander 1774, s. 39f.

338 Pufendorf 2001, s. 147ff.

339 Jfr Pufendorf 2001, s. 148ff; Locke 1998, s. 81ff.



hela livet. Därför fick inte föräldrarna tvinga sina barn att gifta sig med någon som de inte ville ingå äktenskap med.

Vissa specifika egenskaper borde eftersökas hos den tilltänkta maken/makan menade Chydenius. Det var exempelvis gudfruktighet, kyskhet, god uppfostran och arbetsamhet. Han påpekade även att det var viktigt att se bakom ytan och på så sätt inte låta sig bedras av rikedom och skönhet. I valet av make skulle även Gud få ha sin hand med i spelet. Den ogifta borde därför be för att Gud skulle styra valet efter sin vilja så att den rätta partnern kunde utses.

Chydenius beskrev också hur makarna skulle vara mot varandra. Den första plikten inom äktenskapet var trohetskravet. Det gifta paret bildade en enhet som till och med var starkare än banden till deras föräldrar. För att de skulle kunna leva i kyskhet krävdes att de hade varit kyska som ogifta, att de utövade en självkontroll över sina begär samt att de hade överseende med varandras fel.

Chydenius återkom ett par gånger till frågan om svartsjuka. För att undvika sådana problem skulle makarna vara noga med att det inte uppstod några misstankar om otrohet. Därför var det nödvändigt att de undvek allt sådant som kunde ge anledning till misstankar, som exempelvis besök, förtroliga samtal och varma vänskapsförhållanden. Om svartsjuka trots allt uppstod i en relation måste den motarbetas. Det skulle finnas ett förtroende mellan makarna för att inte äktenskapet skulle bli kallt och bittert.

I predikoavhandlingens andra del förklarade Chydenius vad det egentligen var för handlingar som förbjöds i det sjätte budet. Han räknade upp fyra slags aktiviteter. Det var 1) tankar och känslor, 2) åtbörder (signaler och kroppsspråk), 3) ord och samtal, 4) konkreta handlingar. Men detta var inte nog. Chydenius menar att Gud även förbjöd allt sådant som eventuellt kunde leda till otukt. Det var exempelvis sådant som lättja och sysslolöshet. Arbete var nyttigt i detta sammanhang eftersom den arbetande människan inte hade tid att ägna sig åt något annat. Slutligen borde människan även undvika sådant som frosseri, dryckenskap, att umgås i *lättfärdiga sällskap* och att självvalt leva ogift.

Denna beskrivning av sådant som Gud förbjöd var helt i enlighet med den gängse kateketiska traditionen. Uppdelningen i olika aspekter av en aktivitet i tankar, känslor (hjärta), kroppsspråk (öga), tunga (ord) och hand (gärning) var vanlig.<sup>340</sup> Man hänvisade till Jesus sätt att tolka lagen och menade att den kristna lagtolkningen gick djupare än tidigare tolkningar. Det kristna synsättet inkluderade själens handlingar. Därmed var också tanken på hor detsamma som att begå hor.<sup>341</sup> Även Chydenius förbud mot sådant som kunde leda till hor återfanns i de övriga katekestexterna. Frosseriet och dryckenskapen var allmänt förekommande i förbudstolkningarna av det sjätte budet.<sup>342</sup>

Chydenius inledde predikoavhandlingens tredje del med att undersöka vad Gud befälde i det sjätte budet. Denna befallning delade han i tre delar. Den första handlade om de allmänna plikterna. I den andra delen visade han hur plikterna skulle utövas inom och utom äktenskapet. Den tredje delen gav anvisningar om de medel som skulle användas för att kyskheten skulle bevaras.

De allmänna plikter som Chydenius tog upp korresponderade med de förbud som han hade redogjort för i predikans föregående del. Dessa plikter utgjorde en positiv spegelbild av det som var förbjudet. Den första plikt som Chydenius tog upp var människans skyldighet att ha ett *rent hjärta*. Med detta uttryck menade han att människan

340 Spener 1844, s. 62; Svebilus 1977, s. 39; Murbeck 1849 s. 55f; Knös 1779 s. 162ff; Freylinghausen 1780, s. 143ff. Alla författare kopplade inte aktiviteterna till de specifika kroppsdelen. Även andra kroppsdelen förekom, exempelvis öra.

341 Knös 1779, s. 162ff, 175ff.

342 Se exempelvis Knös 1779, s. 164f; Freylinghausen 1780, s. 143. Freylinghausen skrev att tukt och kyskhet tillsammans med nykterhet och måttlighet i mat och dryck utgjorde delar av en enda dygd i Bibeln. Han kallade den *äterhåll*.

---

medvetet skulle avstå från och motarbeta sexuella känslor. Här beklagade Chydenius att så få människor egentligen var medvetna om vad som pågick i deras inre. De visste inte hur de skulle rena sina hjärtan och själva ta kommandot över sitt känsloliv. Här lade Chydenius ett stort ansvar på alla föräldrar. De måste lära sina barn att känna igen och övervinna sina begär.

Den andra plikten var att ha ett *kyskt öga* och *kyska åtbörder*. Här syftade Chydenius på blickar, kroppsspråk och klädsel. Om en människa hade bestämt sig för att vara kysk så måste det också synas på henne. Hennes utsida avspeglade insidan och ögat var hjärtats fönster, hävdade Chydenius.

Den tredje plikten handlade om *tungans rätta brukande*. Det handlade om vad som sades och Chydenius betonade vikten av att allt tal måste vara anständigt. Syndigt tal var själens gift och en gnista som tände begären.

Den fjärde plikten utgjordes av handlingssättet. Okyska handlingar fördömdes i Nya testamentet och betraktades som uttryck för hedniskt liv. Ett kyskt handlingssätt innebar att undvika allt som var förbjudet.

Detta sätt att beskriva äktenskapets plikter var en logisk följd av innehållet i förbudet. Samma tanke återfanns exempelvis i Speners katekes.<sup>343</sup> Skillnaden mellan deras tolkningar är att Chydenius utvecklade och systematiserade plikterna som bara beskrevs med en mening i de övriga katekesförklaringarna. Jag har inte funnit någon annan kateketisk text som så noggrant och grundligt har gått igenom det sjätte budet.

När Chydenius beskrivit och argumenterat för dessa plikter avslutade han med att hävda att åhörarna hade två alternativ. Antingen förnekade de det som både förnuftet och uppenbarelsen visade eller så accepterade man att det var sant och riktigt. Om åhörarna accepterade Chydenius argument innebar det samtidigt att de var förpliktigade att följa hans anvisningar. Detta sätt att argumentera var typiskt för Chydenius. Han inledde med att presentera en trovärdig bild av verkligheten byggd med förnuftsargument och korresponderande bibelhänvisningar. När detta var gjort fick åhörarna ta ställning med hjälp av sitt eget förnuft. Om de fann Chydenius påståenden rimliga var de också tvungna att ge sitt bifall och därefter agera i enlighet med utsagorna. Denna retoriska process innebar att Chydenius först bearbetade åhörarnas förnuft för att i nästa skede böja deras vilja i önskad riktning. Här agerade han tydligt utifrån ett synsätt där människan uppfattades såsom förnuftsstyrd. Tron byggdes därmed i detta fall via förnuftet.

### *Naturrett och naturlig teologi*

Diskussionen om ära och heder återfanns givetvis inom naturretten. Äran var en viktig del av den mänskliga sammanlevnaden.<sup>344</sup> Men Chydenius definition av ära korresponderade inte med Pufendorfs. Här gick kanske den skarpaste gränsen mellan den moralteologiska lagtolkningen och Pufendorfs inomvärldsligt orienterade tolkning av den naturliga lagen. För Chydenius var den sanna äran beroende av att en människas inre avspeglades i hennes yttre framträdande. Pufendorf lade i stället betoningen på det yttre anseendet. Att ha ”gott namn och rykte” innebar att uppfattas som en hederlig man.<sup>345</sup> Chydenius och de övriga teologernas sätt att inkludera tankar, känslor, blickar och åtbörder i förbudet illustrerade denna djupgående definition av syndens natur. Man menade att Gud var en hjärtats rannsakarare, och inte lät sig luras av yttre falskhet. Det var människans inre natur – hennes känslö- och tankeliv – som avgjorde hennes moraliska status.<sup>346</sup> Enligt den teologiska definitionen var den sanna äran därmed den ära som kvarstod efter Guds blick in i människohjärtat. Pufendorfs önskan var snarare

343 Spener 1844, s. 65.

344 Pufendorf 2001, s. 90ff, 189ff.

345 Pufendorf 2001, s. 189ff.

346 Jfr exempelvis Freylinghausen 1780, s. 143f.

att reglera beteenden och där var ord och gärning de centrala faktorerna. Känslor var i den pufendorfska lagtolkningen ointressanta – det var handlingarna som räknades. Därmed blev också äran den bild som omgivningen hade av en människa. Hjärtats utseende och själens handlingar i form av tankar och känslor var ointressanta i detta sammanhang.

Chydenius sätt att föra in en principdiskussion kring äran i uttolkningen av det sjätte budet var ovanligt ur ett kateketiskt perspektiv men speglade den betydelse som heder och ära hade under 1700-talet. Först och främst var den personliga äran eller anseendet något mycket viktigt. Äran ägdes av den enskilda människan men bekräftades inom ramen för de sociala relationer som hon ingick i. Ära i form av ett gott anseende och rykte var någonting som en människa kunde vara bärare av men också något som hon kunde mista.<sup>347</sup> Att förlora sin ära innebar en social stigmatisering av stora mått. Denna reducering av en medborgares ära kunde bland annat initieras via rättsliga och kyrkliga processer.<sup>348</sup> De kyrkliga skamstraffen var en del av denna ärehantering samtidigt som kyrkan även genomförde viktiga återintegrerande ritualer. Därmed kunde också människor som förlorat sin ära återfå en del av den sociala gemenskap som hon hade förlorat genom sitt skamstraff.<sup>349</sup>

I lagstiftningen fanns även ett formellt straff som innebar förlust av den personliga äran. Detta straff innebar främst att personen i fråga inte längre ansågs vara i åtnjutande av det förtroende som krävdes för att han skulle fungera som vittne, gå edgång eller vara nämndeman.<sup>350</sup>

Samtidigt tycks en förändringsprocess ha pågått under senare delen av 1700-talet. Ärans betydelse förändrades. Rättskipningens intresse för äran och den formella hanteringen av ärelösheten minskade.<sup>351</sup> Detta har av historiker tolkats som en effekt av samhällets socioekonomiska förändringar. Det proletära samhällsskiktet ökade samtidigt som människor rörde sig över allt större geografiska områden. Den hantering av äran som tidigare hade präglat samhället hade vuxit fram ur ett äldre samhällssystem som var baserat på småskalighet.<sup>352</sup>

En viktig aspekt av en människas ära under 1700-talet var hennes kyskhet eller sedlighet. Sexualiteten kunde därmed både bidra till upprätthållandet av äran och till förlust av äran. I detta fall tycks det ha funnits könsskillnader.<sup>353</sup> Kvinnors heder och ära var närmare sammanlänkad med deras sexualitet än vad fallet var för män. Marie Lindstedt Cronberg har i sin avhandling visat på könsskillnader i detta fall. Medan kyrkan betonade könsneutralitet i frågan om utomäktenskaplig sexualitet, dömdes i realiteten kvinnorna hårdare samtidigt som kyrkans ritualer urskiljde deras sexualbrott från männens. Men Lindstedt Cronberg har också visat att den stigmatisering som kvinnor erfor kvarlevde efter att barnamordsplakatet infördes samtidigt som männen även i kyrkans hantering av dessa frågor allt oftare kunde undslippa såväl straff som ansvar. Eftersom männen alltmer undslapp sina kyrkliga straff innebar det i praktiken att kvinnan kom att straffas ännu hårdare av kyrkan efter att barnamordsplakatet infördes.<sup>354</sup>

347 Jfr Collstedt 2007, s.76–111. Se även Lindstedt Cronbergs diskussion om ärans betydelse i det tidigmoderna samhället. Se Lindstedt Cronberg 1997, s. 208ff.

348 Givetvis fanns det också andra sätt. Privatpersoner kunde kränka varandras ära genom att sprida förtal osv. En person kunde ju också reducera sin egen ära genom att agera på ett omdömeslöst och oärligt sätt. Jfr Lindstedt Cronberg, 1997, s. 208ff.

349 Lindstedt Cronberg 1997, s. 264ff.

350 Lindstedt Cronberg 1997, s. 211ff.

351 Lindstedt Cronberg 1997, s. 211ff.

352 Lindstedt Cronberg 1997, s. 211.

353 Om manlig respektive kvinnlig ära, se exempelvis Collstedt 2007, s. 86ff, 314–319.

354 Lindstedt Cronberg 1997, s. 269f, 271f, 277, 280–283. Se även Lindstedt Cronberg 2008, s. 117–138.

---

Om vi återgår till Chydenius predikan finner en motsättning i hans synsätt. Å ena sidan var hans föreskrifter könsneutrala. Samma kyskhetsregler skulle gälla för män och för kvinnor. Å andra sidan finner vi uttryck för en sexualmoral där kvinnors osedlighet trots allt uppfattades som mer skamfull än männens. I Chydenius beskrivning av valet av äktenskapspartner utgick han från ett manligt perspektiv. En man ville ha en kysk kvinna att gifta sig med. Det ålåg därmed alla föräldrar att bevaka sina döttrars oskuld. Chydenius skrev att ”föräldrarnas egen ära fordrar likaledes, at de icke, under Jungru-namnet, lemna tro- och ärelösa skökor åt sina mågar”.<sup>355</sup> Här finner vi ett äldre patriarkaliskt tänkande, där föräldrarnas uppgift var att bevara den unga kvinnans oskuld och garantera hennes renhet i samband med att hon överlämnades till sin blivande make. Den unga dotterns eventuella föräktenskapliga sexualitet skulle därmed inte bara svärta ned henne själv utan även vanära hennes föräldrar. Något liknande resonemang om männens oskuld fanns inte i Chydenius predikan.<sup>356</sup>

Chydenius sätt att diskutera fortplantningsförmågan med utgångspunkt i människans likhet med djuren kan ses som ett uttryck för ett naturrättsligt angreppssätt. Exempelvis John Locke inledde diskussionen om äktenskapet på ett liknande sätt i sin bok *Andra avhandlingen om styrelseskicket*.<sup>357</sup> Likaså gjorde Montesquieu i sin *Om lagarnas anda*.<sup>358</sup>

När det gällde synen på äktenskapet överensstämde Chydenius och Pufendorfs beskrivning på många punkter. Pufendorf betonade äktenskapets betydelse och såg det närmast som en medborgerlig pliktuppfyllelse att gifta sig. Äktenskapet utgjorde grunden för en civiliserad livsform, skrev Pufendorf. Både Pufendorf och Locke diskuterade maktrelationen inom äktenskapet och betonade mannens överhöghet. Chydenius valde en annan strategi genom att inte säga något över huvudtaget om makten inom äktenskapet. När det gäller föreskrifterna om sexualitetens former överensstämde Chydenius och Pufendorfs gränsdragningar. I Pufendorfs beskrivning av den rätta sexualiteten gick att läsa att Guds syfte med sexualiteten var att ”makarnas samlevnad skulle tryggas under angenäma former”.<sup>359</sup> Därefter formulerade Pufendorf följande reglering av sexualitetens former:

Följaktligen strider det mot naturretten att bruka könsorganen på något sätt som är oförenligt med dessa syften. Av samma skäl är lust riktad mot en annan art eller mot någon av samma kön förbjuden, liksom dels varje slag av oanständig befläckelse, dels slutligen alla utomäktenskapliga förbindelser, vare sig de sker med ömsesidigt godtycke eller mot kvinnans vilja.<sup>360</sup>

Som framgår av citatet ovan var inte den naturrättsliga sexualuppfattningen mer liberal än det synsätt som den lutherska kyrkans företrädare formulerade.<sup>361</sup>

### *Apoloetik och politik*

Chydenius stora samhällsengagemang tog ut sin rätt i denna predikan. Hela denna predikan kan ses som ett inlägg i dagsaktuella politiska frågor. Det handlade bland annat om synen på sexualitet mellan ogifta och Gustav III:s barnamordsplakat. Men det tangerade även frågan om tjänstehjonen och deras rätt att få gifta sig. Tjänstehjonsfrågan hade Chydenius debatterat i dagspressen och i politiska texter.

---

355 Chydenius 1782, predikan VII, § 7, s. 18.

356 Detta bör även ses i relation till Chydenius sätt att beskriva männens förhållande till sina barn. Via äktenskapets trohetslöften garanterades de det biologiska faderskapet till de barn som föddes. Detta var samtidigt en förutsättning för att män skulle ha de rätta känslorna för sina barn.

357 Locke 1998, s. 81ff.

358 Montesquieu 1998, s. 279ff.

359 Pufendorf 2001 s. 148.

360 Pufendorf 2001 s. 148.

361 Jft Montesquieu 1998, s. 280.

Chydenius inledde sin polemik redan i exordiets principiella diskussion om ärans natur. Exordiet utmynnade nämligen i ett häftigt angrepp mot sådana människor som inte erkände ärans dimensioner av trohet, sanningsenlighet och ärlighet. Måltavlan för Chydenius ilska var personer som "...tro med vår tids samvetslösa Guds försmädare, alla steg och alla företaganden, lika lofliga och lika ärliga, hvar med de allenast kunna befrämja sina kötsliga och nästan djuriska vällustar".<sup>362</sup>

Chydenius syftade förmodligen på de filosofer som avvisade den kristna moralens betydelse och förespråkade en sekulariserad och relativistisk moraluppfattning där hävdandet av individens egenintressen och materiella behov betonades. Chydenius nämnde inga namn men man kan tänka sig att han menade sådana tänkare som fransmannen Claude Adrien Helvétius och holländaren Bernard Mandeville. Båda dessa män förespråkade en materialistisk filosofi och en utilitistisk moral där lustprincipen var central.<sup>363</sup> Chydenius beskyllde sådana män för falskhet eftersom de inte ansåg sig bundna av samma moraliska regler som resten av befolkningen. Falskheten handlade om att de förstälde sig och därmed uppfattades som ärliga medan de i verkligheten endast lydde sina begär.

Det distanserade språk som Chydenius vanligtvis använde fick i angreppet mot moralens relativisering ge vika för ett mera känslöbetonat språkbruk. Detta kan tolkas som ett ökat engagemang. Men det kan lika gärna ha varit en medveten retorisk strategi för att uppnå maximal påverkansseffekt. Oavsett vad motiven bakom Chydenius starka känsloutbrott var, blev resultatet ett känsloladdat exordium där han anklagade de män som agerade enligt lustprincipen för att bryta mot *folks-rätten*.<sup>364</sup> Det paradoxala var enligt Chydenius att de lust- och begärsstyrda männen kunde agera på detta sätt utan att de själva fick erfara hur det kändes att själva bli bedragna eller bestulna. De var skyddade av att de övriga samhällsmedborgarna agerade utifrån det gängse moraliska regelverket. Implicit i Chydenius resonemang fanns den etiska principen att de regler en människa levde under för egen del måste kunna utvidgas och omfattas av alla. Egoism kunde därmed inte fungera som allmän princip eftersom det skulle skapa ett samhälle i kaos.

Chydenius polemiserade kraftfullt mot åsikten att sexualitet mellan ogifta inte var något allvarligt problem. Chydenius menade att det sjätte budet var att betrakta som ett förbud mot all slags *otukt*, oavsett om det kallades *lönskaläge*, *enkelt hor*, *dubbelt hor* eller något annat. Dessa termer användes för att urskilja sexuella handlingar på basis av de berörda parternas civilstånd. När det var frågan om lönskaläge var båda parterna ogifta. Enkelt hor innebar att endast den ena parten var gift, medan dubbelt hor innebar att båda parterna var gifta.<sup>365</sup> Chydenius menade att samtliga dessa handlingar var förkastliga samt att Gud inte gjorde någon åtskillnad mellan dem i sitt förbud.

Med argument hämtade från Bibeln och förnuftet visade Chydenius att ogifta måste leva i celibat. Han motiverade sin ståndpunkt med hänvisningar dels till 5 Mosebok 22:28–29<sup>366</sup>, dels med argument baserade på ett befolknings- och uppfostringsperspektiv. Chydenius menade exempelvis att om man tillät ett lössläppt sexuellt leverne bland ogifta underminerades samhällets möjligheter till en god barnuppfostran. Dessutom skulle befolkningstillväxten påverkas negativt av den ökande osedligheten.

362 Chydenius 1782, predikan VII, § 2, s. 3.

363 Jfr Israel 2001, s. 623–627; Helldén 1994, s. 302ff.

364 Med *folks-rätten* syftade förmodligen Chydenius på de grundläggande regler som utgjorde den fredliga samvarons förutsättningar mellan olika folk. Jfr Montesquieu 1998, s. 47f.

365 Lindstedt Cronberg, 1997, s. 11, 54; Jfr Knös 1779, s. 162.

366 5 Mos. 22:28–29: "Om någor kommer till een jungfru / som intet trolåfwad är / och får henne fatt / och ligger när henne / och thet warder funnet: Så skal han / som när henne låg / gifwa hennes fader femtijo siklar silfwer / och skal hafwa henne til hustru / therfore han hafwer förnedrat henne: han må icke öfvergifwa henne i hans lifs dagar".

---

Chydenius pekade i detta sammanhang på att många män flydde undan sitt faderskap när kvinnorna hade blivit gravida efter deras tillfälliga förbindelser. Fäderna förlorade sina faderskänslor och kvinnorna tvingades att ensam fostra barnen. Chydenius menade att dessa kvinnor oftast var både okunniga och oförmögna att fostra barnen på ett riktigt sätt. Barnen blev för dem en börda och detta kunde till slut leda till barnamord. Chydenius såg ett tydligt samband mellan dessa faktorer.

Chydenius menade även att en ökad lössläpplighet bland ogifta ledde till att dessa personer hade svårare att vara kyska när de senare gifte sig. Därmed kunde de inte bilda en riktig familj, inte uppfostra barn på rätt sätt och inte bidra till samhällets lycksalighet.

Chydenius sista argument mot föräktenskapliga förbindelser var att de utomäktenskapliga barnen hamnade utanför de gängse släktskapsbanden. De saknade sin far och blev ofta övergivna av sina mödrar. Ingen ville kännas vid dem och de saknade skydd. Eftersom de utomäktenskapliga barnen inte visste vilka som deras syskon eller deras föräldrar kunde det i värsta fall sluta med att de inledde relationer med sina egna familjemedlemmar.

Chydenius tog också tillfället i akt och kritiserade förhållandena i det omgivande samhället. Han menade att alltför få män i de högre samhällsskikten gifte sig. Det berodde enligt Chydenius bland annat på de härskande idealen *ypplighet* och *vällust*. Många män tvingades därför att leva ensamma eftersom de inte hade tillräckliga resurser att klä sig och leva efter tidens smak. Detta ledde i sin tur till att ett stort antal kvinnor förblev ogifta och utsattes därigenom för frestelser som de inte kunde hantera. Slutresultatet blev otuktigt beteende hos såväl kvinnor som män, oönskade graviditeter och slutligen barnamord. Chydenius drog därmed slutsatsen att ett sådant ogift leverne var förbjudet och detta bevisade han både genom förnuftsresonemang och genom bibelcitater.

Chydenius målade i predikans avslutning upp en bild av de rådande förhållandena i det omgivande samhället. Han såg en tilltagande lösaktighet i samhället. Det kunde beskådas i människors tidsfördriv (de läste romaner), i deras sätt att tala och val av umgängesmönster.<sup>367</sup> Dessutom ökade antalet oäkta barn, antalet barnamord och veneriska smittor. Chydenius vädjade till åhörarnas förnuft och uppmanade dem att undvika den last som förvandlade dem till lägre stående varelser än de oförnuftiga djuren. Denna last underminerade hela samhället och förstörde de drabbade individerna. Chydenius argumenterade också mot en tänkt invändning. Han imiterade en *kyskhets fritänkare* som hävdade att naturens egen drift måste få löpa fritt eftersom den inte kunde motarbetas. Chydenius besvarade denna invändning med att säga att det var riktigt att naturens drift måste följas – men att fritänkaren hade missuppfattat naturens ordning. Naturens rätta ordning var att sexualiteten skulle utövas inom ramen för fasta parbildningar.

Den tänkte fritänkaren sade också att han inte hade råd att gifta sig. Denna invändning slog Chydenius undan genom att påstå att den livsstil fritänkaren förde förmodligen var dyrare än att leva med en trogen och arbetsam maka. Dessutom hade fritänkaren bytt bort både sin ära och heder mot att spara pengar vilket borde anses som ett synnerligen dåligt byte. Denne fritänkare var inget annat än en dåre och en slav under sin last.

Chydenius formulerade i slutet av sin predikan en fråga till åhörarna. Han undrade varför lösaktigheten ökade i samhället. Chydenius eget svar på frågan pekade mot tre huvudorsaker. Det första skälet som Chydenius anförde var en indirekt kritik av samhällets översta skikt. Han menade att en lössläpplighet hade börjat frodas bland dem som sedan hade spridit sig till resten av samhället. De övre kretsarnas livsstil hade

---

367 Samma argument återfanns exempelvis hos Pontoppidan 1827, s. 52.

en mönsterbildande funktion genom att andra delar av befolkningen imiterade deras levnadssätt.

Den andra bidragande orsaken var att samhället inte förmådde bestraffa dem som utövade lasten. Särskilt männen undslapp straff alltför ofta och kunde därmed angripa kvinnor på nytt. Dessutom skapades möjligheter för kvinnor att dölja sina graviditeter och oäkta barn. Chydenius menade att en utveckling där dygden förlorade sin koppling till äran och lasten skildes från blygden (skammen) hotade att upplösa hela samhället.

Den tredje bidragande orsaken var de samhälleliga hinder som gjorde att människor inte kunde gifta sig. Chydenius syftade på den långa yrkesbana som många män måste ta sig igenom innan de hade möjlighet att gifta sig. Med en alltför liten lön och stora kostnader i samband med sitt arbete blev den giftasvuxne mannen förhindrad att gifta sig. Även om dessa problem var särskilt förknippade med ämbetsmännens tjänsteförhållanden kunde man enligt Chydenius hävda att problemet inte var begränsat till denna grupp. Man måste räkna med en smittoeffekt och att andra grupper började ta efter dem.<sup>368</sup>

Chydenius avslöjade sitt stora samhällsengagemang i denna predikan. Hans sätt att tala om ämbetsmännens situation, barnamordsfrågan<sup>369</sup> och lagstiftningen illustrerade hans ambition att lyfta dagsaktuella frågor till diskussion i sina predikningar. Den avslutande uppmaningen till överheten att befrämja sedligheten kan också ses som en uppmaning om att vidta åtgärder i dessa frågor.

Chydenius sätt att beskriva sedlighetsproblematiken och de samhällsproblem han uppfattade väckte visst uppseende. Det var *Stockholms Posten* som år 1782 uppmärksammade Chydenius nyligen utgivna predikan över det sjätte budet. I ett ”Bref till en vän i Upsala” kritiserades Chydenius synsätt på ett satiriskt sätt. Skribenten ironiserade över Chydenius konservativa syn på sedlighetsfrågorna.

Mig misstycker äfven det dessa Försök ej få köpas styckevis, ty då hade jag genast upphandlat 50 exemplar af förklaringen öfver 6:te budet, för att sprida den ut ibland menigheten; eller kan du icke genom din verksamhet anstalta det denna predikan särskildt aftryckes med våra vanliga svenska karaktärer; jag går i borgen att efter god uträkning par tusende exemplar däraf kunde försäljas; och månne det intet vore gagnande i ett land, som gjort sig förtjänt af den vanhedrande beskrifning auctor nödgas göra 52? Månne intet de fördärfvande ådror till öfver-trädelser emot detta budet i någor måtto kunde härigenom tillstoppas?<sup>370</sup>

Den beskrivning av det svenska samhället som den anonyme skribenten gjorde sig lustig över återfanns i predikans tillämpning och utgjorde inledningen till den fingerade polemiken mot *kyskhets fritänkaren* som beskrivits ovan.<sup>371</sup> Ett rimligt antagande är att det var fritänkaren själv – Johan Henric Kellgren – som svarade. En tid senare recenserades även Chydenius predikan i *Stockholms Posten*. Man hade i denna recension samlat ett antal citat ur Chydenius predikan och publicerade dem utan några övriga reflexioner. Avsikten tycks enligt Georg Schauman ha varit att förlöjliga Chydenius och därmed även prästeståndet i dess helhet.<sup>372</sup>

Alla tankar, känslor, ord, kroppsspråk och handlingar som på något sätt främjade otillbörlig sexualitet definierades som osedlighet och fördömdes av Chydenius.<sup>373</sup> Denna position i sedlighetsfrågan var den som kunde förväntas av en luthersk präst.

368 Samma resonemang återfinns i Chydenius 1778, s. 39.

369 Jfr *Sveriges kyrkohistoria*, 2000, s. 134f.

370 Citatet är hämtat ur Schauman 1908, s. 341.

371 Jfr Ek 1965, s. 188ff. Kellgren hade publicerat flera artiklar i *Stockholms Posten* 1779 där han försökte tona ned kyskhetens betydelse för bedömningen av mäns och kvinnors dygd.

372 Schauman 1908, s. 341f. Jfr Virrankoski 1995, s. 352f.

373 Jfr Pontoppidan 1827, s. 48ff; Murbeck, 1849, s. 53ff; Soilander, 1774, s. 37ff.

---

Men Chydenius kritik av dessa företeelser motiverades främst utifrån samhälleliga grunder när han pekade på de omfattande problem som han menade att osedligheten förde med sig. Det handlade om omsorg om de barn som fick växa upp utan fäder och om de kvinnor som enligt Chydenius blev utnyttjade. Samtidigt som Chydenius delvis uttryckte en patriarkal syn på kvinnans sexualitet fördömde han männens agerande i det omgivande samhället och lade stor skuld på dem för den uppkomna situationen.

Jag vill allenast erhindra, huru männen, under en i svang gående otukt, undandraga sig all värd, all påkostnad, ja det som värre är, all faderlig ömhet och skyldigheter emot sina foster, dem de hvarken veta eller vilja kännas vid, och hela försorgen stannar då på det svagare könet, som oftast äger hvarken förmåga eller begrep att upfostra dem, än mindre någon redelig vilja, utom hvad naturens drift likasom trugar dem til. För sin egen framkomst arbeta de med flit, at i löndom straxt få dessa vitnen af sin förlorade ära utur vägen, som gifva dem en dagelig förebråelse, och äro deras plåga. Här ligger grunden egentligen til de många barna-mord; såsom en naturlig följd af denna slags lättfärdighet; hvilka således naturligt vis måste tiltaga i samma mån vägarna til otukten lättas.<sup>374</sup>

Chydenius gav utlopp för en stark ilska. Man känner delvis igen det rättvisepatos som kom till uttryck i hans politiska texter. Ilskan riktades dels mot sådana män som tog sig sexuella friheter utan att ta ansvar för konsekvenserna av sina handlingar, dels mot det samhällssystem som förhindrade människors naturliga parbildning, och slutligen mot de samhällskrafter som försökte omvandla och liberalisera sexualsynen. Synsätt och lagar behövde inte liberaliseras – snarare borde de skärpas enligt Chydenius. Att låta kvinnor och män undslippa straff var enligt Chydenius fel väg att gå. Det gynnade bara osedligheten ytterligare. De rättsliga straffen för barnamord sågs därmed av Chydenius som ett viktigt redskap för att kunna bromsa den destruktiva utveckling som han såg omkring sig i samhället.

Chydenius lanserade också i denna predikan andra vägar att lösa problemet med den utomäktenskapliga sexualiteten. Människor skulle lära sig självkontroll via en medvetenhet om begärlivet. Via inre vaksamhet skulle de bevaka sig själva och hindra att begären började tillta. Dessutom måste människan vända sig till Gud genom bön. Ytterligare en aspekt av Chydenius metod handlade också om att vara måttlig i mat, dryck och undvika överflöd. Det sista medel som han räknade upp var att välja sitt sällskap med omsorg, ”ty sådana man omgås med, sådana blifver man”.<sup>375</sup>

Om man betraktar den samhälleliga kontext som Chydenius predikan kan relateras till finner vi att hans analys delvis har bekräftats av moderna historiker. Chydenius sätt att hantera denna fråga speglade även det synsätt som prästeståndet uppvisade under 1700-talet. Ett starkt engagemang i sedlighetsfrågan kombinerades ofta med en kritik mot moralupplösningen och mot de mildare straffen i prästeståndets protokoll.<sup>376</sup>

I Chydenius kan vi därmed se ett stort intresse för en samhällsfråga som var mycket omdiskuterad vid denna tid. Hans predikan skrevs under en period då den svenska sexuallagstiftningen genomgick en omvandling som innebar att den utomäktenskapliga sexualiteten successivt avkriminaliserades. Parallellt med detta skedde en avdramatisering i synen på sexualitet mellan ogifta.<sup>377</sup> Historikern Marie Lindstedt Cronberg har undersökt hanteringen av lägersmål och utomäktenskapliga barn i Skåne under perioden 1680 och 1880. Hon har studerat effekterna av 1778 års barnamordsplakat. Syftet med straffändringen var att försöka minska antalet barnamord genom att

374 Chydenius 1782, predikan VII, § 7, s. 18f.

375 Detta sätt att presentera de *medel* som fanns för att bibehålla kyskheten återfanns även i Speners katekes. Se Spener 1844, s. 66.

376 Lindstedt Cronberg 1997, s. 63ff, 78ff.

377 År 1741 avskaffades den uppenbara kyrkoplikten vid lönskaläge och enkelt hor. Det ersattes med enskild skrift och avlösning i sakristian. År 1778 utfärdades barnamordsplakatet som innebar en kraftig förändring i synen på hur de berörda skulle bestraffas. Se Lindstedt Cronberg 1997, s. 64–69.



lindra kvinnornas sociala stigmatisering i samband med att de födde barn som ogifta. Genom att underlätta för kvinnorna trodde man att antalet barnamord skulle reduceras. Men resultatet blev inte riktigt vad lagstiftaren hade tänkt sig. Det blev snarare motsatsen mot vad man hoppades. I samband med riksdagen 1786 försökte prästeståndet få barnamordsplakatet upphävt på grund av dess missriktade resultat. Prästeståndet hävdade att plakatet skyddade fäderna genom att erbjuda dem anonymitet samtidigt antalet barnamord ökade och därmed även osedligheten.<sup>378</sup>

Chydenius beskrivning av ett ökat antal horsbrott var därmed korrekt. Chydenius pekade också på att straffens borttagande bidrog till att antalet barn som växte upp utan fäder ökade. Även detta tycks ha varit en korrekt iakttagelse som han även delade med andra representanter ur prästeståndet.<sup>379</sup> Lindstedt Cronberg har nämligen i sin undersökning av effekterna av 1778 års barnamordsplakat i Skåne funnit att efter plakatets införande blev det betydligt lättare för männen att undslippa sitt ansvar för barnet. Kvinnornas situation blev därför om möjligt ännu mer utsatt. Antalet oäkta födslar ökade drastiskt och de faderslösa barnens antal ökade i samma takt.<sup>380</sup> Lindstedt Cronberg skriver med anledning av plakatets effekter att ”barnamordplakatet bidrog kraftigt till att de gamla kontrollsystemen snabbt rasade samman. Detta framstod som fullständigt klart för samtidens präster, dvs. den grupp som dittills stått för en god del av den sexuella kontrollen. Prästeståndet fortsatte också envist sin kamp mot barnamordsplakatet i femtio år”.<sup>381</sup>

Det finns ytterligare en politisk aspekt av innehållet i denna predikan. Jag syftar på kopplingen mellan tjänstehjonsfrågan och sedlighetsfrågan. Chydenius skrev följande i sin predikan angående vikten av att alla ingick äktenskap:

Slutsatsen synes vara oryggelig: Ju flera til laga ålder komna, som äro ogifta, ju flera oägta barn, och ju flera sådana barn, ju flera äro äfven barna-morden, när alt annat är lika. När nu alt sådant til större delen hade kunnat förekommas genom lagliga giftermål, så är klart, at et sådant ogifte måste i flera afseenden vara syndigt och skadeligt.<sup>382</sup>

I predikans avslutande del återkom han till denna fråga och försökte analysera varför så många förblev ogifta. Han kom bland annat fram till att det berodde på de politiska hinder som försvårade medborgarnas försök att gifta sig. Men föreningen mellan man och kvinna var naturens egen drift och *den stora Lagstiftaren* i detta sammanhang – Gud – önskade att parbildningen skulle ske så smidigt som möjligt. Om man bara följde dessa naturens lagar skulle det hela löpa mycket bättre.<sup>383</sup>

Om vi jämför dessa slutsatser med de skrifter som Chydenius skrev angående tjänstehjonsfrågan ett par år tidigare finner vi många likheter. I hans skrift *Tankar om Husbönders och Tjänstehjons Naturliga Rätt* (1778) återfinns exakt samma resonemang i frågan om fortplantningens koppling till naturen och äktenskapet. Denna likhet ger predikans innehåll ett djupare perspektiv eftersom den synliggör en kontinuitet mellan de ställningstaganden som han formulerade i predikningarna och de som han skrev i sina politiska texter. Låt oss se hur han beskrev sexualiteten och äktenskapet i tjänstehjonsskriftens sjätte paragraf:

Men hvad som i synnerhet gör tvungna års-tienster stridande emot naturens dem förundte frihet, är det, at arbetare just genom dem afhållas och hindras, at följa Skaparens egen inrättning och naturens drift i giftermål. Vi tale icke denna gången om den skada, som riket genom detta tvång försakats: Längre fram få vi se

378 Lindstedt Cronberg 1997, s. 66–69, 80, 132ff. Jfr Bergenlöv 2004, s. 261–267.

379 Lindstedt Cronberg 1997, s. 80.

380 Lindstedt Cronberg 1997, s. 144–149, 182.

381 Lindstedt Cronberg 1997, s. 182.

382 Chydenius 1782, predikan VII, § 9, s. 31f.

383 Jfr Chydenius 1778, s. 57.

---

närmare in i den saken; nu är alenast den frågan före: om den lag kan vara grundad i naturlig billighet, som lägger hinder i vägen för naturens ömaste och världen

uprätthållande böjelse? /---/ När dräng och piga gifta sig i sin tjänst, förlora de gemenligen någon del af sit förra förtroende hos sit husbonde-folk: hafva deras husbönder tillgång på tjänste-hion, vråka de dem åtminstone nästa fardag, och ingen vil mera hafva dem, annars än i högsta nödfall, då äro desse stackare utan fädernesland: Lagen säger, sådane skola i Svea Rike icke tolas; icke få de bo på et ställe, icke få de stryka landet omkring som tattare. Mannen kunde någon til äfventyrs vilja hafva, men då måste han skilja sig från sin hustru, som är utan hemvist, ofta i de brydsammaste omständigheter. Skal icke detta förhindra giftermål? När foglar para sig, begynna de strax at gemensamt bygga sit bo och sköta sin kulle: deras släktes fortplantning tol ej det minsta tvång; rör någon vid boet och alenast handterar äggen, öfvergifva de det, eller ock om de ligga ut dem, är dock den kullen mästadels förlorad. Men få de hushålla i sin frihet och följa naturen, komma de fram med skaror af sit slägte, som utgöra et litet samhälle eller hushåll inom sig, tils de hunnit blifva i sina åldrar myndige och skingras från hvarandra. Huru skall mennisko-slägtet då trifvas under tvång? /---/ Hvem af tjänstehion vågar sig då at under så hårda öden tänka på giftermål? Intet annat än öfverilningar af naturens drift kunna oförvarandes leda dem in i sådana beslut, dem de snart ångra, och som med så många svårigheter äro beledsagade.

Chydenius resonemang i de båda skrifterna var uppbyggda enligt samma argumentationslinje. Det handlade om *Naturen*. Med detta begrepp avsåg Chydenius den gudsskapade ordning som genomsyrade skapelsen. Gud var lagstiftare och skapare. Människan borde lita på den ordning Gud avsett och inte krångla till det hela med egna regler.

Vi har ovan sett att en viktig aspekt av Chydenius syn på osedligheten var dess relation till ärans och straffets betydelse och funktion. Han fokuserade närmast på frågan om könens inbördes skuld, den bestraffning de fick och de effekter som deras handlingar fick för deras ära. Chydenius kritiserade den förändrade syn på relationen mellan ära och sexualitet som han fann omkring sig i samhället. Han beskrev en situation där männen kunde agera som de ville eftersom de undslapp straff. Samtidigt gavs kvinnorna en möjlighet att dölja sina sexuella felsteg. Jag antar att Chydenius här syftade på de möjligheter till anonymitet som barnamordsplakatet erbjöd kvinnorna. Här såg Chydenius flera felaktigheter. Dels handlade det om att de undslapp sina straff, dels behövde de inte uppleva någon reducering av äran. Detta innebar att de fortsatte att åtnjuta omgivningens anseende trots att de hade brutit mot naturens och Guds lag. Straffet hade enligt Chydenius flera funktioner. Det innebar en form av avskräckning samtidigt som det naglade fast människor vid deras handlingar. Därmed fick det också effekter för deras ära. Ett normsystem som upplöste relationen mellan gärning, straff och ära slet också av banden mellan dygd och ära. Denna normupplösning riskerade att kullkasta hela samhället.

Sammanfattningsvis kan man konstatera att Chydenius förhållningssätt i denna predikan är komplext och fyllt av intressanta motsättningar. Å ena sidan har han en positiv grundsyn på sexualitetens värde och betydelse. Å andra sidan måste sexualiteten regleras in i minsta detalj för att ha denna positiva funktion. Annars riskerade den att ödelägga samhällets primära sociala relationer. Sexualiteten fungerade som ett grundläggande incitament i stabila familjer. Fortplantningen måste regleras. Det hot som Chydenius såg innebar katastrofala följder både på det individuella och på det kollektiva planet. Mödrar, barn och fäder gick till spillo när sexualiteten användes på fel sätt. Tragik och utsatthet var det samhälleliga resultatet av detta. På ett andligt plan var konsekvenserna också ödesdigra. Den medkänsla Chydenius formulerade när han beskrev effekterna var påtaglig. Men när han övergick till ett övergripande samhälleligt perspektiv handlade argumenten snarare om befolkningsstatistik och nytto-tänkande. Här återspeglades den merkantilistiska befolkningspolitikens grundtankar och vävdes

samman med teologiska dogmer. Det mänskliga samhällets reproduktion var en centralfråga för landets framtida välstånd.<sup>384</sup>

Chydenius synsätt var inte principiellt sexualfientligt men däremot mycket kritiskt till alla former av sexualitet som inte utövades inom ramen för de regler som naturens och Guds lag hade fastställt. Men att utöva sexualiteten på det föreskrivna sättet var varje medborgares natur- och därmed gudagivna rättighet. Detta rättighetstänkande var Chydenius bidrag till den kateketiska traditionen. I de övriga kateketiska texterna handlade äktenskapet främst om uppfyllandet av en kristen plikt. I Chydenius predikan korresponderade rättighet och plikt. Rättigheten att utöva sexualiteten gick därmed hand i hand med plikten att göra det på ett ansvarsfullt sätt och i förlängningen uppfylla sitt föräldraskap på ett sådant sätt att barnets behov av omsorg och uppfostran tillgodosågs. Kellgrens attacker mot Chydenius predikan innebar att Chydenius framställdes som en fördömande och småaktig kyrklig sedlighetsmoralist. Vad Kellgren inte tog ställning till var den kritik Chydenius formulerade mot osedlighetens effekter i form av samhällets tilltagande ansvarslöshet gentemot fortplantningens konsekvenser – barnen.

---

384 Om lagstiftningen betydelse för reproduktionen, se Montesquieu 1998, s. 306ff.

---

## Tu skalt icke stjäla

O! Människa, du må vara hvem som hälst, rik eller fattig, hög eller låg, så förbjuder jag Herren din Gud dig, at i något måtto afhända din nästa något, hvad hälst det vara må, som honom med rätta tilhörer, det må vara hur litet eller ringa.<sup>385</sup>

### *Homiletisk och kateketisk kontext*

Citatet ovan är hämtat ur Chydenius predikan över det sjunde budet. Denna gång tog Chydenius tillfället i akt och formulerade en ekonomisk etik med utgångspunkt i dekalogen. Denna utläggning utgjorde därmed en fortsättning på den diskussion som han förde i sin predikan över det femte budet. Där härledde Chydenius människans rätt till liv, egendom och ära ur Guds skapelseverk. Livet beskrevs som människans första och viktigaste rättighet. Men därefter kom ägodelarna. Chydenius konstaterade att ”dageliga förfarenheten lär oss nogsam, at lifvet såsom det dyraste af alt detta Jordiska vi äga, kan ingalunda länge äga bestånd, om vi icke hafva några medel at uppehålla det med”.<sup>386</sup>

Drivna av sin självbevarelsedrift försökte de första människorna att skaffa sig mat och kläder. För att vidmakthålla livet krävdes en arbetsinsats och dessutom måste de kunna säkra de produkter som de genom sitt kroppsarbete lyckades skapa. Gud hade givetvis förutsett detta och fredade rätten till privat ägande. Detta skedde enligt Chydenius vid skapelsen och bekräftades ytterligare genom lagens utgivande vid Sinai.

I beskrivningen ovan avspeglas tydligt den stora tyngd som Chydenius lade vid äganderätten. Chydenius presenterade därmed det sjunde budet som Guds sätt att befordra det privata ägandet så att flitiga arbetares möda inte förlösades av sådana människor som själva inte arbetade. Guds befallning till människan att hon skulle ”föda sig i sin anletes svett” gällde alla människor och innebar ett förbud mot lättja. Detta medförde att varje människa hade en arbets- och försörjningsplikt. Medborgarnas äganderätt skulle respekteras och förbudet att kränka sina medmänniskor var riktat mot alla – oavsett börd eller rang. Dessutom avsåg Gud att människan skulle nyttja jordens tillgångar för att vidmakthålla en sådan standard att hon kunde överleva. De ägodelar som hon använde för detta kallades *rätta ägodelar* och kunde vara allt från skog och boskap till diverse lösöre. Men det handlade om överlevnad – inte om överflöd eller lyx.

Efter predikans inledning formulerade Chydenius predikans tema. Det var ”den i detta sjunde budet af Herrans lag oss gifna säkerheten på våra ägodelar”. Temat delades i två delar där den första delen beskrev vad Gud förbjöd och den andra delen vad Gud befallde.

Återigen kan vi se att Chydenius använde exordiet för att förankra budordet i en övergripande tolkning där dekalogen och naturrätten fördes samman. Effekten av detta blev att naturrättens ursprung i skapelsen befästes samtidigt som uttolkningarna av dekalogens bud influerades av de naturrättsliga tankarna. Men på denna punkt fanns det trots allt likheter med Luther. Denne inledde uttolkningen av det sjunde budet med orden ”näst efter din egen person och din äkta maka kommer din timliga egendom såsom det närmaste. Även den vill Gud hava tryggad och har därför befallt, att ingen skall frångå nästan eller göra intrång på vad honom tilhörer”.<sup>387</sup> Luther beskrev hur Gud hade fredat livet och ägandet i den andra tavlans budord. Den

---

385 Chydenius 1782, predikan VIII, § 2, s. 95.

386 Chydenius 1782, predikan VIII, § 1, s. 93.

387 Luther 1957, s. 108.

naturrättsliga utgångspunkten i Chydenius predikningar hade därmed även en anknytning till Luthers sätt att förstå dessa bud.<sup>388</sup>

Vi har i de tidigare analyserna sett att Chydenius utvidgade budens innehåll till att omfatta sådant som inte hade inkluderats av äldre kateketiska författare. En liknande utvidgning skedde även i denna predikan. Chydenius använde begreppsdefinitioner för att utföra dessa utvidgningar. I det aktuella fallet handlade det om hans definition av tjuveribegreppet. Denna utvidgning skedde i flera led. Först delades begreppet i två underkategorier som i sin tur delades i nya underkategorier. Totalt laborerade Chydenius med åtta typer av tjuveri. Därigenom kunde han diskutera och förbjuda allt från snatteri till slöseri. Men också Luthers uttolkning av det sjunde budet inkluderade en rad vitt skilda bedrägliga handlingar. Luthers tolkning omfattade inte allt som Chydenius formulerade, men såväl Luther som Svebilus var noga med att betona budets stora räckvidd. Man kan därmed anta att Chydenius vidareutvecklade tankar som han uppfattade redan fanns i den kateketiska traditionen.

Utgångspunkten för den första delen av predikoavhandlingen var begreppet *tjufnad*. Det innebar enligt Chydenius att en människa orsakade en rubbning av den lagstadgade äganderätten. Denna vida definition medförde att det fanns många slags stölder. Chydenius pekade på att en sådan rubbning av naturrätten exempelvis skedde när en människa förstörde sina egna eller sina närmaste släktingars ägodelar. Man kunde därmed både stjäla av andra och av sig själv. Här ser vi återigen hur Chydenius valde att rikta budet mot jaget i stället för att enbart se budet som relaterat till nästan. I detta fall innebar det att Chydenius började med invididens eget ägande. Chydenius var inte ensam om tanken att det var möjligt att stjäla från sig själv. Både Spener, Pontoppidan, Murbeck och Knös argumenterade för att stöld och kunde begås mot den egna personen.<sup>389</sup>

I nästa steg gick Chydenius vidare med den andra formen av stöld – stölder från medmänniskorna. Här anknöt han även explicit till Luther. Chydenius citerade Luther som i sin *Stora katekes* menade att det fanns två slags stölder. Båda dessa former riktade sig mot medmänniskorna. Den ena formen var när någon tog egendom som tillhörde någon annan. Den andra innebar att någon bedrog en medmänniska och därigenom lurade till sig hennes tillhörigheter. Den första formen av stöld kunde ske både öppet i form av röveri och i hemlighet i form av bedrägerier.<sup>390</sup>

De öppna stölderna var inte svåra att definiera, hävdade Chydenius. Det fanns inga undantag när det gällde fredandet av äganderätten. Stöld var stöld oavsett om det handlade om en knappål eller om tjuven var fattig. Små stölder kallades *snatterier* och borde bestraffas hårt eftersom de oftast också ledde till allt större brott.

Chydenius lade ned stor kraft på att förklara vad han menade med de hemliga stölderna, *bedrägerierna*. Dessa delades upp i tre kategorier beroende på vem det var som blev bestulen. Han räknade med bedrägerier emot överheten, emot undersåtar och emot gelikar. Denna indelning gjordes utifrån ett maktperspektiv. Samtliga tre dimensioner återfanns även i Luthers exempel på stöld, men i Chydenius beskrivning var exemplen systematiserade och vidareutvecklade.

Den första formen av bedrägeri uppstod exempelvis när undersåtar smet från skatt, tull eller andra avgifter. Den del av medborgarnas egendom som skulle erläggas till staten tillhörde inte dem. Den ägdes redan samhället och överheten. Den medborgare

388 Samma tolkning görs av Freylinghausen med utgångspunkt i Luthers sätt att dela upp budorden. Se Freylinghausen 1780, s. 182f.

389 Spener 1844, s. 67; Knös 1779, s. 181; Pontoppidan 1827, s. 57; Murbeck 1849, s. 65.

390 Luther 1957, s. 108ff. Svebilus använde en annan indelning. Han talade om fem slag av *tjuveri*. Dessa var 2) ren stöld, 2) bedrägeri, 3) att undersåtar inte gav överheten det som de borde, 4) att undersåtar/tjänare var medvetet försumliga i sitt arbete och 5) att husbönder inte betalade den överenskomna lönen till sin tjänare. Se Svebilus 1977, s. 39f.

---

som inte betalade begick därmed en stöld. Detta gällde även när människor, via lögn och list, lyckades smita undan den avgift som de var skyldiga att betala till kyrkans ämbetsmän. Dessutom inkluderades enligt Chydenius sådana lönearbetare som medvetet arbetade långsamt. De stal sina husbönders pengar. Slutligen borde också olovliga tiggare räknas in i denna skara av tjuvar. De utövade ett förbjudet tiggeri eftersom de inte var fattiga och nödlidande utan snarare utövade sitt tiggeri av lättja och bekvämlighet. Allt som en sådan tiggare erhöll var stöldgod.

Den andra formen av bedrägeri utfördes enligt Chydenius mot undersåtar. Även Luther och Svebilius gav exempel på denna form av stöld. De menade att det skedde när en husbonde innehöll lönen för sin tjänare. Men Chydenius vidareutvecklade beskrivningen av denna stöldform på ett intressant sätt. Sådan stöld begicks exempelvis när överheten ålade undersåtarna högre avgifter än vad riket egentligen krävde och vad lagarna tillät. Om överheten tog in för mycket skatt och använde dessa medel till sådant som egentligen inte var nödvändigt, var det frågan om stöld av undersåtarnas medel. Detta gällde även om överheten krävde större avgifter än man tidigare hade kommit överens om. Men bedrägeri emot undersåtar begicks också om överheten förändrade myntens innehåll utan att undersåtarna var medvetna om det. Även när överhetspersoner eller domare tog emot mutor kunde det ses som en form av bedrägeri. Föräldrar och förmyndare som förslösade arvingarnas blivande egendom var också att betrakta som tjuvar. Även den husbonde och arbetsgivare som inte betalade ut den överenskomna lönen begick en stöld.

Den beskrivning som Chydenius gav av överhetsbedrägerier var ovanlig i kateketiska sammanhang. Spener avvek från detta mönster och hade en liknande uppdelning som Chydenius. På fråga ”mot hwem kan man begå stöld?” svarade Spener ”mot sin öfwerhet, sina underlydande och sina likar”.<sup>391</sup> Här finner vi en tredelning som påminner om Chydenius. Men dessa två författare utgjorde undantag.<sup>392</sup> Det var inte vanligt att utgå från ett maktperspektiv i uttolkningen av det sjunde budet. Författarna brukade snarare rada upp ett antal exempel på olika typer av stöld och bedrägeri. Bland dessa exempel återfanns både överhetsmissbruk och stölder begångna av undersåtar. Men Chydenius skapade en systematisk indelning och därmed kunde han även vidareutveckla sina diskussioner kring de olika stöldformerna. Chydenius gav här utlopp för sitt rättspatos och sin aversion mot maktmissbruk.

Den tredje formen av bedrägerier var sådana stölder som begicks mot gelikar (jämlikar). De utfördes exempelvis av handelsmän. Sådana kunde manipulera vikterna, sälja odugliga varor utan att informera köparen, använda falska mynt, medvetet höja priset på livsnödvändiga varor i syfte att öka vinsten, gå samman med andra handlare för att antingen höja priserna för konsumenterna eller sänka priset till producenten. Den som sysslade med *penningeocker*, exempelvis lånade ut pengar och tog ut för mycket ränta, var också en tjuv. Fastighetsägare som förändrade gränserna till grannarnas ägor och på så sätt utökade sina egna var också bedragare. Till denna skara hörde även personer som lånade något av en medmänniska och sedan inte ansträngde sig för att betala igen lånet. De tre sista bedrägerihandlingar som Chydenius räknade upp var att vanvårda sådant som en person blivit anförtrodd att vårda, att behålla något upphittat som egentligen tillhörde någon annan och slutligen att dränera sina medmänniskor på medel genom att driva onödiga och orättmätiga juridiska processer.

---

391 Spener 1844, s. 68. Dessförinnan hade Spener diskuterat stölderna mot den egna personen.

392 Spener räknade också upp olika former av stöld som överheten kunde begå mot sina undersåtar. Det var 1) för höga skatter, 2) tar emot mutor, 3) förorsakar onödiga krig, 4) förtrycker de svaga och oskyldiga, 5) när en husbonde inte betalar ut rätt lön åt sitt tjänstefolk, 6) när en människa är så snål att hon inte ger åt de fattiga, 7) när överheten utnyttjar undersåtar ekonomiskt via räntor och ocker. Se Spener 1844, s. 68.

Chydenius beskrivningar av överhetsstöld och hans diskussion om stöld från gelikar var relativt ovanliga i kateketiska sammanhang. Han gick i dessa beskrivningar in på ekonomiska frågor som hade stor politisk sprängkraft. De hade därmed viktiga politiska dimensioner vilka kommer att diskuteras mer ingående nedan.

Efter att ha redogjort för de olika formerna av stöld från nästan övergick Chydenius till att beskriva den andra formen av stöld – att stjäla från sig själv. Han medgav att många åhörare till en början hade svårt att förstå hur man kunde stjäla av sig själv. Därför förklarade han vad som avsågs med sådana stölder genom att gå tillbaka till den grundläggande äganderätten och dess relation till Gud. Allt som människan tyckte att hon ägde var egentligen sådant som Gud hade lånat henne, hävdade Chydenius. Människan kunde därmed beskrivas som en förvaltare av Guds egendom. Det innebar samtidigt att hon inte fick använda sin egendom efter eget godtycke utan att människan hade en förpliktelse att använda den på ett ansvarsfullt sätt.

Därmed hade Chydenius omvandlat äganderätten till ett förvaltarskap. Detta synsätt kunde användas i en rad olika sammanhang för att tydliggöra hur människor hanterade egendom på ett ansvarslost sätt. Egenstöld kunde enligt Chydenius delas i fyra grupper. Den första typen av egenstöld var när en människa var så lättjefull att hon försummade att arbeta. Människan hade också fått sina sinnes- och kroppskrafter till låns av Gud. Hennes uppdrag var att använda dem väl till Guds ära. Om hon då valde att lata sig innebar det en stöld av de medel som hon skulle ha haft om hon hade arbetat. Den andra typen av stöld skedde enligt Chydenius genom vårdslös hushållning. Det var slarv med ekonomin och ointresse för den egna försörjningen. Den tredje kategorin var rent slöseri – i form av lyxkonsumtion och överflöd. Den fjärde typen av egenstöld som Chydenius beskrev innebar en alltför stor snålhet emot den egna personen, exempelvis när en människa inte unnade sin kropp att fylla sina grundläggande behov trots att hon hade möjlighet att göra det.

Chydenius beskrev ett antal olika former av stöld som ställdes sida vid sida och fördömdes. Men han betonade samtidigt att vissa former av stöld var allvarligare än de övriga. De värsta stölderna skedde när ett barn blev bestulet eller när offret var en fattig människa.

Detta sätt att problematisera en människas förhållande till sina kroppskrafter och ägodelar återfanns delvis i andra kateketiska arbeten, såsom hos Spener, Pontoppidan och Knös. Den som tydligast redogjorde för stölderna utifrån ett egenperspektiv var Spener. Han formulerade tre slags egenstölder: lättja, slöseri och girighet/snålhet. Även Spener uppfattade människans ägande som ett förvaltarskap. Människan var en *hushållare* åt Gud. Liknande formuleringar återfinns i Pontoppidans katekes.<sup>393</sup> Men ingen av dem ägnade lika stor kraft åt att utreda denna fråga som Chydenius gjorde.

När Chydenius hade beskrivit de olika formerna av stöld övergick han till avhandlingens andra del. Den handlade om vad Gud befallde ifråga om människans sätt att förhålla sig till sin egendom. Han betonade fyra saker när det gällde den enskilda människans förhållningssätt till egendom. Det var 1) att vårda sina medmänniskors egendom på rätt sätt, 2) att försonas när något hade blivit stulet, 3) att hushålla på ett ansvarsfullt sätt med sina egna ägodelar, 4) att vara nöjd med det man hade.

När det gällde överhetens plikter i detta sammanhang betonade Chydenius fem saker. Överheten 1) måste nöja sig med de skatter som invånarna kunde betala, 2) fick inte dra in landet i onödiga krig, 3) måste se till att rättsskipningen fungerade så att ”så att den rika icke får förtrycka den fattiga”, 4) måste stifta tydliga och goda lagar på det ekonomiska området, 5) måste försörja de allra fattigaste.

Chydenius riktade även förmaningar till husbönder, föräldrar, förmyndare och förvaltare. Husbönder måste betala sina arbetare. Dessutom skulle alla som förvaltade <sup>393</sup> Spener 1844, s. 67f. Pontoppidan formulerade samma former av egenstöld: slöseri, lättja och snålhet samt girighet. Se Pontoppidan 1827, s. 57.

---

någon medmänniskas ägodelar sköta dem på ett bra sätt. Undersåtarna förmanades också genom att Chydenius uppmanade dem att betala sina avgifter ordenligt. Även barn och tjänare uppmanades att vara flitiga och trogna.

Chydenius formulerade också en kollektiv uppmaning. Den utgjorde en sammanfattning av de etiska kvaliteter som han ville att människors handlingar skulle präglas av i ekonomiska sammanhang. Han uppmanade åhörarna att vara uppriktiga i affärer, betala sina lån godvilligt och i rätt tid, inte höja priset på varor som de nödställda behövde, vara mån om sina grannars egendom och slutligen att förhindra om någon försökte överskrida en medmänniskas äganderätt.

När Chydenius hade redogjort för överhetens plikter övergick han till att redogöra för Guds befallningar rörande människans sätt att hantera sina ägodelar. Chydenius delade upp dessa plikter i tre moment – ägodelarnas a) produktion, b) skötsel och c) användning. När det gällde produktionen handlade det om att införskaffande och tillverkning skedde på ett ansvarsfullt sätt. Grunden för detta återfanns i principen att det var människans plikt att alltid verka för sitt eget och nästans väl. Denna princip var i sin tur utvunnen ur den arbetsplikt som Gud har ålagt människan. För att förtydliga detta delade Chydenius upp det rätta förvärvandet (införskaffande, produktion, tillverkning) i tre delar. Den första delen utgjordes av en plikt att alltid försöka utföra sitt arbete rationellt. Det handlade om att bedöma relationen mellan tidsåtgången, medlen och målet för handlingarna, så att arbetet skedde med ”minsta tids och krafters förspillande”. Den andra delen handlade om en plikt att alltid utföra arbetet så flitigt och noggrant som möjligt.<sup>394</sup> Det tredje var plikten att arbetet utfördes på ett ärligt sätt emot medmänniskorna. Här förbjöds människan att öka sina egna ägodelar på andras bekostnad.

När det gällde ägodelarnas skötsel handlade det enligt Chydenius om att vårda sina ägodelar på bästa sätt. Det innebar daglig skötsel samt att ägaren inte överlät hela ansvaret på andra. Chydenius betonade också att skötseln och vården av ägodelarna borde ske på ett ärligt sätt så att eventuell avkastning delades mellan dem som hade rätt till en del.

I frågan om ägodelarnas rätta användning betonade Chydenius att ägande krävde gott omdöme och tankemöda. Han delade användandet i fyra delar. Det var först och främst förmågan att kunna avgöra vilka behov som skulle tillgodoses. Denna urskiljnings- och omdömesförmåga var mycket viktig. Dessutom krävdes att människan kunde dämpa sina begär. Utan denna förmåga växte begären och slukade de tillgångar som fanns. Men människan behövde även kunna hålla igen sina utgifter och vara sparsam. Om hon var oaktsam kunde sådana ting gå till spillo som annars kunde ha använts för att hjälpa fattiga.

Denna del av predikan avslutades med att Chydenius tog upp den fjärde och sista plikten som människan borde uppfylla i förhållande till sin egendom. Det var en specifik attityd till ägande – hon måste vara nöjd med sin lott. Återigen delade Chydenius ett begrepp i fyra delar. Att vara nöjd innebar därmed inledningsvis att människan måste vara ödmjuk i förhållande till sitt ägande och tänka att hon egentligen inte var värd att ha mer ägodelar än vad som var fallet. Hon måste också träna sig i att vara nöjd med lite samt avsky lyx och överflöd. Slutligen måste hon tänka på sin situation med en barnslig tillförsikt och därmed förtrösta på Guds försyn.

Sammanfattningsvis kan man notera att den andra delen av predikan innehöll en beskrivning av hur Gud ville att människornas relation till sina ägodelar skulle se ut. Chydenius lät här sitt praktiska och ekonomiska sinnelag interagera med det teologiska tänkandet och resultatet blev en mycket annorlunda katekespredikan.

---

<sup>394</sup> Se Mosheim 1781, s. 260ff, för en liknande diskussion. Jfr Runefelt för en diskussion om fliten såsom ekonomisk dygd under frihetstiden, se Runefelt 2005, s. 136ff.



I den beskrivning som getts ovan av Chydenius ekonomiska etik fann vi ett djupt intresse för ekonomiska frågor och ett omfattande samhällsengagemang. Chydenius utläggning av det sjunde budet var ovanlig i detta hänseende. Samtidigt fanns det inget i Chydenius predikan som i grunden avvek från den lutherska kyrkans sätt att förhålla sig till ekonomiska frågor. Hans predikan var snarare en kreativ uttolkning av det sjunde budet i luthersk-naturrättslig anda. Chydenius redogjorde därmed för de handlingar som inte skulle förekomma i ett samhälle där människor respekterade varandras äganderätt. Denna rätt var något gott och en grundsten för ett gott samhälle. Den äganderätt som Chydenius försvarade handlade om *rätt ägande*.

Chydenius ekonomiska etik i denna predikan innebar att de mänskliga behoven skulle hållas tillbaka. Det handlade om att människor skulle kunna livnära sig, bo anständigt och ha kläder på kroppen. Sparsamhet var kanske den främsta ekonomiska dygden av alla. Chydenius fann inget egenvärde i produktion eller tillväxt för dess egen skull. Yppighet var förkastligt – ett brott mot Gud. Här ser vi att Chydenius ställde sig på lyxkritikernas sida i den omfattande debatt som fördes under senare hälften av 1700-talet. Men han gick inte så långt att han förespråkade självspäkeri och toftighet som ett ideal. Människan var tillåten att njuta av det goda som livet erbjöd om det skedde i måttliga proportioner och utan att vända hennes djupaste begär åt fel håll.<sup>395</sup> Människan hade också rätt att arbeta för sitt eget uppehälle, men aldrig så att hon gjorde det på en medmänniskas bekostnad.

Chydenius formulerade en ekonomisk etik där ansvarsfullt resursutnyttjande, arbetsamhet, ärlighet och rationalitet var centrala grundprinciper. I detta etiska spänningsfält var lättja, bedrägeri och slöseri de ekonomiska dygdernas motpoler. Inom detta synsätt var oärligheten – stölden – det största brottet. Varje människa skulle vara lika mån om sin grannes rättigheter som sina egna.<sup>396</sup> Det var en pragmatisk etik som handlade om hur människan skulle uppnå en klok hushållning. Den handlade om en slags vardagsklokhets framsprungen ur en miljö där människor under lång tid kämpat emot svält och fattigdom. Den typ av sparsamhet som Chydenius förespråkade handlade om att hushålla med knappa resurser och denna egenskap kunde förmodligen ha varit den avgörande skillnaden mellan vilka som skulle svälta och vilka som skulle överleva i ett samhälle där resurserna var bristfälliga.

Chydenius inledde predikans avslutande del med att påminna åhörarna om att lagen bestod av bud och straff. Den som bröt mot Guds lag skulle drabbas av Guds straff. Efter denna påminnelse inledde Chydenius en självrannsakan riktad till åhörarna där han frågade dem hur de hade förvalt sin egendom. Han bearbetade deras samveten med frågor, påminde om hotande straff och erbjöd dem en annan väg framåt, en väg präglad av förbarmande och försoning. Det var inte försent för åhörarna att vända om från syndens bana. Han talade särskilt till dem som menade att de aldrig hade överträtt detta bud. Till dessa riktade han påminnelsen att budet omfattade så många och varierande handlingar att det var få som kunde säga sig vara fria från skuld. Avslutningsvis riktade han en sista salva mot dem som ansåg sig syndfria. Chydenius hävdade att deras självbild var en illusion eftersom det inte fanns en enda människa som var helt syndfri. Predikan avslutades med en bön som samtidigt utgjorde en syndabekännelse.

Chydenius använde inte någon möllersk ortotomisk applikation. Han tilltalade två grupper – först syndarna som hade begått stölder och sedan dem som inte vill bekänna sin egen synd. De bevekande skäl som han använde för den första gruppen var hot om straff och löften om salighet. *Lag* och *evangelium* fungerade här som hot respektive löfte och utgjorde därmed grunden för de båda bevekande skälen. De människor som

395 För en beskrivning av denna debatt, se Runefelt 2005, s. 101–123. Chydenius sätt att argumentera kan liknas vid Anders Schönbergs, se Runefelt 2005, s. 112.

396 Angående rätten till egendom – se Locke 1998, se inledningen.

---

inte vill bekänna sina synder förstod inte innebörden i lag och evangelium. De var lika långt från frälsning som tjuvarna eftersom de inte ville se att den enda vägen till frälsning gick via ett erkännande av den egna synden och en förtröstan på Jesus försoningsverk. Detta utgick från tanken att lagen avslöjade synden och drev människan emot evangelium. Dessa *egen-rättfärdiga* människor anklagades av Chydenius för *högmö* samtidigt som han vädjade till dem att söka nåd hos Gud. Här rörde sig Chydenius på klassisk luthersk mark – återlösningen skedde *sola gratia* – av nåd allena.<sup>397</sup>

I denna tillämpning fanns en glidning i Chydenius beskrivning av lagen. Han hade ett stort samhällsintresse och hans sätt att diskutera lagens betydelse illustrerade en vilja att bidra till ett ordnat samhälle, vilket förutsatte att människor uppfyllde lagen. En sådan laguppfyllnad gav enligt Chydenius inomvärldsliga belöningar både på ett kollektivt och på ett individuellt plan. Men den tycktes också ge någon form av individuell andlig belöning. Chydenius betonade laguppfyllnadens *belöning* och skrev att välsignelse eller förbannelse var *gärningarnas frukt*.

I den lutherska terminologin brukade den inomvärldsliga formen av tillgodoräkande kallas den *yttre rättfärdigheten*. Denna rättfärdighet kunde förvärvas via laguppfyllnad och den gällde endast inför andra människor. Men inför Gud kunde aldrig människan bli rättfärdig med utgångspunkt i sina handlingar. Den andliga, *inre rättfärdigheten*, kunde endast vinnas genom att människan blev ödmjuk inför Gud, bekände sin synd och sin tro på Jesus Kristus. I och med detta kunde människan förvärva inre rättfärdighet.<sup>398</sup>

Om vi återgår till inledningen av Chydenius tillämpning finner vi att han inte gjorde någon skillnad mellan yttre och inre rättfärdighet utan tycktes enbart tala om yttre rättfärdighet. Min poäng är att en betoning av de naturrättsliga inslagen och det stora samhällsengagemanget ledde till en betoning av vad Luther kallade lagens *borgerliga bruk* – dess samhällsordnande funktion. Men lagens andra och *andliga bruk* handlade om att människan skulle bli varse sin egen synd och därmed även Guds hotande straff. Genom lagens anklagelse skulle människans samvete väckas, hon skulle drabbas av förkrosselse över sin egen djupa syndfullhet och därefter vända sig mot evangeliets förlåtelse och löften. Samtidigt som lagen var fokuserad på de rätta handlingarna och ett rätt sinnelag, var det centrala själva förkrosselsen samt det faktum att människan redan var förlåten och att hon därför inte kunde tillgodoräkna sig en enda gudfruktig handling inför Gud. Häri låg kärnan i det lutherska betraktelsesättet och tolkningen av relationen mellan lag och evangelium.<sup>399</sup> I centrum återfinns vi den lutherska synen på relationen mellan tro och gärningar. Den människa som levde i tro uppfyllde kravet på rättfärdighet inför Gud. Hon förändrades samtidigt i sin roll som ett etiskt subjekt och genomgick en förvandling så att hon frivilligt uppfyllde lagen. Men detta var en konsekvens av rättfärdiggörandet och inte en förutsättning.<sup>400</sup>

I tillämpningen finner vi slutligen Chydenius sätt att anknyta till lagens andliga bruk. Där naglas varje åhörare fast vid sin synd och erbjuds försoning. Ena stunden beskrev Chydenius lagen som ett rättvist belönings- och bestraffningssystem, i nästa ögonblick använde han lagen för att beskriva överträdelsernas konsekvenser och visade hur syndarna genom ånger, omvändelse och tro kunde möta Guds nåd. Han angrep här den *egenrättfärdiga* människans föreställning att hon endast behövde yttre rättfärdighet genom att visa på vikten av inre rättfärdighet och medlen för att nå den.

---

397 Bo H. Lindberg 1992, s. 465; Radler 2006, s. 165ff; Hägglund 1984, s. 198ff. Även Luther anklagade sådana människor för högmö, *superbia*. Se Bo H. Lindberg 1992, s. 465.

398 Hägglund 1984, s. 201ff; Andersen 1997, s. 84ff.

399 Hägglund 1984, s. 198ff; Andersen 1997, s. 85–89.

400 Andersen 1997, s. 86ff, 92ff.

I predikans avslutning använde Chydenius samma homiletiska strategi som tidigare. Återigen byggde han sin argumentation kring förnuftsresonemang. När han ansåg att han bevisat tillräckligt ställde han åhörarna bokstavligt talat mot väggen.

Ty här är icke mera at göra med, än antingen aldeles neka en allrådande Guds styrelse och sanning af hans uppenbarade ord, och med det samma sanningen af alt sundt förnuft, och en i hela världen antagen billighets lag, och med detsamma göra

sig til et trolöst afskrap som bör stötas utur et samhälle; eller ock antaga, vörda och lyda en lag, så billig, så helig, at den är allmänt erkänd af hela världen.<sup>401</sup>

Här knöt Chydenius ihop säcken. Åhörarna fick själva avgöra hur det skulle gå. Antingen förnekade de det självklara och förnuftiga som alla i världen före dem hade insett, eller så anslöt de sig till de troende och lydte lagen.<sup>402</sup>

### *Naturrett och naturlig teologi*

I predikans inledning introducerades äganderätten genom att dess ursprung och syfte definierades. Genom att visa att ägodelar var en förutsättning för människans överlevnad förlade Chydenius äganderätten till naturrett och till Guds vilja med skapelsen. Denna introduktion påminde delvis om Pufendorfs beskrivning av ägandets uppkomst.<sup>403</sup> Formuleringarna var likartade, uppställningen och argumentationen nästa identisk.

Men trots att man kan iaktta grundläggande likheter i synen på egendomsrätten är det också viktigt att se vad som skiljde Chydenius synsätt från det naturrettliga betraktelsesätt som återfanns hos Pufendorf. Skillnaderna fanns i Chydenius ambition att skapa en tydligare koppling mellan naturrett och uppenbarelsen samt äganderättens koppling till egennytta. Chydenius förklarade den privata äganderättens uppkomst på följande sätt:

Där flere människor eller hushåll bo när hvarandra och den ena tilgriper och nyttjar frukten af den andras möda, så måste det hända at den lata och snåla lefver på den idogas bekostnad, och den arbets-samma kan sättas i mistning af det aldri nödvändigaste. Därföre var nödigt, at genom lagar stadga ägande rätten, och noga urskilja, hvad en och hvar med rätta hörde til. Sådant finner man ock vara skedd hos alla samman-lefvande folkslag, ehuru samma lagar äro hvarannan aldeles olika. Utom dem kan man näppeligen göra sig begrep om hela vårt slägtes bestånd. Ty uti en allmän samfällighet hade idogheten och sparsamheten icke någon upmuntran, och lättja med slöseri intet straff. Den flitiga förvärfvade sig föda, men då han ville nyttja den til sin trötta kropps vederqväckelse, skulle en hop lättingar sätta sig til bords med honom och förtära den: den flitiga span och väfde, och den lata klädde sig dermed; sådant kunde ju ej annat än i grund häfva all idoghet, och med det samma alt hvad därmed förvärfvas. Men däremot är det ägande rätten, och dess säkerhet, som gifver den största upmuntran, at förvärfva och förvara ägodelar, och hafver således sin grund i sjelfva naturen af vårt bestånd, samt finnes utstakad i Guddomeliga och människliga lagar.<sup>404</sup>

Denna bild av äganderättens ursprung stämde inte riktigt överens med den beskrivning som Pufendorf presenterade. Pufendorf menade endast att den privata äganderätten utvecklades ur den gemensamma för att man ville undvika tvister och skapa ordning mellan människor.<sup>405</sup> Denna skillnad kan tyckas minimal, men den är enligt min mening viktig att notera. Om man i stället jämför Chydenius tankar med John Lockes syn på äganderätten kan analysen fördjupas ytterligare. Locke skrev följande om den privata äganderättens ursprung:

401 Chydenius 1782, predikan VIII, § 14, s. 135.

402 Exakt samma strategi använde Chydenius i sina politiska texter. Jfr Chydenius 1778, s. 35.

403 Pufendorf 2001, s. 114ff.

404 Chydenius 1782, predikan VIII, § 2, s. 94f.

405 Pufendorf 2001, s. 114f.

---

Gud gav världen till människorna gemensamt. Men eftersom han gav den dem till gagn och för att den skulle ge dem den bästa försörjning de förmådde utvinna ur den, kan man inte utgå från att den alltid skulle förbli gemensam egendom och ouppodlad. Han skänkte den till de flitiga och förnuftiga att brukas av dem (och arbete var vad som berättigade till den), men inte för att tillgodose de grälsjukas och stridslystnas nycker och girighet. Den som hade lika mycket kvar för eget bruk som redan hade tagits i anspråk behövde inte klaga eller bekymra sig om vad som redan förbättrades genom en annans arbete. Om han gjorde det, är det uppenbart att han eftertraktade utdelningen av en annans möda, vilken han inte hade någon rätt till, och inte den mark Gud givit honom och andra gemensamt att arbeta på och av vilken det fanns lika mycket kvar som redan hade tagits i besittning och mer än han kunde använda eller hans krafter räckte till för.<sup>406</sup>

Vid en jämförelse mellan dessa beskrivningar finner vi att Locke och Chydenius kopplade samman arbete, äganderätt och idoghet/flit. Äganderätten uppfattades som en sporre för den enskilda människan och ett incitament för byggandet av välstånd. Detta sätt att koppla samman den egna arbetskraften med äganderätten var därmed ett gemensamt drag hos Locke och Chydenius. I botten av denna uppfattning fanns hos dem båda en människosyn som utgick från tanken att människan ständigt sökte sitt bästa.

Det fanns en teologisk dimension i Chydenius syn på äganderätten, som varken återfanns hos Locke eller Pufendorf. Chydenius menade att egendomsrätten å ena sidan var en grundläggande mänsklig rättighet, å andra sidan var den endast en illusion eftersom människans egendomar egentligen utgjorde ett lån från Gud. Denna grundläggande syn på människans ägande såsom ett förvalterskap utgick från Bibeln.<sup>407</sup> Här kombinerade Chydenius på sitt vanliga sätt naturrätt med teologiska föreställningar och skapade en syntes. Därmed kan man påstå att ett av Chydenius bidrag till den kateketiska traditionen i detta sammanhang var att kombinera den naturrättsliga egendomsrätten med den teologiska tanken på människan som Guds förvaltare eller hushållare. Med utgångspunkt i tanken på förvalterskapet kunde Chydenius kritisera en lång rad saker såsom exempelvis resursslöseri, girighet, lättja och frosseri. Detta gjorde Chydenius samtidigt som han betonade individens rätt till sin egendom och frukterna av sitt arbete.

Chydenius betonade, liksom de övriga kateketiska författarna, att den kristna etiken och medmänskliga kärleken även skulle manifesteras inom ramen för det ekonomiska handlandet. Luther hänvisade i sin uttolkning av det första budet i *Stora katekesen* till Jesus ord i Matt 6:24 och hävdade att den största avguden var Mammon – habegäret.<sup>408</sup> Denna negativa syn på materiellt överflöd återfanns i den lutherska kyrkans synsätt under 1700-talet. Ekonomisk egoism uppfattades som förkastligt medan medkänsla och barmhärtighet förordades.

Denna betoning av medkänsla och offervilja återfanns inte i den naturrättsliga tolkning som Pufendorfs formulerade. Omfattningen av individens ansvar för sin nästas välfärd var snävare i det naturrättsliga tänkandet. Detta kan exempelvis illustreras av Pufendorfs allmänna råd gällande humanitetens generella plikter. Pufendorf menade att varje människa måste sträva efter att tillföra något till samhället – att göra sig nyttig för andra. Motivet bakom denna uppmaning var att det var nyttigt för hela samhället och att det fungerade som ett slags socialt smörjmedel. De handlingar som

---

406 Locke 1998, s. 56.

407 Jfr Freylinghausen 1780, s. 169ff, för ett bra jämförande exempel. Där återfanns endast förvalterskaps-tanken. Människans egendomsrätt betonades mycket svagare än i Chydenius skrifter. Jfr Freylinghausen 1780, s. 169ff. Se även Pontoppidan 1827, s. 57. Jfr även Krook 1952, s. 63.

408 Luther 1957, s. 58. Matt. 6:24 : ”Ingen kan tjena två herrar: ty at han antingen skal hata den ena / och then andra andra älska; eller han håller sigh in til then ena / och then andra förachtar han: I kunnen icke tjena Gudi och Mammon”.

varje individ var förpliktad att utföra för att göra sig nyttig var exempelvis att vara flitig samt att ta vara på sin begåvning och tänka ut sådant som gjorde livet lättare att leva. Då använde människan sina möjligheter för att förbättra villkoren både för sig själv och för sin omgivning.<sup>409</sup> De avgörande skillnaderna mellan den naturrättsliga och den teologiska uppmaningen att utföra handlingar för sina medmänniskor var dels själva motiveringen, dels omfattningen. Medan Pufendorf motiverade generositeten med pragmatiska nyttskäl, var det teologiska argumentet för den goda handlingen att den var ett uttryck för kristen människokärlek.

När det gäller omfattningen av generositeten var Pufendorfs uppmaningar betydligt mera restriktiva. Givetvis måste en människa dela med sig av sådant som hon inte behövde eller ville ha för egen del. Om någon kände för att vara riktigt storsint kunde hon genomföra en välgärning. Det innebar att personen skänkte en gåva till någon samtidigt som givaren faktiskt själv led en viss förlust. Men givaren blev inte helt lottlös. Pufendorf skrev att sådana välgärningar ”utgör det bästa tänkbara medlet för att vinna ära och berömmelse, om de praktiseras med storsinhet och klokhet”.<sup>410</sup> Välgärningen motiverades därmed med en kommande nyttoaspekt.

Om vi i stället undersöker Knös, Pontoppidans och Speners kateketiska texterna finner vi att läsarna uppmanades att uppträda generöst mot alla och extra barmhärtigt mot fattiga och nödlidande. En kristen skulle hjälpa fattiga genom att ge allmosor och bistå nödställda på olika sätt. Den kristna människan uppmanades att ge av sitt eget, så snart hon hade mer än till livets nödtorft.<sup>411</sup> Gåvan skulle komma från hjärtat och vara betydligt generösare än vad Pufendorf beskrev.<sup>412</sup> Exempelvis Spener ställde frågan ”huru skall denna välgörenhet mot de fattiga utövas?” och besvarade den själv med orden ”af upprigtig kärlek, med hjertans enfald, utan att söka sin egen ära eller nytta”.<sup>413</sup> Att ge gåvor såsom Pufendorf beskrev, för att vinna ära och berömmelse, var därmed fullständigt förkastligt enligt de kateketiska texterna.

I denna fråga intog Chydenius en mellanposition. Han betonade vikten av att hålla tillbaka sina egna behov och hushålla så att det skulle finnas pengar för att hjälpa fattiga. Men denna uppmaning fanns i en enda mening och bör sättas i relation till de omfattande förkastelsesdomar som Chydenius formulerade över orätta tiggare – sådana lättingar som låg samhället till last utan att ha försökt att försörja sig själva. Han beskrev även hur många människor drog fattigdom över sig genom att misshushålla med sina resurser. Sådana personer var egentligen att betrakta som tjuvar – de hade bortslösat de ägodelar som de annars skulle ha haft. Människor som låg andra till last var kanske det som Chydenius var mest upprörd över i sin predikan. Detta kontrasterades mot de idoga, arbetsamma och flitiga människorna som sparsamt och ansvarsfullt använde sina ägodelar.

Barmhärtighetstemat var inte lika tydligt i Chydenius predikan som i de övriga kateketiska texterna. Men det innebar inte att han valde samma väg som Pufendorf och betonade gåvans fördelar för givaren. Chydenius utgick från tre saker: arbete, ärlighet och ägande. Det var också kring dessa begrepp som han byggde sin syn på människans relation till sina medmänniskor i ekonomiska frågor. Medborgaren skulle nämligen vara lika mån om sin medmänniskas äganderätt som sin egen rätt till ägande. Det innebar dels att hon aldrig själv fick inkräkta eller rubba någon annans äganderätt, dels att hon var skyldig att värna om sin medmänniskas äganderätt lika starkt som om sin egen.

409 Pufendorf 2001, s. 94f.

410 Pufendorf 2001, s. 95.

411 Freylinghausen 1780, s. 169–177.

412 Jfr Spener 1844, s. 71.

413 Spener 1844, s. 71. Freylinghausen 1780, s. 178; Pontoppidan 1827, s. 58.

---

Om en människa upptäckte att någon försökte göra ett intrång på en medmänniskas äganderätt var vittnet tvungen att agera och stoppa brottet. Chydenius gav inga konkreta exempel på vilka rubbningar han menade. Man kan anta att det gällde alla typer av tjuverier. Han bör därmed ha menat att om en människa såg hur en förmyndare förlösade sin myndlings egendom var hon tvungen att agera. Man kan också anta att Chydenius inbegrep sitt eget försvar av tjänstehjonen på denna punkt. Han hade tidigare i sin predikan definierat orättfärdiga lagar och skatter som tjuveri. Om en medborgare såg hur överheten stiftade lagar som rubbade andra och betydligt mera utsatta medborgares äganderätt kan man därmed anta att han menade att vittnet hade skyldighet att agera.

Chydenius formulerade ett omfattande angrepp mot alla som på ett eller annat sätt försökte sko sig på sina medmänniskor genom att lura dem. *Rättvisa* var därmed ett centralt begrepp i Chydenius predikan. Begreppet omfattade ett fält av termer såsom exempelvis *rättfärdig*, *orättvisa*, *göra orätt*, *rättighet*, *orättmätigt*, *Naturens rätt och oförrätt*. Samtliga dessa ord återfanns i Chydenius predikan. De hörde ihop och utgjorde ett nätverk av rättighets- och rättvisetermer. Det bestod av två poler – en positiv och en negativ pol. Den som respekterade Guds och naturens lag befann sig inom det kraftfält som var gott, rättvist och rättfärdigt. Den som i stället rubbade någon annans rätt, gjorde något orätt eller begick en oförrätt befann sig i det moraliska kraftfält som var negativt.

Detta sätt att argumentera kan också relateras till Pufendorfs diskussion om rättvisa. En rättvis person var enligt Pufendorf en sådan som strävade efter att ”åt envar ge vad som tillkommer honom”.<sup>414</sup> Rättvisa var enligt Pufendorf en dygd som utövades mot medmänniskorna och innebar att handla på ett sådant sätt att respekten för medmänniskornas rättigheter upprätthölls. Att begå en orättvisa innebar att göra en oförrätt och därmed att kränka en annan människas rätt.<sup>415</sup>

Det som Chydenius kallade *tjuveri* i sin predikan kan relateras till de företeelser som Pufendorf benämnde *oförrätter*. Det fanns enligt Pufendorf tre slags oförrätter. Alla oförrätter utfördes med berätt mod. Det var först och främst när någon inte fick det som han var i sin fulla rätt att kräva och som omgivningen var skyldig att ge honom. Den andra formen var när någon berövades det som han hade rätt till. Den tredje formen av oförrätt var när någon tillfogades något negativt som förövaren inte hade laglig rätt att tillfoga.<sup>416</sup>

Detta sätt att tänka kring rättvisa återfanns i Chydenius predikan. Hans indignation var stor när han beskrev hur människor genom list och bedrägeri roffade åt sig av andras ägodelar. Men det ägande som Pufendorf syftade på när han beskrev de förpliktelser som utgick från äganderätten var inskränkt till det juridiska ägandet. Egendomsrätten var i Chydenius tolkning i denna predikan inte främst det juridiska ägandet. Ägandet inbegrep mer än det rent juridiska ägandet av fast och lös egendom. Det handlade om ett mera grundläggande sätt att betrakta egendom där naturrätt och dekalog förenades. Detta innebar samtidigt att tjuveribegreppet kom att inbegripa mer än det som stod i lagstiftningen om stöld. Detta illustrerades tydligast när Chydenius diskuterade egenstölderna och överhetens stölder.<sup>417</sup> När det gällde överhetens övergrepp mot undersåtarna skrev han exempelvis att ”om stora skatter samlas at användas til onyttiga skänker, yppighet och lustbarheter, så är klart, at medborgares

---

414 Pufendorf 2001, s. 59.

415 Pufendorf 2001, s. 59f.

416 Pufendorf 2001, s. 59ff.

417 I fråga om egenstölder skriver exempelvis David Nehrman ”och som stöld begås på annans egendom, /.../ men ingen kan stjäla sitt eget”. Nehrman 1756, s. 356. Nehrman uppräknar av stöldformer innehåller inte heller några former av överhetsmissbruk av det slag som Chydenius nämner.

ägodelar äro dem med orätta fråntagna<sup>418</sup>. Dessa former av tjuveri kritiserades för att de var moraliskt förkastliga utifrån den utgångspunkt som Chydenius tog i äganderättens fridlysning. Men de återfanns inte i några lagparagrafer.

I Chydenius synsätt var arbets- och försörjningsplikten det centrala för varje människa. Den var intimt sammankopplad med äganderätten. Människan var förpliktad att arbeta och försörja sig själv. Även barnen var inkluderade i detta synsätt. Enligt naturens lag var föräldrar skyldiga att sörja för sina barns trygghet. Dessutom var barnen presumtiva ägare. En far som förslösade sina ägodelar bröt mot naturens lag och bestal sina barn på deras kommande arv.

Att värna sin egen och sina medborgares äganderätt var samtidigt att upprätthålla vissa ekonomiska dygder. Det handlade främst om idoghet, sparsamhet och ärlighet. Det innebar att arbeta flitigt för sin egen och sin familjs del, att avsky yppighet och att bekämpa sina habegär samtidigt som medborgaren aldrig fick försöka sko sig på någon annans bekostnad.

Sammanfattningsvis kan man säga att detta synsätt innebar att rättvisan var central. Lagstiftningen skulle garantera rättvisa så att den goda egennyttan fick sitt utlopp medan den egennyttan som övergick till girighet och därmed skadade andra människor avstyrdes. Med rättvisa menades här att människors naturliga rättigheter inte kränktes.

En viktig skillnad mellan det naturrättsliga och det teologiska tänkandet var att det teologiska synsättet fördömde själva habegäret och därmed fördömde vissa känslor inför ägande och konsumtion. Något sådant fördömande fanns inte i den naturrättsliga synen på arbete och ägande som Pufendorf förespråkade. Detta fanns mycket starkt hos Chydenius. Vid sidan av lättingarna var nämligen lyxkonsumenterna den andra grupp som gisslades mest. Fester, lustresor, dyra hästar, skådespel och exklusiva kläder var sådant som dessa människor konsumerade. Här fanns ingen tolerans hos Chydenius – lyxkonsumtion bröt helt enkelt mot den grundläggande sparsamhetstanke som genomsyrade hans ekonomiska tänkande i denna predikan.

Chydenius betonade även i avslutningen av sin predikan att ”en lag utan värkställighet är ingen lag, utan blotta ord<sup>419</sup>. Han syftade då på dekalogen. En gång i framtiden skulle Gud döma varje människas med utgångspunkt i relationen mellan hennes handlingar och lagens budord. Men redan i detta livet skulle tjuven erhålla ett straff via rättskipningens svärd. Detta kan jämföras med Pufendorfs sätt att tala om lagar på ett generellt plan. Pufendorf skrev att ”varje fullständig lag består av två delar. Den ena fastställer vad som skall göras eller undvikas, den andra anger vilket straff som väntar den, som ignorerar en föreskrift och gör något som är förbjudet<sup>420</sup>. Lagar var meningslösa utan straff.

Exakt samma synsätt återfanns i Chydenius sätt att beskriva dekalogen. Gud var enligt Chydenius lagstiftare och domare. Den som lydde lagen blev välsignad och den som bröt mot den blev förbannad av Gud för all evighet. Detta var exempel på de inslag i gudsbilden som samtidigt återspeglade ett juridiskt sätt att betrakta Gud, lagen och lydningen. Detta nära samband mellan naturrätt och teologi genomsyrade rättsväsendet och lagstiftningen, och utgjorde även ett märkbart inslag i de teologiska skildringarnas gudsbild och människosyn. Men här blev det problematiskt ur ett teologiskt perspektiv. En alltför stark betoning av de belöningar som följde på lagens efterlevnad gav nämligen intrycket att människan själv förtjänade sin återlösning.

418 Chydenius 1782, predikan VIII, § 6, s. 106.

419 Chydenius 1782, predikan VIII, § 14, s. 134.

420 Pufendorf 2001, s. 57.

---

### *Apoloetik och politik*

I denna predikan tog Chydenius återigen tillfället i akt att uttrycka sitt stora samhällsengagemang. För Chydenius var religion och ekonomi intimt sammankopplade. På denna punkt var han inte unik. Tore Frängsmyr har exempelvis undersökt 1700-talsförfattaren Johan Fredrik Krygers samhällsuppfattning och där funnit ett liknande sätt att förena tankar om frihet, naturens lag och gudomlig skapelseordning.<sup>421</sup> Sammankopplingen mellan ekonomi och teologi var överhuvudtaget ett allmänt vedertaget sätt bland många präster och naturforskare vid denna tid att förena ett praktiskt intresse för samhällets skötsel med en övergripande teologisk världsbild.<sup>422</sup>

Chydenius tangerade en lång rad politiska frågor i denna predikan. Det gjorde han exempelvis när han fördömde lättja i sin predikan. Chydenius sätt att angripa lättingar och lösdrivare kan ses som ett uttryck för en allmänt spridd syn på lösdriveri och tiggeri.<sup>423</sup> Men hans starka fördömande utgick även från hans specifika grundsyn på människans tillvaro. Människans främsta plikt var att försörja sig själv. Den som med berätt mod avstod från detta bröt mot den grundläggande principen för mänskligt liv – arbete.

Chydenius starka kritik av lättingar kan även sättas i relation till de anklagelser som riktades mot honom i samband med legohjonsdebatten ett par år tidigare. Inom denna debatt anklagades han bland annat för att gynna tjänstehjonens lättja.<sup>424</sup> I det sammanhanget försökte han omdefiniera ordet *lösdrivare*. Chydenius kritiserade det rådande språket som innebar att vanliga legohjon beskrevs med de starkt pejorativa termerna lösdrivare och lättingar i legohjonsstadgans lagtext från 1739.<sup>425</sup> I stället för att använda ordet *lösdrivare* om lantarbetare utan årstjänst menade Chydenius att ordet endast skulle syfta på sådana personer som verkligen var lättingar. Om ordet lösdrivare skrev han att ”dermed inge andre förstås, än friske och arbetsföre tiggare, som ej idas förtiena sig födan”.<sup>426</sup> Trots detta anklagades han för att bidra till lättja och lösdriveri genom sitt försvar för legohjonens medborgerliga rättigheter. Lagmannen Antonsson anklagade Chydenius för att denne försökte ”sminka lättjan med frihets salwan”.<sup>427</sup> Chydenius svarade på Antonssons attack och skrev bland annat följande om lösdrivare:

...at jag därmed förstår friska och arbetsföre tiggare, de äro Staten och medborgare til last, de hafwa sönderslitit Samfundsbanden, och äro ej eller därföre berättigade at njuta Samfundets beskydd. Dessa äro de som snoka i andras grytor; för dem, af hwad omständigheter och wilkor de ock wara må, afsäger jag mig alt förmynderskap och lämnar dem gärna i Herr Lagmans näpsande händer, at twinga dem til års- och krigs-tjänst, til Spin- och Tuchthus arbete. Jag förswarar ock aldrig en lastfull människa, utan gifwer honom gärna til et rättmätigt offer för Missgärnings-balken. /---/ Jag talar allenast för den obrottsliga Arbetaren, som wil lefwa med Hustru och barn af sitt arbete, betala sin skatt och lyda sin Öfwerhet, at en sådan ej behöfde söka ibland fria Swenska medborgare annat förswar än oskulden,<sup>428</sup>

Det framgår av Chydenius försvar ovan att han ville ruska av sig alla anklagelser om försvar för lättingar. Om man läser Chydenius predikan ur detta perspektiv blir det också tydligare att hans angrepp mot lättingar bottnade i en stark övertygelse om

---

421 Frängsmyr 1977, s. 65–76.

422 Frängsmyr 1977, s. 52–82.

423 Edgren 2001, s. 53ff, 59ff, 81ff, 137–145.

424 Se exempelvis Antonsson 1779. Jfr Chydenius svar i *Dagligt Allehanda*, 12 januari 1780, nr 16; *Dagligt Allehanda*, 22 januari 1780, nr 17.

425 Chydenius 1778, s. 5f, 57.

426 Chydenius 1778, s. 57.

427 Antonsson 1779, s. 1.

428 Chydenius svar i *Dagligt Allehanda*, 22 januari 1780, nr 17.



lättjans fördärv för hela samhället och en önskan att en gång för alla markera vad han ansåg i denna fråga.

Ett annat tillfälle i Chydenius predikan då han berörde en ekonomisk-politisk sakfråga var när han beskrev överhetens stölder från undersåtarna. I samband med detta fördömde Chydenius överhetens missbruk när det gällde hemliga försämringar av värdet på rikets mynt. Här kom Chydenius in på en fråga som inte katekesförfattare brukade behandla, men som ur Chydenius perspektiv var ett exempel på överhetsstölder av undersåtarna. Denna fråga var inte ny för Chydenius. Han hade behandlat den i sin skrift *Rikets hjälp, genom en naturlig finance-system* från 1766.<sup>429</sup> Åter tog han tillfället i akt att fördöma sådana tilltag. Men han nöjde sig inte med det. När Chydenius diskuterade stölder mellan gelikar kom han in på andra frågor som han tidigare debatterat i politiska sammanhang. Exempelvis fördömde Chydenius såväl handelsmonopol som kartellbildningar och menade att de var att betrakta som förkastliga stölder. Kritiken mot handelsmonopol var ju en av hans ekonomiska hjärtefrågor. Exempelvis framkom denna mycket kraftiga kritik mot det handelspolitiska systemet i Chydenius skrift om de österbottniska seglationsrättigheterna.<sup>430</sup>

När Chydenius i predikans andra del skulle redogöra för vad Gud befälde i frågan om ägandet kom han in på överhetens roll. Den främsta garanten för medborgarnas äganderätt och därmed även för samhällets rättvisa var enligt Chydenius överheten. Dess viktigaste uppgift var att skapa sådana lagar och regler att människors äganderätt blev tryggad. Denna trygghet var grunden för människors arbetsamhet och initiativförmåga. Ju säkrare medborgaren var att få behålla och föra vidare sin vinst, desto större blev hans ambition att föröka den. Lagarna skulle upprätthålla en bastrygghet i form av ”en oväldig lagskipning och rättvisa inbördes mellan medborgare, at den rika icke får förtrycka den fattiga”. Arvslagstiftningen måste fungera så att den flitiga människans egendom inte ”blifver den giriga medborgarens rof”.<sup>431</sup>

Tidigare forskning har betonat Chydenius frihetstankar och liberala hållning. Chydenius beskrivs som en radikal frihetssträvare på det ekonomiska området. Man menar att han ville att alla regleringar skulle försvinna och i princip skulle total frihet råda för näringslivet.<sup>432</sup> Så vitt jag kan bedöma har ingen forskare hittills på allvar sammanfört den ekonomiska etik som Chydenius formulerade i denna predikan med de idéer som fyllde hans politiska skrifter i ekonomiska frågor. Krook och Virrankoski redovisar tankegångar från denna predikan men ingen av dem gör någon djupare jämförelse av dessa med hans ekonomiska tankar i de politiska skrifterna.<sup>433</sup> Därför kan en sådan diskussion vara intressant. Denna jämförelse inleds här och kommer att fördjupas i kapitel VII.

Betoningen av frihetliga krav för näringslivet och avreglering har skapat bilden av Chydenius som en förespråkare för ett otyglat egenintresse. Men om man studerar hans åttonde katekespredikan finner man att den innehåller ett finmaskigt nätverk av normer för samhällets ekonomiska relationer. Chydenius beskrev i sin predikan både den önskvärda lagstiftningens anda och de regler som skulle styra människors handlingar. Sådana etiska normer var centrala fastän de inte explicitgjordes i lagparagrafer. Därmed vill jag inledningsvis betona att Chydenius inte enbart propagerade för avregleringar. Han formulerade även en etik för äganderättens hantering. De normer i form av plikter och föreskrifter som han beskrev i denna predikan gick dessutom betydligt djupare in i det samhällsekonomiska tänkandet än vad enskilda handelsregler gjorde. Via dessa normer orienterades det ekonomiska hjulet runt ett nav av

429 Chydenius 1766a, s. 5ff.

430 För sådana inlägg av Chydenius, se exempelvis Chydenius 1765; Chydenius 1777.

431 Chydenius 1782, predikan VIII, § 10, s. 122f.

432 Se exempelvis Sten Lindroth 1997, s. 141–145.

433 Virrankoski 1995, s. 355f, 416; Krook 1952, s. 62ff.

---

moraliska satser. Detta bör, enligt min tolkning, även påverka den syn vi har på Chydenius frihetspatos i ekonomiska sammanhang.

Om man jämför innehållet i denna predikan med den syn på äganderätten som Chydenius formulerade i sina politiska skrifter finner vi att det är liknande synsätt som formuleras. De olika texterna baseras på samma utgångspunkter – äganderätten och egenytan som människans drivkrafter till välbefinnande. Den springande punkten var äganderättens koppling till den egna arbetskraften. När Chydenius i sina politiska texter skulle beskriva den fattige arbetarens egendom bestod den av hans förmåga att arbeta och den medföljande rätten att sälja sin arbetskraft till högsta priset.<sup>434</sup> Om arbetskraften var en egendom måste den vara fredad enligt egendomsrätten. Den arbetare som inte tilläts använda sin arbetskraft på det sätt han ville och sälja den till det pris han ville blev därmed utsatt för en oförrätt. Han blev fråntagen något som han hade rätt att förfoga över. Dessutom tillfogades han ett ont som inte samhället hade rätt att göra mot honom. I sin katekespredikan tog Chydenius aldrig upp själva legohjonstvånget explicit, men han diskuterade flera näraliggande frågor som berörde tjänstefolket. Chydenius skrev i sin predikan att ”den stjal mest, som tager den fattiga arbetarens endaste”.<sup>435</sup> Därför var också sådana husbönder förkastliga vilka förhalade löneutbetalningarna, tvingade arbetarna att arbeta hårdare samtidigt som deras lön sänktes och vilka slutligen utlovade stora löner som de aldrig betalade.

Även om det fanns stora likheter när det gällde synen på ägandet i denna predikan och i hans politiska texter måste man också se de skillnader som fanns. Chydenius betonade i denna text aspekter av det ekonomiska tänkandet som inte fick lika stort utrymme i de politiska skrifterna. Den kristna förvaltarskapstanken var en sådan. Den sparsamhetsideologi som utgick från förvaltarskapstanken var en annan.

I slutet av predikan skrev Chydenius att människan borde hata yppighet, vara nöjd med sin lott och inte anse att hon var värd mer än vad hon redan hade. Denna ödmjukhet inför livets knapphet var en slags korrigerande princip i förhållande till egenytan. Uppmaningen riktades till alla. Det var inte, enligt Chydenius, meningen att människan skulle sträva efter att ständigt få det bättre och att oavbrutet utöka sitt ägande. Detta begär måste i stället bromsas och hållas tillbaka. Egenytan var en positiv drivkraft fram till en viss punkt – därefter övergick den till att bli destruktiv genom att den vände människan bort från hennes sanna lycksalighet.

---

434 Chydenius 1778, s. 20f, 25.

435 Chydenius 1782, predikan VIII, § 6, s. 110.

## Tu skalt icke bära falskt witnessbyrd emot tin nästa

Välsignade Åhörare! den så ofta omtalta äran, hvarom man sällan gör sig nog tydeliga begrep, är intet annat än andra människors fördelaktiga omdömen om våra fullkomligheter; och emedan de kunna vara af ganska många slag, finner man äfven at ordet ära kan tagas i alt för många bemärkelser. Man vördar den enas höga stånd, och en vidsträkt magt hos en annan: man prisar et däjeligit ansigte och en välväxter kropp: man uphöjer den enas förstånd, den andras snille och minnet hos den tredje: man värderar den ena efter sina ägodelar, en annan efter en lysande välfelmad och en tredje efter sina förvärfvade kunskaper, och så vidare; men som ingen ting i verlden pryder et förnuftigt väsende mera än dygden, intet heller gagnar människligheten mera, eller befordrar egen och andras lycksalighet, tilkommer den ofelbart bland alla fullkomligheter som en människa kan äga, det främsta rummet, och den ära vi förvärfva oss genom dygden, måste til följe deraf vara oändeligen större än den, som vinnes genom något annat.<sup>436</sup>

### *Homiletisk och kateketisk kontext*

Citatet ovan är hämtat ur inledningen av Chydenius predikan över det åttonde budet. I uttolkningen av detta bud tog han sin utgångspunkt i begreppen *ära*, *sanning* och *dygd*. Begreppet *ära* var ett återkommande tankemotiv i Chydenius predikningar. Detta tema presenterades redan i hans första budordspredikan i samband med diskussionen om Guds fridlysning av människans liv, ära och egendom. Det innebar att äran uppfattades som lika central för en människa som hennes liv och egendom. Därefter har ärans betydelse diskuterats vid flera tillfällen i Chydenius katekespredikningar. I Chydenius predikan över det femte budordet framkom exempelvis en stark kritik av pågående attitydförändringar. Han höll i samband med detta ett kraftfullt försvar för kyskhetens stora betydelse för människans ära och ifrågasatte den moraliska uppluckring som han såg i samhället. I den predikan som nu ska analyseras var det återigen dags att diskutera äran och denna gång gjorde Chydenius det grundligare än vid de tidigare tillfällena. Låt oss därför följa Chydenius diskussion om äran i predikans inledning och kontextualisera hans förhållningssätt i denna fråga.

Chydenius fastslog i citatet ovan att den ädlaste formen av ära baserades på människans dygd. Den bidrog både till den dygdiga människans lycksalighet och till hennes medmänniskors välfärd. Sådan ära utgick från människans hjärta och var därför baserad på hennes inre kvaliteter. Utseende, rikedom och annat som kunde skänka ägaren ära, var ointressant i detta sammanhang.

Och emedan omdömet om vår dygd bör äga sin grund uti vårt dygdiga hjerta och förhållande, så upkommer deraf en tvegeghanda ära, nemligen den invärtas och sanskylliga, som består i våra in- och utvärtas gerningars öfverensstämmelse med lagen, och den yttre, som består i andras öfvertygelse derom at vi äro så beskaffade; hvaremot den, som i hjerta, ord eller gerningar öfverskrider dygdens gränser och samttycker til lasten, förlorar med det samma den sanna äran, och när andra människor fälla et sådant omdöme om honom, får han namn af en lastfull och på vist sätt ärelös människa.

Vi ser i citatet ovan hur Chydenius använde dygdbegreppet. Den ära som var baserad på dygden delade Chydenius i två aspekter – i *inre* och *yttre ära*. Den inre äran var viktigast och bestämdes av huruvida människans tankar, känslor, ord och gärningar (både inre och yttre handlingar) korresponderade med lagen. Den yttre äran handlade i stället om yttervärldens omdöme om en människas kvaliteter. Den inre äran grundade sig på allt människan hade gjort, även sådant som yttervärlden inte kände till. Människan mål skulle vara att den inre och den yttre äran motsvarade varandra. Om en människa uppfattades som dygdig skulle denna yttre ära vara baserad på

<sup>436</sup> Chydenius 1782, predikan IX, § 1, s. 197.

---

hennes faktiska kvaliteter. Om denna princip kullkastades kunde man likna människan vid ett falskt mynt där den yttre präglingen inte överensstämde med myntets egentliga värde.

Men det var tyvärr ofta så, konstaterade Chydenius, att den inre och den yttre äran inte korresponderade. En dygdig människa kunde sakna yttre ära medan en lastbar människa kunde åtnjuta stor yttre ära. Detta förklarade Chydenius med att människor hade en dålig förmåga att bedöma sina medmänniskors inre kvaliteter. Dessutom ville människor alltid uppfattas positivt av sin omgivning och dolde därför sina sämre sidor. Svårigheterna att verkligen bedöma en människas inre kvaliteter försvårades även av att många människor ljög i syfte att förbättra sin egen situation och skada någon i sin omgivning.<sup>437</sup>

Chydenius problematisering av äran i predikans inledning innebar två saker. Först förkastade han den form av ära som handlade om utseende, pengar och makt, samtidigt som han lyfte fram den dygdebaserade ärans betydelse.<sup>438</sup> Sedan övergick han till den dygdebaserade äran och beskrev svårigheterna med att få en sann bild av en människas dygd. Genom att spjälka äran i två delar, varav den inre äran utgjorde den sanna basen för den dygdebaserade äran, presenterade Chydenius ett terminologiskt redskap för en inträngande diskussion kring relationen mellan människans psykologi, hennes handlingar och omgivningens sätt att uppfatta en människa. Det innebar att han kunde förena ett inifrånperspektiv på människan med ett utifrånperspektiv. Detta gav honom en möjlighet att diskutera relationen mellan människans samvete och hennes framträdande i den sociala världen. Inifrånperspektivet var inte människan ensam om – den samlade kunskapen om hennes inre och yttre handlingar fanns hos Gud. Det budskap som överskuggade allt annat i Chydenius predikan var vikten av sanningsenlighet – människan fick inte bli ett falskmynt.

Efter denna inledande beskrivning av ärebegreppet gick Chydenius över till predikans egentliga ämne. Gud var *sanningenes Gud* och kunde därmed endast uppskatta rättfärdigheten. Därför hade Gud formulerat det åttonde budet som föreskrev att den inre och den yttre äran i möjligaste mån skulle överensstämma. Chydenius definierade budets innehåll med uppmaningen att åhörarna alltid skulle skaffa sig "... säkra och sanfärdiga kunskaper om saker, hvilka hinna til din vetskap, och redeligen efter kärlekslagen vitnar dem om din nästa, och blifver alltid bergfast och oryggelig vid sanningen".<sup>439</sup> Avslutningsvis formulerade Chydenius predikans tema. Det var "vårt igenom samma bud befredade namn och rykte". Detta tema delades i två delar varav den första handlade om vad Gud befallde och den andra delen handlade om vad Gud förbjöd i detta bud.

Chydenius nämnde inte Gud förrän budet formulerades i slutet av predikans inledning. Dessförinnan hade han både förklarat och grundat begreppen i den mänskliga samlevnaden. Därmed finner vi återigen att exordiets funktion var att förankra predikans ämne i den naturliga kunskapen i form av förnuftsresonemang och erfarenhetsbaserade observationer. Först därefter gick Chydenius över till de teologiska utgångspunkterna i form av uppenbarelsens skrivna lag. Detta förfaringssätt innebar att predikans budskap förankrades med hjälp av argument hämtade utanför uppenbarelsen. Chydenius avsikter bör ha varit att legitimera uppenbarelsens innehåll genom att teologisera det erfarenhetsgrundade tankestoffet.

I Chydenius tolkning av budet var begreppet *ära* intimt förknippat med plikten att vara sanningsenlig. Att ha den rätta äran var enligt Chydenius att vara genomskinlig

437 Den syn på ära och dygd som Chydenius formulerade i denna predikan påminner starkt om det synsätt som återfinns i hans skrift *Herda-Oväde*. Den skrev han år 1766. Se Schauman 1908, s. 527–541. Jfr Knif 2003, s. 155–169.

438 En liknande kritik återfinns hos Spener 1844, s. 80f. Jfr även Luther 1957, s. 131.

439 Chydenius 1782, predikan IX, § 4, s. 201.

medan falskhet var detsamma som att förställa sig och därmed dölja sitt inre. Denna moraliska transparens var både ett inomvärldsligt krav och ett andligt krav. Människor var skyldiga att bara tala om sådant som de säkert visste att det överensstämde med sanningen, eller ”sakens väckeliga beskaffenhet”. De var inte förbjudna att fälla om-dömen. Det var snarare så att Gud hade förpliktat människan att träda till sanningens försvar när det behövdes.<sup>440</sup>

Hela denna diskussion förde Chydenius utan att nämna begreppet *ärlighet*. Det var i stället budordets begrepp *falskt vittnesbörd* som definierades. Begreppet *ärlighet* och dess negation – *oärlighet* – återgick i stället på begreppet *ära* som syftade på den respekt och aktning som en människa åtnjöt från sin omgivning. En *ärlig* man var en man i besittning av ära. Det ärliga handlandet var sådant som renderade ära medan det oärliga var sådana handlingar som vanhedrade en människa, exempelvis att begå lögn, bedrägeri samt okyska och brottsliga handlingar. *Sannfärdighet* var därmed en egen-skap som medförde ära.<sup>441</sup>

Begreppet *ärlighet* har diskuterats av forskare och man har kommit till olika slutsatser. Arne Jarrick och Johan Söderberg noterar att begreppet *ärlighet* hade skiftande betydelser under 1700-talet. Det användes ofta för att beskriva någon som hade stor ära, men det kunde också kopplas samman med sanningsenlighet. Det är tydligt att ordets innehåll kom att handla alltmer om relationen till sanningen. Jarrick och Söderberg formulerar även en hypotes angående *ärlighetens* betydelseförskjutning. De frågar sig om ”normen att hålla sig till sanningen med tiden skilts ut som den överordnade aspekten av heder och ära”.<sup>442</sup>

Om vi jämför Jarricks och Söderbergs resonemang med Chydenius argumentation finner vi att denna predikan var dels ett försvar för sanningsenlighetens betydelse för äran, dels en problematisering av sanningsbegreppets gränser via dess negationer *osanning* och *lögn*. Men ordet *ärlig* använde Chydenius endast en gång i sin predikan och då för att beskriva en man i besittning av ära.

Emellan den inre och yttre äran är skillnaden ganska stor och hufvudsaklig, ehuru de äfven ofta kunna vara förenade. En dygdig människa, som på sitt samvete äger ärans rätta stempel, kan, omgifven af bespottande fiender, blifva afmålad för den lastfullaste, hvaremot en nedrig själ ibland kan bära namn af en ärlig man.<sup>443</sup>

Den paradoxala slutsatsen blir att Chydenius beskriver grunderna för det moderna begreppet *ärlighet* utan att använda ordet *ärlighet*. Givetvis hade sanningsenlighet även långt tidigare betonats som en positiv och viktig egenskap och kopplats till äran. I undersökningar av det folkliga hedersbegreppet på 1600-talet har det framkommit att särskilt tre element var viktiga – att inte stjäla, att tala sanning och att vara sexuellt dygdig.<sup>444</sup> Vad jag vill peka på här är främst förskjutningar inom ärebegreppet där betoningen av sanningsenligheten alltmer hamnade i förgrunden. Det handlade dessutom om ett specifikt sätt att se på sanningstalandet. Den sanningsenlighet som Chydenius beskrev handlade inte bara om att tala sanning. Det betonade även vikten av att människor inte förställde sig utan visade sitt äkta och sanna jag. Därigenom påminde Chydenius resonemang mycket om det moderna begreppet *ärlighet*.

Chydenius menade samtidigt att äran inte avgjordes av omgivningen utan var en effekt av människans egen dygd. Därigenom kunde han också koppla äran från det sociala anseendet genom att hävda att en dygdig människa kunde missbedömas. En människa bar sin ära inom sig. Hon kunde mista den ära som erhöles av omgivningen men ändå behålla den sanna äran som hade producerats av henne själv via hennes

440 Chydenius 1782, predikan IX, § 4, s. 201.

441 SAOB, uppslagsord *oärlig*, *oärlighet*, *sannfärdighet*.

442 Jarrick, Söderberg 1998, s. 156.

443 Chydenius 1782, predikan IX, § 2, s. 198.

444 Lindstedt Cronberg 2008, s. 124–135; Collstedt 2007, s. 84f.

---

karaktär och handlingar. Därmed skapades ett extra inre rum där självkänslan kunde växa – ett rum där människan själv avgjorde sin ära och sitt värde i stället för att detta enbart gjordes av människor i hennes omgivning.

Historikern Christopher Collstedt har i sin avhandling *Duellanten och rättvisan* (2007) behandlat den svenska manliga hederskulturen under 1700-talet. Han diskuterar även den förändrade synen på äran som uppstod från 1700-talets slut. Det handlade om att ”den yttre hedern, underordnades hederskänslan, det vill säga ett subjektivt hedersbegrepp som betecknade människans inre värld och hennes personliga och moraliska integritet”.<sup>445</sup> Collstedt finner detta nya och mer individualistiska hedersbegrepp hos tänkare som exempelvis Rousseau. Det nya hedersbegreppet utgick från moraliska kriterier och baserades på individens självkänsla. Skälet till denna förändring förlägges Collstedt i den begynnande sekulariseringen. Han hävdar att den kristna föreställningsvärlden inte gav något utrymme för en sådan subjektiv och individualistisk självbild. Snarare ledde det kristna synsättet enligt Collstedt till ett hedersbegrepp som främst betonade ett ”yttre värde i andra människors ögon”.<sup>446</sup>

Om vi jämför Collstedts resonemang med vad vi funnit i Chydenius predikan uppstår intressanta skillnader. Chydenius försök att utmejsla ett inre ärebegrepp påminner om det framväxande hedersbegrepp som Collstedt beskriver. Men Chydenius ärebegrepp var integrerat i en teologisk föreställningsvärld. Hans inre ärebegrepp byggdes kring människans upplevda gudsrelation. Vi finner därmed att det även inom ramen för den kristna diskursen var fullt möjligt att omtolka de rådande normerna kring heder och ära.

Termerna *inre* och *yttre ära* kan även jämföras med de teologiska termerna *inre* och *yttre rättfärdighet*. De kan först tyckas likartade men de har olika ursprung och innehåll. De lutherska rättfärdighetstermerna var en del av Luthers rättfärdiggörelselära – den teori som beskrev hur människan försonades med Gud och erhöll nåd via Jesus Kristi offerhandling.<sup>447</sup>

Men de båda ärotermer som Chydenius använde var endast delvis kopplade till trons utveckling inom en människa. Den mänskliga äran var egentligen inte något teologiskt begrepp. Den enda ära som nämndes inom teologin var den ära som tillföll Gud. Det ärebegrepp som Chydenius utgick från handlade i stället om människors samlevnad och deras olika sätt att förhålla sig varandras sociala värde och status. Chydenius kopplade samman detta ärebegrepp med tron. Den människa som var i besittning av sann inre ära var även en sann kristen enligt Chydenius tankesätt. De båda termerna *inre* och *yttre ära* syftade till att teologisera ett ärebegrepp som härrörde från det sociala och inomvärldsliga språkbruket. Dessa termer återfanns inte i de övriga undersökta katekeserna.

Predikans tema ”vårt igenom samma bud befredade namn och rykte” utgick från tanken att förbudet mot att bära falskt vittnesbörd innebar ett beskydd av varje människas renommé emot illasinnade angrepp. Detta var också Luthers tolkning av budordets innehåll i hans Stora katekes.<sup>448</sup> Som en utvidgning av förbudets innehåll skrev Luther sedan att ”förbjudes i detta bud all synd med tungan, varigenom man skadar eller förnärmar sin nästa”.<sup>449</sup> Han utvidgade därmed förbudet till att även inkludera sådana talhandlingar som innebar att talaren kränkte eller skadade sin motpart, oavsett om utsagan var baserad på en lögn eller inte. I stället skulle människor alltid tala gott om andra även om medmänniskorna hade brister.<sup>450</sup> Detta sätt att förhålla

---

445 Collstedt 2007, s. 81.

446 Collstedt 2007, s. 82f.

447 Radler 2006, s. 493ff.

448 Luther 1957, s. 115f.

449 Luther 1957, s. 118.

450 Luther 1957, s. 123. Jfr Andersen 1997, s. 93.

sig till sanningen kunde inte Chydenius acceptera. Låt oss se hur han byggde upp sin argumentation.

Predikoavhandlingens första del behandlade vad Gud förbjöd i det åttonde budordet. Chydenius inledde med att definiera skillnaderna mellan de båda begreppen *osanning* och *lögn*. Osanningar var sådana föreställningar, uttalanden och påståenden som inte överensstämde med de faktiska förhållandena. Lögner var osanningar som människor använde för att vanära Gud, skada någon medmänniska eller skada sig själv. Slutsatsen av detta blev att vissa osanningar var tillåtna. Det var exempelvis sådana osanningar som återfanns i dikter. De var ju både nyttiga och uppbyggliga. Ibland tvingades även en människa att formulera osanningar för ett gott syfte. Det kunde vara för att bevara en sanning som anförtrotts den talande under diskretion. Denna osanning var tillåten så länge den skedde för att bevara Guds och medmänniskans rätta ära.

Vi ser här hur Chydenius försökte definiera och sortera olika talhandlingar i syfte att skilja mellan tillåtna och otillåtna talhandlingar. Det var talarens motiv som avgjorde om osanningen var lovlig eller inte. Den förbjudna osanningen definierades som lögn. Genom att skilja mellan förbjuden lögn och tillåten osanning alstrades en möjlighet att kunna kombinera ett krav på sanningsenlighet med tillåtandet av vissa former av osanningar.

Därefter gick Chydenius över till frågan om begreppet *falskt vittnesbörd*. Han utgick från budordets betydelse i den bibliska grundtexten och hävdade att dess egentliga innebörd var ”tala icke emot din nästa såsom et lögnvitne”. Chydenius menade att detta innebar att det var tillåtet att kritisera sina medmänniskor om uttalanden var objektiv, kontrollerad och i överensstämmelse med sanningen. Att lögner – osanningar som uttalades i syfte att skada en medmänniska – var förkastliga var en självklarhet. Chydenius pekade även på att Aristoteles hade beskrivit detta i sin bok *Den Nikomachiska etiken*.<sup>451</sup> Chydenius hänvisade också till ett par citat ur Nya testamentet som fördömde lögn. Det var enligt den teologiska uppfattningen djävulen som hade infört lögnen i världen (Joh. 8:44). Källan till människans ljugande fann Chydenius i hennes vilja och förstånd. Den av egenkärlek och högmod påverkade viljan kunde leda förnuftet fel samtidigt som förnuftet kunde misslyckas att göra korrekta bedömningar. Uppsåtliga lögner, där förnuftet leddes av viljan att utföra hjärtats onda avsikter, var den värsta formen av lögn.

Efter att ha klargjort skillnaden mellan lögn och osanning övergick Chydenius till att beskriva den form av falskt vittnesbörd som kunde ske inför domstolar. Till det som var förbjudet hörde falska anklagelser mot oskyldiga, men också att låta bli att anklaga sådana som uppenbarligen hade begått ett brott. Dessutom var det förbjudet att förvränga fakta och förtiga sanningen. Men det var inte bara vittnena som var förbundna att tala sanning. Detta bud reglerade enligt Chydenius även domarnas agerande. Det förbjöd domare att fälla oriktiga domar, att hota oskyldiga och missköta sitt uppdrag på ett sådant sätt att rättvisa inte skipades.

Sedan övergick Chydenius till de lögner som uttalades i det övriga samhället. Han menade att många människor ljög för att de aldrig hade blivit uppfostrade att skilja mellan sanning och lögn. Sådana personer ljög obehindrat och gjorde det för att hävda sig på sin nästas bekostnad. Men att baktala andra människor var förbjudet. Högmod, avundsjuka och bitterhet var sådana känslor som kunde alstra lögner av detta slag. Men Chydenius hävdade även att det var lika illa att tala gott om någon som inte förtjänade det. I sådana situationer kunde motiven vara helt andra. I samband med ämbetsställningar och giftermål hände exempelvis att människor gav obefogat smicker för att påverka processen åt ett visst håll. Men varken blodsband, vänskapsband eller andra relationer kunde rättfärdiga denna typ av bedrägeri. Gud

451 Chydenius hänvisar till den fjärde boken i Aristoteles bok *Den nikomachiska etiken*.

---

förbjöd människan att ”kalla det onda godt och göra sött av suro”.<sup>452</sup> Så långt gick också Chydenius ärlighetskrav.

En annan form av lögn uppstod när människor bedrog sin omgivning via *åtbörder*. Här syftade Chydenius på människors sätt att framträda inför sin omgivning. Han kritiserade människor som låtsades vara vänligt inställda och inledde vänskap med andra, men som egentligen föraktade de nya vännerna. Därigenom agerade de bedrägligt. Chydenius kritiserade även sådana människor som teg när dåliga beslut fattades och därmed gav sitt indirekta bifall. Passivitet inför ogudaktiga handlingar ledde till att den syndfulla människan blev styrkt i sin last. Den som stillatigande såg på när något ont skedde blev medskyldig till brottet. I stället krävde Chydenius att vittnena skulle agera genom att med ord och åtbörder visa sin avsky inför det onda som pågick.

Chydenius diskuterade ytterligare en dimension av det åttonde budet. Det handlade om förbudet att *förråda* sin medmänniska. Här utgick Chydenius från Luthers tolkning av budet i den *Lilla katekesen*.<sup>453</sup> Förräderi var enligt Chydenius att nästla sig in hos någon och tillskansa sig en människas förtroende, för att därefter svika henne. Detta missbruk av någons förtroende bottnade i ett bedrägligt beteende där lögnen var ett viktigt inslag.

Efter att Chydenius hade diskuterat förräderiet gick han över till baktaleriet. Här tog han upp Luthers förbud i *Stora katekesen* mot att tala illa om medmänniskor.<sup>454</sup> Detta tolkade Chydenius som ett förbud mot den sorts falskhet som innebar att rikta kritik mot någon bakom dennes rygg. Det var inte förbudet att kritisera, men kritiken skulle riktas mot den person som kritiken gällde. Först därefter kunde kritiken också uttalas i andra sammanhang.

Den sista form av lögn som enligt Chydenius förbjöds i det åttonde budet var att sprida falska rykten om andra människor. Att angripa någons goda namn och rykte med påhittade beskylningar var absolut förbudet. Men det var även otillåtet att lyssna på sådana falska rykten utan att ifrågasätta dem och utan att ta den angripne i försvar.

Chydenius tolkade det åttonde budet som ett förbud mot illasinnade osanningar i alla sammanhang. Samma slags utvidgning av budet som Chydenius gjorde återfanns hos Luther. Han tolkade inledningsvis budet som ett förbud mot falska vittnesutsagor i domstolar. Men dessutom inkluderade han ”all synd med tungan, varigenom man skadar eller förnärmar sin nästa”.<sup>455</sup> Även Svebilus tolkade det åttonde budet på ett liknande sätt. En människa fick inte vittna osant om någon annan. Hon fick inte heller förråda någon genom att sprida ut sådana saker som hon anförtrots i hemlighet. Baktaleri var också förbudet enligt Svebilus. I stället befallde Gud i det åttonde budet att människan alltid skulle tala väl om sin nästa och skyla över dennes fel och svagheter.

Om vi utvidgar jämförelsen till de övriga katekestexterna av Knös, Pontoppidan, Spener och Freylinghausen finner vi stora likheter i tolkningen av budordets förbudsaspekt. Mellan exempelvis Pontoppidan, Knös och Spener fanns en stor överensstämmelse. Pontoppidan och Knös menade att falskt vittnesbörd var ”allt osanfärdigt och okärligt tal om nästan inför eller utom domstolen”.<sup>456</sup> Speners definition lydde ”allt tungans bruk emot sanningen eller mot kärleken till nästan”.<sup>457</sup>

Även de kateketiska författarnas beskrivningar av de talhandlingar som förbjöds var praktiskt taget identiska. Freylinghausen, Spener och Pontoppidan hämtade sin

---

452 Jfr Knös 1779, s. 199.

453 Jfr Luther, ”Dr Martin Luthers Lilla katekes”, i *LKB*, Billing (red), 1914, s. 291.

454 Jfr Luther 1957, s. 118ff.

455 Luther 1957, s. 117f.

456 Pontoppidan 1827, s. 55. Knös tycks ha citerat Pontoppidan, emedan definitioner hos Knös lyder ”allt osanfärdigt och okärligt tal om nästan, så utom, som inom domstolen”. Se Knös 1779, s. 193.

457 Spener 1844, s. 73.



definition från Luthers *Lilla katekes* och skrev att budet innebar att ”wi skole frukta och älska Gud, så at wi icke beljuge, förråde, baktale eller illa berykte vår nästa; utan wi skole urskulda honom, tänka och tala wäl om honom och tyda allt till det bästa”.<sup>458</sup> Knös använde en annan formulering när han skulle beskriva vad som förbjöds. Han skrev:

I åttonde budet förbjudes all lögn och falskhet, hvarmed sanning undandöljes, och således Herren Gud, som är sanfärdig och sanningens sjelfwa ursprung, inför hwilkens allseende öga, man bär falskt vittnesbörd, högeligen förolämpas, och sanningens Ande fördrifwes, eller bedröfwes, Eph. 4:30, samt nästan på något sätt skadas, i thet falskheten strider emot hans timmeliga, andeliga och ewiga wälfärd, och förbjudas således alla sätt at förklena och wanryckta nästan lögnakteligen.<sup>459</sup>

I Knös definition återfinns en av de centrala teologiska aspekterna i frågan om sanningskravet. Det handlade om att Gud var sanningen. Den som ljög gjorde det inför Guds allseende öga och därmed uppenbarades alla lögner. Det framgår även tydligt att det var själva falskheten och illviljan i de sociala relationerna som var föremål för budordet.

I denna jämförelse mellan olika kateketiska texter finner vi att själva utgångspunkterna för uttolkningen av förbudsdimensionen av det åttonde budet var likartade. Men när förbudets aspekter skulle konkretiseras uppstod en rad olikheter. Av de undersökta texterna var det ingen författare som förde samman begreppet *ära* med budordet på det sätt som Chydenius gjorde. Inte heller delades sanningen i osanning och lögn av någon annan författare. Här finner vi en avvikande tolkning hos Chydenius.

Den definition av lögn som Chydenius gjorde kan sammanfattas på följande sätt. En osanning var en utsaga som inte stämde överens med verkligheten. Det fanns två sorters osanna utsagor – tillåtna respektive förbjudna. Den tillåtna osanningen var en falsk utsaga, oavsett om talaren trodde på den eller inte. De förbjudna osanningarna kallades lögner och var utsagor som uttalades i syfte att vanära Gud, skada någon medmänniska eller skada talaren själv. Den som uttalade utsagan kunde antingen tro på den själv, eller i värsta fall formulerade talaren den mot bättre vetande. Men det var inte talarens egen uppfattning som avgjorde om det var en lögn utan det var hans avsikt att skada. Att utpeka någon oskyldig som tjuv och samtidigt tro att det stämmer var att formulera en lögn, enligt Chydenius. Han skrev att ”vår egen öfvertygelse om sanningen af vårt omdöme om nästan ingalunda på långt när frikallar ossfrån detta budets öfverträdelse, utan ankommer det först derpå, huru flitigt vi undersökt den sak vi döme om”.<sup>460</sup> Chydenius skar därmed av förbindelsen mellan talarens egen föreställning om sanningshalten i utsagan och det faktiska innehållet i det som sades. De två faktorer som var relevanta var 1) om talaren avsåg att skada, 2) om utsagan var falsk eller sann.

Detta innebar att om en människa uttalade sig om något, vars sanningshalt hon var fullständigt övertygad om, uttalade hon likafullt en osanning om utsagan inte var sann. Detta medförde även att en lång rad medvetna osanningar som inte uttalades i avsikt att skada uppfattades som tillåtna osanningar och därmed jämfördes med de osanningar som uttalades i god tro. Det innebar också att det fanns medvetna och omedvetna lögner. De medvetna var de värsta och bland dessa var meneden den svåraste lögn en människa kunde uttala.

Men hur var det med sanna påståenden som skadade nästan men inte uttalades i syfte att skada? På denna punkt gick meningarna isär. Luther menade att kärleksplikten var överordnad och att människan hellre skulle tiga eller skyla över medmänni-

458 Spener 1844, s. 73. Pontoppidan skrev att ”wi skole frukta och älskap Gud, så at wi icke falskeligen beljuge, förråde, baktale vår nästa, och komme honom ondt rykte uppå: utan skole ursaka honom, tänka och tala godt om honom, och wända all ting till det bästa”. Se Pontoppidan 1827, s. 58f. Även Freylinghausen använde samma formulering. Se Freylinghausen 1780, s. 182f.

459 Knös 1779, s. 193f.

460 Chydenius 1782, predikan IX, § 6, s. 205.

---

skornas misstag än att skada någon med sina ord. Detta innebar samtidigt att människan endast fick uttala sig när hon verkligen var säker på utsagans sanningshalt och när hon var uppfylld av de rätta avsikterna.

Det märkliga i Chydenius lögn Diskussion är att lögnen i sig själv<sup>461</sup> – när en talare medvetet förvrängde sanningen – inte diskuterades. Den definition av lögn som Chydenius formulerade bör därför snarare ses som en del av hans tolkning av Guds förbud mot falsk vittnesbörd, än som en allmän definition av begreppet lögn. Definitionen som han presenterade fungerade väl tillsammans med den övriga tolkningen av budet. Målet var att fokusera på människans sätt att förhålla sig till sin egen och sina medmänniskors ära och sociala status. Det faktum att exempelvis hyckleri, baktaleri, ryktesspridning och smicker inkluderades i förbudet, visar att det var det sociala spelet, de intriger och konflikter som ärebegreppet och människans egenkärlek resulterade i, som Chydenius ville förbjuda.

Det budskap som fanns i Chydenius predikan formulerades även av Knös. När Knös i sina *Catechetiska föreläsningar* skulle behandla det åttonde budet var det människans tendens till hyckleri och falskhet som stod i fokus. Han kritiserade exempelvis de normer som han menade fanns inom diplomatin. Där hade enligt Knös den mänskliga falskheten satts i system.<sup>462</sup> Det var människans vana att sätta lögnen i falskhetens tjänst som kritiserades av både Chydenius och Knös.

Chydenius sätt att tolka budet som ett förbud mot falskhet kan också tolkas utifrån ett retoriskt perspektiv. Den kände och inflytelserike Andreas Rydelius skrev i den femte delen av sina förnuftsövningar om fallasier. Det var sådana bedrägliga förnuftsfallor som människor kunde ramla i.<sup>463</sup> Den första fallasi som Rydelius beskrev var *fallacia libidinis* och innebar att en människa formulerade omdömen som var baserade på hennes egna begär, önskingar eller förhoppningar. Under denna fallasi inbegrep Rydelius en lång rad olika talhandlingar. Det handlade om allt från att ljuga inför rätta till att baktala någon eller att ge obefogat smicker. Botemedlet mot denna kommunikativa sjuka var enligt Rydelius en ökad medvetenhet om den mänskliga benägenheten att använda språket på detta egennyttiga vis, att öva upp förnuftet och att ha ambitionen att alltid vara uppriktig.

Om vi jämför Rydelius diskussion kring fallacia libidinis med Chydenius sätt att tolka det åttonde budordet finner vi att de talhandlingar som Chydenius ifrågasatte alla kunde inordnas under denna fallasi. Det handlade om sådana språkliga omdömen som var uttryck för talarens begär, girighet, äregirighet eller vällust. Här möttes teologi, moralfilosofi och retorik på ett mycket intressant sätt. Samma möte uppstod för övrigt i Rydelius text när han hävdade att den främsta orsaken till att människor ständigt begick denna fallasi var arvsyndan.<sup>464</sup>

Låt oss gå vidare och se hur Chydenius tolkade den befällande aspekten av budet. Kom det fram en annan syn på relationen mellan lögn och sanning där? Denna fråga behandlade Chydenius i predikans senare del. Eftersom han tidigare hade konstaterat att budordet var ett förbud mot lögn, var det lätt att se att det var sanningen som människor skulle hålla sig till. Detta förhållningssätt beskrev Chydenius via en delning av sanningen i fyra aspekter. Den första aspekten var att söka sanningen i alla sammanhang. Det innebar att vara objektiv (*oväldug*) och att försöka se saker som de verkligen förhöll sig. Den andra aspekten handlade om uppriktighet i åtbörderna. Människan måste undvika inställsamhet och falskhet i sitt uppträdande. Den tredje

461 Jag utgår här från den definition som användes av naturrättsliga tänkare, bla av Grotius. Se Grotius 1715, del tre, s. 20.

462 Knös 1779, s. 194f.

463 Andreas Rydelius 1722, s. 26–49.

464 Rydelius, 1722, s. 13f. Samma typ av diskussion om arvsyndan och fallasier återfinns i Rambach 1771, s. 51f.

aspekten handlade om verbal uppriktighet. Människan skulle säga det hon tänkte och tänka det som hon sade. Det sanningskrav som Chydenius formulerade för dem som inställde sig till domstolarna gällde också för hela samhället. Den fjärde och sista aspekten behandlade sanningsenliga handlingar. Det innebar att den uppriktighet och trohet som skulle finnas i talandet också måste prägla människans gärningar. Detta var att *göra sanningen*<sup>465</sup> och det skedde via hjälpsamhet, kärleksfulla tjänster och trofasthet.<sup>466</sup>

Det ideal som Chydenius formulerade i sanningsdiskussionen uppvisade en ännu större betoning på sanningsenligheten än vad som återfanns i den första delen av hans predikan. Det framkom även att Chydenius laborerade med flera betydelser av ordet *sanning*. I den första delen av predikan definierades sanning som överrensstämmelse med verkligheten. I den andra delen av predikan skrev han att:

...så fordras här äfven hufvudsakeligen sanning i ord, hvartil hörer at vi ej tale annat än hvad hjertat redeligen tänker, och at tankan, som nyss nämdes; kommer öfverens med saken som vi tale om; öfverensstämmer icke munnen med hjertat, så är sanningen borta, och om öfvertygelsen är falsk, och talet därefter, så är talet likaledes lögnaktigt och falskt. Denna sanning förpliktas vi til så väl inför rätta som i dageligt umgänge, och äfven i skrifter, hvilka ej annorlunda kunna anses än tal, hållna för alla dem, som läsa dem. Domstolarna skola i synnerhet vara sanningens säten.<sup>467</sup>

Därmed fanns åtminstone två dimensioner av sanningen – en som bestod av överensstämmelsen mellan mun och hjärta, och en som handlade om korrespondens mellan utsaga och verklighet. Den första kallades *uppriktighet*, till skillnad från dess motsats – *falskhet*. Den andra kallades *sanning* till skillnad från dess motsats – *osanning*. Chydenius strävade efter att få dessa båda att löpa samman så att människan var uppriktig och sanningsenlig. Genom att urskilja handlingar och åtbörder som separata aspekter av sanningen kunde också Chydenius visa på sambandet mellan tanke, känsla, ord och handling. Endast den som sade det han tänkte och sedan även gjorde det han hade sagt, var sanningsenlig.

Chydenius lät den andra delen av predikan bli en hyllning till sanningen. Detta var samtidigt en central del av hans gudsbild. Han slog fast att ”grunden til detta Guds allmänna sannings bud ligger uti Guds egen eviga och oföränderliga sanfärdighet”.<sup>468</sup> Sanningens Gud kunde inte fordra något annat av människan än sanning. Chydenius uppfattade därmed strävan att vara sannfärdig och uppriktig som ett sätt att gå mot den eftersträvansvärda lyckosaligheten.

Efter sitt principiella ställningstagande för uppriktigheten och sannfärdigheten övergick Chydenius till att diskutera en passage i Luthers *Stora katekes*. Det handlade om det avsnitt där reformatorn uppmanade människor att skyla över sina medmänniskors brister och aldrig tala illa om någon.<sup>469</sup> Här påpekade Chydenius att sådana ursäkter aldrig fick bygga på lögn. Det var sanningen som skulle stå i fokus och därmed skulle alla anklagelser prövas mot sanningens *profsten*. Denna objektiva granskning innefattade en undersökning huruvida utsagorna verkligen kunde stämma och en

465 Hämtat från Joh 3:20–21. Jfr även Pontoppidan 1766, s. 92. Pontoppidan använder också begreppet *göra sanningen* och kallar denna kunskapsform för *veritas practica*. Det var Jesus eget levnadssätt. Pontoppidan använde synonymen *uppriktighet* när han beskrev vad att *göra sanningen* innebar för en människa.

466 Detta sätt att bryta ned en dygd eller last i tankar, ord, åtbörder och handlingar känner vi igen vid det här laget. Det har återkommit i Chydenius predikningar och det har funnits i de övriga kateketiska texterna. Just denna tillämpning användes inte av Knös, Murbeck, Spener eller Pontoppidan. Däremot gjorde Spener det när han skulle beskriva lögnen. Se Spener 1844, s.

467 Chydenius 1782, predikan IX, § 13, s. 227.

468 Chydenius 1782, predikan IX, § 13, s. 229.

469 Luther 1957, s. 118f.

---

bedömning av trovärdigheten hos den som uttalade utsagan. Allt som inte kunde bevisas borde man förhålla sig skeptiskt till.

Chydenius ambition att föra upp tolkningen av det åttonde budet på ett principiellt plan som handlade om mänskliga utsagors relation till den omgivande verkligheten återfanns inte hos Luther. För Chydenius var sanningen det överordnade målet. Han formulerade en etisk norm som byggde på egenskaper som trofasthet, sanningsenlighet och uppriktighet. Normens motpol var falskhet, inställsamhet, svek och lögn. Därmed kom också en konflikt upp till ytan som handlade om relationen mellan sanningsplikten och kärleksplikten. Samtidigt som Chydenius betonade sanningens betydelse valde han att ställa sig bakom Luther genom att hävda att kärlekslagen måste vara rådande i talet om nästan. Men denna plikt gällde endast om personen ifråga verkligen kände så inför sin medmänniska. Kärleksplikten bestod enligt Chydenius av två delar. Den ena handlade om att gå till försvar när någon blev förtalad och den andra innebar att tanke och tal skulle korrespondera.

Chydenius menade att Luther hade rätt i sin *Stora katekes* när han hävdade att Gud uppmanade människan att tänka och tala gott om sin nästa. Men Chydenius korrigerade Luthers tolkning en aning. Chydenius menade att det var viktigt att försöka ha en uppriktigt positiv syn på sina medmänniskor och på sig själv. Via en mer realistisk och ödmjuk självbild kunde medmänniskorna betraktas med större överseende. Om en människa lyckades med detta kunde hon betrakta sina medmänniskor med respekt, ty ”ingen är sannerligen så usel och ond, at han icke i denna vägen förtjenar vår högaktning”. När en människa hade börjat tänka väl om sin nästa var det inte svårt att omsätta tankarna till tal. Därmed kunde människan tala gott om sina medmänniskor, även om sådana som hon inte uppskattade, utan att kränka sanningen eller uppriktigheten. Chydenius betonade även att detta förhållningssätt var ändamålsenligt eftersom det resulterade i ett gott rykte för den person som praktiserade det. Att försätta sig i en sådan kärleksfull sinnesstämning var också en positiv upplevelse eftersom själen måtte gott av kärlek.

Chydenius vidhöll samtidigt att det var tillåtet att ifrågasätta någon annan människas heder under förutsättning att det som sades verkligen var kontrollerat och i överensstämmelse med sanningen. Därmed frångick Chydenius Luthers uppmaning att tala gott om alla och menade att det snarare skulle tolkas som att människan hade en skyldighet att söka sanningen när hon hörde ryktesspridning och aldrig sprida rykten vidare. Men trots denna diskrepans hänvisade Chydenius betydligt oftare till Luther i denna predikan än vad han gjorde i de övriga. Det kan tolkas som ett sätt att skyla över det faktum att han modifierade Luthers tolkning. Det kan samtidigt vara ett sätt att sanktionera den egna synen på dessa frågor genom att hävda att de överensstämde med Luthers synsätt. Men det kan också ses som ett uttryck för en underliggande brottnig med centrala frågor kring sanning och lögn där Luther i sin katekes var otydlig och Chydenius ville undanröja läsningar som gav uttryck för en sanktionering av falskhet.

Chydenius förde i denna predikan fram en syn på sanning och uppriktighet som innebar att han modifierade det lutherska synsättet en aning. Han hänvisade även till Aristoteles – något som var mycket ovanligt i hans övriga predikningar. Det var den fjärde boken i den nikomachiska etiken som Chydenius syftade på. Där redogjorde Aristoteles för den dygd som kallades uppriktighet.<sup>470</sup> Den innebar enligt Aristoteles att en uppriktig person var ”sannfärdig både i vad han gör och vad han säger, och hans yttranden överensstämmer med vad han går för och varken någonting mer eller mindre”.<sup>471</sup> En sådan människa, skrev Aristoteles, var ”ärlig där något sådant inte

---

470 Aristoteles 1988, s. 118–122.

471 Aristoteles 1988, s. 119.

spelar någon roll och håller sig till sanningen både i sitt tal och i sin livsföring på grund av sin karaktärsinställning. En sådan person kunde också anses vara hederlig. Sanningsälskaren håller sig nämligen inte bara till sanningen där den inte har någon betydelse, utan han måste göra det i ännu högre grad där den betyder någonting”.<sup>472</sup>

Chydenius formulerade i sin predikan en syntes av den lutherska kärleksplikten att tala väl om sin nästa och den aristoteliska uppmaningen att vara uppriktig. Resultatet blev en modifierad uppriktighet där talaren aldrig sade något utan att vara säker på sin sak. Dessutom försökte han uttrycka sig så uppriktigt som möjligt samtidigt som han försökte styra sitt sätt att tolka sig själv och omgivningen i en mer tolerant och kärleksfull riktning. Men om han såg något som var fel, så var han även tvungen att säga det. Detta var Chydenius kompromiss – sanningen och kärleken skulle kombineras.

I tillämpningen konstaterade Chydenius att alla Guds bud var avsedda att leda människorna mot lycksalighet. Men lögnens fader – djävulen – hade planerat ett frö i Adams och Evas hjärtan som alltsedan dess hade grott och fördärvat människosläktet. Det tog sig uttryck i högmod och en blind egenkärlek och kom ut via människans tal. Därefter tecknade Chydenius en dyster bild av människans tillvaro. Lögner återfanns överallt. Samtidigt konstaterade han att människors hjärtan oftast var fyllda med invändningar för att slippa ta itu med sig själva. Chydenius påminde åhörarna om de förskräckliga straff som väntade alla lögnare. Han utmålade Guds hämnd samtidigt som lögnarnas kval illustrerades i starka ordalag. Men lögnens negativa konsekvenser lät inte vänta på sig till efter döden, hävdade Chydenius. De uppträdde redan i jordelivet. Han beskrev hur lögnare orsakade lidande i sin omgivning, hur lögnare föraktades av sin omgivning och hur de plågades av sitt samvete.

Chydenius ändrade därefter tonfallet. Han beskrev hur vägen till lycksalighet gick via sanningen och för att kunna vandra denna väg måste människan gå till uppenbarelsen. En förnuftsbasead reflexion kunde nämligen aldrig avslöja vad som egentligen låg till grund för människans benägenhet att ljuga. Grunden fanns beskriven i Bibeln där människans medfödda högmod och blindhet utmålades som lögnens orsaker. Chydenius hävdade att det var lika omöjligt för människan att bli av med detta som en etiopier att ändra hudfärg eller för leoparden att förvandla sina fläckar.<sup>473</sup> Men Gud erbjöd människan en utväg och den gick via omvändelsen och nya födelsen. Om inte människan genomgick denna process var all hennes dygd ett bedrägeri, konstaterade Chydenius.

Slutligen uppmanade Chydenius sina åhörare att blotta sina bedrövade hjärtan och be om nåd och förlåtelse. Han utmålade vägen mot lycksaligheten och beskrev hur den som var redlig, kärleksfull och sanningsenlig fick ett gott rykte, blev älskad av sina medmänniskor och saknad efter sin död. Dessutom fick denna människa till slut möta Gud. Hon hade därmed förvärvat sig den största möjliga lycksaligheten.

Som vi såg ovan applicerade Chydenius lagen och evangeliet i tillämpningen. Han vände sig till syndarna respektive de egenrättfärdiga. Lagen föreställdes för båda grupperna och evangelium beskrevs. Straffen utmålades och lycksaligheten beskrevs. Därigenom hade Chydenius formulerat de viktigaste bevekande skälen, samtidigt som han delade ordet på ett sådant sätt att syndarna förhoppningsvis insåg sina synder och att de egenrättfärdiga insåg att deras dygd endast var ett utanpåverk.

### *Naturrätt och naturlig teologi*

Chydenius diskussion om äran ska ses mot bakgrund av den stora betydelse som ära och heder hade i det tidigmoderna samhället. I predikoanalysen av Chydenius tolkning av det femte budordet påbörjades en diskussion om ärans betydelse i 1700-talets samhälle. Det konstaterades då att äran var individuell samtidigt som den skapades

472 Aristoteles 1988, s. 119.

473 Jfr Rambach 1763, s. 159.

---

via ett kollektivt värdesystem. Den var en personlig kvalitet som gav ägaren social status och gemenskap. Att förlora sin ära medförde däremot social stigmatisering och isolering.<sup>474</sup> Lindstedt Cronberg använder ordet *hederskultur* för att betona det hedersrelaterade värdesystemets betydelse i det tidigmoderna Sverige.<sup>475</sup> Denna hederskultur reglerades även via det rättsliga systemet. Äran var också ett centralt juridiskt begrepp. En aspekt av distributionen av ära och heder inom den svenska hederskulturen var därmed de hedersrelaterade juridiska konflikterna. De handlade ofta om verbala kränkningar av människors ära. Arne Jarrick och Johan Söderberg har i en brotthistorisk undersökning av de ärenden som hanterades av domstolarna i Stockholm under 1600- och 1700-talet kommit in på frågan om verbala kränkningar och ärans begrepp och hantering.<sup>476</sup> De visar i sin undersökning hur människor använde domstolarna som en arena för att upprätta den ära som solkats av andra människors förtal, falska beskyllningar och skymfningar.

Även om historiker har studerat ärans funktion i samband med brottmål, har den teologiska aspekten av begreppet ära som Chydenius diskuterade i sin predikan inte undersökts i någon större utsträckning. Inom forskningen har äran oftast uppfattats som något socialt – som manifesteras i mellanmänniskliga relationer. Men jag vill här betona den teologiska diskursen om ära och dess nära koppling till den juridiska och naturrättsliga diskursen.

Både Chydenius och Pufendorf uppfattade strävan efter ära och heder som något genuint mänskligt. Pufendorf såg denna strävan som en viktig del av upprätthållandet av den naturliga jämlikheten mellan människor. Han skiljde mellan *allmänt* och *särskilt anseende*. För att komma i åtnjutande av det allmänna anseendet måste en människa leva efter naturrättens föreskrifter och uppfattas som hederlig. Detta var ett slags grundläggande anseende som alla skötsamma och rättsskaffens medborgare hade rätt till. Det goda namn och rykte som en sådan livsstil medförde kunde gå om intet om medborgaren begick brott, kränkte andra medborgares rätt eller med berätt mod tillfogade andra människor skada.<sup>477</sup>

Pufendorf menade att om en människa inte blev behandlad som en naturlig jämlike utsattes hon för en skymf och omgivningen inkräktade på hennes naturliga värdighet. Att visa förakt för andra via kroppsspråk, miner, handlingar eller ord var en kränkning menade Pufendorf. Den kränkte både äran och anseendet för den som utsattes för en sådan skymf.<sup>478</sup> Här ser vi den naturrättsliga beskrivningen och förklaringen av de konflikter som utspelades vid domstolarna.

Pufendorf betonade samtidigt att den ömsesidiga respekten var graderad. Människor av högre rang förtjänade en särskild vördnad – ett *särskilt anseende*. Vilka kriterier gällde för att en människa skulle få särskilt mycket ära? Pufendorf får själv svara på den frågan.

Grunderna för status är enligt allmän uppfattning allt sådant, som äger ett slags fullkomlighet eller excellens eller anses röja sådan, dock så att dess verkningar sammanfaller med naturrättens eller statens intressen. Exempel är hög intelligens, behärskning av olika konster och vetenskaper, skarpt omdöme i handläggningen av skilda frågor, karaktärsfasthet och en personlighet som inte låter sig förskräckas av yttre ting och som står över frestelser och hot, vidare vältalighet, skönhet och fysiska färdigheter, förmögenhet och framför allt exceptionella bedrifter.<sup>479</sup>

---

474 Lindstedt Cronberg 2008, s. 117ff.

475 Lindstedt Cronberg 2008, s. 117ff.

476 Jarrick, Söderberg 1998, s. 43–72, 149–168, 220.

477 Pufendorf 2001, s. 189f.

478 Pufendorf 2001, s. 92f.

479 Pufendorf 2001, s. 191.

Pufendorf kompletterade senare med ytterligare ett kriterium – en samhällelig makt-position. Positionen var det främsta skälet till hög status och ett gott anseende. Om vi jämför Chydenius sätt att presentera äran i inledningen av sin predikan finner vi att dessa två bilder av äran utgjorde varandras motsatser. De var dessutom så lika i sin utformning att man kan anta att Chydenius skrev sin text i direkt polemik mot den naturrättsliga synen på ära. Allt det som Pufendorf uppfattade som centralt för äran var enligt Chydenius oväsentligt för den sanna äran. Den dydebaserade och inre ära som Chydenius lanserade var obefintlig i Pufendorfs text. Människans inre kvaliteter var irrelevanta för Pufendorf. Det var i stället de yttre och sociala manifestationerna som räknades.<sup>480</sup>

Vi finner därmed att inledningen av Chydenius predikan var naturrättslig, men att tankegångarna omvandlades i riktning mot en syntes där naturrätten färgades av den teologiska människosynen. Här föreligger en avgörande skillnad mellan Chydenius synsätt och Pufendorfs åskådning. Samtidigt kan vi återigen konstatera att Chydenius iscensatte en talhandling som kan beskrivas som en teologisering av naturrättsliga tankegångar.

Hur såg den juridiska diskursen ut? Hur talade man om ära och hur kan Chydenius relateras till detta? Det är givetvis inte möjligt att ge ett fullständigt svar på denna fråga inom ramen för denna predikoanalys. Men det är åtminstone möjligt att få en preliminär uppfattning om relationen genom att gå till lagmannen David Nehrman diskussioner kring den svenska kriminalrätten från 1756. Där går Nehrman igenom lagstiftningens hantering och definition av äran samt de brott som riktade sig mot medmänniskors ära och heder. De kateketiska uttolkningarna av det åttonde budet hade en stark anknytning till lagstiftningen.<sup>481</sup> De brott som anknöt till det åttonde budet var dels sådana som handlade om kränkningar av äran, dels sådana som handlade om lögn och falskhet.

Nehrman beskrev ingående sådana förbjudna talhandlingar som kränkte och skadade medmänniskor. De olika talhandlingarna benämndes både med verb och substantiv. Verben angav själva talhandlingen i dess egenskap av aktivitet och substantiven namngav skymfens innehåll. Vanliga talhandlingsverb var exempelvis att *missfirma*, *förolämpa*, *wanwördiga* och *beliuga*. Substantiv som användes för att beskriva otillåtna talhandlingar var *smädeliga ord*, *oqwädins ord*, *ohöfwiska* och *förachteliga ord*, *förklenliga* och *skymfelige tilmälen*.<sup>482</sup> Samtliga dessa typer av talhandlingar innebar att talaren begick en oförrätt mot en medmänniska som i sin tur led skada rörande sin ”heder och ära samt goda namn och rychte”.<sup>483</sup>

Förutom de talhandlingar som handlade om kränkningar av äran diskuterade Nehrman sådana handlingar som innebar list och lögn. Här finner vi ytterligare en rad talhandlingar såsom *swek*, *bedrägeri* och *falskhet*.<sup>484</sup> Om vi återkopplar till det åttonde budet och dess uttolkningar blir det uppenbart att de kateketiska texterna och lagstiftningen utgjorde kuggar i samma värde- och normsystem. Medan prästerna fokuserade på de känslor som framkallade lögnerna och falskheten var det rättsväsendets sak att hantera lögn och skymfer när de väl uppstått.<sup>485</sup>

480 Daniel Boethius formulerade en liknande hederskänsla som Chydenius. Den stora skillnaden var att Boethius utgick från andra dygder än Chydenius. Men även Boethius hävdade att människan borde bygga sin självkänsla utifrån sin självkänedom och inte utifrån de hedersbetygelser som hon erhö. Se Boethius 1782, s. 78ff.

481 Detta gällde även det fjärde, femte, sjätte och sjunde budet. Alla dess bud hade sin koppling i lagstiftningen.

482 Nehrman 1756, s. 292–299. För en beskrivning av Nehrman syn på naturrättsens relation till teologin, se Josefson 1950, s. 168ff.

483 Nehrman 1756, s. 292.

484 Nehrman 1756, s. 357ff.

485 Nehrman 1756, s. 18f. Mellan brottet och den dygdiga handlingen fanns också *odygden*. Det var omoraliska handlingar – de bröt mot budorden – men var inte brottsliga och befann sig därmed i en

---

Men samtidigt var också känslorna viktiga i rätten. Talarens motiv eller avsikt var central i den rättsliga undersökningen, liksom i den kateketiska undervisningen. Brottet måste begås med berätt mod. Vrede och illvilja var sådana känslor som drev människor till brott. Nehrman konstaterar att ”jämväl therföre har then nådiga Skaparen förlänt oss förnuft och skickelighet, at kunna yttra för andra våra tankar och mening, på thet wi skola tala sanningen, samt gagna andra thermed. Men argheten förwänder thenna gåfwan och thes rätta bruk, stundom til at skada andras heder och ära /.../, och stundom til at afhända them theras wälfångna egendom eller rättigheter”.<sup>486</sup> Nehrman tvingades också erkänna att det fanns mycket osanning och lögn i samhället som inte lagstiftningen bestraffade eftersom dessa lögnare inte kunde betraktas som bedrägeri. För att lögnen skulle ses som bedrägeri krävdes att lögnaren ”bedragit eller skadat någon, eller haft thet upsåtet”.<sup>487</sup> Detta påminner om Chydenius sätt att betrakta lögnen. För att en osanning skulle bli en lögn måste det finnas en avsikt att skada.

I centrum för Chydenius predikan och för Nehrman syn på falskhet stod relationen mellan sanning och lögn. För att kontextualisera Chydenius ställningstagande krävs att vi ställer frågan hur man inom naturrätten uppfattade dessa begrepp. Den lögndefinition som Chydenius formulerade i sin predikan går inte att återfinna i exempelvis Pufendorfs eller Grotius naturrättsliga texter. Den stämmer inte heller överens med Nehrman definition. Han skrev att ”lögn kallas thet, när någon döljer sanningen eller talar osant, för honom, som ther efter frågar, och berättigad är at weta sanningen, stundom jämväl tå, när then som saken angår ej frågar therom”.<sup>488</sup> Nehrman definition utgick från ett kombinerat synsätt där talarens avsikt och själva talsituationen – kontexten – var avgörande för att utsagan skulle definieras som lögn. I den specifika situationen fanns ett plikt- och rättighetsförhållande som lögnaren bröt mot.

Pufendorf definierade lögn som en avsiktligt vilseledande utsaga uttalad till en person som hade rätt att få höra sanningen. Här återfinner vi källan till Nehrman plikt- och rättighetsperspektiv på lögnen. Rena lögnare uppstod endast när en människa avsiktligt förvrängde sanningen i ett samtal med en människa som hon var förpliktad att vara ärlig emot. Kravet på ärligheten var differentierat och graden av ärlighet avgjordes av relationen mellan de kommunicerande parterna. Pufendorf hänvisade även till naturrätten och menade att alla människor var förpliktade att inte bedra varandra verbalt eller med kroppsspråket. Men Pufendorf menade också att det inte förelåg något absolut ärlighets- och sanningskrav utan att människor, i vissa situationer, kunde tillåtas att säga sådant som inte stämde med deras uppfattning eller med fakta.<sup>489</sup>

Om vi i stället jämför Chydenius sätt att tala om lögn med Grotius finner vi att de skiljde sig på ett principiellt viktigt plan. Grotius definierade lögnen i tredje delen av sitt omfattande verk *De iure belli ac pacis libri tres* (1625).<sup>490</sup> Han redogjorde för sanningens relation till lögnen och skrev att ”...he does not lye, who tells a thing that is false, yet supposing it to be true; but he that tells truth, at the same time thinking it to be false, does certainly lye”.<sup>491</sup> Det var talarens avsikt med sin utsaga som avgjorde huruvida det sagda var en lögn eller inte. Chydenius hävdade motsatsen – att den som formulerade en osann utsaga (för att skada), men ändå trodde att den var sann, likafullt

---

slags moralisk gråzon.

486 Nehrman 1756, s. 357f.

487 Nehrman 1756, s. 358. Jfr Bo H. Lindberg 1992, s. 548f.

488 Nehrman 1756, s. 358f.

489 Pufendorf 2001, s. 107–110.

490 Se Grotius 1715, s. 20. Grotius redogör för ett vedertaget språkbruk, vilket innebär att dikotomin var betydligt äldre.

491 Grotius 1715, s. 20.



var en lögnare. Här finner vi det motsatta synsättet när det gällde relationen mellan sanning och lögn.

Vi kan konstatera att Chydenius och Grotius båda uppfattade två aspekter av lögnen. Den första var en avsikt hos talaren och den andra var en faktisk förvrängning av sanningen. Skillnaden mellan deras synsätt var att de fokuserade på olika avsikter. För Grotius del var avsikten att förvränga sanningen det centrala, för Chydenius var det avsikten att skada. Den sistnämnda var överhuvudtaget inte relevant för Grotius lögndefinition.

Vi kan även konstatera att Pufendorfs definition byggde på tanken om rättigheter och skyldigheter, medan Chydenius definition baserades på ett principiellt ställningstagande för sanningen. Gemensamt för dem båda var att de kunde tänka sig ett antal situationer där det var tillåtet att tala osanning utan att begå ett fel. De tillåtna osanningarna var få i Chydenius uppräkningslista, till skillnad från Pufendorfs mer toleranta syn. Pufendorf formulerade därmed inte samma ärlighetskrav som Chydenius. I vissa situationer och sammanhang var människan enligt naturrätten förpliktad att tala sanning, men i andra sammanhang kunde hon förstå sig och undanhålla sanningen.<sup>492</sup>

I stället för att skilja mellan olika sorters osanningar, såsom Chydenius gjorde, gjorde Pufendorf en delning av sanningsbegreppet. Han talade om den *logiska* och den *moraliska sanningen*, där den sistnämnda var en sanningsvariant med lägre sanningshalt. Den logiska sanningen handlade om ”överensstämmelse mellan ord och fakta”.<sup>493</sup> Det var därmed den pufendorfska logiska sanningen som Chydenius uppfattade som sanning. Allt som bröt mot den var osanning. Men Pufendorfs moraliska sanningsbegrepp återfanns inte hos Chydenius. Att vara *sannfärdig* var enligt Pufendorf att kunna manövrera mellan det moraliska och det logiska sanningsbegreppet på ett bra sätt. Det innebar att medborgaren vid vissa tillfällen insåg att han med lämpligt valda ord måste klargöra sin uppfattning för en annan person som hade rätt att höra den. Detta måste ske när talaren hade ”en fullständig eller ofullständig förpliktelse” att avslöja sin uppfattning. Pufendorf skrev att ”syftet är därvid att den andra genom att höra min uppfattning skall vinna någon fördel som tillkommer honom, eller att han skall slipa att oförskyllt lida skada till följd av att han kommit att tro något annat”.<sup>494</sup> Den moraliska sanningen kunde användas i sådana situationer där medborgaren inte hade dessa förpliktelser mot den person som han talade med. En person som kunde avgöra i vilka situationer det var nödvändigt att formulera sig sanningsenligt var en sannfärdig medborgare.

Efter denna jämförande analys kan vi konstatera att den avgörande skillnaden mellan det naturrättsliga och det teologiska sättet att resonera kring sanningsbegreppet i frågan om lögn och falskhet var teologernas betoning av den kristna kärleksplikten. Den innebar, vilket har illustrerats ovan, att alltid tala och tänka gott om nästan och därmed att aldrig använda språket för att skada sin nästa. Det var också denna plikt som låg till grund för Chydenius sätt att skilja mellan sanning och lögn. Här har vi den prövosten Chydenius valde att använda. Men eftersom han samtidigt var ytterst mån om det logiska sanningsbegreppet kom han även att modifiera kärleksplikten utformning. Den fick inte kränka sanningen.

Denna predikan är mycket intressant både ur ett idéhistoriskt och ur ett språkfilosofiskt perspektiv. Det idéhistoriska perspektivet handlar om att Chydenius försök att formulera kriterier för vad som var sanning och lögn samt beskriva de principer som människans tal skulle förhålla sig till var ett uttryck för en diskussion som pågått alltsedan antiken. Olika ståndpunkter har formulerats genom historien. Vissa, som exempelvis Platon och Cicero, hade en mer pragmatisk inställning till lögnen och

492 Pufendorf 2001, s. 109.

493 Pufendorf 2001, s. 110

494 Pufendorf 2001, s. 109f.

---

menade att det var tillåtet att ljuga för vissa bestämda syfte. Andra, som exempelvis kyrkofadern Augustinus, begränsade den tillåtna osanningen till ett minimum.<sup>495</sup>

Om vi lyfter analysen till ett mer principiellt plan kan man påstå att Chydenius predikan handlade om hur människans talhandlingar skulle vara relaterade till sanningsbegreppet. Detta berörde talandets och kommunikationens innersta väsen – de grundläggande överenskommelser som fanns inom ramen för den kollektiva språkgemenskapen. En sådan generell och nödvändig grundprincip tycks vara att de talande inte avsiktligt vilseleder varandra. Kommunikationen skulle raseras utan denna grundprincip eftersom språket skulle förlora sin viktiga funktion såsom kunskaps- och informationsförmedlare.<sup>496</sup> Den ömsesidiga tilliten mellan talande subjekt är en utgångspunkt för talandet. Samtidigt är det uppenbart att kraven på sanningsenlighet skiljer sig avsevärt i olika språkliga sammanhang och situationer – där utsagornas funktioner varierar. I en vetenskaplig text som denna är kravet på sanningsenlighet (baserad på verifierbarhet) hög, medan en skönlitterär text utgår från andra språkliga överenskommelser. Vi kan här tala om skilda språkspel där talaren kan göra olika saker i olika sammanhang.

Om vi tar naturrätten som exempel ser vi att den utgick från två centrala talhandlingar som i sin tur var byggda kring det ömsesidiga förtroendet och sanningsenligheten. Jag syftar på överenskommelser i form av *avtal* och *löften*. Pufendorf skiljde även mellan de *absoluta* och de *hypotetiska plikterna*. De absoluta plikterna var generella plikter som gällde för alla människor. I samband med introduktionen av löftet som företeelse betonade Pufendorf att naturrätten föreskrev att ”envar måste stå vid sitt ord, eller hålla löften och avtal”.<sup>497</sup> Denna plikt att stå vid sitt ord var en absolut plikt – den gällde för alla människor – och utgjorde sedan grunden för de människoskapade hypotetiska plikterna. Dessa var specifika plikter som uppkommit genom avtal eller överenskommelser.<sup>498</sup> Därmed ser vi hur själva fundamentet för mänsklig samvaro utgjordes av människors vilja och förmåga att tala sanning och sedan handla därefter.

Den mest intrikata och laddade talhandlingen av alla var förmodligen edsavläggelsen. In denna talhandling återfanns essensen av den teologiska och juridiska människosynen, gudsbilden och kunskapssynen. Edgången diskuterades även av samtliga katekesförfattare i samband med uttolkningen av det åttonde budet. Ur ett wittgensteinskt perspektiv innebar edgången ett specifikt språkspel där formuleringen av eden medförde att talaren trädde in i ett nytt språkligt tillstånd. Allt ställdes på sin spets i detta läge. Själva avläggandet av eden innebar en övergång från ett tillstånd där osanningen var möjlig till ett läge där den var förbjuden. Den moraliska sanningen var ointressant, det var den logiska sanningen som skulle redovisas i detta ögonblick. I detta språkliga sanningsrum fick därmed endast talhandlingar utföras som var så sanningsenliga som möjligt. Inget fick förvanskas. Människan måste beskriva vad hon verkligen hade gjort, sett, upplevt och sagt. Hennes avsikt måste vara att inte förvränga och hon skulle uttala sina utsagor utan att låta sig påverkas av deras eventuella effekter.

Den typ av språkliga utsagor som beseglades med eder i domstolar var empiriska satser. Den logiska sanningshalt som en analytisk sats kunde erhålla genom analys var omöjlig att åstadkomma i frågan om människors erfarenheter. Om det fanns ett vittne var domstolen hänvisad till denna persons berättelse om sina upplevelser. Eden var därmed den språkfunktion som innebar att erfarenhetsutsagor erhöi ett högre

---

495 För diskussioner kring denna utveckling, se vidare Mosheim 1781, s. 310ff; Grotius 1715, volym 3, s. 17ff.

496 Jfr Saeed 2009, s. 138, 213ff; Dahllöf 1999, s. 156ff. Jag syftar här på de fyra maximer som Grice formulerat. Den första är kvalitetsmaximen – att yttranden ska vara uppriktiga och välgrundade.

497 Pufendorf 2001, s. 98.

498 Pufendorf 2001, s. 85–98.

sanningsvärde eftersom talaren gick i god för dess sanningshalt. Inom semantiken används termen epistemisk modalitet för att beskriva den betydelsekategori hos satsen som handlar om talarens hållning till satsens sanningshalt. En talare kan exempelvis använda sådana modala verb som att *veta*, *tro*, *ana*, *betvivla* eller *misstänka*, för att beskriva sin syn på påståendets giltighet.

Men det finns även en annan slags modalitet. Jag syftar på den deontiska modaliteten som handlar om nödvändigheten och möjligheten i att handlingar utförs i enlighet med rådande lag, seder, moral eller rådande normer. Ord som exempelvis *måste*, *skall*, *bör* och *får ej* indikerar utsagans deontiska modalitet. Den deontiska dimensionen anger graden av skyldighet att utföra en handling.<sup>499</sup> Budorden är därmed deontiska utsagor av högsta graden eftersom de innehåller förbud respektive och befallningar.

Termerna epistemisk respektive deontisk modalitet kan även användas här för att tydliggöra edens funktion. Eden innebar att en utsaga baserad på sinnesintryck be-seglades med ett löfte om utsagans sanningshalt. Det var att svära på att det som sades verkligen var sant – det vill säga att människan lovade att endast använda sådana modala verb som korrekt återgav allt hon erfarit. Om hon exempelvis bara trodde att hon hade sett en misstänkt begå ett brott fick hon inte säga att hon hade sett honom göra det. Graden av visshet och säkerhet i utsagan var det centrala.

Man kan därmed konstatera att edsavläggelsen var ett maktinstrument, ett sätt att tvinga fram specifika talhandlingar. Tvånget innebar att man försökte skrämman talaren så kraftigt att denne talade sanning. Edgången var nämligen besegrad med det starkaste deontiska band man kunde tänka sig – Guds förbud mot att ljuga inför rätta. Överträdelse mot denna gudomliga lag medförde Guds eviga straff. Den människa som svor en ed inför domstolen åkallade nämligen Guds straffdom över sig om hon inte talade sanning.<sup>500</sup> Pufendorf skrev:

Den väsentliga avsikten med ed och edsanvändning är att man hårdare kan binda människor till att berätta sanningen och hålla löften och avtal genom den fruktan de hyser för en allvetande och allsmäktig Gud: om de med vett och vilja bedrar Honom, nedkallar de genom eden hans hämnd över sig. Den fruktan som annars hotar dem från människor ter sig inte tillräckligt avskräckande, i den mån de hoppas kunna ignorera eller avvärja deras motåtgärder, eller alldeles undgå upptäckt.<sup>501</sup>

Uttalandet av en ed var inte bara kopplat till domstolar. De kunde också binda människan fastare till ett avtal eller ett löfte. Men i samtliga fall innebar eden att talarens ord fick en högre grad av pålitlighet eftersom denne accepterade de sanktioner som en lögn skulle medföra.

Både i den naturrättsliga och i den teologiska tolkningen förknippades Gud med sanningen. Det innebar att Gud visste allt och såg allt. Dessutom förknippades Gud med rättfärdighet – rättvisa. Att begå en mened var ur detta perspektiv att begå en talhandling av ett extremt negativt slag. Talaren formulerade avsiktligt en lögn och beseglade den med att hänvisa till vad som uppfattades vara sanningens och rättvisans evige företrädare. Därmed kränktes och missbrukades Guds namn, vilket innebar att talaren även bröt mot det andra budordet. En sådan talhandling kan beskrivas som den yttersta trotshandling en språkanvändare kunde utföra. Det berodde på att menedaren satte sig över de restriktioner som bevakade gränslinjen mellan sanning och lögn samtidigt som att han valde att manipulera med modalitetens epistemiska och deontiska funktioner genom att formulera den högsta graden och visshet och skyldighet samtidigt som han ljög.

499 Saeed 2009, s. 139f.

500 Pufendorf 2001, s. 111, 113.

501 Pufendorf 2001, s. 111.

---

Chydenius får själv avsluta denna analys av menedsbrottet och sanningens funktion. Hans ord om sanningen och meneden inför domstol illustrerar det som analysen syftat till att rekonstruera. Citatet är hämtat ur Chydenius predikan över det åttonde budet.

Och emedan vitnen för rätta äro egentligen de, som genom sin berättelse skola upplysa den i fråga varande saken, och domen efter Guds och natursens lag beror uppå sjelfva vitnesmålen, 5 Mos. B. 17:6. förbjudas de här förnämligast, at intet bära falskt vitnesbörd, det är, intet gifva någon berättelse om saken annorlunda, än de sjelfva sedt och hört, och veta sant vara; således intet vitna hvad dem sjelfva faller i sinnet, huru de ville at saken vore beskaffad, eller vänner och gynnare til viljes, eller efter andras intalan, eller för mutor, eller hvad annan fördömmelig orsak kunde vara at bringa dem från sanningen. Detta blifver solklart icke allenast af sjelfva detta Åttonde Budets ord, då Gud säger: *Tu skalt icke bära falskt vitnesbörd emot tin nästa*, utan ock af ganska många andra Skriftenes rum, där denna slags lögn, nästan den faseligaste af alla, hälst då den med mened bekräftas, alfvarligen af Gud förbjudes.<sup>502</sup>

Men Chydenius tvingades senare i samma predikan medge att meneder var vanliga i domstolarna.

När så tilgår vid sjelfva domstolarna, där Herren på et besynnerligt sätt låfvat vara med dem, som därvid hafva at sysla, hvad skal då hända i det allmänna lefvernet? Förbund och förtroende äro de band, som förena människor til en inbördes hjälp och biträde, därför hafver Herren helgat dem och sagt: *Then som förbund bryter skulle han slippa? Hes. 17:15.*<sup>503</sup>

Förekomsten av meneder hotade att bryta sönder hela samhället eftersom det grundläggande mellanmänskliga förtroendet underminerades. I naturrättslig anda uppfattade Chydenius samhällets förbund som dess incitament samtidigt som han utmålade Gud som förbundens yttersta garant.

---

502 Chydenius 1782, predikan IX, § 8, s. 213.

503 Chydenius 1782, predikan IX, § 16, s. 239.

## DEN ANDRA TAVLAN: BEGÄRSFÖRBUDEN

### Tu skalt icke hafwa lust til tins nästas huus

...men då den Helige Guden nogsamt såg, huru människorna vid sin laglydnad såsom sinnliga, ville allenast hålla sig vid det yttre, eller den i andras ögon lysande ärbaheten, under hvilken de ville öfverskyla sit onda och ilfundiga hjerta, och med den rådfrågande ynglingen tro, at de hållit alla Guds bud ifrån sin ungdom, Matth. 19:20. fant han för nödigt at särskildt uti det Nionde och Tionde budet lika som med en dubbel knut af sin helighet binda det falska och egenrättfärdiga hjertat vid ärkänslan af sina öfverträdelse, så at om det ock ville på något sätt slingra sig undan alla de andra buden, måste det dock studsa vid dessa, som äro lika som et lås för hela Herrans lag...<sup>504</sup>

#### *Homiletisk och kateketisk kontext*

Citatet ovan är hämtat ur Chydenius predikan över det nionde budordet. Det speglar hans uppfattning om de två sista buden. Han menade att dessa bud hörde ihop och utgjorde en *dubbel knut* som Gud hade skapat för att tvinga människor att inse sin syndfullhet och att ta ansvar för den. Chydenius hävdade att budordens effekter förstärkte varandra. De bildade en knut eller ett lås för hela lagen. Metaforerna *knut* och *lås* indikerar att de båda buden utgjorde ett verktyg som var avsett att hålla människor tillbaka genom att sätta stopp för deras lagöverträdelse. Avsikten är att vi i denna analys ska försöka lirka upp denna knut och se hur Chydenius menade att den var konstruerad.

Chydenius inledde sin predikan med en förklarande introduktion bestående av en tillbakablick mot de föregående katekespredikningarna och en sammanfattning av lagens innehåll. Samtidigt kopplades de åtta första budorden hårdare till den naturliga teologins och naturrättens centrala innehåll. Det handlade om människans plikter emot Gud och sin nästa. Syftet med den andra tavlan var att reglera den mänskliga samlevnaden så att en grundtrygghet tillförsäkrades varje människa.

De båda sista budordspredikningarnas innehåll och predikostil skiljde sig från de föregående. Chydenius inriktade sig i dessa sista predikningar på människans psyke genom att göra en djupdykning ned i hennes begärs- och känsloliv. Det centrala temat i båda predikningarna var att människan, å ena sidan var behäftad med arvsyndens effekter, å andra sidan hade möjlighet att återupprätta den gudslighet hon förlorade i samband med syndafallet. Han presenterade därmed en människosyn som på samma gång var djupt kritisk och fylld av optimism. Språket var också annorlunda i dessa predikningar. Chydenius försökte inte bevisa sina utsagor eller ge argument på det sätt han hade gjort tidigare. Här rörde han sig på uppenbarelsens mark. Bibelcitatet var också fler än i de tidigare predikningarna.

Chydenius avslutade den tionde predikans inledning med att formulera predikans tema och delning. Propositionen lydde ”den fördärliga syndalustan”, och delades i två delar. Den första delen behandlade frågan hur allvarligt Gud förbjöd denna lusta och den andra delen utredde vad Gud fordrade av människan. Chydenius tog i inledningen av sin predikan delvis avstånd från Luthers sätt att uppfatta de två sista budorden. Luther slog samman tolkningen av de båda buden i *Stora katekesen* och valde att betrakta dem som ett gemensamt förbud mot avund och girighet. Budens kärna handlade enligt Luther främst om människans relation till sitt eget och sina medmänniskors ägande.<sup>505</sup> Chydenius valde i stället att ansluta sig till Pontoppidans tolkning. Den passage som Chydenius syftade på fanns i Pontoppidans förklaring av det tionde budet. Där står att

<sup>504</sup> Chydenius 1782, predikan X, § 1, s. 246.

<sup>505</sup> Luther, 1957, s. 125–130.

---

”Guds lag är andelig, och den som will lyda de öfriga buden, han måste hålla dessa sista, hvilka äro liksom nyckelen till hela lagen”.<sup>506</sup> Spener hade en liknande förklaring, men utan nyckel- och låsmetafor. Men synsättet var likartat – de två sista buden hade en sådana genomgripande karaktär att de vidgade de övriga budens krav till att även inbegripa alla människans tankar och känslor.<sup>507</sup>

Enligt Chydenius hörde buden förvisso ihop, men på ett annat sätt än Luther hade beskrivit. I buden slog Gud fast att det var motivet bakom en handling – *uppsåtet* – som låg till grund för handlingens etiska kvaliteter.<sup>508</sup> Chydenius menade att det fanns skillnader mellan de två budorden som borde accentueras, vilket han ämnade göra i sina predikningar. Det nionde budet förbjöd begäret och det tionde budet förbjöd arvsynden.

Chydenius sätt att uppfatta det nionde och det tionde budet illustrerade därmed även hans sätt att se på lagen. Han tolkade här Guds lag som en form av sinnelagsetik. Genom att behandla de två sista buden som både separata och övergripande kunde de kopplas till lagen i sin helhet. Detta sätt att hantera de båda sista budorden återfanns även hos Spener, Freylinghausen och Knös. Samtliga författare uppfattade det nionde budordet som ett förbud mot det onda begäret och det tionde budordet som ett förbud mot själva arvsynden. Men trots detta behandlade samtliga författare förutom Chydenius buden gemensamt, liksom Luther hade gjort.<sup>509</sup>

Temat i denna predikan var *syndalustan*. För att kunna förklara vad syndalusta innebar fann Chydenius det nödvändigt att inleda den första delen av predikoavhandlingen med att definiera själva begreppet *lust*. Det beskrevs som ”et själens begär til det vi föreställa oss såsom något godt”. Därmed var också lust i sig självt etiskt neutralt. Om människan hade lust till något som verkligen var gott var också lusten god. Men om hennes lust riktades mot något ont blev lusten lastbar. Det var med hjälp av förståndet som människan avgjorde om något var gott eller ont. Därför dirigerades lusten och viljan av förståndet. Fällde förståndet falska omdömen leddes viljan fel och lusten riktades mot sådant som var ont.

Chydenius delade lusten i tre kategorier – *naturlig*, *andlig* och *oren* lust. Dessa kan kopplas till den lycksalighetssyn som diskuterades i predikoanalysen av hans predikan över det fjärde budet. Där framkom att han använde begreppen *lekamlig* och *andlig* lycksalighet. Enligt min tolkning korresponderade dessa termer med de första två lustformer som här presenterades. Den naturliga lusten var riktad mot sådant som krävdes för människans livsuppehälle såsom mat, kläder och dryck. Så länge denna lust var måttlig var den inte ond. Den drev människan mot naturlig lycksalighet. Den andliga lusten handlade enligt Chydenius om att längta efter Gud och vara övertygad om att föreningen med Gud var den största lycksaligheten. Denna lust var avgörande för människans hela välbefinnande eftersom den styrde in henne på sådant som var bra för henne. Kärnan i denna lust var både en lust och en riktning. Den drev henne mot den andliga lycksaligheten.

Den orena lusten kallades *syndalustan* och beskrevs av Chydenius som ett begär efter allt sådant som var emot Guds vilja och därmed skadligt för människan. När denna lust var förhärskande berodde det på att människans förstånd var grumlat.

---

506 Den passage som Chydenius syftar på finns i Pontoppidans förklaring av det tionde budet. Där står att ”Guds lag är andelig, och den som will lyda de öfriga buden, han måste hålla dessa sista, hvilka äro liksom nyckelen till hela lagen”. Pontoppidan 1827, s. 64. Även Peter Murbeck gör denna tolkning. Se Murbeck 1849, s. 83ff. Chydenius frångår inte Luthers tolkning helt. Även för Luther är budets kärna ett krav på ”hjärtats renhet”. Jfr Luther 1957, s. 126f, 130. Det är snarare så att Chydenius betonar vissa aspekter av budets innehåll mer än vad Luther själv gör.

507 Spener 1844, s. 85.

508 Jfr Pontoppidan 1827, s. 64. ”Gud upptager viljan för geringen”.

509 Spener 1844, s. 77ff; Knös 1779 s. 208–220; Freylinghausen 1780, s. 310ff.

Hon såg inte klart och gjorde därför felaktiga bedömningar. Häftiga sinnliga begär översköldde henne så att hon inte längre kunde agera förnuftslenligt. Det var denna form av lust som Gud förbjöd i det nionde budet. Syndalustan producerades av människohjärtat och var en effekt av såväl hjärtats som förståndets påverkan av syndafallet. Ursprunget till denna lust var därmed den arvsynd som fanns i varje människas natur.

Den form av lust som förbjöds i det nionde budet benämndes av Chydenius för *syndalustan*. Här frångick han den gängse terminologin. Vanligtvis förknippades budet med begreppet *verksynd*. Denna synd innefattade människans orena begär och syndiga handlingar. Verksynderna uppfattades samtidigt som ett uttryck för den mänskliga dispositionen synd som benämndes *arvsynd*.<sup>510</sup> Det var tydligt att Chydenius syftade på dessa begrepp, men han valde att inte använda termen *verksynd* utan använde i stället begreppet *syndalustan*.<sup>511</sup>

Chydenius beskrev sedan syndalustans natur och beskaffenhet. Arvsynden var den mänskliga dispositionen för synd medan syndalustan var de konkreta lustförmimmelserna som uppstod. Sådant skedde också hos en troende människa, men hon var i stånd att igenkänna det onda och därefter avstå från det. Den icketroende människan lät i stället lustan härja fritt i sina tankar och genomförde syndiga handlingar. Det var denna kausala förbindelse mellan tanke/känsla och handling som gjorde att även tanken på synden var förbjuden i Guds lag. *Uppsåtet* att begå en synd var här det centrala. Chydenius använde en särskild metafor för att beskriva denna process i människans psyke – befruktning och födande.<sup>512</sup> Det första steget i denna process var begärens uppstigande i hjärtat. Detta fick sedan effekter för hela psyket:

...des första verkningar i själen kunna ej af en sådan stam vara annat än onda: en blindhet måste åstadkomma vilfarelse, och et förderfvat begär, understödt af vår sinlighet, utsläcka den dunkla gnistra, som annars skulle synas vara qvar i förståndet, hvaraf händer, at lustan aldeles förvillas i mörker och sinliga begär, hvilka upgå uti själen. Här är lustan lika som i sin födelse eller framkomst, om hvilken Apostelen Paulus säger: *Synden tog tilfalle af budordet, och upvakte i mig all begärelse*. Rom. 7:8. det är: sjelfva arfsyndens rot åstadkom och upvakte uti mig verkliga onda lustar; och dessa finnas ej allenast hos de ogudaktiga utan ock beklageligen hos sjelfva de trogna, som ehuru de icke samtycka til dem, likväl ej förmå at aldeles hindra dem;<sup>513</sup>

Chydenius beskrev hur den syndiga lustan föddes och fördunklade förståndet. Men nästa steg var avgörande för hur denna födsloprocess skulle utfalla. Chydenius skrev att ”för det andra består den uti et väckeligit samtycke och bifall til det i hjertat upgångna onda”. För att synden skulle få överhanden krävdes en form av *samtycke*. Det var i detta skede som själva avkomman föddes. Chydenius skrev även att ”emedan fostret, som af denna affelsen upkommer, är synden, hvilken alltid är och blifver fördömmelig, kan ock dess uphof ej annat vara än synd, och en styggelse för den helige Guden...”.<sup>514</sup> När ett samtycke hade utvecklats var den fullständiga avlelsen genomförd. Då uppstod det som Chydenius kallade *uppsåtet*:

510 Jfr Svebilus 1977, s. 44f. Murbeck 1949, s. 83f; Pontoppidan 1827, s. 62ff, 66f.

511 Chydenius tredelning av lustan återfinns i en liknande form i Murbecks katekes. Murbeck 1849, s. 83–88. Även Pontoppidan använde en liknande terminologi. Han arbetade både med termerna *verksynd* – *arvsynd* och en indelning av lustan i *verkelig lust* och *ärfelig lust*. Se Pontoppidan 1827, s. 62f, 66f. Pontoppidan delade även verkssynderna i svaghetssynder och uppsåtliga synder. Detta fanns inte hos Chydenius. Spener kallar dem *arflustan* och *werklustan*, vid sidan av termerna *arfsynd* och *werksynd*. Se Spener 1844, s. 78, 98f. Knös använde termerna *verkeliga begärelser* och *arfbegärelsen* vid sidan av *arfsynd*. Se Knös 1779 s. 211f.

512 Chydenius hänvisar till Jak 1:14–15. Samma metafor och bibelhänvisning används i Svebilus 1977, s. 42 samt i Freylinghausen 1780, s. 214ff; Knös 1779, s. 212f och i Spener 1844, s. 78.

513 Chydenius 1782, predikan X, § 6, s. 254.

514 Chydenius 1782, predikan X, § 6, s. 256.

---

Af detta samtycket til de i hjertat upstigande onda lustar, upkommer för det tredje et värligligt upsåt och bemödande at få utöfva dem, som är den högsta graden af begärelser. Här kommer syndalustans afelse til sin fullkomlighet och högd, och efter Apostelen Jacobs utsago föder synden; och det sker intet alltid med verkelige utföningen af det onda som man begärrar, utan ock ofta med blotta upsåtet at begå det.<sup>515</sup>

Den process som här har skildrats av Chydenius kan med ett modernt språk beskrivas som en medveten kontroll och urvalsprocess av inre impulser, fantasier och önsknigar.

För att förstå vad Chydenius egentligen sade om människans psyke krävs att vi skalar bort den teologiska terminologin. Metoden utgick enligt min tolkning från fyra grundläggande föreställningar. Den första var att människans drift- och känsloliv var disponerat mot ett negativt och självdestruktivt håll. Den andra föreställningen var att yttre handlingar emanerade ur tankar och känslor. Den tredje var att i samma ögonblick som en människa lyssnade till en impuls hade hon också på ett sätt utfört den. Den fjärde föreställningen var att den mentala omkodningen skulle ske via förnuftet.

För att kunna förändra en människas handlingar måste därmed hennes känslor och impulser igenkännas och omvandlas av förnuftet. Den vaksamhet som en troende människa skulle uppöva innefattade en form av censurinstans. Denna självcensur handlade om att kunna känna igen de felaktiga önskningarna och försöka släppa dem och i stället rikta sina tankar mot något annat. På så sätt kunde människan programmera om sig själv. Detta sätt att uppfatta människan ledde automatiskt till ett stort intresse för hennes begärs- och driftsliv. Det var där som de avgörande processerna genomfördes. Den yttre handlingen var endast det sista ledet i en kedja av händelser och inre aktivitet.

Chydenius delade den syndiga lustan i tre kategorier, beroende på det ting som lustan riktades mot. Det kunde vara *vällusten*, *ägodelar* eller *äran*. Vällusten yttrade sig som utsvävningar i form av exempelvis sexuell lössläppthet eller frosseri. Den form av syndig lusta som var riktad mot ägandet innebar avundsjuka, girighet och lyxkonsumtion. Den ärobaserade syndiga lustan handlade om att människan såg sig själv som förmer än andra och därmed föraktade sina medmänniskor. Det innebar att hon ägnade sin energi åt att klättra på sociala rangskalor och att bli beundrad. Till dessa tre former av syndig lusta lade Chydenius *olusten*. Han syftade på människans oförmåga att vara nöjd med sin lott. Detta missnöje riktades emot hennes arbete, sociala ursprung, kropp och hälsa.

Chydenius beskrivning av syndalustans tre former var en etablerad bild av människans tre *hufwudlustar*.<sup>516</sup> Även Spener menade att den lusta som förbjöds var den som riktades mot vällusten, ägandet och äran.<sup>517</sup> Detta sätt att betrakta frosseriet, girigheten och äregirigheten formulerades även av Luther. Han beskrev dessa laster som avgudar – sådana begär som vände människan från Gud.<sup>518</sup>

Det förbud mot de känslor av missnöjdhet som Chydenius kallade *olust* fanns varken i Speners eller i Luthers katekes. Chydenius sätt att hantera *olusten* kan snarast ses som en omvandling av en befallning som återfinns exempelvis hos Spener. Jag syftar på kravet på ödmjukhet samt kravet att vara nöjd med det som livet erbjuder och inte trakta efter mer.<sup>519</sup>

---

515 Chydenius 1782, predikan X, § 6, s. 256f. Precis samma bildspråk och synsätt användes av Knös 1779, s. 213ff.

516 För en genomgång av dessa tre, se Nohrborg 1926, s. 134ff. Jfr Mosheim 1781, s. 28f; Rambach 1771, s. 132–141; Buddeus 1736, s. 24–31.

517 Spener 1844, s. 78–81.

518 Luther 1957, s. 57–67. Dessa laster var betraktade som dödssynder inom katolicismen.

519 Spener 1844, s. 81f.



Genom att Chydenius presenterade begreppet *lust* via en tredelning där de två första kategorierna var av ett positivt och livsnödvändigt slag, innebar hans uppfattning en förskjutning i sättet att använda begreppen *lust*, *begär* och *åtrå*. Chydenius menade att det var dessa inslag i människans psyke som skulle driva henne framåt mot Gud. Detta innebar i praktiken ett bejakande av människans begär och en uppvärdering av lustens betydelse för hennes möjligheter att nå sitt lycksalighetsmål.

Men huvudrollen i denna process innehades av förnuftet. Chydenius hävdade att ”all lust, som egentligen är et wiljans värkande, hafver sin grund i förståndet”.<sup>520</sup> Om förnuftet var så utvecklat att det kunde selektera vad som verkligen var eftersträfvansvärt från det som var onödigt gick människan åt rätt håll. Men om förnuftet fällde *falska omdömen* drev det människan i riktning mot sin undergång.

Detta sätt att relatera viljan till förnuftet återfanns hos många andra teologer och filosofer vid denna tid.<sup>521</sup> Samtidigt förekom också andra föreställningar där känslorna och viljan fick allt större betydelse.<sup>522</sup> Det förstnämnda synsättet som Chydenius företrädde kan benämnas rationalistiskt medan det sistnämnda var av ett mer voluntaristiskt slag.

Det första Chydenius gjorde i sin presentation av lustan var att lyfta fram den lusta som var positiv och *naturlig*. Det fanns vissa likheter mellan Chydenius ordval i diskussionen kring lustan och Pontoppidans och Knös sätt att presentera människans begär. Exempelvis betonade både Knös, Freylinghausen och Pontoppidan att det fanns en sund lust till sådant som människan behövde för sin överlevnad.<sup>523</sup> Men Chydenius avvek trots allt från de övriga genom sitt sätt att betona det *naturliga*.<sup>524</sup>

I äldre teologiska skrifter uppfattades människans *natur* som något negativt och fördärvat som hon måste kämpa emot.<sup>525</sup> Detta sätt att använda ordet *naturlig* fanns exempelvis hos Spener. Han skrev om människans kamp mot det *naturliga fördärvet*.<sup>526</sup> Pontoppidan använde däremot begreppet *naturlig* på ett sätt som påminde om Chydenius. Han menade att de *naturliga begärelser* som människan även hade i *oskyldighetens tillstånd* inte kunde vara syndiga. Men därefter beskriver Pontoppidan arvsyndens effekter i form av det *naturens stora fördärf* som genomsyrar människan och vars främsta effekt var att den *ordenliga lustan* blev *oordentlig* och *oren*.<sup>527</sup> I Pontoppidans sätt att beskriva begären fanns därmed olika sätt att använda begreppen *naturlig* och *natur*. Det *naturliga* var det medskapade och det goda, medan människans *natur* bedömdes utifrån arvsyndens effekter och uppfattades som fördärvad. Människans *natur* sågs därmed som något hon måste bekämpa och omvandla.

Om vi i stället studerar Knös sätt att använda dessa termer finner vi att han främst använde begreppet *naturlig* för att beskriva det arvsynsbeffläckade och negativa i människan. Hennes främsta uppgift som kristen var att bekämpa eller överskrida allt det som kunde betecknas som *naturligt*.<sup>528</sup>

520 Chydenius 1782, predikan X, § 5, s. 250.

521 Jfr Ahlstedt 1955, s. 26ff. För ett konkret exempel, se Kölmark 1785, s. 19ff, 27–31.

522 Jfr Herrlin 1942. Herrlin beskriver de skiftningar rörande människosynen som återfanns i det gustavianska religionstänkandet.

523 Knös 1779, s. 215; Pontoppidan 1827, s. 64, Freylinghausen 1780, s. 212. Freylinghausen nämner endast att det finns *goda* och *onda begärelser*.

524 Detta sätt att använda begreppet *naturlig* återkom ofta i hans politiska skrifter.

525 Jfr Svebilus 1977, s. 44f.

526 Spener 1844, s. 83.

527 Pontoppidan 1827, s. 64.

528 Knös 1779, s. 213, 216, 217f, 219, 221, 223, 226, 227. Vid ett tillfälle beskrev han människans ”the naturlige begär såsom til mat och drick, samt til alt thet oss af Gud i werlden förlänta goda, äro i sig sjelfwe icke syndige: men som the stå under then onda egenkärlekens och begärelsens regering, så blifwa ock thesse så wida orene, så snart och så wida the öfwerträda Guds ordning och heliga bud, och äro emot kärleken til Gud och nästan”. Se Knös 1779, s. 215. Denna koppling mellan egenkärleken

---

Chydenius kan sägas ha delat den negativa synen på människans natur. Men den stora skillnaden mellan hans sätt att hantera denna fråga och de övriga katekesförfattarna var att Chydenius samtidigt vidhöll tanken på det naturliga som något positivt. Det var inte bara ett begär som präglade människan före fallet, utan den naturliga utrustningen fanns tillgänglig för alla även efter syndafallet. I Chydenius sätt att använda begreppet naturlig blev det naturliga något som människans skulle bejaka för att leva det liv som Gud ämnat för henne. Så länge hon bejakade det på ett kontrollerat och måttligt sätt var det gott. Chydenius inledde här en teologisk omvandling i synen på människans grundläggande begär när han valde att beskriva hennes *naturliga* begär som ett uttryck för något gott. Han betonade även att det inte bara handlade om att tillfredsställa de naturliga behoven på ett minimalt sätt. Gud ville enligt Chydenius att människan skulle nyttja det som krävdes för hennes överlevnad såsom ”mat och dricka, kläder med mera” på ett sådant sätt att det skedde till hennes ”behag och nöje”.<sup>529</sup> Detta innebär att människan inte behövde skämmas för sin glädje och njutning, så länge den var måttlig. Här fanns ett livsbejakande inslag i människosynen som tog sin utgångspunkt i begreppet *naturlig*. Jag har inte återfunnit något liknande hos Spener, Knös, Luther, Svebilus, Murbeck eller Soilander.

Jag skrev ovan att Chydenius delade den negativa synen på människans natur. Jag syftade då på att Chydenius inte blundade för arvsyndens negativa effekter på människans natur. Han använde också begreppet *natur* på samma sätt som Pontoppidan och talade om den ”uti hela vår natur inlagda förderfvade rot, hvarifrån allt det onda härflyter”.<sup>530</sup> Men det är samtidigt viktigt att se hans sätt att betona det *naturliga* och därigenom uppvärdera den måttliga lusten fick en effekt i form av en förskjutning i människosynen i en mer positiv riktning.

Den andra formen av positiv lust som Chydenius betonade var lycksalighetsdriften – människans längtan efter det som var gott och hennes sökande efter det högsta goda (som fanns hos Gud). Detta sätt att betona en andlig lustform återfanns inte i de övriga katekesförfattarnas uttolkningar av det nionde budet. För Chydenius var den andliga lusten själva förutsättningen för människans andliga liv. I predikans andra del övergick Chydenius till att beskriva det nionde budets befallningar. Eftersom Gud förbjöd all syndlig lusta måste det innebära att Gud ville att människans lust skulle riktas mot det som var gott. Sådan lust ledde till goda ändamål och det ädlaste var människans egen lycksalighet. Det allra högsta goda var Gud själv. Gud var nämligen god i sig själv medan allt annat gott hade sin kvalitet genom eller av Gud. Att ha sin lust i Gud innebär att rikta sin högsta kärlek mot honom. Denna lust till Gud förutsatte att människan hyste en full övertygelse som byggde på kunskap om Gud, hans verk och nådens ordning.

Den goda lusten delades av Chydenius i tre former. Det var 1) en helig och barnslig vördnad, 2) en uppriktig och total kärlek som ett gensvar på Guds kärlek till människan, 3) en rätt barnslig tillförsikt som innebär att överlåta sitt liv i Guds händer i förvisning om att Gud förstod samt ville och kunde hjälpa, leda och välsigna människan. Till den heliga lust som beskrevs ovan hörde att älska allt vad Gud befallt människan. Detta innebär tre saker. Först och främst handlade det om att verkligen bemöda sig om att dyrka Gud så som han själv hade beskrivit hur han skulle dyrkas. För det andra handlade det om att anstränga sig att vara måttlig i ”mat och dryck, hvila och arbete, nöjen och sinnes rörelser”. Dessutom måste människan vara ödmjuk i sitt förhållningssätt mot medmänniskorna. För det tredje borde människan ha en stark

---

och syndalustan förekommer överhuvudtaget inte i Chydenius predikan.

529 Chydenius 1782, predikan X, § 5, s. 250.

530 Chydenius 1782, predikan X, § 5, s. 253.

vilja att bidra till sina medmänniskors välgång och nöje och detta skulle ske genom sanning, ära och rättrådighet.<sup>531</sup>

Chydenius gick därefter över till att beskriva ytterligare en befallning som han uppfattade i det nionde budet. Det handlade om att alltid föra en strid emot de onda lustarna i form av en kontinuerlig inre kamp. Men detta förutsatte att människan först blev varse sin synd och det kunde endast ske via den andliga uppväckelsen. Då öppnades syndarens ögon, han såg sitt inre fördärv och uppfattade den hotande straffdomen i form av Guds vrede. Inför detta hot flydde människan till sin *förbarmare* Jesus Kristus och tillägnade sig hans försoningsverk genom att anamma en levande och stark gudstro och kärlek. Först när detta hade skett var människan i besittning av tillräckliga resurser för att förklara krig emot sin onda lust. Då kunde hon ta upp kampen emot det medfödda fördärv som hon bar i sitt inre och som benämndes *köttet*. Mot köttet kunde den människa som genomgått den nya födelsen sätta andan – den verkande nåden – och därmed kämpa för att motverka köttets effekter.

Chydenius gick sedan vidare i sin predikan och beskrev de medel som Gud hade erbjudit människan i hennes kamp mot sitt syndafördärv. Dessa hjälpmedel var bön, vaksamhet, bibelläsning och slutligen flykt undan allt ont. Bönen var människans inre samtal med Gud och den pågick i människans nyuppväckta hjärta. Det var enligt Chydenius centrum för människans andliga liv. Det andra hjälpmedlet mot onda lustar som han räknade upp – vaksamheten – innebar att människan praktiserade en kontinuerlig självrannsakan. Det handlade om att ständigt granska sitt känsloliv och på så sätt mota undan synda känslor och tankar. Det tredje hjälpmedlet var Bibeln. Genom bibelläsning utvecklades människans förstånd och omdömesförmåga. Det fjärde hjälpmedlet var att fly och därmed undvika allt ont. Det handlade om att välja vilka människor man skulle umgås med. Människan påverkades av sitt umgänge och genom att fly syndiga människor kunde en troende undvika många frestelser.

De hjälpmedel som Chydenius beskrev ovan fanns även beskrivna i Speners katekes. I Speners uttolkning av det nionde och tionde budet ställde han frågan ”genom hvilka medel kunne vi emotstå onda lustar och tankar?”. Svaret blev ”genom andäktig bön, flitigt hörande, läsande och betraktande av Guds Ord och hans deri uppenbarade vilja, genom sorgfälligt aktgifwande på sig och sjelfpröfning, genom ofta förnyade goda föresatser samt undvikande af allehanda frestelser och dylikt”.<sup>532</sup> Man kan vid det här laget konstatera att Chydenius i många fall har haft specifika inslag i sina predikningar som har påmint om liknande formuleringar i Speners katekes. Om dessa likheter handlar om påverkan är svårt att säga. Det är inte heller analysens syfte att leta påverkans effekter. Men när likheterna blir så tydliga som i jämförelsen med Spener är det relevant att lyfta fram dessa.

Efter beskrivningen av Guds befallningar i det nionde budet inledde Chydenius predikans avslutning och tillämpning. Den avslutande tillämpningen var ovanligt lång i denna predikan. Det illustrerar predikans ämne och uppmaningar till självprövningar och rannsakingar. Chydenius slog fast att det nionde budet inte handlade om några yttre handlingar utan om människans hjärta – hennes själs- och känsloliv. Gud förbjöd människan att ha någon *ond lust*. Detta krav var inte lika lätt att smita undan som Guds befallningar rörande yttre handlingar. Chydenius erbjöd sina åhörare att skåda in i den spegel som Gud gett dem i form av lagen. Chydenius väddjade även att åhörarna skulle öppna sina samveten och granska om de hade några onda lustar i sitt inre. Han hotade samtidigt med Guds straff i form av helvetet och den eviga fördömsen. Efter tillämpningens inledande kanonad övergick Chydenius till ett lugnare tonläge. Han formulerade en fråga – varför trodde åhörarna att han ville skrämna dem? Svaret var enligt Chydenius att ångest och rädsla var nödvändiga känslor

531 Jfr Knös 1779, s. 225f.

532 Spener 1844, s. 82.

---

i den process som förde människan till Gud. Om människan bara kunde bekänna sina synder med uppriktig ånger och be om nåd, skulle hon i nästa skede mötas av gudomlig förlåtelse och barmhärtighet.

Vi såg i tillämpningen ovan att Chydenius praktiserade lagens andra bruk som handlade om att använda lagen som en spegel för att medvetandegöra människor om sin syndfullhet. Därigenom skulle människan bli varse sin egen synd och Guds hotande straff. Detta medförde förhoppningsvis att människans samvete väcktes och att hon drabbades av förkrosselse över sin egen djupa syndfullhet och sedan vände sig mot evangeliets förlåtelse och löften.<sup>533</sup>

Chydenius gick därefter vidare i tillämpningen och förklarade hur de pånyttfödda skulle förhålla sig till lagen. Här kom han in på lagens tredje bruk. Även om lagen hade förlorat sin fördömande kraft borde den fortfarande vara hennes *rättesnöre* hävdade Chydenius.<sup>534</sup> Men från att ha varit ett tvång blev nu pliktuppfyllandet en *behagelig skyldighet*. Den kristna människans kärlek till Gud gjorde att hon frivilligt höll hans bud. Hon fick utkämpa en daglig kamp emot djävulen och världen, men hennes vapen var bönen, vaksamheten, skriften och sakramenten, och slutligen flykten undan det onda. I denna passage gjorde Chydenius det som Knös efterlyste – han visade hur viktig lagen var för alla människor oavsett vilken nivå de stod på i sin kristna tro.

I predikans avslutande meningar riktade sig Chydenius till de åhörare som ville slå in på den väg som han beskrivit i sin predikan. Till dessa riktade Chydenius ytterligare ett bevakande skäl – ett löfte. Om de iklädde sig den kristna identitet som han beskrev (den *nya människan*) skulle de redan i jordelivet att förändras genom att de alltmer började likna den avbild av Gud som de var skapade att vara. Men löftet gällde även det som skulle ske efter döden. De trogna skulle vara förvissade om att de, tillsammans med alla andra trogna kristna, skulle frälsas till Guds *himmelska rike* i alla evighet.

Denna predikan utmynnade därmed i en beskrivning av frälsningsprocessen och en kraftfull uppmaning till åhörarna att träda in på denna väg. Chydenius visade att det enda sätt varpå en människa kunde uppfylla lagen var genom att söka Gud. Här illustrerades samtidigt lagens funktion som var att väcka människans samvete och få henne att blicka in i sig själv. Med utgångspunkt i den förändrade självbild som lagen kunde medverka till kunde människan därefter gå vidare i sin process mot lyckalighet. Budets innehåll handlade därmed om varje människas samvete och självbild snarare än hennes relation till yttervärlden.

### *Naturrätt och naturlig teologi*

Denna predikan återknöt till temat om äkthet som har genomsyrat ett antal av Chydenius predikningar. Den äkthet som Chydenius eftersökte handlade om att forma en specifik kristen identitet och sedan låta den genomsyra ord och handlingar. Insida och utsida – hjärta, hand och tunga – skulle vara synkroniserade. Människans centrum måste riktas mot Gud och därefter borde hennes utsida spegla detta. Chydenius texter kan därmed liknas vid en kurs i självreflektion och affektkontroll. Det handlade om att kunna förstå och ta kontroll över sina tankar, känslor, begär och impulser.

Chydenius synliggjorde den stora skillnaden mellan den naturrättsliga pliktetiken och den lutherska sinnelagsetiken. Det lutherska kravet på ett rätt sinnelag skiljde Chydenius etik från exempelvis Pufendorfs syn på den naturliga lagen. Där bedömdes i stället handlingarna efter deras överensstämmelse med normen i form av de plikter och skyldigheter som varje människa var ålagd. I det pufendorfska tänkandet utgjordes kärnan av en kontraktsidé och ett juridiskt lydnadstänkande. Det var handlingens överensstämmelse med lagen som bedömdes, inte dess motiv. Detta kan beskrivas som

<sup>533</sup> Knös 1779, s. 287f; Hägglund 1984, s. 198ff; Andersen 1997, s. 85–89.

<sup>534</sup> Jfr Knös 1779, s. 293ff. Knös använder orden *regel* och *rättesnöre*. Se även Spener 1844, s. 91f. Spener behandlar lagens tre bruk och diskuterar det tredje bruket i termer av *rättesnöre*.

en yttre pliktuppfyllelse. Människors egentliga motiv var ur Pufendorfs perspektiv av mindre intresse.<sup>535</sup> Pufendorf menade även att gränsen mellan naturrätt och moralteologi gick vid denna punkt. Naturrätten sysslade med de yttre handlingarna medan moralteologin även gick till hjärtat. Moralteologin omfattade därmed mycket mer än naturrätten.<sup>536</sup>

Därför har denna predikan, till skillnad från Chydenius uttolkningar av de första åtta buden, mycket litet med naturrätt att göra. Budets kraftfulla krav på människans känsloliv återfanns inte i den naturrättsliga tankesfären – åtminstone inte i Pufendorfs beskrivning av den. I mötet mellan den naturrättsliga pliktetiken och den lutherska sinnelagsetiken valde Chydenius att betona den sistnämnda. I denna fråga stod också samtliga katekesförfattare eniga. Det var den lutherska synen på laglydnad som utgjorde vägen till frälsning. Att enbart lyda lagen via sina yttre handlingar var inte tillräckligt. Lydnaden måste vara sprungen ur en ren källa – ett ”gudfruktigt och gudälskande nytt hjerta”.<sup>537</sup> Detta synsätt innebar samtidigt enligt Spener att en gärning som i sig självt var god likafullt utgjorde en synd om den som utförde gärningen gjorde det utifrån felaktiga avsikter.<sup>538</sup>

Denna syn på laglydnad bottnade i ett omfattande intresse för människans psykologiska funktioner och innefattade en teoribildning om relationen tankar, känslor, handlingar och förnuft. Att bli en sann kristen var enligt katekesförfattarna detsamma som att bli en ny människa. Detta teologiska processtänkande innehöll därmed en stor och viktig psykologisk aspekt.

---

535 Pufendorf 2001, s. 35f. De är dock inte oviktiga. Se exempelvis Pufendorf 2001, s. 59f, 92f.

536 Pufendorf 2001, s. 35f.

537 Jfr exempelvis Knös 1779, s. 229, 231f, 233.

538 Spener 1844, s. 97.

---

## Tu skalt icke begära tin nästas hustru

Denna gåta hafva alla verldenes vise icke varit i stånd at uplösa, och deras gissningar i denna delen hafva varit så oformliga, at de förtjena föga upmärksamhet, sedan Gud genom uppenbarelsen så tydeligen updagat saken. De visaste af dem hafva väl blifvit varse något förderf hos oss, som därtill varit vållande, men hafva hvarken känt dess uprinnelse eller beskaffenhet, då Moses likväl, genom Guds omedelbara ingifvande förtäljer, först den lycksaliga ställning Gud satte människan uti, som bestod uti en slags likhet med honom, och därför kallas Guds beläte, 1 Mos. B. 1. uti hvilken hon af Gud åtnjöt alsköns sällhet, och straxt därpå huru den samma förlorades genom öfverträdandet af Guds bud, och hvad förbannelse et sådant fall medförde, Cap. 3. och änteligen längre fram, Cap. 6:3,5. Cap. 8:21. huru människorna genom detta syndafallet blifvit i grund förderfvade, och icke allenast blinda på lycksalighetenes väg, utan ock tröga til alt godt, men däremot benägne til det onda; så at de uti en slags synda-yrsla, fikande efter lycksaligheten, af sina sinliga begär förvillades til lagens öfverträdande, och därigenom störtade sig i elände.<sup>539</sup>

### *Homiletiska, naturrättsliga och bibelhermeneutiska aspekter*

Vi har nu kommit fram till den elfte och sista predikoanalysen. Citatet ovan är hämtat ur Chydenius predikan över det tionde budet. Där slog han fast att människan var fördärvad och stapplade runt i syndaysel törstande efter lycksaligheten, samtidigt som hon i själva verket gick rakt mot sin undergång. Denna beklagliga situation kunde ändras – människan hade erbjudits hjälp att hitta den sanna lycksaligheten – och Chydenius menade att han presenterade lösningen på dilemmat i sin predikan.

Denna predikan var mycket viktig för helheten av Chydenius presentation av den kristna sedeläran. Här beskrev han nämligen varifrån människans självdestruktivitet – arvsynden – härstammade och anvisade hur den skulle bekämpas. Han presenterade även ett perspektiv på människans psykologi i form av relationen mellan hennes förnuft, känslor, begär och vilja. Predikan utgör därmed en nyckeltext för vår förståelse av Chydenius människosyn och etikuppfattning.

Citatet ovan visar även att Chydenius i denna predikan gav sig in i två viktiga teologiska stridsfrågor vid denna tid. Det var dels diskussionen om arvsynden, dels frågan om tolkningen av skapelseberättelsen. Den mer upplysningsinspirerade teologin och moralfilosofin försökte reducera arvsyndens effekter i människans psyke.<sup>540</sup> Här positionerade sig Chydenius, som vi såg i citatet ovan, genom att ta ställning för arvsynden. I frågan om skapelseberättelsen gällde diskussionen huruvida berättelsen skulle tolkas bokstavligt och historiskt, eller, som vissa hade föreslagit, på ett mer allegoriskt och symboliskt sätt. I denna fråga valde också Chydenius sida mycket tydligt – skapelseberättelsen skulle betraktas som en historisk skildring vars innehåll borde tolkas bokstavligt. Dessa båda frågor kommer att synliggöras i följande analys. Det innebär samtidigt att denna predikoanalys är disponerad på ett annat sätt än de tidigare undersökningarna. Predikans innehåll kommer att analyseras och kontextualiseras tematiskt. Det sker via tre perspektiv. Det första är lycksaligheten och lagen. Det andra perspektivet är skapelsen och syndafallet. Det tredje och sista undersökningstemat är arvsynden.

### *Lycksaligheten och lagen*

I predikans inledning satte Chydenius in det tionde budordet i en specifik tolkningskontext. De centrala begreppen var *lycksalighet* och *Guds beläte*. Mot dessa positiva begrepp ställdes arvsynden. Människan hade en gång ägt den sanna lycksaligheten

---

<sup>539</sup> Chydenius 1782, predikan XI, § 2, s. 285.

<sup>540</sup> Silén 1938, s. 159–193; Lilja 1947, s. 192–209.

och varit Guds avbild. Allt hade spolerats på grund av människans svek mot Gud. Hon strävade fortfarande efter lycksalighet, men för att återfå den krävdes ett återskapande av den förlorade gudsligheten. Människans väg mot lycksalighet kunde därmed endast gå via bekämpandet av arvsynen.

Det är intressant att följa Chydenius argumentation i denna predikan. Genom att laborera med begrepp på olika nivåer kunde han vandra mellan olika definitioner. Från budordets begrepp *lust* gick han till hebreiskan och översatte originaltextens term till det svenska ordet *begär*. Budet uppfattades därmed som ett generellt förbud mot onda begär. Efter att i predikans första del ha definierat arvsynen som upphovet till alla syndfulla begär kunde Chydenius dra slutsatsen att budet egentligen var ett förbud mot arvsynen. På logisk väg kunde han sedan hävda att det generella förbudet gällde i alla delar och därmed förbjöds allt det som förstods som tecken på arvsynd i predikans första del.

En liknande manöver skedde i predikans tredje del. Där diskuterades vad som befalldes i budet och återigen kunde Chydenius på logisk väg sluta sig till innehållet. Om förbudet utgjorde ett allmänt förbud mot arvsynen måste befallningen innebära en uppmaning att människan skulle bli den hon var före syndafallet. Detta bud gav därmed människan uppdraget att *återskapa gudsbelätet*. Vägen till Gud gick via kunskap och en nyriktad vilja. Återupprättande av gudsbelätet innebar även att inordna sig i de pliktordningar som föreskrevs av den naturliga lagen.<sup>541</sup> Det tionde budet kom därmed i Chydenius uttolkning att handla om hur människan skulle återskapa gudsbelätet och nå lycksaligheten genom att ta strid mot *begärelsen* – böjelsen – mot det onda.

Chydenius sätt att uppfatta budordet som ett övergripande förbud mot arvsynen var inte kontroversiellt på något sätt. En liknande utgångspunkt fanns hos Svebilius, Spener, Pontoppidan, Knös och Murbeck.<sup>542</sup> Men det var två aspekter som radikalt skiljde Chydenius utläggning från de övriga författarnas tolkningar. Den ena var att hans predikan innehöll en omfattande analys av syndafallet och därmed av arvsyndens orsaker och konsekvenser. Den andra var den kraftiga betoningen av lycksaligheten i predikans exordium och Chydenius sätt att genomgående relatera lagen till människans lycksalighet. Denna betoning fanns inte hos någon av de andra katekesförfattarna. Den var själva utgångspunkten för Chydenius predikan och bör därför undersökas närmare.

Chydenius sätt att inleda predikan innebar att han började i en positiv anda. Lagen beskrevs som en kärleksgåva från Gud till människan som ett hjälpmedel för att hon skulle bli lycksalig. De övriga författarna inledde sina texter om det tionde budet på ett betydligt mer negativt sätt. Det handlade snarare om en betoning av människans fördärv och Guds vrede. Begreppet *lycksalighet* definierades i samtida sedelärande litteratur som ett tillstånd präglad av varaktig glädje och en känsla av att vara i besittning av det högsta goda.<sup>543</sup> Detta var definitivt inte det första som de kateketiska författarna kom att tänka på i samband med det tionde budet.

Denna skillnad kan tyckas vara marginell, men jag menar att den var fundamental och illustrerade en djupgående klyfta mellan Chydenius och de övriga. Chydenius sätt att behandla, beskriva och tolka lagen var ett genomgående drag i hans predikningar. Han återknöt här till innehållet i sin första katekespredikan som innehöll en introduktion av sedelagen. Där presenterades lagen som ”den enda allmänna vägen till lycksalighet”.<sup>544</sup>

541 Att återskapa gudsligheten innebar att återställa det som gick snett genom Adam. Det handlade om att återta den viktigaste mänskliga egenskapen – att vara Guds avbild – Imago Dei. Detta mål var för övrigt det övergripande målet för all rätt, oavsett om det var naturrätt, dekalog eller den samhälleliga lagstiftningen. Se Bo H. Lindberg 1992, s. 72f.

542 Svebilius 1977, s. 42f; Spener 1844, s. 77–107; Pontoppidan 1827, s. 62–76; Knös 1779 s. 208–330; Murbeck 1849, s. 92–112.

543 Se Busser 1774, s. 76; Kölmark 1785, s. 31–40, 47ff. Se även Bastholm 1807, s. 15–21.

544 Chydenius 1781, predikan I, § 8, s. 130.

---

Även om Chydenius lycksalighetsbetonande sätt att betrakta lagen inte återfanns i de övriga undersökta kateketiska texterna var det vanligt bland många texter utanför den kateketiska traditionen.<sup>545</sup> Det var ofta i sedelärande texter av icke-kateketiskt slag som lycksalighetsbegreppet kom till användning på detta sätt. Det återkom i så vitt skilda texter som exempelvis i Daniel Boethius naturliga sedelära och i Anders Nohrborgs postilla.<sup>546</sup> Det återfinns även i kateketiska texter från senare decennier.<sup>547</sup>

Låt oss inledningsvis analysera Chydenius sätt att använda begreppen *lag* och *lycksalighet* ur ett homiletiskt perspektiv. Hans argument kan betraktas som ett bevekande skäl av nyttokaraktär. De båda bevekande motiv som vanligtvis användes – hot om straff respektive löften om belöning – fick här sällskap av ett liknande bevekande skäl. Även detta skäl, liksom straff- och belöningsskälen, riktades mot människans strävan efter att nå det goda och att undvika det onda. Men lycksalighetsmotivet hade en mer utilitistisk och voluntaristisk tendens än de båda övriga. Människor uppmanades att lyda lagen för att därigenom bli lyckliga, såväl på jorden som i himmelen.

Chydenius byggde upp sin argumentation genom att först visa hur god och kärleksfull Gud var genom att ge lagen åt människan. Chydenius försökte därigenom att neutralisera spänningen mellan straff och belöning för att i stället enbart fokusera på åhörarnas strävan att bli lyckliga. Om de bara förstod att lagen var till för deras välfärd borde de självmant börja lyda lagen för sitt eget välbefinnandes skull.<sup>548</sup> Det var här som arvsynen kom in i bilden. Eftersom den grumlade människans förstånd och styrde hennes vilja åt fel håll, var den också skälet till att hon inte förmodade lyda lagen. Människans belägenhet var sådan att hon ständigt drevs framåt av lycksalighetsdrift. Men på grund av arvsynen gick hon mot det onda i tron att det var gott.

Lycksalighetsbegreppet var därmed den varp som Chydenius vävde ett flertal av sina predikningar genom. Begreppet *lycksalighet* har i den dogm- och kyrkohistoriska forskningen förknippats med 1700-talets upplysningsteologi. Det förenade herrnhutism, wolffianism och neologi. Alla tycks ha strävat efter att betona det lycko-tillstånd som man menade att religionen medförde.<sup>549</sup> Andra vanliga slagord för den upplysningsinspirerade teologin var *dygd*, *nyttå*, *moral* och *förnuft*.<sup>550</sup> Bland dessa centrala termer finner vi också flera begrepp som har visat sig vara centrala i Chydenius predikningar.

Vi har i de föregående predikoanalyserna sett tydliga inslag av wolffianism i Chydenius predikningar. Men det fanns även aspekter i hans predikningar som tydde på neologiska influenser. Det var exempelvis hans lycksalighetsbetoning, plikt-

545 Se exempelvis Axelsson 1775, s. 46ff, 147ff, 153f.

546 Exempel på texter där lagen uppfattades som vägen mot lycksalighet: Busser 1774, s. 60ff, 80; Kölmars 1785, s. 30–40. Kölmars sätt att diskutera lagen, lycksaligheten, förståndet och viljan påminde mycket starkt om Chydenius framställningssätt. Ibland användes även ordet *sällhet* i stället för *lycksalighet*. Ett tydligt exempel är Busser 1774, s. 42ff, 54. *Sällhet* används exakt på det sätt som andra författare använder ordet *lycksalighet*. Se även SAOB, uppslagsord *sällhet*. Busser använder även ordet *lycksällhet*, som en slags kombination av de båda termerna. Se Busser 1774, s. 133.

547 Se exempelvis Rosenmüller 1805, s. 2f. Denna bok kritiserades skarpt av Erik Gustaf Geijer för dess rationalistiska kristologi. Se Liedgren 1946, s. 34.

548 Exakt samma sätt att förankra laglydnaden fanns i Busser 1774, s. 76–82. Begreppen *dygd* och *last*, *gott* och *ont*, *lycksalighet* och *olycksalighet*, *lydnad* och *olydnad*, vävs samman till en helhet där dygd är det samma som laglydnad och leder till lycksalighet.

549 Ahlstedt 1955, s. 20ff. Även inom herrnhutismen var lycksaligheten ett viktigt begrepp. Se Jacobsson 1908, s. 35. Begreppet fanns också i Speners katekes, se Spener 1844, s. 30f. Spener tolkade lycksalighet som den form av lyckokänsla som uppnåddes när människan levde så att hon behagade Gud. För andra exempel, se Bastholm 1783, s. 123ff; Boethius, s. 55. Jfr Leufvén 1926, s. 46f. Det är viktigt att se att detta även förekom före upplysningsteologin. Se Hafrenreffer 1714, s. 14. Jfr Svedberg 1713, § 17.

550 Aulén 1946, s. 303–307. Se även Lilja 1947, s. 192–209.



ordningsdispositionen, betoningen av självkärleken, hänsynstagandet till djuren, betoningen på religionens praktiska sida och de naturrättsliga influenserna i frågan om synen på hustavlan (medborgartanken).<sup>551</sup> Men att enbart konstatera att Chydenius använde begrepp som låg i tiden är inte särskilt fruktbart. Det gjorde honom varken till wolffian eller till en neologisk präst. Dessutom kan man peka flera viktiga ställningstaganden som fjärmade honom från den neologiska riktningen. Jag syftar exempelvis på hans starka betoning på arvsynen, hans syn på försörjningen och hans bokstavstroga bibelsyn. Avsikten här är alltså inte att hitta en etikett att klistra på Chydenius predikningar utan att acceptera mångfalden av föreställningar utan att försöka pressa in hans tänkande i några typer eller kategorier. Den vetenskapligt intressanta frågan är snarast vad han gjorde med dessa begrepp och tankemodeller. Hur viktiga var de för honom och på vilket sätt använde han dem?

Lycksalighetsbegreppet gick att använda på en rad olika sätt och inom olika kontexter. Den kyrkohistoriker som djupast studerat lycksalighetsbegreppets teologiska användning bland svenska 1700-talspräster är Stig Ahlstedt. I avhandlingen *Anders Nohrborgs teologiska åskådning med särskild hänsyn till salighetsordningen* (1955) ger Ahlstedt en inträngande skildring av hovpredikanten Anders Nohrborgs (1725–1767) sätt att beskriva människans innersta strävan mot lycksalighet.<sup>552</sup> Ahlstedts analys har stor relevans för vår tolkning av Chydenius predikningar eftersom det finns genomgående likheter mellan Nohrborgs och Chydenius människosyn och gudsbild.

Ahlstedt menar att det som fascinerar med 1700-talsteologin är dess mångfald av uttrycksformer. Nya teologiska åskådningar formulerades och smälte samman i individuella synteser. Inte sällan förenades disparata tankar i vad som i efterhand kan uppfattas som motsättningsfyllda kombinationer. Nohrborgs predikningar går att analysera ur detta perspektiv, liksom vi har sett ovan att Chydenius predikningar bar på samma slags mångfacetterade innehåll.<sup>553</sup>

Inledningen till lycksalighetsbegreppets centrala teologiska användning härleder Ahlstedt till wolffianismen under 1700-talets första hälft.<sup>554</sup> I den teologiska tankemodell som Ahlstedt beskriver återfanns ett antal sammanhängande centrala idéer som knöt samman människosynen och gudsbilden. Den grundläggande tanken var att människan drevs av en lycksalighetsdrift. Den andra bärande föreställningen innebar att Gud var *summum bonum* – det högsta goda – och därmed var Gud det enda som till fullo kunde tillfredsställa människans lycksalighetssträvan. Dessutom kopplades detta samman med synen på arvsynen. Man började betrakta arvsynen som en slags förvänd lycksalighetsdrift. Till dessa föreställningar om lycksaligheten och arvsynen hörde också bland wolffianerna en specifik syn på människans förnuft och vilja. Förnuftet skulle avgöra tingens beskaffenhet och bedöma huruvida de var goda eller onda. Därefter skulle viljan inordnas och riktas i enlighet med förnuftets domslut. Att genomgå en omvändelse innebar därmed att förnuftets bedömningar av verkligheten klarnade och viljan riktades mot det som var det högsta goda.<sup>555</sup>

551 Jfr Lilja 1947, s. 192–209.

552 Nohrborg var präst vid Finska kyrkan i Stockholm från 1754 och fram till sin död 1767. Han tjänstgjorde således där under riksdagen 1766, när Chydenius också vistades i Stockholm.

553 För ytterligare ett exempel, se Josefson 1937, s. 106ff. Anders Knös förenade också i sin teologi en lång rad uppfattningar som ur ett modernt perspektiv inte var förenliga.

554 Idéhistoriskt kan själva föreställning härledas ända till Augustinus. Jfr Hägglund 1984, s. 98ff; Ahlstedt 1955, s. 20ff, 28f. Ett gott exempel på hur detta kunde se ut i den svenska kontexten under 1740-talet är Anders Knös avhandling. Se Josefson 1937, s. 108ff; Dellner 1930, s. 212ff, 215f, 218.

555 Ahlstedt 1955, s. 23ff, 46–55. Lycksalighetsläran kunde också kombineras med andra typer av förnuftsuppfattningar. Se exempelvis Gellert 1777, s. 11–53. Gellert kombinerade tankar från Wolff och Baumgarten med inspiration från den brittiska moral sense-filosofin (främst Hutcheson). Det innebar att han laborerade med ett styrande förnuft och ytterligare en viktig moralisk funktion – ”den naturliga känslan af godt och ondt, lofligt och skamligt”. Någon sådan ”hjärtats känslö-kraft” i form

---

Till dessa grundtankar kom ytterligare ett par föreställningar kring lycksaligheten. En viktig tanke var att lycksaligheten delvis förflyttades till jordelivet – det gick att få en försmak av den sanna lycksaligheten. En annan central aspekt var att lycksaligheten fick en känsloeffekt – det kom att handla om ett lyckotillstånd. Ahlstedt beskriver hur Nohrberg i sina predikningar bytte ut begreppet *salighet* mot *lycksalighet*. Därmed försköts innebörden av de teologiska utsagorna i en eudaimonistisk – lyckosträvande – riktning. Om vi blickar bakåt mot den lutherska teologin vid sekelskiftet 1700 fanns ingen sådan lycksalighetslära. *Salighet* var givetvis ett centralt teologiskt begrepp, men det handlade om ett kommande salighetstillstånd efter döden. Detta salighetsbegrepp applicerades inte på samhällslivet och uppfattades inte som en lyckokänsla som var tillgänglig för alla människor.<sup>556</sup>

Nohrberg och Chydenius delade en viktig inspirationskälla. Jag syftar på den tyske teologen Johan Jacob Rambach (1693–1735).<sup>557</sup> I Rambachs postilla *Betraktelser öfwer Guds råd om människornas salighet* (1763) syns det tydligt att lycksalighetsbegreppet användes på ett liknande sätt som Ahlstedt beskrivit. Rambach företrädde den pietistiska strömningen under 1700-talets första hälft.

Chydenius använde främst ordet *lycksalighet* i sina katekespredikningar. Rambach däremot, vars terminologi härstammade från ett äldre datum, använde ofta orden *salighet* och *lycksalighet* synonymt. Men ibland tycks han ha gjort en åtskillnad mellan en andlig salighet och en mer inomvärldslig lycksalighet. Man kan tolka detta som att Rambachs predikningar illustrerar hur termen *lycksalighet* började konkurrera med *salighet*.

Det fanns flera aspekter av Rambachs religionsuppfattning som pekade mot den lycksalighetslära som Chydenius företrädde. Rambach pläderade bland annat för en förändrad syn på saligheten i form av en jordelivsbaserad och mer lyckobetonad uppfattning.<sup>558</sup> ”Saligheten är det tillstånd, i hwilket en Christen mår ganska wäl”, skrev Rambach.<sup>559</sup> Detta tillstånd kunde uppnås redan i jordelivet. Han förespråkade att präster i högre utsträckning borde tala om den närvarande saligheten i stället för att enbart fokusera på den kommande saligheten efter döden.<sup>560</sup> Dessutom innebar en sådan förändrad betoning ett nytt synsätt på hela den kristna trons effekter för människan, hävdade Rambach. Han skrev att ”Christendomen är i sjelfwa werket det lycksaligaste och härligaste tilstånd, hwaruti en människa någonsin kan komma”.<sup>561</sup>

Rambach menade att de emotionella vinsterna för dem som gick denna lycksalighetsväg borde betonas på ett kraftfullare sätt. Alltför många människor trodde att den kristna tron innebar ”svärmodiga tankar, olust och en ängslig melancholie”. Det var inte konstigt att människor blev oroliga om de drabbades av en religiös tanke eftersom de var rädda att ”blifwa sådana som hänga hufwudet och melancholiske dårar”.<sup>562</sup> Detta var rena vanföreställningar hävdade Rambach.<sup>563</sup> Att bli kristen på allvar innebar enligt Rambach att välja ”den sanna lycksaligheten” i stället för den falska. Den falska lycksaligheten var de lyckokänslor som uppstod på grund av materiella ting. Men sådana icke-andliga lyckokänslor var endast villovägar. ”De kunna allenast

---

av en medfödd moralisk känslofunktion återfanns inte i Chydenius predikningar. Det var förnuftet och viljan som utgjorde polerna i hans tänkande.

556 Ahlstedt 1955, s. 20–29.

557 Ahlstedt 1955, s. 13; Rambach är en av få teologer som Chydenius citerar. Se hans första predikan. Om Rambach som homilet, se Vikström 1974.

558 Rambach 1763, s. 137–150.

559 Rambach 1763, s. 139.

560 Rambach 1763, s. 139.

561 Rambach 1763, s. 142.

562 Rambach 1763, s. 143.

563 Sådana föreställningar fanns också i Sverige, se Jarrick 2000, s. 62f, 72ff.

tjäna kroppen; men själen lämna de ohulpen”.<sup>564</sup> Den sanna lyckan – lyckaligheten – gick endast att nå via tron. Den enda varaktiga rikedom kunde bara nås genom att människan slet sönder de band som ”bundit henne wid werlden och de jordiska ting”.<sup>565</sup>

Vi har i Rambachs predikningar ett par viktiga beståndsdelar av den lyckalighetslära som Chydenius formulerade. Om man betraktar Rambachs resonemang ur ett 1700-talshomiletiskt perspektiv kan man påstå att Rambach här formulerade grunderna för det bevekande skäl som sedan växte fram. Det finns även skäl att här återkalla den kontextuella undersökning som gjordes i kapitel IV. I den homiletiska handbokslitteraturen från 1770-talet formulerades detta bevekande skäl explicit. Det hade därmed vunnit en sådan acceptans att argumentet kom att ingå i den arsenal av bevekande skäl som blivande präster fick lära sig att använda.

Vid en analys av den människosyn som Rambach formulerade i sin sedelära står det klart att detta bevekande skäl, liksom de övriga, fokuserade på en specifik aspekt av själslivet – affekterna. De var sådana sinnesrörelser som alstrades när en människa föreställde sig någonting som hade ”afseende på vår lycksalighet och olycksalighet”, skrev Rambach. Det handlade alltså om känslor kopplade till sådant som människan uppfattade som angenämt eller oangenämt. De båda huvudaffekterna var kärlek och hat. Kärlekens biaffekter var längtan, glädje och hopp. Men också hatet alstrade biaffekter. Det var vrede, sorg och fruktan. Dessa affekter drev människan mot vad hon trodde var gott respektive ont. Därmed var de centrala för hennes möjligheter att nå lycksalighet.<sup>566</sup>

Som vi såg i kapitel IV ingick dessa kunskaper om människans själsliv som en förutsättning för valet av argument och bevekande skäl. Det som enligt min tolkning skedde när man introducerade lycksalighetsmotivet som bevekande skäl var bland annat att affekten *glädje* aktiverades betydligt kraftfullare än tidigare. Glädje var, enligt Rambach, en form av kärlek som ”förorsakas derigenom, at man föreställer sig en angenäm sak, dem man antingen hoppas snart at ärhålla, eller om den är närwarande, henne än länge at åtnjuta”. Via glädjen drevs människan att ytterligare förena sig med det goda hävdade Rambach.<sup>567</sup> På ett retoriskt plan kan man alltså tolka lycksalighetsmotivet som en specifik påverkansstrategi. Det handlade om att använda bevekande skäl som i högre utsträckning aktiverade samtliga biaffekter hos huvudaffekten kärlek och därigenom påverka åhörarna ännu kraftfullare.

Vi kan även konstatera att den begreppsfröskjutning som Ahlstedt iakttog, även präglade Chydenius texter. Chydenius beskrev i predikoanalysens inledande citat hur människans stapplade runt i en slags förvänd lycksalighetsdrift. Hennes förnuft var grumlat och syndayrseln hade drabbat henne så att hon inte såg klart.<sup>568</sup> Begreppsfröskjutningen präglade för övrigt predikningarnas historiska kontext mycket tydligt. I utlysningen av den predikotävling som Chydenius deltog i angavs även det initiativtagande teologiska sällskapet syfte. Detta syfte var ”Guds Åras befrämjande och Menniskors Lyksalighet”.<sup>569</sup> Ett antal av Sveriges främsta präster, med ärkebiskopen i spetsen, ställde sig bakom denna lycksalighetssträvan. Denna syftesformulering illustrerar det totala genomslag som lycksalighetsbegreppet hade fått i det svenska teologiska tänkandet under 1700-talet.

Vid en jämförelse mellan den människosyn, laguppfattning samt gudsbild som har framkommit i föregående predikoanalyser och vad som ovan sagts om 1700-talets teologiska lycksalighetslära finner vi en i det närmaste total samstämmighet.

<sup>564</sup> Rambach 1763, s. 144.

<sup>565</sup> Rambach 1763, s. 146f.

<sup>566</sup> Rambach 1771, s. 221, 223, 224–242.

<sup>567</sup> Rambach 1771, s. 229.

<sup>568</sup> Jfr Nohrborg 1926, s. 104.

<sup>569</sup> *Stockholms Lärda Tidningar*, 18 maj 1780, nr. 36, s. 290.

---

Chydenius predikningar överensstämde till punkt och pricka med den övergripande tankemodell som Ahlstedt beskriver rörande lycksalighetsdriften. Men vi har också i de tidigare analyserna funnit en positiv betoning på egenkärleken i Chydenius texter. Jag menar att hans sätt att bejaka egenkärleken hade sitt utrymme inom denna lycksalighetslära. Genom att uppfatta den rätta egenkärleken som den sanna lycksalighetsdriften blev det möjligt för Chydenius att laborera med en något annorlunda människosyn. Denna positiva syn på egenkärleken och även på det materiella återfanns inte hos Nohrborg. Chydenius predikningar hade också ett annat särdrag. Han lät lycksalighetsläran och den positiva synen på människans självkärlek interagera tydligare med naturrättsliga idéer. Genom att gå vidare i predikoanalysen kan vi förhoppningsvis besvara frågan om det resterande innehållet i predikan kan fördjupa vår förståelse av denna tankemodell och därmed även Chydenius sätt att använda den.

### *Skapelsen och syndafallet*

I predikans första del gick Chydenius in på arvsyndens innehåll, ursprung och effekter. Han inledde med att i en kort passage kritisera alla försök att läsa skapelseberättelsen allegoriskt. Denna kritik utgick från tanken att hela den kristna tron skulle hamna i gungning om man började ifrågasätta det bokstavliga innehållet i denna berättelse. Chydenius nämnde inte några namn i denna polemiska textpassage. Enligt min tolkning grep Chydenius här in i en aktuell historiefilosofisk och teologisk debatt. Givetvis hade skapelseberättelsens innehåll diskuterats av de engelska och franska deisterna tidigare.<sup>570</sup> I Tyskland pågick under 1770-talet en debatt där denna typ av frågeställningar på nytt kom upp till ytan och presenterades av teologer med liknande bakgrund som Chydenius själv. Man kan exempelvis peka på teologen Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem (1709–1789). Han var en av centralgestalterna för den tyska neologin men hade inlett sin bana som lutherskt ortodox och senare blivit wolffian. I mötet mellan Bibelns innehåll och Jerusalems starka intresse för den framväxande historiska vetenskapen formulerade han alternativa sätt att hantera Bibelns utsagor.<sup>571</sup>

I en av de böcker som Jerusalem gav ut under 1770-talet gick han till angrepp mot den historie- och bibelsyn som den lutherska kyrkan stod för genom att ifrågasätta den bokstavliga tolkningen av skapelseberättelsen och i stället formulera en allegorisk tolkning av berättelsen. Hans allegoriska uttolkningsmetod var samtidigt ett försök att rädda Bibelns status som den kristna trons grunddokument. Genom att hävda att den skulle tolkas bildligt kunde han avvisa de forskare som menade att skapelseberättelsens uppenbart orimliga innehåll underminerade hela Bibelns legitimitet.<sup>572</sup> Samtidigt innebar Jerusalems allegoriska tolkning att berättelsens teologiska innehåll förändrades.<sup>573</sup> Det var dylika teologiska förskjutningar, alstrade av nya tolkningsmetoder, som Chydenius kan ha haft i åtanke när han hävdade att trons grundvalar började vackla i och med att den bokstavliga tolkningen ifrågasattes.

Diskussionen om skapelseberättelsen och de olika tolkningsmetoderna fördes givetvis även på svensk mark. Ett sådant exempel återfinns Erik Jonas Almquists bok *Inledning til den Heliga Skrifts läsning* (1775).<sup>574</sup> Där presenterade Almquist

---

570 Neil 1963.

571 Under 1770-talet trycktes Jerusalems teologiska huvudarbete på tyska, *Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion*. På svenska trycktes de tre volymerna under 1780-talet. Jfr Silén 1938, s. 194ff.

572 Silén 1938, s. 203ff. Jerusalem 1783, s. 94ff.

573 Jerusalem 1783, s. 150ff. Se även polemiken i noterna, skrivna av prosten Soilander. Se Silén 1938, s. 195f.

574 Jfr Almquist 1775, s. 130ff.

en rad olika allegoriska tolkningar av skapelseberättelsen. Hans slutsats blev att det allegoriska sättet att läsa Bibeln medförde att dess teologiska innehåll fullständigt underminerades. Det Almquist vände sig mot var att de allegoriska tolkningarna lämnade ordens *egentliga bemärkelse* åt sitt öde. Han beskrev med fasa vad som skulle hända om de kristna omvärderade de historiska skildringarna i Bibeln och i stället började läsa dem som allegorier.<sup>575</sup>

Människo-slägtet skulle famla i okunnighet både om all tings skapelse, och sin egen medskapade fullkomlighet, samt huru densamma blifwit förlorad. Ja! Sielfwa de bergfasta sanningar, hwarpå rätte christne grunda sit hopp och sin lära om återvinnande af den förlorade saligheten, skulle således likna en lös sand; Ey at förtiga den owisshet, hwilken Gamla Testamentents historiska berättelser derigenom måste underkastas, skulle ock wissheten af Jesu egen lefvernesbeskrifning i Nya testamentet, samt de derutinnan förekommande hufwud-omständigheter, som grundlägga vår salighet, således undergräfwas och göras twifwelaktige,<sup>576</sup>

Almquist var insiktsfull – han såg den stora fara som uppenbarade sig på bibel-exegetikens område. Om teologerna släppte anspråket på de bibliska berättelsernas historiska sanningshalt skulle hela den kristna tron komma att undermineras. Klippan som de kristna byggde sitt hopp på skulle pulvreras.

Både Almquist och Chydenius delade åsikten att den rätta kristna tron var en produkt av en bokstavlig uttolkningsmetod av den första Mosebokens skildring av skapelsen och syndafallet. Deras ståndpunkt var ganska naturlig om man betraktar den ur ett historiskt perspektiv. Människans gudsrelation hade inom den kristna kyrkan tolkats med utgångspunkt i dessa båda berättelser under mycket lång tid.<sup>577</sup> Den mänskliga urhistoria som beskrevs i Bibeln lade grunden för såväl gudsbild, människosyn, natursyn och samhällssyn inom kristen teologi. Tillsammans med skildringen av vad som uppfattades som Guds frälsningshandling i Jesus Kristus utgjorde dessa centrala berättelser en grund som lade centrala empiriska förhållanden på plats genom att förklara och tolka dem på samma gång. Man fick därigenom veta varför människan hade brister och varför så mycket död och synd fanns i världen.

Sven Silén är en av många forskare som har beskrivit hur central skapelseberättelsen var för formandet av en kristen människosyn under den tidigmoderna tiden. De tolkningar som formulerades om syndafallets orsaker och konsekvenser låg till grund för den bild av människans psykiska och fysiska beskaffenhet som formulerades av prästerna. Detta innebar samtidigt att det var i möte med skapelseberättelsen som nya idéer måste formuleras.

Låt oss nu se vilken bild av syndafallet Chydenius presenterade och som han menade var grunden för den rätta kristna tron. Denna bild kommer inte att diskuteras i relation till det kateketiska materialet eftersom de kateketiska författarna inte ägnade syndafallet lika stor uppmärksamhet. På denna punkt gick Chydenius sin egen väg. I stället har Rambachs och Nohrborgs predikosamlingar fått utgöra jämförelsepunkter i analysen av Chydenius människosyn. I deras predikningar återfanns samma fokusering på syndafallet, dess orsaker och konsekvenser. Med utgångspunkt i de ovan iakttagna likheterna mellan dessa teologers syn på lycksalighet är det av intresse att fortsätta jämförelsen.

Chydenius hävdade i diskussionen om Adam och Eva att berättelsen om trädet och frukten inte fick underskattas och att skildringen måste tolkas bokstavligt. Men när han beskrev vad överträdelsen av fruktförbudet egentligen innebar hamnade han trots allt i en slags allegorisk tolkning. Frukten från kunskapens träd var sannerligen en utmaning för de teologer som, i enlighet med den lutherska traditionen, försökte tolka

575 Jfr Almquist 1775, s. 128ff.

576 Almquist 1775, s. 129–134.

577 Silén 1938, s. 112–193.

---

berättelsen bokstavigt. Den exegetiska och teologiska utmaningen handlade om att presentera en tolkning som gav ett trovärdigt svar på frågan: varför valde Gud att bestraffa hela mänskligheten för denna frukts skull?

I den beskrivning som Chydenius gav av fallets innebörd återkom lycksalighetsläran. Satan lockade Eva att tro att det fanns en annan lycksalighet som var större än den hon redan hade. Därmed alstrades ett begär som fördunklade hennes förstånd. Frukten blev därmed i Chydenius tolkning ett uttryck för människans självbedrägeri – hennes felriktade begär efter lycksaligheten. Fruktförbudet illustrerade Guds försök att erbjuda människan en optimalt ordnad tillvaro och samtidigt pröva hennes lydnad. Detta sätt att tolka fruktförbudet återfanns också i Rambachs predikningar.<sup>578</sup>

För Chydenius tycks därmed frukten både ha varit konkret och symbolisk på samma gång. Själva överträdelsen var konkret – Adam och Eva åt verkligen av frukten. Men ätandets följder blev oändligt mycket större på grund av fruktens starka symboliska betydelse. Frukten var i sig själv ointressant. Det handlade om principen – att människan förbundit sig att älska och lyda Gud. Via fruktätandet åsidosatte Adam och Eva samtliga förpliktelser i pliktordningen. De överträdde Guds lag, bröt det förbund de ingått, och störtade därmed sig själva och alla efterkommande människor i fördärvet. Satans roll var ointressant för Chydenius.<sup>579</sup> Problemet handlade om en djup förtroendekris mellan Gud och människorna. Adam och Eva hade brutit *föreningsbandet* med Gud.<sup>580</sup>

Den tanke som Chydenius här formulerade var en etablerad föreställning bland många lutherska teologer.<sup>581</sup> Ett exempel på en text där samma föreställningar formulerades var Johan Möllers text *Tankar om syndafallet och dess följder* (1766).<sup>582</sup> Samma synsätt återfanns i Rambachs predikningar över fallet.<sup>583</sup> Likaså i Nohrborgs postilla.<sup>584</sup> Men dessutom kopplade man samman fallet med naturrätten.<sup>585</sup> Syndafallet blev ett lagbrott begånget av mänsklighetens *stamföräldrar*. Dessa representanter begick ett avtalsbrott och Gud genomförde en kollektiv bestraffning mot mänskligheten för det brott som deras ombud hade utfört. Dessutom hävdade Möller att alla avtal kräver en form av samtycke och eftersom Adam samtyckte inbegreps alla hans avkommor i detta. Därmed var det inte mer än rätt att de bestraffades.<sup>586</sup>

578 Rambach 1763, s. 83–95.

579 Chydenius tänker sig att Eva talade med en konkret orm och att det var Satan som talade genom ormen. Rambach menade i stället att ormen aldrig fanns där utan att Moses kallade Satan för orm. Dessutom spelade Satan en betydligt större roll för Rambachs förklaring. Se Rambach 1763, s. 85–89.

580 Chydenius 1782, predikan XI, § 6, s. 292.

581 Se exempelvis Freylinghausen 1780, s. 227ff; Axelsson 1775, s. 233ff. Freylinghausen använder två förbundsbegrepp. Själva förbundstanken var gammal. Redan Augustinus menade att Gud och Adam slöt ett förbund. Se Silén 1938, s. 183ff. Förbundsteologin finns även beskriven i Josefson 1937, s. 49–61; Ahlstedt 1955, s. 38ff.

582 Möller 1766, s. 29–43; Jfr Josefson 1937, s. 48ff.

583 Rambach 1763, s. 89ff, s. 114–123.

584 Ahlstedt 1955, s. 38ff. Jfr Nohrborg, 1926, s. 140f. Nohrborg skrev även att frukten var förgiftad (s. 137) – ett påstående som även dök upp i Chydenius elfte predikan, se Chydenius 1782, § 10, s. 310.

585 Nohrborg utgick också från förbundstanken, men hans beskrivning betonade prövningsaspekten mer. Detta återkom hos Möller. Se Josefson 1937, s. 49f. I Nohrborgs version handlade fruktförbudet främst om en prövning. Gud prövade först änglarnas lydnad och sedan människornas. Fruktförbudet kallas av Nohrborg för en *pröfningslag*. När människorna inte klarade prövningen drog de på sig Guds straff. Eftersom Adam var stamfader och *fullmäktig* för hela människosläktet innebar det att alla hans efterkommande skulle straffas. Guds sätt att hantera mänskligheten som ett kollektiv var själva kärnan i Nohrborgs resonemang. Förbundet innebar att om Adam skulle ha lyckats att klara av prövningen skulle Gud ha belönat mänskligheten på samma kollektiva sätt som han nu var tvungen att bestraffa dem. Samma sätt att hantera människorna avspeglades i Jesus Kristus offerhandling. Alla människor fick ta del av den upprättelse som Jesus hade möjliggjort. Se Nohrborg 1926, s. 140ff. Exakt samma tankegång presenteras av Möller, se Josefson 1937, s. 50, 61.

586 Josefson 1937, s. 48ff. Den förbundslära som här har beskrivits var en bland lutherska teologer etablerad syn på arvsyndens. Samtidigt blev synsättet ifrågasatt vid tiden för Chydenius prediko-

Fokuseringen på förbund, överenskommelser, representanter och fullmäktige för tankarna till naturrätten. Förbundstanken var givetvis betydligt äldre än den pufendorfska naturrätten, men den specifika tolkning som skapelseförbundet fick i de aktuella 1700-talstolkningarna har fått tydliga naturrättsliga inslag.<sup>587</sup> Samtidigt som de teologiska tolkningarna av Adams förbund med Gud infogades i en naturrättslig tolkningsram skiljde sig denna syn på naturrätten och syndafallet från det pufendorfska synsättet. Pufendorf betonade förvisso människans lastbarhet och grymhet. Han betraktade människan som ”djur fullt av onda lustar”.<sup>588</sup> Det var dessa egenskaper hos människan som låg till grund för samhällsbildandet. Det var endast via ordnade samhällen, organiserade efter naturrättens normer, som människan kunde söka skydd mot människans medfödda onda begär.<sup>589</sup> Men Pufendorf vägrade samtidigt att låta naturrätten utgå från perioden före syndafallet. Han menade att dekalogen måste ha formulerats för den redan fördärvade människan, eftersom det var onödigt att formulera förbud för en oförstörd och alltigenom gudslig människa.<sup>590</sup> Chydenius har i flera av sina tidigare predikningar argumenterat för att lagen gavs till Adam och Eva före fallet. Detta var en grundläggande skillnad mellan Chydenius och Pufendorf i deras syn på lagen.

Även om Chydenius på ett plan kan sägas ha frångått den pufendorfska naturrätten utgjorde den naturliga lagen trots allt en central aspekt av Chydenius syn på syndafallet. Hela hans tolkning av fallet och förbundet var färgat av den naturrättsliga tanke-modellen. När Chydenius exempelvis beskrev omfattningen av syndafallet handlade det om att Adam och Eva hade åsidosatt naturrättens samtliga pliktordningar. De avvek från sina skyldigheter mot Gud, sig själva och mot sin nästa. Även om Gud ännu inte hade utdelat den skrivna sedelagen i form av dekalogen var naturrätten fullt gällande.<sup>591</sup>

Chydenius försökte även i sin predikan besvara frågan vad det var som gjorde att Gud bestraffade alla Adams och Evas efterlevande, trots att dessa inte har utfört något brottsligt.

Såsom svar härpå kunde vi anföra, at Gud ingått med våra första föräldrar et förbund på hela människoslägtets vägnar, så at vid dess öfverträdande äfven hela släktet vore brottsligt: man kunde äfven anföra, det Gud måtte förutsedt, at om ock våra förfäder icke värkeligen fallit i synd, så hade likväl en och hvar af oss, om vi varit i deras ställe, gjordt det samma som de, och därföre rättmätigt straffas för de brott vi ändock hade begått, lika med dem; men knuten synes ej, genom någondera af dessa skäl kunna fullleligen lösas; utan häldre genom vår Guds aldeles oinskränkta rättfärdighet, som omöjeligen kunde lämna et sådant förderf, som liknar en qvick rot, hvaraf alla värksynder uppskjuta, ostraffad, utan nödgades belägga den med et så svårt straff, som den i sin egen natur kan förtjena.<sup>592</sup>

Vi ser i citatet ovan att han formulerade ett par samverkande förklaringar. Den ena utgick från det förbund som Adam hade slutit för hela mänsklighetens räkning. Den andra handlade om att den fördärvade natur som Adam och Eva drabbades av var ärftlig. Det innebar att alla deras avkommor ärvde denna disposition. Gud var allt-

skrivande. Exempelvis deltog Anders Knös, författaren bakom *Catechetiska föreläsningar*, i en infekterad teologisk strid om just detta under 1780-talet. Knös hävdade att förbunds läran var icke-luthersk och icke-biblsk. Striden finns beskriven i Josefson 1937, s. 37–99, 101ff. Jfr även Rambach 1763, s. 114–123.

587 Jfr Josefson 1937, s. 53ff, 66–71, 95.

588 Pufendorf, 2001, s. 36.

589 Pufendorf 2001, s. 62ff, 158–162.

590 Pufendorf 2001, s. 36ff.

591 Jfr Bo H. Lindberg 1992, s. 78f.

592 Chydenius 1782, predikan XI, § 6, s. 297.

---

igenom rättfärdig och kunde därför inte acceptera en sådan syndarot i varje människa. Dessutom gjorde denna rot att alla människor skulle – om de fick chansen – äta av frukten. Därför måste alla straffas.

Dessa förklaringar återfanns även hos Rambach i en mer detaljerad form. Det *paradisiska förbundet* var liksom andra förbund utformat som en överenskommelse bestående av löften och fordringar. Avtalets innersta kärna handlade om lycksalighet. Människan skulle få åtnjuta lycksalighet i utbyte mot lydnad. När människan började misstro Guds löfte och i stället valde Satan som vägvisare till lycksaligheten bröt hon avtalet. Olydnaden bestod av att människan inte till fullo litade på Guds ord.<sup>593</sup> Rambach hävdade liksom Chydenius att alla Adams efterlevande skulle begå samma brott om de bara utsattes för samma prövning.<sup>594</sup>

Men effekten av syndafallet förklarades även av att Adam i sin roll som stamfader var biologiskt bunden till varje människa. Därmed bar varje människa effekterna av Adams brott i sitt inre. Men, konstaterade både Rambach och Chydenius, Gud hade givit människan en utväg ur denna självförvållade fördärvssituation. Genom Jesus Kristus ville Gud befria människan ur hennes elände och låta henne få möjlighet att bli den hon en gång var – Guds beläte.<sup>595</sup>

Via förbundstanken fogades även Jesu Kristi offergärning in i detta naturrättsliga schema. Eftersom de hade bestraffats kollektivt kunde de också räddas kollektivt. Det ursprungliga förbundet mellan Adam och Gud var därmed förutsättningen för den kollektiva räddning som Jesus senare erbjöd människorna. Chydenius menade att Adams ättlingar skulle ha begått samma brott om de utsatts för den prövning som Gud lät Adam och Eva utstå. Därmed straffades människor för ett hypotetiskt brott. Denna tanke kan uppfattas som orimlig för en modern läsare men hade sitt sammanhang i förbundsläran. Johan Möller förklarade det på följande vis:

...om intet representerande hufvud, för människoslägtet blifwit satt, synden likwäl inkommit i werlden, och i det fallet ingen allmän återlösning warit möjlig. Men om skapelsens ändamål kunde uprättas och alla människor återlösas, då synden inkom i werlden genom et representerande hufvud och fullmäktig för hela människo-slägtet, så war det wist både nödwändigt och nyttigt, at Gud skulle ingå et förbund med människoslägtet i Adam, och göra honom til alla dess efterkommandes representeranter och fullmäktig. At nu et sådant förbund existerat och wärkerligen blifwit emellan Gud och människoslägtet uprättadt, kan slutas af människornas uprättelse, som skedt under form av ett förbund; ty återlösningen föreställes i skriften såsom et förbund emellan Gud Fader och Guds son, och läran om salighetens ordning, såsom ett förbund mellan Gud och människan;<sup>596</sup>

Hela människans historia med Gud beskrevs här såsom en rad på varandra efterföljande avtal och överenskommelser. Till och med läran om salighetens ordning uppfattades av Möller som ett förbund. Jesus Kristus hade genomfört en kollektiv återlösning av mänskligheten men för att den skulle gälla för varje enskild människa krävdes att hon de själva agerade i rätt riktning.<sup>597</sup>

För att förklara rimligheten i detta anknöt Möller explicit till filosofiska tolkningar av naturrätten. Filosoferna hade visat att för vissa förbund behövdes inte samtycke från alla berörda parter. Förbund som var avsedda att bidra till de berörda parternas välfärd kunde slutas genom att man förutsatte deras samtycke. Eftersom Guds förbund med Adam var ett sådant förbund som syftade till människans bästa var det

---

593 Rambach 1763, s. 89f.

594 Rambach 1763, s. 92. Rambach hänvisar till Rom 5. Samma argument återkom hos Möller, se Josefson 1937, s. 50.

595 Rambach 1763, s. 94ff.

596 Möller 1766, s. 34f.

597 Möller 1766, s. 47f.



givet att Adam hade befogenheter att representera hela mänskligheten.<sup>598</sup> Därmed hade varje människa en förpliktelse att ingå i detta förbund samt att uppfylla vad som krävdes av henne för att förbundet skulle fortlöpa. Möller liknade även det som hade skett mellan Gud och Adam vid kungamaktens rättighet att sluta förbund med andra länders representanter eller vid förmyndares rätt att handla för sin myndlings räkning.<sup>599</sup> Chydenius sätt att beskriva förbundet, dess orsaker och följder kan sägas gå helt i linje med den av Möller formulerade förbundsläran.

### *Arvsynden*

Den antropologi som Chydenius och Rambach formulerade baserades på två historiska händelseförlopp – två vändpunkter för mänskligheten – och dessa var ständigt närvarande och avgörande för varje enskild människas liv. Chydenius och Rambachs människosyn dominerades av fyra bilder eller beskrivningar av människan: 1) den hon var före fallet (*oskyldighetenes stånd*), 2) den hon blev efter fallet (*syndenes stånd*), 3) den hon hade möjlighet att bli (*nådenes stånd*), och slutligen 4) den pånyttfödda människans tillstånd efter döden (*härlighetens stånd*).<sup>600</sup> Dessa beskrivningar utgjorde en fasindelning och en andlig process som aktualiserades för varje människa. Det var endast Adam och Eva som hade upplevt fas ett. Därefter startade varje enskild människa på fas två, för att förhoppningsvis gå vidare till fas tre och fyra.<sup>601</sup>

Fas ett utgjordes av en fantastiskt välutrustad människa, såväl kroppsligt som själsligt. Hon bar enligt Chydenius en *lycksalighets skrud*.<sup>602</sup> Fas två var den arvsyndspräglade människan. Hon hade förlorat skruden och var inte längre Guds beläte. Den människa som befann sig i fas tre hade påbörjat återskapandet av gudsbelätet och slutligen, i fas fyra, var människans krafter återställda och hon hade uppnått sin forna gudslighet men på en ännu högre nivå. Vägen mellan syndens och nådens stånd kallades också för *salighetens ordning*. Den var i sin tur uppdelad olika moment.<sup>603</sup> Denna salighetsordning diskuterades i kontextundersökningen i kapitel IV och utgjorde fokuspunkten för såväl Möller som Pontoppidans homiletiska anvisningar.

Samtliga undersökta kateketiska texter utgick från uppfattningen att hela människans psyke möblerades om i samband med syndafallet. I takt med att nya synsätt formulerades av moralfilosofer och neologiska teologer under senare hälften av 1700-talet kom denna föreställning att undermineras. Men något tvivel om syndafallets inverkan på människan formulerades inte av Chydenius. Hans predikan innehöll en detaljerad beskrivning av människan i fas två – och därmed en beskrivning av arvsyndens effekter i människans psyke. Denna beskrivning sammanfogades med anvisningar om hur människan skulle förändras – gå in i fas tre – och återställa den gudslighet som hon hade ägt före fallet.

Denna tolkning av det tionde budordet skiljde sig från Luthers sätt att närma sig samma bud. Luther lade samman det nionde och det tionde budet i sin *Stora katekes* och menade att de främst handlar om människans relation till ägande. Men trots att Luther i sin utläggning av buden främst inriktade sig på girigheten konstaterade han att Gud i de avslutande två buden också velat undanröja orsaken och roten till all girighet i form av begärelse.<sup>604</sup> Luther grävde inte djupare i denna fråga i budordstolkningarna. Chydenius

598 Möller 1766, s. 36ff.

599 Möller 1766, s. 39.

600 Terminologin är hämtad från Rambach, men fasindelningarna återfanns hos dem båda. Jfr Rambach 1771, s. 124ff. Chydenius kallade fas ett för *fullkomlighetenes stånd*. Se Chydenius 1782, predikan XI, § 6, s. 292. Jfr Mosheim 1781, s. 103ff. Pontoppidan använder samma terminologi i sin homiletiska handbok, se Pontoppidan 1766, s. 180f.

601 Jfr Pontoppidan 1766, s. 180f.

602 Chydenius 1782, predikan XI, § 11, s. 313.

603 Pontoppidan 1766, s. 180f.

604 Luther 1957, s. 125, 130.

---

valde i stället att låta det tionde budordet få bli en utgångspunkt för en beskrivning av den egentliga syndaroten – arvsynen. Detta skedde i luthersk anda.<sup>605</sup> Men Chydenius trängde längre in i människans psyke och försökte beskriva de bristfälliga egenskaper som ledde till människans felaktiga handlingar.<sup>606</sup>

Fallets psykologiska följdverkningar beskrevs av Chydenius med utgångspunkt i termen den *naturliga människan*.<sup>607</sup> Här använde Chydenius adjektivet *naturlig* på ett annorlunda sätt än i sin tionde predikan. Vi ser därmed två olika sätt att använda orden *natur* och *naturlig*. Det ena hade en mer positiv klang och syftade på vissa egenskaper och drifter hos människan som hade funnits alltsedan hennes skapelse. Dessa drag var positiva och skulle bejakas. Det andra sättet att använda orden hade en betydligt mer negativ klang och åsyftade människans konstitution efter syndafallet. Den *naturliga människan* var den av arvsynd fördärvade människa. Hon motsvarade fas två i fasindelningen ovan och befann sig därmed enligt Rambachs terminologi i syndens stånd.<sup>608</sup> Den naturliga människan var fördärvad. Hon hade förlorat en rad positiva egenskaper och förmågor. Dessutom hade hon erhållit negativa egenskaper. Men hon hade en möjlighet att omvandla sig själv, förnya och förbättra sitt psyke, och den vägen gick genom den *nya födelsen*.

Chydenius beskrivning av fallets följder innefattade en genomgripande försämring av förståndets och viljans förmåga att styra människan mot rätt mål. Förnuftet förlorade kunskap om viktiga begrepp. Viljan tappade sin rätta orienteringspunkt. Till arvsyndlytena hörde även en form av minnesförlust som både handlade om en gudsglömska och en allmän minnessvaghet. Men arvsynen medförde även att de *sinnliga begärelserna* fick allt större herravälde över viljan. Dessa begär var så häftiga att de ofta överväldigade viljan och förnuftet. Sådana sinnliga böjelser uppstod på grund av kroppens och blodets beskaffenhet och kallades affekter. De var i grunden positiva. Gud hade ämnat dem som ett hjälpmedel för människan att gå mot det goda. Men genom syndafallet felriktades affekterna och började driva människan mot orätta saker.

I predikans andra del gick Chydenius igenom vad Gud förbjöd i det tionde budet. Förbudet gällde enligt Chydenius samtliga effekter av arvsynen. Det innebar exempelvis att människan inte fick följa de sinnliga begärelsernas drift utan hon måste med sin vilja och sitt sunda förnuft styra människan åt rätt håll. Här kan man ställa frågan vad *förbud* och *förbjuda* enligt innebar för Chydenius. Han använde samma ord när han talade om förbudet att döda en medmänniska som när han beskrev Guds förbud mot bristande affektkontroll och dåligt minne. Vad innebar detta för legitimiteten och auktoriteten i förbuden? Moraliska handlingar byggde enligt den tidens tankesätt på förutsättningen att det gick att göra ett val. Men hur kunde människan välja bort arvsynen? Det var ju en medfödd disposition – hur kunde den förbjudas? Chydenius menade snarare att det var arvsyndens effekter som förbjöds och därmed främst dess psykologiska yttringar. För att leva upp till detta bud krävdes att människan blev medveten om arvsyndens effekter och därefter strävade efter att motverka dess yttringar. Hon måste genomgå den nya födelsen. Här kan man säga att Chydenius ville föra åhörarna från lagens första bruk till dess andra och sedan vidare till det tredje. Han ville att de skulle gå från en slags yttre pliktskyldig laguppfyllnad till en inre, frivillig och andlig laguppfyllnad.<sup>609</sup>

I predikans tredje del beskrev Chydenius Guds befallning i det tionde budordet. ”Hvaraf tydeligen ses, at Herren Gud fordrar här af människorna i gemen, alt hvad han

---

605 Med ”luthersk anda” menar jag att den syn på arvsynen som Chydenius formulerade överensstämde i det stora hela med Luthers uppfattning om arvsynd.

606 Samma förhållningssätt återfinns i exempelvis Peter Murbecks katekes. Se Murbeck 1849, s. 92ff.

607 Chydenius 1782, predikan XI, § 7, s. 300. Chydenius citerar 1 Kor. 2:14.

608 Rambach kallade det även för *det naturliga fördärfwets tillstånd*. Se Rambach 1771, s. 8.

609 Jfr Bo H. Lindberg 1992, s. 109ff; Andersen 1997, s. 84f.

i skapelsen hade, under namn af Guds beläte, förlänt dem, och de genom syndafallet förlorat”.<sup>610</sup> I denna predikodel gav Chydenius ytterligare information om människans psykiska utveckling genom att beskriva de förmågor som hon skulle återta. En viktig sak var att människan måste återta den kunskap samt den förmåga till sund och djup eftertanke som hon hade förlorat. Slutmålet var att kunna göra rena och oförfälskade slutsatser i alla frågor, men i synnerhet i andliga ting. Guds befallning i det tionde budet handlade därmed först och främst om ”förståndets flitiga och rätta bruk” och därmed om att hålla stånd mot ”de många sinliga föreställningar irrbloss”.<sup>611</sup> Men viljan måste också förändras. Den borde riktas mot det goda så att människan av fri vilja och kärlek följde Guds lag.

Om vi blickar mot de övriga budordspredikningarna finner vi att Chydenius behandlade människans psyke även i sin predikan över det nionde budet. Då diskuterade han relationen mellan förnuft och vilja. Han skrev att:

Af denna korta beskrifning se vi tydeligen, at all lust, som egenteligen är et viljans värkande, hafver sin grund i förståndet; ty om förståndet hafver fält en rätt dom öfver alla förekommande ting, så at det verkliga goda anses för sådant som det är, och det onda och skadeliga hålles aldeles för ondt, följer lusten äfven samma goda stråt, til at begära det förra och sky för det sednare, och blifver en god och Gudi behagelig lust; men är förståndets omdöme falskt, så at det onda anses för godt och det goda för ondt, följa begären samma bedrägeliga grund, och få då rätteligen namn af en ond och syndig lusta, som i hela Herrans Lag, men i synnerhet i detta nionde budet alfvarligen förbjudes.<sup>612</sup>

Det var alltså förnuftet som skulle sitta i högsätet och göra bedömningar på basis av en god vilja. Hur uppstod då ett felaktigt förnuftsomdöme enligt Chydenius?

Men den tredje slags lustan må med skäl heta syndig och oren; emedan den hafver Gudi misshageliga och oss sjelfvom skadeliga föremål, och måste härflyta antingen ifrån sjelfva förståndets mörker, eller ock deraf at sinliga begären genom sin häftighet fördunkla förståndets ljus, och lika som bortskymma det, at lasten får, åtminstone på den stunden då begäret öfverväldigar själen, et sminkat anseende af godt och behageligt.<sup>613</sup>

Två saker kunde enligt citatet ovan göra att bedömningen gick snett. Det ena var att förnuftet, på grund av arvsyndan var försvagat och därför gjorde en felbedömning. Den andra felkällan var de så kallade sinnliga begären. När ett sådant begär steg upp i människans medvetande kunde detta bli så starkt att det övermannade förnuftet och resulterade i en ond eller syndig handling. I den elfte predikan kompletterade han beskrivningen med ytterligare ett par felkällor.

...ty på förståndets sida finnes där först en orklöshet eller oförmögenhet at rätt bruka sitt förnuft, för det andra en stor svårighet och nästan omöjlighet at göra sig några fullkomliga begrep om Gud, om änglar, om sin egen själs väsende och om allehanda andeliga saker, för det tredje et rådande välde af inbillningskraften och allehanda sinliga föreställningar öfver förnuftet, hvarigenom vi på det häftigaste upretas til det onda, och hvaraf för det fjerde härflyter en böjelse i förståndet, at anse det för godt, som kitlar våra utvärtes sinnen, hvilket likväl en sund eftertanka ofta kan finna vara högst förderfveligt.<sup>614</sup>

Den psykologiska funktion som jag syftade på var *inbillningskraften* – vad vi med moderna ord kallar *föreställningsförmåga* eller *fantasi*. Denna kraft kunde också överväldiga förnuftet så att det gjorde etiska felslut. Chydenius beskrev även i sin predikan över det nionde budet hur människan skulle gå tillväga för att hantera denna

610 Chydenius 1782, predikan XI, § 11, s. 314.

611 Chydenius 1782, predikan XI, § 12, s. 315f.

612 Chydenius 1782, predikan X, s. § 5, 250.

613 Chydenius 1782, predikan X, § 5, s. 252.

614 Chydenius 1782, predikan XI, § 7, s. 301.

---

problematik. Han förordade en metod som innebar en psykologisk process där människan konsekvent undersökte och bevakade sina känslor, tankar och impulser. Hon skulle samtidigt släppa igenom de goda impulserna och selektera bort de dåliga. På så sätt skulle hon programmera om sig själv. Men detta kunde bara ske inom ramen för en andlig frälsningsprocess.

Med utgångspunkt i Chydenius resonemang ovan kan vi se att frälsningens praktiska kärna handlade om en psykologisk process som bestod av ett antal steg. Jag syftar inte på hela den fasindelning som Rambach formulerade utan på den moraliska aspekten av den process vars mål var att gå från fas två till fas tre i hans modell. Det första steget handlade om medvetandegörande och kunskapsinhämtning. Därigenom förändrades människans självbild och hon erbjöds redskap för att hantera sitt känsloliv och rikta det mot nya orienteringspunkter. Det andra steget innebar att människan aktivt praktiserade dessa metoder. Hon träffade medmänniskor, deltog i gudstjänster, bad, läste och vakade över sina känslor och tankar. Hon upplevde sig successivt erövra en allt högre grad av självkänedom och insikt om sina begränsningar. Parallellt med detta utvecklades förhoppningsvis en form självkontroll som innebar att hennes handlingar och känslor stod i allt högre samklang med den kristna sedeläran. Till slut var denna sedelära fullständigt självklar för henne. Målet var att internaliseringsprocessen skulle gå så långt att hon inte längre skulle uppfatta reglerna som regler – utan som kärnan i hennes egna inneboende behov och begär. I detta skede hade hon uppnått lagens tredje bruk. Men den process som jag här beskrev är endast ett utsnitt av en mycket större omvandling som handlade om att människan återskapade gudsbelätet – hon utvecklade sin fulla potential och blev den Guds avbild som hon en gång hade varit.

## Exkurs: att leva med arvsynden

Syftet med denna fördjupning är att få en djupare kunskap om Chydenius människosyn genom att kontextualisera hans utsagor om syndafallets effekter. Utsagorna kommer att relateras till mer övergripande idéer om människans psyko-fysiska konstitution efter syndafallet och därmed kan vi även fördjupa vår kunskap om 1700-talets teologiska människosyn.

Chydenius var inte ensam om att utföra analyser av människans psyke inom ramen för den kristna sedeläran. Här kan exempelvis nämnas två mycket inflytelserika tyska teologer, Johann Lorenz von Mosheim och den tidigare nämnde Johan Jakob Rambach, vars sedeläror gavs ut på svenska under andra hälften av 1700-talet.<sup>615</sup> Ett annat exempel, på svensk mark, var Andreas Rydelius väl kända *Förnufts-öfningar* från 1720-talet. Även om Rydelius förnuftsövningar inte presenterades som någon sedolära behandlade de psykets funktioner och innehöll beskrivningar av de dygder som en kristen människa borde praktisera. Dessutom återfanns liknande diskussioner och synsätt i den naturrättsliga diskursen.<sup>616</sup>

Låt oss se hur Chydenius beskrivning av syndafallets psykologiska och fysiska följder överensstämde med Mosheims, Rydelius, Nohrborgs och Rambachs beskrivningar. Vid en första jämförelse mellan Nohrborg, Mosheim och Rambach står det klart att Nohrborg i sin predikan *Om människans naturliga förderf* hämtat det mesta av innehållet från Mosheims sedolära.<sup>617</sup> Förutom detta direkta beroendeförhållande finns där mycket stora likheter mellan Rambach, Rydelius, Mosheim och Nohrborg.<sup>618</sup> Den grundläggande likheten handlade om relationen mellan människans drivkraft och mål – egenkärleken och lycksaligheten. Nohrborg formulerar det på följande sätt:

Ty ehuru hon i gemen har en naturlig drift till lycksalighet, så har hon dock ingen böjelse att söka densamma i något annat än i förgängliga ting, emedan det andeliga goda är stridande twärt emot denna hennes köttsliga böjelse, som hon naturligen följer, och med detsamma sträfwar emot sin egen lycksalighet: och erfarenheten lärer oss, att ofta de kraftigaste föreställningar och bewekande skäl icke förmå böja henne dertill, emedan det köttsliga begäret är så starkt, att det måste följas, fastän det bär till undergång.<sup>619</sup>

I citatet beskriver Nohrborg den förvända lycksalighetsdrift som Chydenius också betonade i sina predikningar.<sup>620</sup> Den alstrades av egenkärleken och som drev människan mot undergång. Denna egenkärlek var förvänd. Den rätta egenkärleken var en positiv känsla som Gud försett människan med.<sup>621</sup> Jag har tidigare visat att samma tanke präglade Rambachs predikningar. Men också Mosheim utgick från lycksalighetsdriften.<sup>622</sup> Dessutom finner vi den också hos Andreas Rydelius, så tidigt som på 1720-talet.<sup>623</sup> Detta var drifter som styrde människan före syndafallet och som fortsatte att driva henne framåt efter fallet. Kyrkans uppgift var därmed att hjälpa människor att vända riktning – mot den sanna lycksaligheten.

615 Mosheim 1781; Rambach 1771.

616 Runefelt 2005, s. 29ff. Se även Högnäs 1988, s. 61–77.

617 Likheterna vad gäller tematik, disposition, ordval, och ämnesval är alltför många för att det ska vara en slump. Jfr Mosheim 1781, s. 17–41 med Nohrborg 1926, s. 101–111.

618 Det finns givetvis även stora skillnader mellan innehållet i de olika författarnas texter. Dessa har jag inte tagit fasta på i denna analys, utan jag försöker i stället rekonstruera vissa gemensamma idéer om människans psyke som formulerades i deras texter. Nohrborgs syn på syndafallets psykologiska effekter finns även beskrivna i Ahlstedt 1955, s. 38–55.

619 Nohrborg 1926, s. 105.

620 Jfr Ahlstedt 1955, s. 46ff.

621 Rambach 1763, s. 128ff.

622 Mosheim 1781, s. 124ff, 171ff, 185, 243ff.

623 Rydelius 1720, s. 26ff. Se även Rydelius 1737, s. 325, 333–336, 356ff. Jfr Buddeus 1736, s. 9f.

---

Efter att ha tydliggjort denna gemensamma grunduppfattning går vi över till frågan om relationen mellan kropp och psyke. En annan viktig gemensam utgångspunkt var nämligen användningen av temperamentsläran i tolkningen av människans naturliga fördärv.<sup>624</sup> Chydenius talade om ”kroppens och blodets beskaffenhet” och dess effekter i form av ”förderfvade och sinliga böjelser”. Denna formulering illustrerar att han var influerad av det tänkande som exempelvis formulerades av Rambach, Mosheim och Rydelius i fråga om människans psykologi. De menade att själslivets problem var effekter av kroppsliga rubbningar. Nohrborg skrev att ”är ibland de orsaker, som finnas hos oss sjelfwa, vår kropp att räkna, hwilken förökar själens förderf mångfaldigt; och wi finna lätt, att det kan ej annorlunda wara, när wi betänka, huru nära han är förenad med vår själ”.<sup>625</sup>

Den temperamentslära som Chydenius, Rambach, Rydelius och Mosheim relaterade till utgick från den antika humoralpatologin.<sup>626</sup> Inom ramen för denna teori var det fullständigt logiskt och självklart att relatera existentiell och emotionell smärta till kroppsliga symptom.<sup>627</sup> Även om den framväxande medicinska vetenskapen på allt fler punkter frångick äldre synsätt på människokroppen, fanns tydligen detta tänkande kvar inom moralteologin. Tre viktiga teman inom den antika humoralpatologin teman var synen på vätskeekonomin, temperamentsläran och tanken på de fyra grundkvaliteterna. De fyra vätskorna (kardinalsafterna) var blod, slem, gul galla och svart galla. Dessa måste vara i balans för att en människa skulle vara frisk. Dessutom hade safterna specifika kvaliteter indelade i varmt, kallt, torrt och fuktigt. Temperamentsläran innebar en indelning av människor i fyra olika temperament, personlighetstyper, beroende på deras individuella vätske- och kvalitetsmix. Överskott av en viss vätska alstrade ett specifikt temperament. En viktig aspekt av detta var att människans själstillstånd var avhängigt av vätskornas blandning och jämvikt. Dessa faktorer varierade i takt med årstidsväxlingar och livscyklar.<sup>628</sup>

Denna kroppsliga aspekt av människans psykologi utgjorde en del av den förklaringsmodell som man använde för att förstå varför människan var oförmögen att hantera och styra sina drifter. Kroppen var därmed en viktig faktor i de olika teologernas förklaringar. När människan genom syndafallet förlorade sin gudslighet hamnade hon i detta psyko-fysiska fördärv.<sup>629</sup> Det var bland annat de bibliska uttrycken *kötsligt sinne* och *syndens lag* som var utgångspunkter för dessa uttolkningar av kroppen.<sup>630</sup> I samband med Adams olydnad hade kroppen förändrats. Den hade inte förändrats utseendemässigt, men dess funktioner hade hamnade i oordning.<sup>631</sup> I detta sammanhang tycks man också ha laborerat med en biologisk tolkning av spridningen av syndafallets effekter. Via Adams blod spreds det kroppsliga fördärvet till hans efterföljande.<sup>632</sup> Betoningen på kroppens teologiska betydelse var allmänt förekommande. Nohrborg skrev att ”blott det förderfwet, som har sit säte i vårt kött och våra lemmar, vårt blod

---

624 Nohrborg 1926, s. 109; Mosheim 1781, s. 23ff, 37ff; Rambach 1771, s. 21, 25, 205ff, 254–272; Rydelius 1720, s. 14f, 41–45.

625 Nohrborg 1926, s. 109.

626 För ett annorlunda exempel, se Fenelon 1756, s. 57–74, 76ff. I Fenelons beskrivning av människans kroppsliga beskaffenhet återfinns starka cartesianska influenser. Dessa är inte märkbara på samma sätt i de övriga undersökta texterna.

627 Johannisson 1997, s. 108–119; Bo H. Lindberg 1992, s. 158.

628 För en beskrivning av den antika medicinens teorier och deras fortlevnad fram till 1800-talet, se Nilsson, Peterson 1998, s. 38–61, 114ff. Jfr Galenos 1960, s. 18, 120; Hippokrates 1994, s. 123ff. Collstedt 2007, s. 300f.

629 Nohrborg 1926, s. 107; Rambach 1763, s. 96ff.

630 Nohrborg 1926, s. 107, 134ff; Rambach 1763, s. 123–132. Detta var också tydligt i Chydenius predikan, se Chydenius 1782, predikan XI, s. 295, 300, 302, 304, 309, 311, 317.

631 Rambach 1763, s. 98.

632 Rambach 1763, s. 114f.

och dess rörelse, vårt temperament, våra lifsandar och deras rörelser, våra utwertes sinnen och känslor, är så stort, att det kan inte tillräckligt beklagas”.<sup>633</sup>

Fördärvet trängde genom alla människor. Rambach skrev i en predikan att ”detta onda sträcker sig ej allenast öfwer hela människosläktet, utan ock i hwar och en människa öfwer alla dess själa-krafter, förstånd och wilja, och utsprider sig derifrån til alla kropsens lemmar, så at der ej finnes en enda blodsdroppa, som icke af synden är alltigenom förgiftad”.<sup>634</sup> Denna starkt laddade bild av blodet som smittspridare och sjukdomsbärare återkom när Rambach skulle tala om botandet och läkningen. Människan renades via ”Frälsarens blod”. Det frälsande blodet skulle stänkas på den syndiga människans samvete och hennes syndafläckar skulle tvättas bort med det gudomliga blodet.<sup>635</sup> Vi ser i dessa exempel på hur man ena gången kunde använd blodsretoriken på ett bokstavligt sätt och i nästa mening använda blodsbilden som en metafor. Men på botten av denna blodsretorik fanns föreställningen om att sjukdomar och smittor var lokaliserade till blodet. Denna blodsretorik fanns också i Chydenius predikningar. Följande citat är hämtat ur hans predikan om det tionde budet.

Och jag förmanar Eder nu, i min Herres och Frälsares Jesu namn, som, för at rena Edert och mitt syndiga hjerta, hafver svettats blod, öfprat ej allenast bönen och tårar, utan ock sidsta blodsdroppan af sitt hjerta: *Så bättrer eder nu och omvänder eder; på thet edra synder måge afskrapade varda.* Apostl. G. 3:19. Ty uti den sanna omvändelsen varder hela det syndiga och orene hjertat genom trona rentvagit uti Lamsens blod, och med hans rättfärdighetsklädnad på det härligaste beprydt. Es. 61:10. Hos denna vår Själaläkare undfår det på nytt födda hjertat äfven nya krafter til at döda gamla Adam, och at på nytt uprätta det genom synden förlorade Guds beläte; därför förmanar jag ock Eder hjerteligen med Apostelen Paulo: *Ikläder eder then nya människan, then ther efter Gud skapad är i sanskylliga rättfärdighet och helighet.* Eph. 4:24.

Samtidigt som Nohrborg, Rambach, Mosheim och Rydelius lokaliserade fördärvet till sinnen, blodet, kroppens temperatur och fukthalt, resulterade dessa kroppsliga rubbningar i psykologiska problem.<sup>636</sup> Nohrborg menade att kroppen gjorde förståndet trögt och medverkade till att viljan blev alltför fokuserad på det sinnliga och kroppsliga. Själstillståndet beskrevs också av honom som effekter av fysiologiska processer.<sup>637</sup> Mosheim skrev i samma anda att ”huru lätt kan icke et segt och långsamt blod göra af den förnuftigaste en Qwäkare, och däremot et sangwiniskt temperament göra en hetsig försvarare af alla tings återställande eller de ewiga straffens uphörande”.<sup>638</sup> Mosheim menade därmed att många människor som hade religiösa problem hellre borde konsultera en läkare än en präst.<sup>639</sup> Han ställde frågan om inte hela världen var att betrakta som ett *moraliskt sjukhus* eller *lazarett*.<sup>640</sup> En annan aspekt av detta tänkande innebar att de kroppsliga förändringar som en människa genomgick genom livet också förändrade hennes psyke. För varje fas i livet förändrades temperamentet och därmed även den själsliga konstitutionen. Detta medförde åldersrelaterade psykologiska variationer som även fick effekter för människans gudstro och hennes förmåga att utöva sin tro.<sup>641</sup>

633 Nohrborg 1926, s. 106. Om *lifsandar* och minnet, se Rambach 1771, s. 183.

634 Rambach 1763, s. 129.

635 Rambach 1763, s. 131, 144.

636 För exempel, se Rydelius 1720, s. 35; Jfr Saurins predikan i Bastholm 1783, s. 352ff.

637 Nohrborg 1926, s. 109f. Jfr Mosheim 1781, s. 23f. Nohrborg tycks betrakta denna själsliga underordning under det kroppsliga som en effekt av syndafallet. Se Nohrborg 1926, s. 104, 106.

638 Mosheim 1781, s. 23, 37.

639 Mosheim 1781, s. 37.

640 Mosheim 1781, s. 39. Jfr Nohrborg 1926, s. 106.

641 Mosheim 1781, s. 38f; Nohrborg 1926, s. 109.

---

Människan kunde således inte undanröja syndafallets kroppsliga effekter även om hon blev pånyttfödd. Det fördärvstillstånd som kroppen befann sig i kunde endast botas till vissa delar. Detta förklarade också varför pånyttfödda människor tvingades att fortsätta kämpa mot sina begär och affekter trots att de genomgick helgelsen.<sup>642</sup>

Rambach, Mosheim, Nohrborg och Chydenius hade även en dubbelhet i sin förnufts-syn. Å ena sidan betonade de förnuftets oförmåga i andliga frågor, å andra sidan förespråkade de förnuftets möjligheter via den naturliga teologin.<sup>643</sup> Det stora problemet för människan var inte förnuftet. Det var viljan som var roten till det onda. De negativa effekter som arvsynen hade på förnuftet tolkades främst som ett uttryck för att inte förnuftet fick möjlighet att göra sitt jobb – att *tänka, döma* och *besluta*.<sup>644</sup>

Viljans funktion var att driva människan mot det goda och få henne att fly det onda. Dess orienteringspunkt var lycksaligheten.<sup>645</sup> Viljan måste samtidigt lyda förståndets bedömningar. Men, beklagade Mosheim, ”hwad blinda ledsagare wäljer den icke, då hon låter sig böjas och styras af vår blods och våra sinnens blinda drift! Hwad wälde har icke temperamentet öfwer oss!”<sup>646</sup> Viljan skulle välja att göra vad det upplysta och sunda förnuftet hade bedömt såsom rätt, gott och nyttigt. Men i stället för att stå i samklang med förnuftet drogs viljan mot de begär som var sinnliga. Därmed, konstaterade Mosheim, var inte viljan fri. För en fri vilja krävdes kontroll över sinnena och begären.<sup>647</sup> Sinnesrörelserna berövade förnuftet dess styrka.<sup>648</sup> Nohrborg sammanfattade detta på med orden:

Ju mera människans lustar och begär och affecternas storm och raseri taga öfwerhand, dess mörkare blifwer det i förståndet till att se sanningens ljus. Förståndet blir en slaf under wiljans onda böjelser och de ostyriga affecterna, så att det icke annorlunda får döma om sanningen, än den köttsliga lustan hafwa will.<sup>649</sup>

Denna destruktiva effekt på förståndet slog i nästa skede tillbaka på viljan. Den fick ingen styrning och sjönk ännu djupare ned i de felaktiga begärens och böjelsernas grepp. Därmed hade förstånd och vilja hamnat i en ond spiral där de försämringar som uppstod i den ena funktionen ledde till ytterligare försämringar i den andra.<sup>650</sup>

Viljans största problem var att den var orienterad mot den egoistiska egenkärleken i stället för den rätta formen av självkärlek.<sup>651</sup> Viljan hade i sin tur makt att aktivera de andra funktionerna i själen, såsom inbillningskraften och minnet.<sup>652</sup> Viljan hade därmed kapaciteten att driva de övriga psykiska instanserna åt ett felaktigt håll. Det innebar att viljan var själva spindeln i det psykologiska nätverk som utgjordes av känslö-, handlings- och viljeimpulser.

Vi har nu kommit till ytterligare en sak som förenade dessa teologer. Jag syftar på Rambachs, Mosheims, Rydelius, Nohrborgs och Chydenius gemensamma fokusering på begrepp såsom *sinnen, vilja, inbillningskraft, minne, begär, böjelser* och *affekter*. Vi möter här en intressant psykologisk dimension i det teologiska språket. Dessa

---

642 Nohrborg 1926, s. 106f. Jfr Rambach 1763, s. 130.

643 Nohrborg betonar även den religiösa empirismens väg vilket de övriga inte gör i de undersökta predikningarna. Nohrborg 1926, s. 102ff.

644 Mosheim 1781, s. 19, 29; Nohrborg 1926, s. 102; Rambach 1771, s. 45ff; Rydelius 1720, s. 58ff; Runefelt 2001, s. 76ff; Bo H. Lindberg 1992, s. 156ff; Runefelt 2005, s. 20–29.

645 Rambach 1771, s. 119f.

646 Mosheim 1781, s. 24.

647 Mosheim 1781, s. 25; Nohrborg 1926, s. 104; Rambach 1763, s. 158f; Rambach 1771, s. 121–128; Runefelt 2005, s. 26f.

648 Mosheim 1781, s. 29.

649 Nohrborg 1926, s. 108.

650 Nohrborg 1926, s. 108.

651 Rambach 1771, s. 142.

652 Rambach 1771, s. 126f.



termer ingick i ett begreppsligt nätverk som låg till grund för den människosyn som presenterades i predikningarna. Människosynen återfanns även inom andra samhällsområden som exempelvis det ekonomiska tänkandet och ingick i det antika arv som fortfarande präglade människors föreställningsvärld. Den affektlära som här beskrivs hade sina rötter i Aristoteles syn på människans psyke.<sup>653</sup> Ett mycket tydligt exempel på samstämmighet mellan affektlära och teologi var den gemensamma synen på människans främsta drivkraft – strävan efter det goda och undvikandet av det onda.<sup>654</sup>

Jag ska nedan i tur och ordning kort beskriva dessa termers innehåll och deras inbördes relationer. Låt oss börja med sinnet. Det var via de kroppsliga sinnena som själen förenades med yttervärlden. Ett stort problem fanns därmed i de yttre sinnenas användning. ”Huru mycket ondt går icke in i själen genom dem?”, beklagade Nohrborg i sin predikan om syndafallets effekter. De sinnesimpulser som strömmade in i kroppen orsakade i sin tur onda tankar. I nästa skede aktiverade dessa tankar själens *begär*. Det fanns inte en enda ond lusta eller böjelse som inte erhållit sin *retelse* (impuls) via de yttre sinnesintrycken. När detta väl hade skett och begäret satts i rörelse var processen i gång.<sup>655</sup>

Sinnena kopplade därmed samman människan med yttervärlden. Det innebar också att sinnena förenade själen med det synliga i stället för att låta själen fokusera på det som verkligen var viktigt – det osynliga.<sup>656</sup> Chydenius beklagade detta i sin predikan när han skrev att ”det är ofelbart, at vår lycksalighet hufvudsakeligen beror på kännedomen af de osynliga tingen” och lite senare drog slutsatsen att Gud i det tionde budordet förbjöd ”de sinliga föreställningarnas herravälde öfver förståndet eller et sundt förnuft, hvarigenom förnuftet och alla därpå bygda slutsatser, qväfvas och undertryckas...”<sup>657</sup> Detta beklagade även Rydelius och menade att denna fokusering på det synliga framför det osynliga var en ”willfarelse öfwer alla willfarelser” och en effekt av syndafallet.<sup>658</sup>

Därmed har vi nått inbillningskraften, begären och böjelserna. De yttre sinnena försåg nämligen *inbillningskraften* med material i form av bilder. Dessa kunde människan omvandla och försköna via sin inbillningskraft – sin *phantasie*.<sup>659</sup> I nästa skede överväldigade dessa bilder själens begär, påverkade hennes böjelser och satte affekterna i rörelse.<sup>660</sup> Begären och böjelserna var i sig själva goda. Men i och med syndafallet hade människans begär vänts mot felaktiga företeelser.<sup>661</sup> Begären drog människan mot vissa saker och de vilade inte förrän de var tillfredsställda.<sup>662</sup> Sådana begär förstärktes av inbillningskraften, som gav människan föreställningar om det goda som skulle uppnås via begärets tillfredsställande. De fick också ökad kraft av minnet som erbjöd minnesbilder av samma typ.<sup>663</sup>

Så har vi slutligen nått till affekterna. Begären utsattes för impulser och intryck som gjorde att de ökade i styrka.<sup>664</sup> När begären blivit ordenligt *upeldade* övergick de i

653 För en genomgång av affektlärens innehåll under 1600-talet, se Leif Runefelt, 2001, s. 61–90. För en genomgång av det ekonomiska tänkandets etiska och psykologiska aspekter under frihetstiden, se Runefelt 2005.

654 Runefelt 2001, s. 71.

655 Nohrborg 1926, s. 109f.

656 Nohrborg 1926, s. 110.

657 Chydenius 1782, predikan XI, § 8, s. 307f.

658 Rydelius 1722, s. 24.

659 Rambach 1771, s. 202–219.

660 Nohrborg 1926, s. 110.

661 Mosheim 1781, s. 26ff; Nohrborg 1926, s. 105.

662 Mosheim 1781, s. 30.

663 Mosheim 1781, s. 29ff.

664 Mosheim 1781, s. 31.

---

häftiga själsrörelser – *affecter*.<sup>665</sup> Affekterna var i sin tur producerade av *lifsandarnas* och blodets rörelse.<sup>666</sup> Sådana rörelser uppstod enligt Mosheim ”när något visst begär i vår vilje blir rätt uphetsat, hwarwid blodet tillika råkar uti et märkligt lopp och oordning”.<sup>667</sup>

Affekterna var liksom begären i sig själva goda. De utgjorde en viktig del av den människa som Gud skapat. Deras syfte var att driva människan mot hennes *sällhet*.<sup>668</sup> Mosheim, Nohrborg och Rambach delade in affekterna i två huvudaffekter – kärlek och hat.<sup>669</sup> Det var dessa affekter som drev människor mot Gud liksom det var affekterna som drev henne från Gud. En människa utan affekter var som ett urverk utan lod, skrev Mosheim. Även om affekterna orsakade mycket elände i världen, upphörde inte missbruket av affekterna deras ursprungliga goda ändamål och nytta.<sup>670</sup> Konsten var att få kontroll över dessa känslouttryck.<sup>671</sup>

Affekterna hade en komplicerad relation till inbillningskraften och minnet. Sådant som var förenat med starka affekter stannade kvar i minnet mycket tydligare och människan kunde fantisera om det med större inlevelseförmåga.<sup>672</sup> Men affekternas styrka påverkades också i sin tur av inbillningskraften och minnet. Ju livligare människan kunde föreställa sig något, desto starkare blev affekten.<sup>673</sup>

Det som hade hänt i och med syndafallet var enligt Mosheim att begären riktades åt fel håll och affekterna därigenom blev *orena*. Dessutom tycks de ha blivit instabila. De blev för kraftiga när de borde vara måttliga och alltför svaga när de borde vara kraftiga.<sup>674</sup>

Ett viktigt gemensamt tema hos dessa teologer var betoningen på personlighetsutvecklingens betydelse för människans moraliska och andliga utveckling. Människan måste tränas i att hantera sina affekter.<sup>675</sup> Vi finner hos Mosheim och Rambach, liksom i Chydenius predikan om det nionde budordet, en stark betoning på vikten av ökad självinsikt och fokusering på hantering av starka känslor och impulser. Människan måste förstå sig själv för att kunna ta kontroll över sin vilja och därmed även sina handlingar. Hon måste först *känna sit elände* för att sedan försöka *afhjelpa det*.<sup>676</sup> Vägen till viljans förbättring gick genom förståndets upplysning, skrev Nohrborg.<sup>677</sup>

---

665 Mosheim 1781, s. 30.

666 Mosheim 1781, s. 31f; Nohrborg 1926, s. 105f; Rambach 1771, s. 128, 221ff, 223f; Buddeus 1736, s. 46f. Se även Runefelt 2001, s. 72ff; Broberg 1975, s. 124ff.

667 Mosheim 1781, s. 30f.

668 Mosheim 1781, s. 31ff. Jfr Bo H. Lindberg 1992, s. 158ff.

669 Mosheim 1781, s. 32f; Nohrborg 1926, s. 105f. Nohrborg tycks här följa Mosheim, om än med viss variation. Mosheim och Nohrborg delade in bioaffekterna på ett något annorlunda sätt än vad Rambach gjorde. Huvudaffekten kärlek alstrade enligt Mosheim i sin tur motstridiga känslor såsom fruktan respektive hopp/tillförsikt. Kärlek kunde också alstra förtvivlan respektive glädje. Hatet ledde i sin tur avsky och vrede. Men hatet och kärleken kunde också förenas och blev då avund.

670 Mosheim 1781, s. 34. Jfr Rambach 1771, s. 240f, 246–254. Här formulerade teologerna en positiv syn på affekterna som låg i tiden. Jfr Högnäs 1988, s. 68–73.

671 Rambach 1771, s. 240ff, 246–254.

672 Mosheim 1781, s. 36; Nohrborg 1926, s. 104. Om minnet och inbillningskraften, se. Rambach 1771, s. 180–220. Se även Rydelius 1722, s. 22f.

673 Rambach 1771, s. 223.

674 Mosheim 1781, s. 35.

675 Mosheim 1781, s. 23, 36, 60ff; Nohrborg 1926, s. 110. Dessa likheter mellan teologerna ingick som klassiska inslag i dygd- och sedeläror alltsedan antiken. Att lära känna sig själv, träna sitt förnuft och uppöva dygder var stående teman alltsedan Aristoteles. Jfr Runefelt 2001, s. 88.

676 Mosheim 1781, s. 40; Nohrborg 1926, s. 111; Rambach 1763, s. 114ff; Buddeus 1736, s. 44ff. Samma tanke genomsyrade Rydelius förnuftsövningar. Det naturliga fördärv som präglade förnuftet skulle åtgärdas via kunskap och självinsikt. Se exempelvis Rydelius 1722, s. 209f.

677 Nohrborg 1926, s. 108.

Även Mosheim betonade att förnuftet måste tränas, uppövas och odlas.<sup>678</sup> Denna åsikt genomsyrade också Chydenius predikningar om det nionde och det tionde budet. Detta innebar bland annat att människan måste lära sig mer om sin kropp för att förstå sin själ. Endast genom denna kunskap förstod människan omfattningen av syndafördärvet.<sup>679</sup> Hennes förnuft måste utvecklas och viljan förädlas. Endast genom självkännedom blev människan fri att utöva sin fria vilja. Men kunskapssökande och självinsikt räckte inte hela vägen. Människan kunde inte vara sin egen läkare skrev Mosheim.<sup>680</sup> Den viktigaste delen av återställandet av gudsbelätet sköttes av Gud.<sup>681</sup>

### Sammanfattning

Chydenius, liksom Rambach, Mosheim och Nohrborg, betonade att all sann självinsikt måste utgå från syndafallsskildringen. De kritiserade sådana förnuftsbaseade teorier om människan som inte tog syndafallet i beaktande.<sup>682</sup> De använde syndafallsskildringen som en slags ingång till en teologisk självförståelse. Denna förståelse var öppen för det irrationella och självdestruktiva i människan. Den utformades som en helhetssyn – där kroppsliga och psykologiska funktioner relaterades till varandra. Deras människosyn utgick därmed från grunduppfattningen att kropp och själ var förenade. Problematiska själsyttringar kunde vara fysiologiska rubbningar. Kroppens problem försvagade människans kognitiva funktioner. Men den teologiska människosyn som rekonstruerats ovan var även öppen för positiva inslag i människans psyke och bejakade i grunden både begären och affekterna. Det var ju dessa som skulle driva människan mot Gud. Författarnas strävan var snarare att utveckla metoder för att ta sig ut ur det begärsgrepp som man upplevde att människan försatt sig i.

Sammanfattningsvis kan man säga att den viktigaste frågan för Rambach, Mosheim, Nohrborg och Chydenius var hur den psyko-fysiska process fungerade som låg till grund för människans handlande.<sup>683</sup> Man försökte förklara hur viljeyttringar växte fram och hur dessa skulle hanteras av förnuftet. Endast genom att uppnå en psykologisk-teologisk självförståelse kunde människor ta sig ur det emotionella ekorrhjul som arvsynen hade försatt dem i. Att komma till tro innebar därmed enligt tidens tänkesätt att åstadkomma *sinnes-rörelser* av ett annat slag än de som präglade den arvsynsbelastade människan. Det handlade om att få ett upplyst förnuft, en renad vilja, affekter som var riktade mot den sanna lycksaligheten och ta kontroll över sina begär och böjelser. Det handlade om att kunna motstå retelser, att rikta sin inbillningskraft åt rätt håll och minnas det som borde ihågkommas.<sup>684</sup> Prästens och teologens uppgift blev i enlighet med den trosuppfattning som här beskrevs att bistå människor i denna process. Det handlade för prästen om att hjälpa människor att gå från fas två i Rambachs schema till fas tre – från syndens stånd till nådens stånd. Detta beskrevs även som att befria människans vilja från träldomen under synden och åter bli ett Guds beläte.<sup>685</sup> Det beskrevs också som ett sätt att uppnå den rätta och sanna dygden.<sup>686</sup> Med moderna termer skulle man kunna beskriva det som en utvecklingsprocess som var inriktad på att förbättra relationen mellan människans kognitiva, perceptuella och emotionella funktioner. I den människosyn och trosuppfattning som avspeglats i de texter som ovan undersökts återfanns ett mycket starkt intresse för

678 Mosheim 1781, s. 36f.

679 Nohrborg 1926, s. 107.

680 Mosheim 1781, s. 40.

681 Rambach 1763, s. 102f.

682 Nohrborg 1926, s. 101. Jfr även Rambach 1763, s. 114ff; Mosheim 1781, s. 82–93.

683 För ytterligare ett exempel, se Buddeus 1736, s. 9ff.

684 Jfr Mosheim 1781, s. 118–134; Rambach 1771, s. 34. Se även Ahlstedts beskrivning av Nohrborgs trosuppfattning, Ahlstedt 1955, s. 118–132.

685 Rambach 1771, s. 124ff.

686 Rambach 1771, s. 164ff.

---

människors moral och psykologi. Texterna var uppfyllda av en stark förbättrariver – man vill hjälpa människor och presenterade en teologisk-moralisk ingenjörskonst. Men samtidigt fanns också en tydlig resignation – alltför många människor ville inte bli hjälpta. Att såsom präst bekämpa arvsynen var att få människor att överge en instinkt som satt mycket djupt i hennes själ.

Det är också tydligt att teologer under 1700-talet alltmer översatte det bibliska språkets relativt knapphändiga beskrivning av människans förfall till samtidens psykologiska teorier och därigenom fick tillgång till en mer differentierad terminologi. Eller annorlunda uttryckt: man använde de psykologiska teorierna som tolkningsgrund för de bibliska skildringarna av effekterna av människans syndafall. Här fanns dubbla terminologier. I Bibeln talades om *själ*, *hjärta*, *kött* och *ande* för att beskriva komplicerade psykologiska förlopp. På samma sätt beskrevs dessa skeenden i de lutherska skrifterna. Men i de psykologiska teoribildningarna var bilden av människans psyke mycket mer komplex. Där talades om inbillningskraften, minnet, temperamentens och blodets betydelse, sinnena, viljan och affekterna. Teologer använde dessa teorier för att förstå och beskriva vad som pågick i en människas inre i samband med en väckelse- och frälsningsprocess. Detta innebar samtidigt en form av medikalisering av teologin.

I sedelärande texter kunde författarna förhålla sig ganska fritt till Bibelns innehåll. Men i Nohrborgs, Rambachs och Chydenius predikningar blev det tydligt att prästerna fick svårigheter. Å ena sidan använde man psykologiska begrepp, å andra sidan försökte man sammanfoga dessa med de bibliska begreppen och fraserna. Här uppstod kollisioner både på terminologiska planet och på det innehållsliga. Begreppen korresponderade inte riktigt. Samtidigt försökte man ge nya betydelser åt de äldre teologiska begreppen. Vad innebar exempelvis det bibliska adjektivet *köttslig* med de medicinska och psykologiska teoribildningarnas terminologi? Hur skulle präster hantera utsagor om att viljan fanns i hjärtat och förståndet i huvudet, när det stod klart att detta talesätt bottnade i förlegade teorier som saknade verklighetsbakgrund?<sup>687</sup>

---

687 Rambach 1771, s. 119f; Chydenius 1782, predikan XI, § 7, s. 302.

## KAPITEL VI

### TEMATISK ANALYS OCH FÖRDJUPNING

Ingen af Swänska snillen har kunnat mindre tro sig, at någonsin blifwa känd i sitt Fädernesland såsom Auctor än jag. Mina små insichter, mitt stilla och inskränkta lefnadssätt, ja jag bör bekänna uprichtigt mitt ifrån den stora världen aldeles afwända hjerta, som beslutat, at i en aflägsen världenes wrå utstudera mitt egit onda hjerta och i mitt ämbete gagna den mig af himmelen anförtrodda Hjorden, mitt uprichtiga föracht af den så smikrande Åran, hade satt mig, långt under den tanckan, at någonsin skrifwa något för allmenheten, eller bekläda något wigtigare Ämbete, än den lilla syssla jag först innehade. Men försynens wägar hafwa warit helt andra med mig owärdigan, än jag kunnat föreställa mig.

Citatet ovan är hämtat ur Chydenius självbiografi, daterad *GamleCarleby* den 14:e februari 1780.<sup>1</sup> Han skickade in denna text till *Göteborgs kungliga vetenskaps- och witterhets-samhälle*. Sällskapet hade tilldelat honom medlemskap och varje ny medlem fick skicka in sin lefnadsskildring.<sup>2</sup> I citatet beskrev Chydenius en förvåning över att hans politiska författarskap hade rönt sådan uppmärksamhet. Hans enda önskan var ju att tjäna den hjord som han var anförtrodd. Om Chydenius förvåning var ett uttryck för äkta eller falsk blygsamhet låter jag vara osagt. Förmodligen fanns inslag av båda dessa känslor. Men faktum är att hans politiska skrifter inte bara väckte uppmärksamhet bland hans samtida läsare utan även läses i vår tid.

Vi har hittills fokuserat på den del av Chydenius författarskap som har rönt minst intresse i den tidigare forskningen – det teologiska skrivandet. I detta kapitel ska predikoanalyserna fördjupas ytterligare. Först sammanfattas ett antal återkommande teman och motiv i Chydenius predikningar. Därefter följer en analys ur ett homiletik-historiskt perspektiv. Sedan är det dags att sammanfatta och diskutera den etik som präglar predikningarna. Kapitlet avslutas med en begreppshistorisk fördjupning där bland annat Chydenius gudsbegrepp analyseras.

Sammanfattningsvis kan vi konstatera att den tankevärld som Chydenius formulerade i sina predikningar undandrar sig alla moderna ismer. Hans tänkande går inte att foga in i vår tids begreppsscheman. Varje försök att sätta en etikett, oavsett om det är en politisk eller en teologisk stämpel, medför att någon annan aspekt av hans tänkande måste reduceras. En återkommande fråga i tidigare forskning har varit vilken teologisk inriktning Chydenius predikningar kan relateras till. Jag väljer att inte svara på den frågan av det enkla skälet att själva frågeställningen och de kategorier som brukar anges som svar resulterar i förenklingar som förvillar mer än de klargör.

Jag lämnar därför frågan om Chydenius teologiska etikett och betraktar i stället de innehållsliga variationer som finns i Chydenius predikningar och i det övriga källmaterialet som uttryck för en naturlig mångfald inom människors tänkande. Då blir de individuella skillnaderna resultat av faktorer som personliga intressen, teologiska influenser, utbildningsinnehåll, livshistoria och politiska målsättningar. På ett övergripande plan kan dessa skillnader betraktas som uttryck för en process där varje

1 Palmén 1880, s. 423–437; Schauman 1908, s. 628–637.

2 Virrankoski 1995, s. 334.

---

generation av präster skulle försöka hantera mötet mellan en mångfacetterad tradition och en föränderlig omvärld. Samma teologiska begrepp som tidigare präster hade använt kunde hanteras på nya sätt och därigenom fyllas med annorlunda betydelser. Dessa begrepp användes som vapen för att angripa motståndare, som emotionella redskap för att trösta behövande, som murar för att försvara den egna maktpositionen och slutligen som underminerande verktyg tillsammans med begrepp från andra fält.

Chydenius var varken någon renodlad pietist, ortodox, supranaturalist eller wolfian. Han hämtade dock idéer från sådana teologer som har fått stå som representanter för dessa benämningar. Johann Jakob Rambach, Erik Pontoppidan och Martin Luther är tre namn som han nämnde explicit i sina predikningar. Men i en intertextuell analys av Chydenius texter finner vi ett stort antal idéer som formulerades av samtida teologer och filosofer. Chydenius vävde samman föreställningar och begrepp på ett sådant sätt att det passade hans ändamål. För att skapa en bild av innehållet i Chydenius predikningar kommer här en kort sammanfattning av ett antal återkommande teman och motiv i hans texter.

Ett återkommande inslag i Chydenius predikningar var en betoning av förnuftet. Det gällde allt från trons befastande i människans psyke till bevisandet av Guds existens. Förnuftet var Chydenius ledstjärna, trots att det enligt hans mening var fördärvat. Hans texter genomsyras av en harmoni mellan bibeltro och ett bejakande av förnuftet. Det mesta i Bibeln korresponderade enligt Chydenius med förnuftet och det som eventuellt avvek från förnuftet gick åtminstone inte emot det. Bibelns förnuftsavvikande utsagor beskrev sådant som var möjligt men inte orimligt.

Låt oss inledningsvis ta vår utgångspunkt i relationen mellan förnuft och uppenbarelse och formulera en beskrivning av Chydenius trosuppfattning. Förnuftet var i Chydenius predikningar ofta en prövande instans som Bibeln ställdes inför. Denna prövning utföll alltid till Bibelns fördel och Chydenius rättfärdigade skriftens status med dess förnuftsensliga innehåll. Men det fanns exempel på frågor där förnuftet inte ägde tolkningsföreträde. Där tog uppenbarelsen vid och människan var helt enkelt tvungen att sätta sin tillit till den knapphändiga information som där gavs kring det mysterium som exempelvis treenigheten innebar.

Trots att Chydenius formulerade gränser för förnuftet skiljde sig hans synsätt mycket från Luthers förnuftsuppfattning. Samtidigt fanns det sådant som förenade dem båda. Det var exempelvis tanken att i de sakfrågor som handlade om frälsning och salighet var förnuftet blint. Här krävdes istället uppenbarelsens sanningar.<sup>3</sup> Men Luther framställde förnuftet som ett *hinder* på vägen till frälsning och menade därigenom att det förelåg en djup konflikt mellan förnuft och uppenbarelse.<sup>4</sup> Denna motsättning finns inte i Chydenius predikningar.

Förnuft var således ett nyckelord för Chydenius. Man får inte förledas att tro att detta förnuftsbejakande innebar någon form av religionskritik eller upplysningsteologi. Chydenius positiva syn på förnuftets möjligheter indikerar att han förvisso påverkades av upplysningens förnuftstro, men att han använde sitt förnuft för att med all kraft bevisa sanningshalten i sådant som fritänkarna uppfattade som oförnuft.

Sida vid sida med den intellektualistiska hållningen hos Chydenius fanns en betoning av erfarenheten. Detta märks både i hans resonemang om människans kunskapsprocess och i hans trosuppfattning. Chydenius avvisade exempelvis tanken på medfödda begrepp. Sanningen måste läras och förvärvas. Chydenius betonade även den praktiska sidan av tron. Det handlade om att översätta och omvandla teori till något annat – till levd erfarenhet. En karaktärisering av Chydenius trosuppfattning

3 Jfr Josefson 1943, s. 9f. Denna åsikt formulerades för övrigt även av Pufendorf. Han skrev bland annat att den naturliga religionen kan "på intet sätt bidra till att vinna den eviga saligheten". Se Pufendorf 2001, s. 71f.

4 Josefson 1943, s. 12f.

måste innehålla båda dessa element. Det var via mötet mellan bibelordet och världen som vissheten om Guds existens och Guds lag växte fram. Den enskilda människans trosvisshet vanns slutligen genom inre erfarenheter. Chydenius skrev att ”vissheten om dessa grundvalar hämtas ingalunda hos de trogna allenast af Guds ord, och hans där uppenbarade egenskaper; den bestyrkes ock märkeligen, och göres likasom lefvande i vår själ genom egen och andras förfarenhet”.<sup>5</sup> Det förnuft som Chydenius betonade var därmed ett praktiskt arbetande förnuft som var förankrat i en verklighet som ständigt uppenbarade Guds existens och närvaro.

Via erfarenhetsdiskussionen kommer vi in på frågan om det sunda förnuftet. Chydenius hänvisade ofta i sina predikningar till den *sunda eftertanken* och *det sunda förnuftet*. Detta sätt att tala om förnuftet var allmänt spritt under den gustavianska tiden och motsvarade den latinska termen *sensus communis*. Men även om språkbruket var vanligt förekom olika tolkningar av innehållet i detta sunda förnuft. Begreppet *sunt förnuft* användes av präster likaväl som filosofer. Det kunde betyda ett förnuft som kände sina gränser, till skillnad från det alltför yra, blinda eller gränslösa förnuftet. Det sunda förnuftet var ett upplyst förnuft som visste att inte överskrida gränsen till uppenbarelsens domäner. Detta sunda förnuft var ett ordnat förstånd och ett logiskt tänkande som var fullständigt legitimt.<sup>6</sup> Ett liknande synsätt återfanns hos Chydenius. Han talade om det sunda och det upplysta förnuftet. Men detta förnuft var trots allt reducerat eftersom syndafallets effekter ständigt utgjorde ett hot och en brist.<sup>7</sup> Det sunda förnuftet var så att säga det bästa förnuft som människan under rådande omständigheter kunde uppnå.

Låt oss gå vidare i sökandet efter generella mönster i Chydenius predikningar. Ett sådant viktigt och återkommande inslag var predikningarnas naturrättsliga tematik. Detta var samtidigt en central aspekt av Chydenius förnuftsbejakande synsätt. Naturrätten var en fundamental del av Chydenius trosuppfattning eftersom den naturliga lagen var den förnuftsbaseade förbindelselänken mellan Gud, människan och skapelsen.<sup>8</sup>

Ett annat återkommande tema med koppling till förnuftet var den fysikoteologiska fascinationen. Skapelsen var Guds verk och bevisade Guds existens. Återigen finner vi ett förnuftsbaseerat sätt att skönja och möta Gud. Chydenius sätt att tala om naturen innebar att naturbegreppet fick ett positivt innehåll. Det var inte den syndiga naturen utan naturen som Guds skapelse och ordning. Detta kombinerades med naturrättsynen på mänskligheten. Resultatet blev en människa som hade vissa arvsyndsliten men som måste lära sig att lita till de egenskaper som hon hade fått av Gud i samband med skapelsen. Detta sätt att använda naturbegreppet påverkade Chydenius sätt att tala om människan, samhället och naturen. Att följa naturen var att följa Guds ordning. Historikern Bengt Lewan, som har studerat dygdebegreppet under 1700-talet, beskriver sådana anspelningar på naturen i moraliska sammanhang som uttryck för en sekulariserad moral. Man hade så att säga bytt ut Gud mot naturen.<sup>9</sup> Det är givetvis svårt att avgöra vad olika författare avsåg med det centrala begreppet *natur*, men i Chydenius fall är det tydligt att naturbegreppet var starkt kopplat till gudsbegreppet. När han talade om naturens ordning var det Guds vilja som åsyftades.

I avhandlingens kapitel III beskrevs ett antal teologiska förändringsprocesser som pågick under 1700-talet. Det var en pågående rationalisering, moralisering, individualisering och humanisering. Dessutom iaktogs i kapitel III och IV en ökad tendens att historisera och kontextualisera religionen samt att psykologisera trostilläggnelsen.

5 Dett formulerades i Chydenius 1781, predikan II, § 22, s. 235f.

6 Benktson 1968, s. 127f, 130ff, 138.

7 Chydenius 1782, predikan XI, § 7, s. 301f.

8 Chydenius 1781, predikan I, s § 25, s. 173.

9 Lewan 1985, s. 84, 89f.

---

Om man analyserar Chydenius predikningar med utgångspunkt i dessa förändringsprocesser uppstår en rad intressanta iakttagelser.

Den rationalisering som beskrevs kan tydligt skönjas i Chydenius predikningar. Deras resonerande, bevisande och förnuftsbejakande karaktär hade en otvetydig koppling till den rationalisering som kunde märkas inom teologin. Chydenius tydliga avståndstagande från äldre tiders trolldomspraktiker och magiska ritualer kan också sättas i relation till den påtagliga avmagifiering som religionen genomgick.<sup>10</sup> Detta avspeglades också i synen på det religiösa språket och den tillgängliga talhandlingsrepertoaren. Även Chydenius formulerade en språksyn som reducerade de magiska talhandlingarnas betydelse. Dessa aspekter kan ses som delar av en rationaliseringsprocess som innebar att det förnuftsbaseade och bevisbara fick allt större betydelse inom teologin.

Den ökande tonvikten vid religionens moraliska aspekter kan också tydligt ses i Chydenius predikningar. En viktig ingrediens i Chydenius predikningar var hans återkommande intresse för det konkreta och praktiska utövandet av kristendomen. Chydenius formulerade även ett stort intresse för samhällsfrågor ur ett teologiskt perspektiv. Han applicerade den teologiska etiken på de flesta samhällsföreteelser. Befolkningspolitik, skatter, växelkurser, arbetsrationalisering och advokatproblem – allt gick att få in under de tio budordens anvisningar. Men moraliseringen återfanns också i Chydenius betoning på katekesundervisningen betydelse och hans sätt att lyfta fram dekalogens betydelse för människans lycksalighetssträvan.

Den humaniseringsprocess som Hägglund beskrev fanns också i Chydenius predikningar. Jag syftar på Chydenius sätt att betona människans behov, känslor och begär. Religiositeten förknippades därmed med människans innersta behovstillfredsställelse, hennes måluppfyllelse och grundläggande rättigheter. Lycksalighetsdriften och självkärleken sammantvinnades på ett sådant intrikat sätt att människans främsta mål blev hennes egen lycka. Här gick humanisering och individualism hand i hand.

I Chydenius predikningar fanns nämligen också tydliga inslag av en ökad individualism. Även om han ofta uppvisade ett stort samhällsengagemang i sina predikningar var hans budskap riktat till de enskilda individerna. Förändringen skulle börja hos individerna och det var varje människas enskilda lycksalighet som var målet. Chydenius förlorade därmed aldrig omtanken om den enskilda människans väl ur sikte. Det var i stället det nav som hans argumentation roterade kring. Det fanns inget samhälleligt eller allmänt väl som existerade på bekostnad av det individuella. Det allmännas väl utgick från den enskilda människans rättfärdiga pliktutövning och lycksalighetssträvan. I det kollektiva utövandet av plikterna upprätthölls samtidigt även varje individs rättigheter. Det naturrättsliga samhällsorienterade perspektivet med sin betoning av individens samhällsnytta fick här stå tillbaka. Med utgångspunkt i betoningen av människans plikter mot sig själv, hennes rättfärdiga självkärlek och naturliga rättigheter kom Chydenius synsätt att utgöra en mer individorienterad kristendom än vad man fann i många andra samtida predikningar och moralfilosofiska skrifter. Denna individualism var också mer utvecklad än den människosyn som formulerades av många författare vid samma tid. I frågan om den enskilde medborgarens dygd och relation till fosterlandet betonades ofta det allmänna bästa på ett sätt som inte går att återfinna i Chydenius predikningar.<sup>11</sup>

10 Jfr Oja 2000, s. 33–48. Oja använder termen sekularisering för att beskriva denna process. Jag använder termerna *rationalisering* och *avmagifiering*. De är mer användbara för mitt specifika syfte.

11 Jfr exempelvis Lewans beskrivning av Thorilds dygdslära. Se Lewan 1985, s. 162–178. Trots detta finns många intressanta likheter mellan deras synsätt. Jag tänker särskilt på deras sammankoppling mellan frihetsbegreppet och tanken att människan måste få följa sin natur, deras kritik mot Kellgren, kritiken mot materialism och yppighet, m.m. När Thorild skriver att ”Förstånd, Helse och Arbete. Så enfaldig är den gudomliga Plan, som i Naturens Lagstiftning finnes för Mänsklig Lycksalighet”,



Det psykologiserande draget som var så starkt i de homiletiska handböckerna i form av ett ökat intresse för åhörarnas själsliga och kognitiva konstitution och en betoning på salighetens ordning återfanns också hos Chydenius. Det handlade om en fokusering på trosprocessen där *salighetens ordning* var i centrum och där målet för tron var lycksalighet. Men psykologiseringen innebar för Chydenius del ett allmänt intresse för människans driftliv och natur. Detta återspeglades i de naturrättsliga resonemangen.

Ett annat vanligt inslag var polemiken mot oliktankande, mot religionens *bespottare*. Redan i den första predikan gick Chydenius till angrepp mot fritänkeriet. Detta var sedan ett återkommande tema i hans predikningar. Det främsta argumentet mot fritänkeri och ateism var hämtat från förnuftet. Chydenius menade att det var oförnuftigt att ifrågasätta och förneka Guds och lagens existens. Förnuftet var därmed den kristna trons främsta beviskälla.

Vid sidan av polemiken mot fritänkeriet var kritiken mot islam påtaglig i Chydenius predikningar. Vi fann också sådana negativa uttalande i andra predikningar från denna tid. Denna anti-islamism var inte lika förekommande i predikningar vid 1700-talets början. Då var det i stället ofta frågan om en återkommande antikatholicism. Någon kritik mot katolicismen förekom dock inte i Chydenius texter. I stället var islam måltavlan för hans kritik.<sup>12</sup> Detta är ett intressant inslag i Chydenius predikningar som alstrar nya forskningsfrågor. Hur omfattande var egentligen anti-islamismen bland svenska präster vid denna tid?

Ett tema som Chydenius ständigt återvände till var människans lycksalighetsdrift. Detta var kärnan hans specifika antropologi. Det var en positiv människosyn i den bemärkelsen att trons uppväckande var ett sätt att nå lycksalighet. Tron blev därmed en metod att öka människans andliga välbefinnande och hennes intellektuella krafter genom att gudsbelätet återskapades.

Ett annat återkommande inslag i Chydenius predikningar var diskussioner rörande andra folkslag och religioner, historiska jämförelser och antropologiska resonemang. Dessa diskussioner användes som argument för att bevisa kristendomens överlägsenhet och sanningshalten i det som Chydenius försökte bevisa. Detta sätt att hämta argument går inte att återfinna i predikningar från 1700-talets inledning. Här finner vi en förändring som kan tolkas på flera olika sätt. Kyrkans formulerade trosuppfattning ifrågasattes under senare delen av 1600-talet och under hela 1700-talet. Det antropologiska och historiska perspektivet var en central del av denna kritik. Den naturrättsliga filosofin och samhällsteorin utgick också från en grundsyn byggd på empiriska iakttagelser av människans natur och hennes historia. Dessa kritiker använde sådana argument för att ifrågasätta och relativisera den kristna världsbilden och för att underminera dess sanningsanspråk. I Chydenius predikningar finner vi samma typ av resonemang, samma retorik, men här användes de för att bevisa sanningshalten i den kristna läran. Hans jämförelser omfattade ett utvidgat tidsperspektiv och ett geografiskt perspektiv. Det kan ses som ett uttryck för en tillbakaträngd kristendoms försök att återerövra positioner med hjälp av argument som hämtats inom andra fält. Det kan också ses som enskilda prästers intresse för de nya teorierna och deras försök att integrera detta perspektiv inom den kristna föreställningsramen.

Ytterligare en aspekt som genomsyrade Chydenius budordspredikningar var det historiserande och kontextualiserande betraktelsesättet. Han var noga med att bevisa sina påståenden med historiska bevis och argument. Detta var ett förnufts-baserat sätt att förhålla sig till tron. Han försökte förstå och förklara företeelser med utgångspunkt i deras framväxt och ursprung. Detta angreppssätt formulerades i

(citatet hämtat ur Lewan 1985, s. 169) klingar hans ord i samklang med Chydenius tankegångar.

12 Chydenius 1781, predikan I, § 22, s. 162f; Chydenius 1781, predikan II, § 8, s. 191.

---

predikohandböckernas metoanvisningar och utgick från ambitionen att redovisa grunderna för det som sades. Det innebar oftast att predikanten förklarade genom att redogöra för orsaksförlopp och genom att skildra framväxtprocesser. En sådan metod resulterade i ett historiskt betraktelsesätt.

Chydenius historiska betraktelsesätt innebar att Moses uppfattades som världshistoriens förste och viktigaste historieskrivare. Chydenius vana att infoga historiska resonemang i sina predikningar kan på ytan uppfattas som en historikers sätt att använda sina källor. Bibeln uppfattades som ett sannfärdigt historiskt dokument. Chydenius vägde historiska fakta mot varandra och diskuterade filologiska frågor om det handlade om en historisk-kritisk granskning. Trots detta läste och tolkade Chydenius Bibeln med utgångspunkt i föreställningen att den var ett uttryck för den kristna trons absoluta sanningshalt. Någon kritisk hållning i egentlig bemärkelse fanns därför inte.

Även om Chydenius avsikt aldrig var att ifrågasätta Bibelns sanningshalt eller gudomliga ursprung hade han ett kritiskt förhållningssätt när det gällde vissa utombibliska kyrkohistoriska fakta. Här finner vi ett mera förutsättningslöst granskande och reflekterande förhållningssätt. Det gällde exempelvis frågan om sabbatsdagens ursprung. Där reflekterade han utifrån fakta och vägde olika teorier emot varandra.

Chydenius predikningar kan därmed sägas återspegla ett förändrat tolkningsmönster i fråga om Bibeln. I början av seklet klev läsaren rakt in i Bibelns värld genom att bibelberättelserna fick liv. De lästes symboliskt, typologiskt och allegoriskt vilket gjorde att berättelserna ständigt tycktes återupprepas i det omgivande samhället inför ögonen på betraktaren. Chydenius såg i stället berättelserna i Bibeln som historiska skildringar av samma slag som andra historiska faktaskildringar. De handlar om det förflutna, varken mer eller mindre. Skillnaden mellan Bibeln och andra historiskskildringar var att Bibeln också innehöll något mer – gudomliga sanningar som människan annars inte skulle ha tillgång till.

På ett övergripande plan kan man hävda att detta historiserande betraktelsesätt innebar att teologerna både kom närmare och positionerades längre bort från innehållet i Bibeln. Distanseringen medförde att man inte längre använde bibeltexterna som tidlösa skildringar. Denna distansering möjliggjorde för teologerna att närma sig texternas innehåll på ett annorlunda sätt än tidigare. De kunde betrakta Bibelns innehåll som ett historiskt dokument och därmed fast förankrat i en förflutenhet. Teologerna närmade sig således Bibelns innehåll kontextuellt. De rekonstruerade Bibelns meningsinnehåll i relation till den kultur som omgav de författare som en gång hade skrivit bibeltexterna. Man kan påstå att denna process innebar ett hermeneutiskt närmande baserat på en distansering och kontextualisering. Men detta skede var givetvis inte förutsättningslöst. Själva syftet med kontextualiseringen var att förstå texternas ursprung och innehåll bättre för att sedan kunna bevisa deras obestridliga sanningshalt.

Vi kan konstatera att Chydenius lade förnuftet som grund för tron genom att Bibelns auktoritet legitimerades med dess förnuftiga karaktär samtidigt som gudstron befästes med sin nära koppling till förnuftet. Till skillnad från deisterna menade Chydenius att det var fullt möjligt att förena förnuftsbejakande med uppenbarhetstro. Han förband därmed den kristna trons värde med Bibelns historiska sanningshalt. Med facit i handen kan vi konstatera att han därmed surrade sig vid masten på ett sjunkande skepp. Både den framväxande bibelkritiska forskningen och den naturvetenskapliga forskningen skulle komma att ifrågasätta Bibelns bokstavliga sanningshalt med en förödande kraft. Skapelseberättelsen omvandlades från historisk skildring till myt. Men med utgångspunkt i Chydenius perspektiv var bokstavstron en fullt rimlig och därmed rationell hållning.

Jag vill även säga några ord om ett av de mest betydelsefulla kommunikations-sätten, men också den svåraste uttrycksformen att tolka. Jag syftar på tystnaden. Allt skrivande är resultat av en selektionsprocess. Många intressanta ställningstaganden utspelas därför vid sidan av papperet. Men hur ska man rekonstruera de begreppsliga rester som blev över när Chydenius formulerade sina predikningar? Är det möjligt att nå de begrepp som han valde att ignorera, de termer som han utelöt och de traditionella kateketiska inslag i form av motiv och teman som han valde att utelämnas. Jag tvingades till slut att acceptera att det inte gick att rekonstruera Chydenius utelämnade material. En närläsning förutsätter en text och en kontext. Men tystnaden finns i mellanrummet mellan texten, dess konventioner och dess historiska sammanhang. Dessutom kan resultatet av en tystnadsanalys aldrig innehålla mer än antaganden. Vilka tystnader var exempelvis resultat av medvetna och demonstrativa avståndstaganden? När kan en tystnad räknas som en språkhandling? Vilka tystnader var uttryck för individuell glömska? Slutligen – vilka tystnader var uttryck för kulturella förskjutningar i tänkandet och därmed en form av kollektiv glömska?

Trots svårigheterna gick det att göra vissa generella iakttagelser kring tystnaderna i Chydenius predikningar. En gestalt som till stor del förpassats till tystnaden var Satan. Han nämndes vid ett par tillfällen, men utgjorde ingen central gestalt i Chydenius budordspredikningar. Det drama som utspelades i Chydenius predikningar handlade främst om relationen mellan Gud, människan och hennes medmänniskor.

En annan tystnad som jag kunde iakttä var frånvaron av explicit polemik, liksom av explicita influenssamband. Chydenius polemiserade, men han kritiserade endast undantagsvis någon annan teolog. Han hänvisade sällan till de teologer som han låtit sig inspireras av. Svebilus katekes, som fick utstå så mycket kritik i andra sammanhang, nämndes överhuvudtaget inte av Chydenius, trots att den utgjorde en mycket central text i det kateketiska sammanhanget. De intertextuella sambanden mellan Chydenius och Svebilus har delvis rekonstruerats i predikoanalyserna, men ännu kvarstår frågan – hur såg Chydenius på Svebilus katekes? Kan hans tystnad bidra till svaret på denna fråga?

Det fanns tydliga samband mellan Chydenius sätt att tolka budorden och exempelvis Spener och Pontoppidans katekeser. Men vid dessa jämförelser uppfattade jag samtidigt att Chydenius genomgående avstod från vissa specifika drag i det pietistiska materialet. Det handlade om relationen till den egna personen. Detta ledde ibland till uppmaningar om självförsakelse. Vanliga pietistiska uppmaningar om att *späka, tukta, korsfästa* och *döda* det egna köttet återfinns exempelvis inte i samma utsträckning hos Chydenius.<sup>13</sup> Via betoningen av självkärleken, plikter mot jaget och lyckalighetsläran kom Chydenius människosyn att förskjutas i en mer positiv riktning.

Ytterligare en påtaglig tystnad består av mystikens frånvaro. Chydenius predikningar var mer fokuserade på att lösa konkreta problem. Mystikens längtan efter sammansmältning med Gud eller mera omedelbara andliga upplevelser är obefintliga i Chydenius budordspredikningar. Det kan givetvis bero på predikningarnas ämne – budorden inbjuder inte till mystiska betraktelser. Men det kan också säga något om Chydenius trosuppfattning.

Jag vill avsluta denna diskussion kring predikoanalyserna med att återknyta till Pasi Ihalainens beskrivning av upplysningspredikan.<sup>14</sup> Låt oss återkalla de innehållsrika och stilmässiga kriterier som Ihalainens har ställt upp och som han menar att Chydenius inte uppfyller. För att en predikan skall kunna beskrivas som en upplysningspredikan bör den enligt Ihalainen ha ett samhällsintresse och en positiv syn

13 Se exempelvis Spener 1844, s. 28ff, 45ff, 47f. Jfr Chydenius 1782, predikan X, § 6, s. 255ff, 259ff.

14 Denna diskussion förs i avhandlingens kapitel IIII.

---

på förändring. Predikan skall också präglas av ett språk som inte enbart är av traditionell dogmatisk karaktär utan även relaterar till exempelvis naturrättslig filosofi. En upplysningspredikan skall också formulera en tilltro till människans förmåga att forma samhället i rätt riktning och ha en framtidsorienterad utgångspunkt. Den skall även betona förnuftsanvändning och tankefrihet. Dessutom bör predikan relatera till de debatter som pågick rörande tolerans, styrelseskick och medborgarskap.<sup>15</sup>

Om vi tar vår utgångspunkt i Ihalainens kriterier och sedan jämför dem med resultatet av avhandlingens predikoanalyser finner vi att Chydenius predikningar uppfyller de flesta av kriterierna. Hans predikningar präglades av ett stort samhällsintresse. Någon negativ framtidsuppfattning kan inte återfinnas. Chydenius syn på framtiden var snarare optimistisk – han erbjöd ju åhörarna vägen till lyckalighet. Vad kan vara mer positivt än detta?

Ihalainens kriterium rörande tilltron till människans egen förmåga uppfylls också av Chydenius. Hans sätt att förhålla sig till människans resurser handlade i grunden om att påvisa en unik utvecklingsmöjlighet som var tillgänglig för varje enskild människa. Det innebar att rekonstruera gudsbelätet – att bli den människa som hon var tänkt att vara. Därmed kan man påstå att det fanns en optimistisk syn på människans möjligheter. Men människan var inte förmögen att initiera denna utvecklingsprocess på egen hand. För detta krävdes Guds hjälp. Chydenius glömde aldrig heller arvsyndens ständiga påverkan på människans agerande. Därmed blir slutsatsen att han var varse problemen men han såg också människans möjligheter.

En betoning av förnuftet var viktigt för en upplysningspredikan, menar Ihalainen. Detta syns tydligt i Chydenius predikningar. Förnuftsbejakandet var både implicit och explicit. Han riktade sig till åhörarnas förnuft med sina argument. Dessutom hänvisade han ofta i sina resonemang till det sunda förnuftet. När det gäller predikospråket har analyserna också klart visat att Chydenius ofta utgick från naturrättsligt baserade uppfattning i sina predikningar.

Vi har hittills funnit att Chydenius predikningar uppfyller fyra av Ihalainens fem kriterier. När det gäller det femte och sista kravet måste vi dock stanna. Tankefrihet var ingen aktuell fråga i hans budordspredikningar. Det kan delvis förklaras med hänvisning till predikningarnas fastlagda tema – tio Guds bud. Men han diskuterade givetvis styrelseskicket. Det skedde dock inte med hjälp av gängse politisk terminologi utan med hjälp av budordens anvisningar för hur makt skulle hanteras på ett riktigt sätt. De mänskliga rättigheterna formuleras tydligt i predikningarna. Dessa rättighetsdiskussioner bör kunna relateras till diskussionen kring medborgarskapsidealet.

Det kriterium som Chydenius står längst från i sina predikningar är toleranskravet. Han angriper och kritiserar olika grupper, exempelvis muslimer och fritänkare. Här finns således en explicit intolerans. Däremot finns givetvis en implicit tolerans mot judar och katoliker, eftersom kritik saknas i predikningarna mot dessa grupper.

Om man utgår från Ihalainens kriterier måste därmed slutsatsen bli att Chydenius predikningar hade flera karaktäristiska drag som tillkom upplysningspredikan. Men samtidigt blir det uppenbart att dessa upplysningsdrag är svårupptäckta. Det finns inslag i Chydenius predikningar som i stället för läsarens tolkning åt motsatt håll. Det kan vara predikningarnas lagiska innehåll, deras omfattande bibelcitater eller omständiga resonemang. Men faktum är att bakom denna yta doldes ett idéinnehåll av annat slag.

---

<sup>15</sup> Ihalainen 2009, s. 225.

## Homiletikhistorisk fördjupning

### *Chydenius predikostil*

Chydenius skrev olika typer av texter och anpassade de retoriska verktygen efter texternas syfte och genretillhörighet. De politiska texterna som han skrev är livfulla, engagerande och innehåller slagkraftiga stilfigurer. Språket har en lätthet och en enkelhet som gör att texterna fortfarande kan läsas med stor behållning. Pathosargumenten är starka och vädjar till läsarnas rättspatos och frihetskänslor.<sup>16</sup> Om vi i stället vänder oss mot Chydenius predikningar finner vi att de skiljer sig anmärkningsvärt mycket från hans politiska texter. Trots att texterna är skrivna av samme man är det ibland svårt att se detta. De läskvaliteter som hans politiska texter fortfarande kännetecknas av återfinns inte i predikningarna. Predikotexterna är skrivna på ett sakligt, ofta distanserat och torrt sätt. Han använde oftast förnuftsresonemang för att övertyga sina åhörare. Det innebar att han förklarade, definierade och argumenterade. Slutsatser och argument redovisades på ett logiskt sätt genom att han ofta numrerade sina uppräkningspunkter. Chydenius argumenterade och där ytterligare bevis krävdes hänvisade han till bibelcitater. Ibland skedde det i form av versnamn, ibland skedde det i form av citat. Allt fogades in i löptexten och citaten brukade markeras med kursiverad stil. Ofta använde Chydenius endast ett par ord eller en mening ur en bibelvers och integrerade detta i sina egna resonemang. Detta sätt att använda Bibeln var ganska typiskt för det sena 1700-talets prästerskap som predikade tematiskt.<sup>17</sup>

Isolerade känsloutbrott dyker upp i form av öar i ett för övrigt förnuftsbejakande hav. Ibland utbrister Chydenius även i ett mera känslösamt läsartilltal, såsom *väl-signade åhörare* eller *älskade i herranom*. Detta skapade det rätta talutrymmet i form av en sfär av förtroendefull intimitet. Samtidigt visar detta att Chydenius var noga med att upprätthålla illusionen av talad predikan via begreppet *åhörare* i samband med de känslösamma läsartilltalen. De kom oftast i samband med att Chydenius initierade någon form av prövning eller rannsaking. Då interagerade han med den tänkta åhörarskaran via frågor, förmaningar, hotelser eller tröstande uppmaningar. I dessa passager transformerades också språket och blev känslösamt och målande. Ofta var detta passager där Chydenius formulerade bevekande skäl och för att dessa skulle nå hjärtat använde han ett målande språk. Det tycks ha varit nödvändigt att upprätthålla illusionen av talad predikan för att kunna presentera ett användbart mönster för andra präster att använda i sin yrkesutövning. Detta avspeglas även i det allmänt förekommande läsartilltalet *vi*. Chydenius använde detta ofta för att markera sin närhet med åhörarna när han gjorde sammanfattningar och förklarade vad som skall ske därefter.

En tänkbar förklaring till varför predikningarna kan uppfattas som mindre läsbara av nutida läsare är att de vädjar till andra känslor än de politiska texterna. Den penna som formulerade de politiska texternas medryckande budskap har här bytt känsloläge genom att växla val av bevekande skäl och stilfigurer. Chydenius försök att skapa fruktan hos åhörarna genom att hota med Guds straff och vrede kan uppfattas av en nutida läsare som främmande, medan jämlikhets- och frihetsmotiven lättare appellerar till en modern publik. Ett annat skäl till att läsbarheten är lägre i predikningarna är de ofta återkommande bibelcitaten som bromsar läsningen. Förklaringarna, begreppsdefinitionerna och den fasta textformen är också sådana inslag som

16 Jfr *Finlands svenska litteraturhistoria*, 1999, s. 153.

17 Men det fanns stora variationer. Exempelvis markerade Gabriel Rosén citaten med fet stil och lade ned bibelhänvisningarna som en slags fotnoter. Detsamma gjorde Anders Nohrborg. Deras predikningar dessutom tryckta i frakturstil medan Chydenius predikningar trycktes med antikvatyps (därav kursiveringsmöjligheten). Se Rosén 1795; Nohrborg 1926.

---

minskar läsbarheten. Dessa skillnader bör enligt min mening uppfattas som en medveten anpassning till predikans genrekrav och till predikotävlingens specifika krav samt slutligen som ett uttryck för Chydenius uppfattning om det bästa sättet att medverka till en människas frälsning.

Genom att erbjuda åhörarna goda och förnuftsmässiga grunder att tro, hoppades Chydenius att kunna påverka dem i önskad riktning. Det innebar att hans predikningar innehåller mycket logosargumentation – i form av resonemang som var undervisande, resonerande och argumenterande.<sup>18</sup> För att ytterligare styrka beviskraften i resonemangen kombinerade Chydenius ofta logosargument med ethosargument där han hänvisade till Bibeln, citerade bibliska gestalter och lät deras ord garantera sanningshalten i det sagda. Även naturrätten användes som auktoritet.<sup>19</sup> Pathosargument har vi också mött i ett stort antal i predikoanalyserna.<sup>20</sup> Det handlade om att skaka om åhörarna och få dem att fatta betydelsen av sina livsval. Genom att väcka starka känslor såsom fruktan, hopp och längtan, försökte Chydenius få åhörarna att vilja handla i önskad riktning.

Om man betraktar Chydenius predikningar ur ett komparativt perspektiv kan man påstå att den stora mängden logosargumentation var ett särdrag för Chydenius. Dessutom var de ethosargument som utgick från den naturliga lagen mycket vanliga i Chydenius katekespredikningar, till skillnad från många andra kateketiska texter och predikningar vid denna tid. Under Chydenius inordning av predikningarna i budordens teman låg andra dispositionsordningar av stoffet. Jag syftar på naturrättens fredande av liv, egendom och ära, samt den tredelade pliktordningen. Detta sätt att omdisponera den lutherska etikens lärosatser var samtidigt ett uttryck för kyrkans sätt att möta de tankar som formulerades av upplysningsfilosofer samt 1700-talets växande intresse för moralens utveckling, mänsklig samlevnad och pedagogik. En annan teolog som gjorde liknande försök var den inflytelserike Johan Lorens Mosheim i Tyskland. Hans *Andeliga Sedolära* trycktes på svenska 1781–82, precis samtidigt som Chydenius predikningar gavs ut av det homiletiska sällskapet i Uppsala. Mosheims sedolära utgick överhuvudtaget inte från budorden utan hade den tredelade pliktordningen som huvudprincip för beskrivningen av människans relation till Gud, sig själv och till det omgivande samhället. Chydenius predikningar hade stora likheter med Mosheims beskrivning av människans plikter. Skillnaden mellan deras framställningar var att Chydenius använde både dekalogen och pliktordningen som dispositionsprinciper.

### *Homiletik, retorik och antropologi*

Det har framgått i predikoanalyserna ovan att det fanns ett stort intresse för människans psykologi hos många präster, däribland Chydenius. Man integrerade teorier om människan psykologiska och fysiologiska konstitution i de teologiska uttolkningarna. Trosuppfattningen byggdes kring en specifik syn på människan vilket innebar att antropologi och teologi vävdes samman. Men för att till fullo förstå hur viktiga dessa psykologiska teorier var för tidens teologer krävs att vi lyfter fram homiletiken igen. Innehållet i de homiletiska anvisningarna är en pusselbit som saknas för att vi ska få en bättre helhetsbild av relationen mellan 1700-talets teologi, homiletiska retorik och antropologi.

Låt oss därför återknyta till den homiletiska kontextundersökning som genomfördes i kapitel IV. Det framgick i undersökningen av homiletikens metodlitteratur att en stor del av de tips och råd som författarna gav handlade om åhörarnas psykologi och hur prästen skulle nå fram för att på bästa sätt kunna utföra sitt uppdrag som var

18 Hellspong 2004, s. 249f.

19 Hellspong 2004, s. 251ff.

20 Hellspong 2004, s. 254f.

att övertyga åhörarna genom att påverka deras intellekt och känsloliv. Möllers, Pontoppidans och Bastholms homiletiska handböcker genomsyrades av en stor medvetenhet om att prästernas förmåga att övertyga byggde på att de lyckades beröra åhörarna. En sådan lyckad predikan förutsatte intresserade åhörare och en engagerad talare.<sup>21</sup> De anvisningar som författarna gav till de blivande prästerna utgick därför från tre element – en specifik trosuppfattning, en korresponderande människosyn och slutligen en retoriksyn som band samman dessa båda element.

Om vi på nytt analyserar den homiletiska handbokslitteraturen framträder de psykologiska resonemangen i ännu skarpare relief. Med utgångspunkt undersökningen av Chydenius sista budordspredikan blir exempelvis följande formulering av inledningen i Bastholms metodbok betydligt klarare:

Wil predikanten lyckligt tilfägta sig segren öfwer alla de hinder, som et fördärfwadt hjerta sätter emot hans nitfullaste bemödande, så bör han sätta all ting i rörelse: förståndet bör upplysas, wiljan böjas, sinnesrörelserna upröras, inbildningen uphettas, de utwärtens sinnena förlustas: han bör bestrida människan med människan sjelf: försummas allenast et af dessa stycken, så blifwer han, om icke onyttig, likwäl mindre nyttig.<sup>22</sup>

Citatet illustrerar hur de psykologiska teorier som rekonstruerades i predikoanalyserna var en central del av den teologiska människosynen och hade sin motsvarighet inom retorikens affektlära. Konsten att väcka åhörarnas affekter hade varit ett av retorikens viktigaste områden alltsedan antiken.<sup>23</sup> Den människosyn som formulerades i de homiletiska handböckerna utgick även från temperamentsläran.<sup>24</sup> Affektläran och temperamentsläran utgjorde därmed delar av samma nätverk av föreställningar som syftade till att klarlägga människans psykiska och fysiska funktioner.<sup>25</sup> Det innebar att den blivande prästen möttes av dessa tankar i såväl predikningar som i handbokslitteraturen.

Det psykologiska intresset härrörde bland annat från prästerskapets kommunikativa arbetsuppgifter. De skulle övertyga och beveka människor. För att kunna göra detta på rätt sätt krävdes ingående kunskaper om hur människors intellekt fungerade och hur deras känsloliv kunde påverkas.<sup>26</sup> Pontoppidan påpekade detta i sin handbok:

Wil man röra människan, måste man finna henne hema, och för at finna henne, måste man upsöka henne, nu på den ena, nu på en annan väg; och där förtroligen inlåta sig med henne, efter dess ålder, stånd, kön, upfostran, principer, fördomar, etc. Fölgaktligen bör en präst äfwen i detta afseende, wara en klok och snäll man, icke okunnig i werldens lopp och människornas mycket åtskilliga characterer.<sup>27</sup>

Medicinska läror om kroppens och psykets beskaffenhet användes i handböckerna för att ge mer konkreta anvisningar kring predikandets vedermodor. Pontoppidan lät exempelvis läsaren förstå att en predikant varken skulle äta för mycket eller för litet innan han predikade. Matsmältningens effekter på människans psyke var nämligen djupgående för psyket och detta måste en präst ta i beaktande. Skälet var att ”lifsandarne måste wara någorlunda upwäkte och blodet i sin ordentliga *circulation*, så at *motus peristalticus* går ut åt med en sakta *transpiration* och icke inåt, til hjärtat, hwilket då snarare beswäras med fruktan, när lifsandarne äro matte och altså minnet slött”.<sup>28</sup>

21 Se exempelvis Pontoppidan 1766, s. 88f.

22 Bastholm 1783, företalet.

23 Se exempelvis Cicero 2009a, s. 128–135; Quintilianus 2002, s. 70ff.

24 Pontoppidan 1766, s. 223f; Bastholm 1783, s. 121.

25 Runefelt 2001, s. 72ff; Foucault 1973, s. 98–174.

26 Pontoppidan 1766, s. 226ff.

27 Pontoppidan 1766, s. 227.

28 Pontoppidan 1766, s. 303.

---

Präster tolkade således inte bara sina åhörars sinnestillstånd i enlighet med de psykologiska och medicinska teorierna utan de använde detta synsätt för att förstå sig själva och inordnade sitt arbete efter dessa kunskaper. Det kan tyckas märkligt att teologerna använde humoralpatologin som tolkningsmodell i det skede som den medicinska vetenskapen successivt förpassade Hippokrates och Galenos genom bakdörren.<sup>29</sup>

I kapitel IV beskrevs hur predikoidealerna förändrades under 1700-talet. Förändringarna bottnade oftast i skiftande synsätt på människors psyke. Wolffianismens predikostil byggde exempelvis på tanken att förnuftet styrde viljan.<sup>30</sup> Under 1700-talet utvecklades andra predikostilar, delvis i polemik mot det alltför förnuftsbetonade sättet att rikta sig till åhörare. I stället för att ensidigt rikta predikan mot åhörarnas förstånd gavs viljan en allt viktigare funktion. Detta var exempelvis en tydlig tendens i de skrifter som har kategoriserats som pietistiska och herrnhutiska. Här finner vi exempelvis Rambachs sedelära och predikningar. I samband med detta växte också ett allt större intresse fram för känslolivets funktion. Den moraliserings- och psykologiseringstendens som fanns inom 1700-talsteologin speglade samtidigt ett ökat intresse för moral, känslor och passioner som återfanns inom andra samhällsområden som exempelvis skönlitteraturen och konsten.<sup>31</sup>

Under andra hälften av 1700-talet riktades även fokus mot de sinnliga skönhetsupplevelsernas och starka känslornas betydelse för handlingslivet. En ny vetenskap växte fram, estetiken, vars fokus låg på detta.<sup>32</sup> Inom homiletiken märktes detta som ett större intresse för predikans konstnärliga kvaliteter. Åhörarnas skönhetsinne skulle aktiveras av predikanten. Detta kan ses i exempelvis Bastholms sätt att ge anvisningar till blivande präster. Ett helt kapitel i hans metodbok handlade om ”källorna till predikans skönhet”.<sup>33</sup> Predikanten skulle behaga så många av åhörarnas sinnen som möjligt.<sup>34</sup> Bastholm kritiserade även den äldre homiletiska metodlitteraturen för att den inte i tillräckligt hög grad hade lärt prästerna att aktivera samtliga egenskaper hos åhörarna. Han skrev att ”jag wet, at människan äger förnuft, vilja, sinnesrörelser, inbildning och utvärtes sinnen. Ju flere af dessa egenskaper predikanten på en gång kan sätta i rörelse, desto större måste värkan vara af et sådant tal”.<sup>35</sup>

Det står klart att Bastholm företrädde en, för svenska förhållanden, ny linje i synen på predikantens uppgift. Pontoppidan, som ju tillhörde det äldre gardet, menade å sin sida att när det gällde värtaligheten var ”grundlige tankar, god ordning och klare ord” det väsentliga i en predikan. Det centrala var i stället att prästen var pånyttfödd samt att framträdandet präglades av äkthet genom att prästens eget känsloliv var engagerat.<sup>36</sup> Pontoppidan lyfte fram Luthers predikosätt och pekade på den ”ädla enfaldigheten” som reformatorns predikningar präglades av. Predikningarna var begripliga för alla oavsett om Luther talade för bönder eller för kyrkans män.<sup>37</sup>

Kravet på äkthet fanns även hos Bastholm, men han lade en större tyngdpunkt på affekterna och de yttre sinnena än vad Pontoppidan gjorde. Skillnaden mellan deras synsätt låg således i den betydelse som man tillmätte de utvärtes sinnena.<sup>38</sup> Bastholm

29 Bastholms människosyn utgår också från medicinska teorier, men delvis av ett annat slag. Livsandar, blod, temperaturer och fukt var fortfarande viktiga termer, men något nytt hade tillkommit – *fibrer*. Se Bastholm 1783, s. 312ff.

30 Möller 1779, s. 117f.

31 Johannesson 2003, s. 107ff.

32 Fafner 2003, s. 13–22. Se även Möller 1779, s. 117f.

33 Bastholm 1783, s. 223–233.

34 Bastholm 1783, s. 317f.

35 Bastholm 1783, företalet.

36 Pontoppidan 1766, s. 230f.

37 Pontoppidan 1766, s. 231.

38 Bastholm 1783, s. 317ff.



hävdade att prästens förmåga att appellera till åhörarnas utvärtes sinnen var central för predikans effekt.<sup>39</sup> Här uppstod samtidigt en skillnad i synen på bibelordet. För Bastholm var orden någonting sinnligt. De var tankarnas utanpåverk och de erfors via de yttre sinnena. Målet för den som målade en tavla eller skrev musik var att skapa skönhetskänslor i betraktaren eller åhöraren. Samma skönhetskrav borde ställas på en predikande präst. Bastholm menade att skönheten var ett resultat av ”det lefwande och starka i de känslor, som föremålet upväcker”.<sup>40</sup>

Bastholms predikoideal präglades således av ett intresse för känslans betydelse. Han skrev angående detta att ”om vi annars kunne tro erfarenheten, så blifwer förståndet wanligen kallt och intet wärkande, när *passionerne* icke komma det til hjelp. Hwad *meditationens* hetta är i förståndet, det äro *passionerne* i wiljan, de drifwa på henne, göra henne willig, munter och eldig, at följa förståndets öfwerbewisning”.<sup>41</sup>

Om vi betraktar Chydenius predikningar ur detta 1700-talshomiletiska utvecklingsperspektiv finner vi att han skrev dem i skarven mellan olika predikoideal. Det ideal som Pontoppidan och Möller formulerade betonade förnuftets upplysning och viljans bevakande. Men det ideal som var under utveckling och som Bastholm företrädde var präglat av den framväxande estetikens syn på skönhetens betydelse. Ju behagligare känslor som väcktes, desto bättre, menade Bastholm.

Chydenius sätt att appellera till åhörarnas förnuft hade tydliga wolffianska drag. Grundligheten, de ständigt återkommande begreppsdefinitionerna, polemiken mot ateismen samt de återkommande inslagen av naturlig teologi, var exempel på detta wolffianska angreppssätt. Men samtidigt fanns där en mycket stark moraliserande ton som riktade sig till viljelivet. Man kan påstå att han följde Möllers uppmaning: ”aldrig må en predikant söka upröra affecterne, innan han uplyst och öfvertygat förståndet – intetdera bör förgätas. Ljus utan värme rör icke; och värme utan ljus försvinner snart”.<sup>42</sup> Möller förespråkade en *medelväg*. Den innebar att förstånd och vilja bearbetades med en tvåstegsmetod. Steg ett var att predikanten beskrev grundliga, rena och tydliga sanningar. Det andra steget var bearbetning av vilja, begär och affekter i form av de ”bästa bewekelse-grunders framläggande”.<sup>43</sup> Samma ordning återfanns hos Pontoppidan och hos Chydenius. Dessutom fanns i Chydenius budordspredikningar en tydlig betoning på salighetsordningen och uppmaningar till åhörarna att inleda sin väg mot pånyttfödelse. Också dessa inslag återkom hos Möller och Pontoppidan som vi såg i kapitel IV.

En stor del av innehållet i Chydenius predikningar utgjordes av förnuftsresonemang genomförda i en icke-affekterad stil. Men han fokuserade samtidigt på viljan eftersom hans predikningar hade moraliska ämnen. Man skulle därmed kunna påstå att Chydenius utrustade sina predikningar med både hängslen och livrem. Förnuftets upplysning var ledstjärnan. Men han bearbetade samtidigt intensivt åhörarnas vilja. Detta kunde, enligt homiletikens anvisningar, ske på två sätt. Å ena sidan kunde predikanten rikta sig mot begären och försöka framkalla starka sinnesrörelser – affekter. Å andra sidan kunde viljan bevakas genom mer förnuftsbaserade argument. Chydenius sätt att beakta viljan var oftast av det senare slaget. Det var relativt sällan som hans tonfall skruvade upp och han försökte piska upp affektstormar. Här följde han ofta Möllers anvisningar om att lägga sådana partier i slutet av resonemang så att inte förståndet och affekterna blev bearbetade samtidigt.<sup>44</sup>

39 Bastholm 1783, s. 317ff.

40 Bastholm 1783, s. 225.

41 Bastholm 1783, s. 153.

42 Möller 1779, s. 117.

43 Möller 1779, s. 118.

44 Möller 1779, s. 119f.

---

För att ytterligare illustrera Chydenius mer affektsökande predikopartier citeras här det avslutande partiet i hans sista budordspredikan. Det illustrerar i vilken grad Chydenius kunde skapa affekter, trots att det var frågan om en skriftlig predikan.

J trogne Guds barn! hvad ordsak hafven J icke at innerligen tacka hela den högt-lofvade Treenigheten, för det välsignade råd där blifvit fattadt, til det genom arfsynden förlorade människoläggets räddning? Tacker Eder Jesum, som så ömt åtagit sig Eder förlorade sak, och genom sitt dyra blod köpt Eder lösa ifrån Edra fienders svåra trældom; Ack! tacker den Helga Anda, som genom sina kraftiga nådevärkningar redan ledt Eder så långt, at J kunnen säga med Paulo, Gud vare lof! *mig, ja mig usla och arma syndare är vederfarens barmhertighet.* 1 Tim. 1:16.

Men jag förmanar Eder ock, at J icke förtröttens under Eder mödosamma vandring här i jämmerdalen. J hafven väl fått en fullgiltig försoning uti Jesu omfattade rättfärdighet, J hafven ock fått et nytt och viljogt hjerta at troligen tjena och älska Eder evige Förbarmare; men huru ofta oroar icke Eder ännu detta förderfvade hjertat, genom sin tröghet och kallsinnighet, ja genom sin benägenhet til det onda, dageligen förkrossar och med skam trycker Eder til jorden, så at J ännu många gånger, med nyssnämde Apostel nödgas sjunga klagevisor och säga: *Jag arma människa, ho skal lösa mig ifrån thenna dödsens kropp?* Rom. 7:24.

Därföre säger jag: förtröttens icke. J ären ju stridsmän, 2 Tim. 2:3. kämpar då redeliga med Paulo, en god trones kamp, til dess J fullbordat loppet och behållit trona, Cap. 4:7. väl vetandes, at om J blifven *trofaste til döden*, så skolen J icke allenast af Eder Självän och Brudgumme få *lifsens* oförvanskeliga *krono*, Uppenb. B. 2:10. utan skolen ock på den dagen blifva ifrån alt syndaförderf fullkomligen befriade, och återfå det förlorade Guds beläte, med en fördubblad glants i himmelen. 1 Joh. 3:2.

I citatet ser vi hur Chydenius riktade sig specifikt till de trogna och uppmanade dem till uthållighet. I textavsnittet återkommer teman som predikoanalysen har belyst – arv-syndsuppfattningen, gudsbelätesmålet samt synen på omvändelsens betydelse för den inre och den yttre förändringsprocessen. Samtidigt visar citatet hur Chydenius genom att förändra språkets bildspråk, använda kortare meningar och utrop lyckades skapa en stegrad känslomässighet och en talspråksskärpt karaktär. Därigenom kunde också en del av den känslomässiga intensiteten vidarebefordras till läsaren.

Chydenius tryckta predikningar visade dock inte på några influenser från den framväxande estetikens håll. Bastholms skönhetsideal och uppmaningar om att rikta sig till de yttre sinnena klingade här ohörda. I Chydenius sista budordspredikan fanns även en kritisk diskussion kring människans vana att ständigt bejaka det sinnliga och blunda för det osynliga. Bastholms positiva syn på sinnligheten var enligt min mening en uppfattning som inte gick att återfinna i Chydenius predikningar eller att förena med hans uttalade åsikter. Detta framkom i kontextanalysen i kapitel IV. Även Möller och Pontoppidan var avogt inställda till ett sådant synsätt. Skönhetskravet var obefintligt hos dem.

De trosuppfattningar som rekonstruerades i kapitel II och IV utgick från trikotomin kunskap, bifall och förtröstan. Bifallet sågs ibland som en uppgift för förståndet men ibland inkluderades också viljan. Det framkom även att bifallsdelens viljeaspekt betonades mycket starkt av exempelvis Pontoppidan. Denna bild har också framkommit i föreliggande predikoanalys av Chydenius sista budordspredikan. Viljans bifall var själva förutsättningen för att tro skulle uppstå.<sup>45</sup> Med utgångspunkt i de psykologiska resonemang som ovan beskrivits kan man säga att trons födelse i en människa skedde först när viljan hade underordnat sig de sanningar som förnuftet redan hade granskat. I och med att viljan lydde förnuftet riktades människans begär efter lycksalighet mot Gud och egenkärleken omvandlades från att vara självisk till

45 Jft Norborgs syn på bifallet, se Ahlstedt 1955, s. 118ff.

att inkludera en kärlek till medmänniskorna. Samtidigt som viljan underordnade sig förståndet och begären riktades åt ett nytt håll, alstrades starka sinnesrörelser i form av affekterna hopp och förtröstan.<sup>46</sup> Förtröstan var målet. Det var finalen på den kaskad av starka affekter som människan dessförinnan måste uppleva i form av fruktan, hopplöshet och dödsångest. Detta tydliggjordes med hjälp av salighetsordningen. Det var en fasindelning som föreskrev vilka affekter och kognitiva tillstånd som skulle erfaras innan den nya människan kunde sägas vara född.

I samband med genomgången ovan av de psykologiska teorierna om människan fick även det centrala begreppet *levande kunskap* sin definition och tolkningsram. Begreppet diskuterades i kontextundersökningen i kapitel IV, och uppfattades av exempelvis Spener och Pontoppidan som erfaren kunskap.<sup>47</sup> För att kunna föra in denna kunskapsform i den teoretiska analysen valde jag att benämna den *religiös empirism*. Rambach definierade begreppet på ett något annorlunda sätt än Pontoppidan. Levande kunskap var sådan kunskap som innebar att viljan lydde förståndet och följde dess bedömning.<sup>48</sup> Den gemensamma nämnaren var att viljan, och därmed även affekterna – känslorna – var koordinerade med förståndet.<sup>49</sup> Detta mål har också genomtyrat budskapet i Chydenius predikningar.

I Pontoppidans beskrivning uppfattades levande och sann kunskap som slutmålet för den jordelivsbaseade trosprocessen. Den människa som hade uppnått levande kunskap befann sig i nådens stånd som var fas tre i den utvecklingstrappa som beskrevs i analysen av Chydenius sista budordspredikan. Pontoppidan diskuterade detta i samband med att han formulerade de krav som borde ställas på en predikande präst. För att bidra till spridandet av levande kunskap måste prästen själv vara i besittning av den.

Med utgångspunkt i de psykologiska teorier som vi ovan har rekonstruerat kan vi åter analysera detta intressanta och centrala begrepp. En präst med levande kunskap hade enligt Pontoppidan ”ett rätt uplyst förstånd och en rätt helgad vilja”.<sup>50</sup> Denne präst kunde ”göra noga skilnad på natur och nåd, både hos sig själv och andra”.<sup>51</sup> Att kunna skilja mellan *natur* och *nåd* var att kunna se hur långt en människa kommit i sin trosprocess. Det handlade om att kunna avgöra hur stora delar av fallets effekter som kvarstod i en människa. Detta begreppspar korresponderade med de två centrala begreppen *lag* och *evangelium*. Men för att kunna avgöra detta måste prästen själv ha frigjort sig från de effekter som han skulle granska. Dessutom måste han ha samlat egna erfarenheter som han kunde använda i sin analys av medmänniskornas behov och tillstånd.

Den människa som ägde levande kunskap hade förändrats. Kunskapen hade trängt genom förståndet, genom viljan och affekterna, ”at de blifwa sanningen lydiga”.<sup>52</sup> Hon var pånyttfödd och hade omvandlats på ett sådant sätt att syndafallets psykologiska effekter började försvinna.<sup>53</sup> Begreppet *levande kunskap* utgjorde ett specifikt teologiskt kunskapsbegrepp. Samtidigt var dess innehållsliga kärna byggd med föreställningar hämtade från retoriken, antropologin och teologin. Pontoppidan beskrev den retoriska process som uppstod när en präst med levande kunskap predikade eller samtalade med församlingsbor:

46 Jfr Pontoppidan 1766, s. 221ff.

47 Jfr med Nohrborgs syn på begreppet *levande kunskap*. Se Ahlstedts 1955, s. 118–132. För Speners syn, se Spener 1844, s. 17ff.

48 Rambach 1771, s. 121. Se även s. 150. Rambach talar om *den sanna kunskapen* och tycks mena samma sak.

49 Jfr Rydelius beskrivning av den högsta kunskapsformen, Rydelius 1720, s. 104–110.

50 Pontoppidan 1766, s. 86.

51 Pontoppidan 1766, s. 86.

52 Pontoppidan 1766, s. 87.

53 Pontoppidan 1766, s. 184.

---

Et sådant förändradt hjärta, med förändrade affekter och helgade rörelser, har ju en präst dageligen af nöden, ej allenast för sin egen skul, i omgånge med Gud, utan ock för sin nästas skul, i predikningar och samtal. Den gamla reglan säger: hwad som kommer från hjärtat, det går och til hjärtat igen; följaktligen bör Guds ord i en prästs mun icke wara främmande för hans hjärta, utan gå från hufwudet genom hjärtat, så in i åhörarens hjärtan. Där märkas det bäst, när det är ett ord uttaladt med et kärligt och ömsint hjärtas affekt, hwilken en lärare bör söka upväcka genom ordet först hos sig själf, då den wissast gör werkan hos andra.<sup>54</sup>

En präst skulle således vara ”rörd af det, hwarmed han wille röra andra, och öfwerlygad om det, som han wil för andra göra öfvertygligt”.<sup>55</sup> Först då blev hans predikan *pathetisk* på ett bra sätt och kunde därmed påverka åhörarnas vilja och affekter i rätt riktning. Om detta ämne skrev även Gabriel Rosén i företalet till Möllers homiletiska handbok. Rosén beskrev *det stora arcanum* som uppstod när en pånyttfödd präst predikade. Predikantens åtbörder, uttal, ansiktsuttryck och röst förändrades när predikanten hämtade den ”helga elden på nådens altare, och inom eget bröst känna dess rena, ädla och wälsignade värma”.<sup>56</sup> Vi såg i kapitel IV att detta retoriska ideal förenade Pontoppidan och Möller med de gamla antika retorikerna. Dessutom uppfattades det som ett ideal inom den nyare homiletik som formulerades med estetikens förtecken. Här fanns således en intressant kontinuitet. Den kan illustreras med ett citat ur den antika texten *Om det sublimes*. Denna text utgjorde en viktig källa för 1700-talets estetiska diskussion. Bastholm hänvisade även till den i sin diskussion om predikans skönhet. Författaren, under 1700-talet känd som Longinos, skrev bland annat att ”jag skulle vilja påstå att det inte finns något så stort som ädelt patos på rätt ställe, när talaren bryter ut i ohämmad och gudainspirerad lidelse och talet flödar som vore det ingivet av Apollon själf”.<sup>57</sup>

Bastholms betoning på den predikande prästens inre glöd och yttre gestaltning illustrerade samtidigt en tendens inom det sena 1700-talets homiletik som inte nämnts tidigare. Jag syftar på den betoning på muntlighet som den offentliga talekonstens uppsving medförde.<sup>58</sup> Denna gudomliga inspiration tycktes främst ha kopplats till predikotalakten. Den skriftliga predikan blev ur detta perspektiv ett svagt eko av den totalupplevelse som själva predikoögonblicket erbjöd. Om man lägger detta perspektiv på Chydenius predikningar står det klart att mycket av de affektrelaterade i hans predikningar gick läsaren förbi. En skriftlig predikan var till sin natur mindre affektskapande eftersom man menade att så mycket av känslöengagemanget alstrades via syn- och hörselintryck. Men citatet från Chydenius avslutande budordspredikan illustrerar att det trots allt var möjligt att imitera talspråk och skapa affekter trots att det var en skriftlig predikan. Den inre glöden kunde lysa genom texten.

Som avslutning på denna analys av Chydenius predikostil vill jag peka på ett jämförelseobjekt i form av Chydenius text *Herd-qwäde* (1766). Här får vi möta en annan typ av teologiskt skrivande. Herdqvädet var en självbiografisk skrift i poetisk stil. Den skildrade Chydenius deltagande vid riksdagen 1765–66 i en allegorisk skildring med ett uttalat herdemotiv.

Vi har på ett stort antal sidor i denna avhandling fått möta Chydenius sätt att beskriva andra människors lycksalighetssträvan och annat begreppets stora betydelse. I *Herd-qwädet* möter vi i stället Chydenius egen strävan att nå den sanna lycksaligheten. Dessutom ställs läsaren inför ett annat teologiskt tonfall än i predikningarna. Den glöd som anades under predikningarnas förnuftsargument flammade här upp

---

54 Pontoppidan 1766, s. 88f.

55 Pontoppidan 1766, s. 88, 225f; Möller 1779, s. 129–139.

56 Gabriel Roséns förord till Möllers homiletiska handbok, Möller 1779.

57 Longinos 1994, s. 16. Jfr Lamm 1963, s. 252ff; Kennedy 1999, s. 134f, 264f.

58 Fafner 2003, s. 18f; Möller 2003, s. 135; Bastholm 1783, s. 317–346.

och brann för fullt. Men samtidigt var också medvetenheten om det prästerliga uppdraget i den nedan citerade passagen undanskymt och i stället förde Chydenius sin egen dialog med Gud.

Lycksalighetsbegreppet var *Herda-qwädets* emotionella nav. Det handlade om att i jordelivet komma allt närmare Gud för att till slut efter döden för evigt förenas med Gud. Vi vet efter att ha analyserat hans predikningar, att Chydenius här syftade på att människan måste genomgå *salighetens ordning*. Eftersom begreppet spelade en sådan stor roll i hans tänkande och i hans predikningar är det lämpligt att avsluta denna analys med att vi får följa en textpassage där han faktiskt sade sig beskriva sina egna känslor.

Men, himlarnes Herre! Du är sjelf lycksalighetens medelpunkt, och all lycksalighet är en stråle från Dig, och likväl sky Menniskorna för Dig. Du har redan i tiden velat göra Oss lycklige, men Menniskorna känner det icke; de fleste stadna vid ett irrbloss och svärma såsom mygg deromkring, tills de bränt vingarne af sig, och falla i elden. Men Du min Skapare! Hvars klarhet jag ännu icke fördraga kan; Du är sjelfva godheten och i nalkandet till Dig består den rätta lycksalighet. Tillstäd då en jordmatk, att redan här bestrålas af din klarhet, så blifver jag rätt säll! Kärleken är det ljufvaste af allt; lycklig är den, hvars kärlek har Dig till föremål, och blir af Din igen vederquickt! och den, hvars kärlek endast genom Dig kan träffa andra, som för din skull älska honom tillbaka! – Ty du upplifvar allt; Du förädlar denna himla böjelse och gör den rätt brinnande, och just i den gör Oss lycklige. Du har redan skänkt mig några droppar deraf, och jag har smakat henne; men hela verldenens ro är ett fnas deremot. Lät mig aldrig mista den! Lär mig mer och mer att förnöta det återstående af mitt lif i Ditt lof, och förtära mina krafter i Din tienst; så vill jag i ett menlöst lugn söka den sanna lycksaligheten! /---/ Lycksaliga dag! Då jag arma matk, fri från förgängligheten, får nalkas Ditt majestätt; då jag får se Din klarhet, får träda fram till Din thron, och med denna min, af stoftet åter upplifvade, mun kyssa den hand, som tillföre för min skull droppat af blod, men då i himmelsk herrlighet utgjuter idel välsignelse.

Det är fascinerande att betrakta de olika typer av språkbruk som Chydenius använder sig av. Om vi jämför denna känslösamma text med den betydligt mera distanserade predikoavslutning som citerades tidigare i kapitlet finner vi att Chydenius använde väldigt olikartade bildspråk i dessa texter. En förklaring kan vara att *Herda-qwädet* skrevs femton år tidigare än predikningarna och att hans teologiska synsätt hunnit förändras under denna tid. Det bildspråk som Chydenius använder här är nämligen laddat med sådana uttryckssätt som man i teologisk och kyrkohistorisk forskning brukar förknippa med herrnhutism.<sup>59</sup>

En annan förklaring är att det herrnhutiska språkbruket erbjöd ett sätt att formulera en intensivare gudsupplevelse. Eva Hættner Aurelius har i en intressant studie visat hur herrnhutiska kvinnor under 1700-talet använde det herrnhutiska språket som ett sätt att gestalta inre upplevelser på ett sådant sätt att sinnena och känslorna var närvarande.<sup>60</sup> Det är fullt rimligt att anta att detta sätt att förhålla sig språkligt till Gud – detta språkspel – kunde användas av människor som i övrigt inte hyste några specifika herrnhutiska trosföreställningar. Det var ett sätt att gestalta ett gudsmöte där kärleken var allomslutande och mer kravlös.

### *Förändringar och tendenser*

Chydenius beskrev i citatet ovan i starka och känslösamma ordalag sin längtan efter att få möta Gud. Denna uttalade längtan kan tolkas som ett uttryck för den reciproka trosaspekten utförd som en talhandling. Som avslutning på den homiletikhistoriska fördjupningsanalysen vill jag återknyta till den analysmodell som presenterades i

<sup>59</sup> Jfr Jarrick 1987.

<sup>60</sup> Hættner Aurelius 1993, s. 156ff; Hættner Aurelius 1998, s. 240ff.

---

kapitel II. Den bestod av fyra trosaspekter. Det handlade om en kognitiv, en testimoniell, en fiduciell och en reciprok trosaspekt. I kapitel IV kompletterades denna modell med ytterligare en aspekt – den empiriska. Samtliga dessa termer explicitgör aspekter som 1700-talsteologer ansåg utgöra viktiga inslag i religiös tro. Denna modell utgör således inte en ambition från min sida att analysera trons beståndsdelar utifrån ett religionsfilosofiskt perspektiv. Modellen är i stället ett redskap för att kunna fånga upp vad som formulerades i källmaterialet.

I mötet med källmaterialet från det tidiga 1700-talet visade det sig att trikotomin kunskap, bifall och förtröstan användes flitigt i teologiska framställningar för att beskriva trons beståndsdelar. Kunskapsaspekten hörde till förståndet och uppfattades som den främsta förutsättningen för äkta tro. Den skulle åtföljas av ett bifall som innebar att förståndet blev övertygat om sanningshalten i den kristna läran. För att tron skulle vara komplett krävdes även en affekt – förtröstan. Denna känsla var en effekt av att även viljan och begären hade inordnats i tron och att människan därmed helt och hållet hade överlämnat sig åt Gud.

I analysmodellen finns även en reciprok trosaspekt. Den innefattar allt som människan gjorde eller sade med utgångspunkt i sin tro. Exempel på den reciproka aspekten var böner, trosbekännelser, läsning av religiös litteratur och handlingar mot medmänniskor som utfördes med tron som utgångspunkt. Det handlar således om tron i funktion såsom meningsskapare och handlingsnorm. Den empiriska aspekten är de erfarenheter som uppstod i och med att den reciproka trosaspekten hade initierats. Den empiriska aspekten är så att säga tron upplevd inifrån – människans upplevda gudsrelation och erfarenhet av att gå genom den kognitiva förändringsprocess som tron ansågs leda till samt hennes övertygelse om att tron var sann.

Man kan påstå att den reciproka och den empiriska trosaspekten höll troshjulet i rullning. Ju fler och medvetnare troshandlingar som den reciproka aspekten medförde, desto intensivare blev den empiriska upplevelsen. Detta ledde till ett ökat antal troshandlingar vilket i sin tur ytterligare förstärkte den empiriska aspekten. På samma sätt kan man skissera ett motsatt förlopp. Därför kan man också påstå att dessa termer beskriver en process där kunskap och bifall utgjorde det initiala skedet och där den djupa religiösa empirin – andliga erfarenheter baserade på troshandlingar – var slutpunkten.

Om vi jämför den trosuppfattning som avspeglades i kapitel II med den trosuppfattning som vi funnit källmaterialet från andra hälften av 1700-talet ser vi både likheter och skillnader. En likhet är att trikotomin kunskap, bifall och förtröstan fortfarande stod i centrum för trosuppfattningen. Men runt denna trikotomi vävdes teorier som blev alltmer specialiserade. Den kanske allra tydligaste skillnaden är den kraftigt ökade förnuftsbetoningen av den kognitiva trosaspekten. Man kan se begreppsparet *förnuft* och *uppenbarelse* som en distinktion mellan den förnuftsbyggda och den testimoniellt byggda kunskapen. Den ökade medvetenheten om var gränserna gick mellan dessa grunder för tron och ifrågasättandet av den testimoniella delen – att tro Guds ord – innebar att den traditionella testimoniella aspekten krympte. Denna växande klyfta, eller kanske man ska säga avgrund, mellan förnuftstro och uppenbarelsetro måste på något sätt överbryggas. Fysikoteologin och den naturliga teologin utgjorde exempel på hur man på förnuftets väg försökte bygga gudstro. Det kognitiva och emotionella språng som bifallet utgjorde gick från det egna förnuftet och erfarenheten till en gudstro baserad på sådant som till och med tycktes gå emot förnuftet. Jag har i analysen ovan funnit att assensus – bifallet – inte formulerades som ett bejakande av människans egen förmåga, trots att det i själva verket var frågan om det. I stället uppfattades det förnufts- och erfarenhetsbejakande bifallet som en utvidgning av den testimoniella trosaspekten. Guds ord förflyttades från Bibeln till naturen och

till människans inre. Men det var fortfarande frågan om en tro på Guds ord. Därmed skapades en bro mellan tilltro och bifall. Detta var ytterligare en skillnad mellan den uppfattning som var rådande i början av 1700-talet och de texter som producerades under seklets sista decennier.

Fokus för många prästers intresse tenderade att förflyttas till den reciproka och den empiriska aspekten. Detta innebar samtidigt en ökad betoning av religionen såsom en erfaren känsla. I den diskussion som inledde kapitel II beskrevs religiös tro som intentionalt relationell. Själva tron existerar oavsett om Gud existerar eller inte. Det innebär också att den religiösa tron resulterar i ett direkt vetande – människan vet att hon tror. Detta vetande utgjorde den religiösa empirismens handlingsutrymme. *Visshet* var ett nyckelord för 1700-talets teologer – men också för Wittgenstein. När teologerna på 1700-talet talade om trons visshet handlade det om att definiera säker kunskap. Det som var *visst* var också objektivt sant. Men vissheten är snarare något subjektivt, menar Wittgenstein. Den är som ett tonfall – ett själstillstånd – som uppstår när en människa känner sig fullständigt säker på att något är sant.<sup>61</sup>

Om vi utgår från Wittgensteins sätt att beskriva visshet kan man också hävda att det var detta tillstånd som uppnåddes via den religiösa empirismens främsta begrepp för kunskap – den *levande kunskapen*. Tillsammans med de reciproka tros handlingarna skapades ett tillstånd där handling och tolkning förstärkte varandra. Den inledande kognitiva förnuftsbaseade trosaspekten var relativt ointressant när hjulet var i rullning. Genom att fokusera på själva trosupplevelsen och tron som aktivitet kunde prästerna förflytta tyngdpunkten från teori till praxis. Här fungerade inga bevis av det slag som användes för att övertyga förnuftet – här krävdes i stället en annan retorisk verktygslåda. Det betydde inte att matchen blev enklare, men däremot blev den mer konkret, mer verifierbar och mer verkningfull.

Detta kan ses i psykologiseringstendensen inom teologin. Den innebar ett ökat intresse för känslans, viljans och begärens betydelse för trosprocessen. Detta medförde samtidigt att den reciproka och den empiriska trosaspekten sattes i fokus. Det handlade om relationen mellan människors handlingar, upplevelser och känslor. Hur skulle man påverka de aspekter av människans psyke som skulle styra henne mot det goda? Här kommer vi till en mycket viktig sida av den lutherska tron och etiken. Martin Luthers människosyn och trosuppfattning var fokuserad på människans inre – hennes känslor och kunskaper avgjorde hennes religiösa status. Synden fanns inuti människan och oavsett vilka dygdiga handlingar hon begick var hon fortfarande full av synd. Det var bara via tron som människan kunde få nåd.<sup>62</sup>

Detta drag i den lutherska läran vidareutvecklades och förändrades genom den moraliserings- och psykologiseringstendens som har gått att skönja i källmaterialet från 1700-talet. Det återfanns delvis också i den lagtolkning som formulerades av Chydenius och andra präster. Lagen var *andlig* vilket innebar att den främst var riktad mot människans innersta känslor och begär. Men till skillnad från Luther fokuserade dessa präster även på lagens tredje bruk – och därmed utsträcktes intresset för de psykologiska förloppen till den fas som kom efter att tron hade uppstått. Samtidigt försköts tyngdpunkten eftersom det psykologiska intresset i grunden handlade om relationen mellan människans begär och hennes handlingar. Den moraliseringstendens som många predikningar återspeglade innebar också att kyrkan visade på religionens stora samhällsnytta. Det medförde samtidigt att den kristna sedelärens innehåll betonades alltmer. Det moraliserande perspektivet kombinerades också med lycksalighetslöftena vilket innebar att tron kom att beskrivas som den dygdeväg som ledde till såväl individuell som samhällelig lycksalighet.<sup>63</sup>

61 Wittgenstein 1992b, § 30, § 194.

62 Jfr Andersen 1997, s. 81–98.

63 Axelsson 1775, s. 46f, 147f.

---

## Chydenius etik

...dageliga erfarenheten öfvertygar oss därom, at vi väl hafve en medfödd förmögenhet at fatta och förstå hvad rätt och orätt är, men icke några medfödda verkliga begrep, de måste alla läras och förvärfvas; och det är just genom denna lagens, vi må då kalla den Gudomelig eller naturlig; ty Gud är ock naturens Herre och Stiftare, genom dess flitiga inskärpning, som vi skole först lära våra plikter, genom et flitigt jämnförande af vår vandel med denna Guds helighets-spegel se våra afvikelser, och genom dess dom öfver lagbrytare komma i nöd.<sup>64</sup>

Citatet ovan är hämtat ur Chydenius första budordspredikan. Här introducerade han den naturliga lagen och människans moraliska grundutrustning i form av den fria viljan, lycksalighetsdriften, samvetet och förnuftet. Den fria viljan och lycksalighetssträvan förutsatte varandra. I sin första predikan skrev Chydenius att "...de blefvo begåfvade med en fri vilja, som bland tusende föremål kunde utvälja det, som aldrabäst kunde bidra til deras lycksalighet, hvilken åter intet kunde befordras genom någon annan än den, ifrån hvilken de och alla andra tingen hade hela sin varelse".<sup>65</sup> I centrum för människans mognad som moraliskt subjekt fanns Guds *helighets-spegel* – lagen. Den var hennes främsta redskap för att nå lycksalighet. Dels gav lagen människan anvisningar om hur hon skulle leva, dels skapade den ordning i samhället och slutligen styrde lagen henne mot Jesus Kristus och nåden.

Chydenius etik var komplex och mångfacetterad. För att kunna analysera den bör vi först få en klar bild av etikens utgångspunkter i form av de teologiska föreställningarna. Dessa har synliggjorts i predikoanalyserna men jag sammanfattar dem här för tydlighetens skull. Det etiska tänkandet i Chydenius predikningar utgick från skapelseberättelsen och syndafallet. Människan var via skapelsen insatt i ett etiskt grundförhållande. Det var främst tre aspekter av skapelseakten som var etiskt centrala genom att de förpliktade människan att handla på ett visst sätt. Gud hade skapat människan som en akt av kärlek. Därmed var människan skyldig att återgälda denna kärlek. Dessutom hade Gud gett henne lagen i samband med skapelsen och slutit ett förbund med henne. Hon var därmed förpliktad att lyda. Den kärlek som Gud hade rätt att förvänta sig från människan kopplades samtidigt samman med lydnaden inför lagen.<sup>66</sup> Den tredje aspekten var att Gud hade utrustat människan med en fri vilja. Därmed ansvarade människan själv för sina beslut.

Denna etiska trippelknut av kärleksskuld, viljefrihet och lydnadsplikt var avsedd att hjälpa människan och leda henne mot lycksalighet. Men genom syndafallet hade människan svikit Guds kärlek och brutit förbundet. Hennes vilja ledde henne fel samtidigt som hennes kropp och själ fördärvades och hon blev oförmögen att göra det som var gott.

Varje människa föddes in i detta moraliska kniptångsscenario. Men via Jesu Kristi betalning av människornas kollektiva moraliska skuld hade ytterligare en viktig faktor tillkommit – en väg hade erbjudits ut ur dilemmat. Genom att människan accepterade sin individuella skuld och sina brister och sedan vände sig mot Gud för förlåtelse och kärlek kunde återvändsgränden öppnas och hon kunde ånyo uppfylla de båda etiska grundkraven – kärlek och lydnad. Därmed var människans gudsrelation återställd och hennes etiska kvaliteter restaurerade. Hon var på nytt ett Guds beläte.

Den etiska grundsituation som här beskrivits genomsyrade innehållet i Chydenius samtliga predikningar. Han formulerade den explicit men den återfinns också som en implicit utgångspunkt för hans etiska slutsatser. Den låg därmed till grund för de övriga etiska hållningarna och är central för tolkningen av Chydenius utsagor.

---

64 Chydenius 1781, predikan I, § 25, s. 173.

65 Chydenius 1781, predikan I, § 1, s. 122.

66 Jfr Andersen 1997, s. 84.



Chydenius predikningar betonade Guds roll såsom lagstiftare och domare. De hade dessutom starka inslag av naturrättsliga resonemang. Dessa inslag gjorde tillsammans att etiken fick en slagsida mot det deontologiska perspektivet. Det handlade därmed om en utbredd pliktetik där lag, plikter och rättigheter utgjorde centrala kategorier i den etiska diskussionen. Belöningar och straff var Guds styrmekanismer och den gudomliga vedergällningen utgjorde ett reellt hot i Chydenius etiska universum.

Men samtidigt kombinerades de deontologiska inslagen med teologiska utsagor där det överordnade moraliska värdet var lycksalighet.<sup>67</sup> De handlingar som ledde till lycksalighet var goda eftersom det var Guds ändamål med människan. Lagen i sin helhet underordnades detta mål när den beskrevs som Guds gåva till människan för att leda henne mot lycksalighet. Lycksalighet var i Chydenius etik ett egenvärde, det var gott i sig. Det var därmed det mål som alla handlingar skulle sträva emot.<sup>68</sup>

Man kan även återfinna konsekvensetiska resonemang som påminde om utilitaristiska teorier i Chydenius predikningar – när varje enskild människa agerade i riktning mot sin enskilda lycksalighet resulterade detta också i en samhällelig lycksalighet.<sup>69</sup> Här var *nyttan* ett centralt argument. Kollektivet kunde även dra nytta av de enskilda individernas strävan. Den enskildes nytta ledde till samhällets nytta. För att nå detta både individuella och kollektiva mål måste människan agera enligt sin natur genom att först och främst söka sitt eget bästa, där begreppet *det bästa* skulle förstås som lycksalighet – att förenas med Gud. Varje individ skulle först av allt älska Gud, därefter sig själv (och därför söka sin egen frälsning), och dessutom älska sina medmänniskor genom att behandla dem som hon själv vill bli behandlad. Om alla agerade på detta sätt började samhället blomstra och de enskilda individerna nådde välgång.

I Chydenius tolkning fanns ingen motsättning mellan den enskildes bästa och det bästa för samhället. Dessutom var Chydenius övergripande mål av andlig natur. Detta var inte någon hedonistisk utilitarism, utan resultatet av en syntes mellan luthersk tro och en alltmer sekulariserad naturrättslig syn på människa och samhälle. Chydenius användning av begrepp som *lycka*, *lust* och *nytta* bör därför i detta sammanhang uppfattas ur ett teologiskt perspektiv till skillnad från sådana klassiska utilitarister som Jeremy Bentham och John Stuart Mill.

Chydenius utgick från föreställningen om människans egenkärlek som hennes egentliga drivkraft och kopplade i nästa tankeled denna drivkraft till hennes andliga utveckling. Därigenom knöts de naturrättsliga teorierna samman med den teologiska uppfattningen om gudslighet och lycksalighet som människans egentliga huvudmål. Egoism omvandlades på så sätt till en andlig drivkraft i stället för att handla om ren självbevarelsedrift. Självkärleken förädlades till medmänsklig kärlek och empati. Detta var ett fascinerande förvandlingsnummer som innebar att egoismens kärna visade sig bestå av ren och skär altruism. Egoismens mål gick endast att nå via en genuin och osjälvisk människokärlek. För att kunna utföra detta förvandlingsnummer krävdes en historisk förklaring – en pusselbit – som kunde lägga människosynen tillräta. Denna pusselbit var syndafallet. Via fallet kunde Chydenius visa hur egenkärleken förvridits och omdefinierats. Chydenius förvandlingsnummer innebar samtidigt att självkärleken kunde formuleras som en allmän princip. Denna form av egobaserad altruism (!) innebar i praktiken ett samhälle där alla medborgare tog hänsyn till varandras grundläggande behov. Detta var ingen utilitaristisk tankegång – det handlade inte om att ha det allmännas bästa för ögonen. Det handlade om att älska sin nästa

67 Jfr Bexell, Grenholm 1997, s. 91f.

68 För begreppet *egenvärde*, se Bexell, Grenholm 1997, s. 94.

69 Jfr Bexell 1997, s. 93f.

---

för älskandets egen skull. Det kollektiva välståndet var snarare en effekt av denna gudomligt sanktionerade och egobaserade altruism.

Här kommer vi in på Chydenius sätt att förhålla sig till rättighetsbegreppet. Med utgångspunkt i skapelseberättelsen definierade Chydenius vissa moraliska värden som allmänmänskliga rättigheter.<sup>70</sup> Människans behov för sin trygghet och överlevnad omvandlades till rätten till liv, egendom och till den egna äran. Dessa behov hade Gud utrustat henne med vid skapelsen. De naturrättsliga medborgerliga rättigheterna förankrades därmed i ett teologiskt ramverk. I Chydenius normativa etik utgjorde dessa värden centrala föreskrifter i dekalogen. Men rättigheterna var inte egenvärden utan instrumentella värden – medel för att människan skulle kunna nå egenvärdet andlig lycksalighet.

Den av Chydenius anvisade altruismen riskerade inte att övergå i självutplåning. Risker för detta hölls i schack av hans betoning av plikterna mot den egna personen. De egna personliga behoven hade ett stort värde eftersom Gud hade beordrat människan att älska sig själv och sedan att älska sin nästa lika mycket.

Vid sidan av det pliktetiska och det teleologiska perspektivet fanns starka inslag av både dygdetik och sinnelagsetik. Detta var den etiska kompott som gör Chydenius texter så komplexa och mångfacetterade. Dygdetik innebär att etiken formuleras utifrån moraliskt goda värden och sådana egenskaper som leder till goda handlingar. Därmed är det inte ett regelverk som utgör handlingsnormen utan en uppsättning karaktärsegenskaper.<sup>71</sup> Sinnelagsetik är i stället när en människas handlingsimpulser står i förgrunden för den etiska bedömningen. Sinnelaget handlar om relationen mellan begär, känslor och vilja. Luthers etik kan sägas vara en form av sinnelagsetik.

Chydenius kombinerade dygdetik och sinnelagsetik. Dygder uppfattades som positiva karaktärsegenskaper. Sådana egenskaper alstrade också riktiga handlingsimpulser. Men samtidigt polemiserade Chydenius mot en ytlig dygdeuppfattning, där dygden begränsades till det yttre framträdandet. Dygdbegreppet omfattade i hans beskrivning både handlingar, karaktärsegenskaper och människans lustar och drifter. Man kan därmed påstå att den dygdetik som Chydenius förfäktade delvis inkluderade sinnelagsetiken. Sann dygd var djupgående och innebar att ha de rätta egenskaperna och det rätta sinnelaget. Trädet och dess frukter var den främsta bilden för dessa två etiska principer. Ett gott träd bar god frukt. Både sinnelagsetiken och dygdetiken kunde därmed gestaltas via denna metafor. I Chydenius diskussion om äran finner vi även att han formulerade ett inre ärebegrepp som innebar att sann ära bestod av den egna moraliska kompetensen i form av dygd.

De etiska principer som här beskrivits är inte väsensskilda. De bedömer moraliska handlingar från en rad skilda perspektiv och kan kombineras på olika sätt. Men utgångspunkten för samtliga principer är en människas moraliska handlingar. Ändamål, regler, överordnade moraliska värden, motiv, drifter, karaktärsegenskaper, normer, konsekvenser – alla dessa termer beskriver aspekter av det förlopp som föregår och följer efter en moralisk handling med den agerande människan i centrum. De olika perspektiven kan kombineras, vilket skedde i Chydenius predikningar. Han växlade mellan deontologiska och teleologiska resonemang för att sedan förstärka dem med dygd- och sinnelagsetik.

Chydenius sätt att kombinera etiska principresonemang kan rekonstrueras på följande sätt. Människan borde alltid följa lagen. Gud hade gett den åt henne för att reglera livet på jorden (deontologi). Men lagen var samtidigt given som ett medel för att uppnå lycksalighet. Människan borde därmed lyda lagen för att lydnaden i slutänden skulle bidra till hennes slutmål (teleologi). Laglydnaden krävde att människan

<sup>70</sup> För begreppet *moraliska värden*, se Bexell, Grenholm 1997, s. 94.

<sup>71</sup> Dygdetik kan tolkas både deontologiskt och teleologiskt. Jfr Badersten 2002, s. 88f, 93. Se även Runefelt 2005, s. 27ff.

uppövade dygder. För att kunna följa lagens bud krävdes därmed att människan hade särskilda egenskaper (dygdetik). Men sann dygd kunde inte uppnås utan tro. Eftersom alla människors själar var fördärvade kunde ingen fullt ut följa lagen i sitt hjärta. Det var dock mycket viktigt att människan ständigt försökte hantera sina begär och affekter. Utan en omvandling av människans inre handlingsimpulser kunde ingen sann dygd uppnås (sinnelagsetik). Tron innebar därmed en moralisk omvandling av människan.

Chydenius normativa etik band samman dessa etiska principer på ett sådant sätt att människans laglydnad motiverades, förankrades och förlades på en rad olika känslomässiga och intellektuella plan. Tron var den etiska omvandlingsprocess som gick djupast ned i människans känslodjup. Den synliggjorde de underliggande motivbilderna bakom handlingarna i form av begärsstyrda handlingsimpulser.

Kombinationen av dessa etiska principer var inte problemfri. Det fanns inre motsättningar. En sådan konflikt uppstod när människans deontologiskt och teleologiskt motiverade laglydnad kombinerades med en stark betoning av arvsyndens fördärvande effekter och därmed av sinnelagets oförmåga. Ett annat problem var den *fria viljan*. Den uppfattades av moralfilosofer och moralteologer som förutsättningen för all moral. En moralisk handling definierades därmed som en handling utförd av fri vilja.<sup>72</sup> Men hur fri var egentligen den arvsynsbelastade viljan? Och vad var egentligen frihet i detta fall? Här gick Chydenius balansgång. Han förespråkade människans möjlighet att omvandlas genom tron och därigenom successivt befria sin vilja från dess trälldom under arvsyndens effekter. Men målet för hela trosprocessen var att uppnå frivillig lydnad. Den befriade viljan var den vilja som hade kontroll över begären och endast följde de impulser som ledde henne i rätt riktning – mot lycksaligheten.

Det är viktigt att se att samtliga människans plikter utgick enligt Chydenius från hennes självkärlek. Sten Högnäs beskriver i sin avhandling om Gustaf Fredrik Gyllenborg en tendens som fanns bland många 1700-talsfilosofer och författare att uppfatta egenkärleken som något positivt. Högnäs uppfattar detta legitimerande av självkärleken som uttryck för ett sekulariserat tänkande och kontrasterar det mot den *kristna ortodoxins* sätt att betrakta människan som ond och fördärvad.<sup>73</sup> Men jag vill peka på att denna förändringsprocess också pågick inom det teologiska tänkandet.

Det finns ytterligare en aspekt av Chydenius etik som här bör nämnas och lyftas fram. Jag syftar på hans ambition att betona de etiska dimensionerna i frågan om människans relation till djuren. Chydenius inordnade djuren i den tredelade pliktordningen genom att lägga till en fjärde nivå, som omfattade Guds övriga skapade varelser. Genom att inkludera djuren (främst de domesticerade och arbetande djuren) i det universella moraliska plikt- och rättighetsschemat blev de även moraliska subjekt. Även om de inte var i besittning av det förnuft som krävdes för att formulera sina rättigheter, var det likafullt människans ansvar att hantera djuren utifrån detta perspektiv.

## Begreppshistorisk fördjupning

Inom det begreppshistoriska forskningsfältet brukar fokus normalt riktas mot användningen av specifika begrepp. Man söker exempelvis efter förskjutningar i begreppsinnehållet, synonymer, asymmetriska motbegrepp, avledningar och neologismer.<sup>74</sup> Jag menar dock att det går att utvidga fokus mot fler semantiska och retoriska funktioner. Det har blivit uppenbart i analysen av Chydenius predikningar att själva relationerna mellan begreppen var mycket viktiga för honom. Men genom

<sup>72</sup> Rambach 1771, s. 121–125.

<sup>73</sup> Högnäs 1988, s. 90.

<sup>74</sup> Se exempelvis Kurunmäki 2005, s. 181–217.

---

denna närläsning av hans predikningar har inte bara idéinnehållet tydliggjorts, utan även de semantiska och retoriska metoder han använde för att alstra sina argument och slutsatser. Relationerna mellan begreppen utgjorde så att säga både argumentationsstrategier och slutledningsvägar. Genom att rikta fokus mot sådana semantiska och retoriska aspekter av Chydenius predikningar som begreppshistoriker vanligtvis inte undersöker kan semantik och retorik mötas på ett nytt sätt.

När Chydenius närmade sig ett nytt ämne inledde han oftast med att diskutera och definiera olika sätt att använda de ord som låg till grund för begreppet. För att precisera vad han menade beskrev han ofta vardagsspråkets användning av ett specifikt ord och jämförde detta med den användningssätt som han återfann i Bibelns språk. Via sådana deskriptiva definitioner lyfte Chydenius upp ordens flertydighet. Detta ledde till att han kunde undvika missförstånd och samtidigt basera sin beskrivning på något som alla åhörare kände igen. I nästa skede av förklaringen avgränsade Chydenius ofta ordets betydelse genom en stipulativ definition.

När Chydenius tolkade budorden började han först med att definiera de ingående begreppen. I nästa led diskuterade han vad som förbjöds i varje bud och vilka befallningar som buden innebar. Här utgick han, liksom de övriga katekesförfattarna från den enkla regeln att ”thet goda som i /.../ budet befallas, är motsatsen emot thet onda, som förbjudes”.<sup>75</sup> Formuleringen kommer från Knös *Catechetiska föreläsningar*, men kunde lika gärna ha skrivits av Chydenius. Det räckte med att vända på förbudet och befallningarna och därigenom erhålla ett nytt innehåll. Dessutom fanns även tanken att allt som kunde leda till det förbjudna också var förbjudet. Detta gällde också det goda – att allt som ledde till det påbjudna var inkluderat i budets befallning. Slutligen delades det förbjudna respektive befallda upp i tankar, åtbörder, ord och handlingar. Om en handling var förbjuden var också alla tankar, minspel och ord förbjudna som antingen gestaltade denna handling eller eventuellt kunde leda till den. Med hjälp av dessa tolkningsregler var det möjligt att utvinna ett nyanserat och finmaskigt nätverk av etiska föreskrifter ur dekalogen.<sup>76</sup>

De relativt fåtaliga ord och termer som ingick i budorden kom därmed att användas som begreppslika trampoliner. De kunde leda vidare till många fler utsagor än deras ordagranna betydelse till en början tycktes omfatta. Här användes en hermeneutisk metod som avvek från det sätt varpå teologer vanligtvis tolkade Bibeln vid denna tid. Chydenius menade också att Bibeln för det mesta skulle tolkas bokstavligt. Men det historiska betraktelsesättet användes inte i tolkningarna av budorden. De uppfattades som gudomliga talhandlingar riktade till alla människor genom historien. De var tidlösa och samtidigt riktade mot alla tidsepoker. Därmed fanns det ingen historisk kontext att ta hänsyn till vid tolkningen. Orden kunde vändas och vridas för att ges allt fler betydelser. Genom att de kopplades till naturrätten och skapelsen blev de universella. Därmed kunde de också användas som redskap för att utvinna ny etisk kunskap. Budorden användes som verktyg i utforskandet av Guds vilja. Detta kan beskrivas som en reciprok troshandling där den moraliska kunskapen i Bibeln uppfattades som ett maieutiskt redskap utformat av Gud.

I stället för det historiska betraktelsesättet av de bibliska texterna använde således Chydenius en metod där han nyttjade en rad olika semantiska redskap för att utvidga och strukturera de moraliska kunskaperna. För att kunna systematisera och beskriva Chydenius sätt att framställa och redogöra för dessa kunskaper kommer jag att använda termerna *metonymisk* och *antonymisk* på ett annorlunda sätt än vad som är brukligt.

---

75 Knös 1779, s. 201.

76 Jft Möller 1795, s. 69. Möller formulerar tolkningsreglerna samma tolkningsregler.

Ofta betraktas metonymer som ett retoriskt verktyg – en stilfigur som innebär att ett ord byts ut mot något nära relaterat ord.<sup>77</sup> Antonymer är i stället en semantisk term och utgör en samlingsbeteckning för en rad olika motsatsförhållanden som kan råda mellan ord.<sup>78</sup> Jag använder dock dessa termer för att benämna en rad semantiska och retoriska processer som jag iakttagit i Chydenius predikningar.<sup>79</sup> När jag skriver att Chydenius uppfattade budorden på ett metonymiskt sätt menar jag att han använde en rad olika relationella förskjutningar när han argumenterade. Det handlade om relationen mellan del och helhet och om tids- och rumssamband. Det metonymiska handlar därmed inte bara om utbyten av ord utan om relationer mellan begrepp på olika nivåer. Man skulle kunna säga att det fokuserar på hur Chydenius beskriver relationen mellan helheter och delar, och mellan delarna sinsemellan, oavsett om det handlar om abstrakta begrepp, ting eller företeelser i världen.

Mitt sätt att använda termen *antonymi* handlar om att rikta fokus mot Chydenius metod att via olika typer av semantiska motsatsrelationer föra sin argumentation framåt. Det antonymiska kontrasterandet var en central aspekt av det metonymiska angreppssättet. Vi har exempelvis i predikoanalyserna sett att Chydenius främsta retoriska och hermeneutiska redskap var ett slags kontrasterande motsatstänkande där företeelser och känslor oavbrutet vändes till sin motsats (exempel: om Gud har förbjudit syndig lust måste Gud ha menat att människan skulle ha en god lust, om Gud har förbjudit hor måste han samtidigt ha befallt människan att vara kysk). Termerna *befallning* och *förbud* var själva utgångspunkten för uttolkningarna. Ovanför denna motsatsrelation fanns en ännu viktigare motsats – den antonyma relationen mellan de båda begreppen *lag* och *evangelium*. Till dessa båda par kom ett tredje som var termerna *plikt* och *rättighet*. Dessutom fanns ett flertal andra motsatspar som var centrala för budskapet i Chydenius predikningar. Det var exempelvis *gott–ont*, *sanning–lögn*, *dygd–last*, *lycksalighet–olycksalighet* och *sant troende–syndare*. Listan skulle kunna göras mycket längre, men vi slutar här. Dessa motsatspar var centrala för Chydenius språkliga sätt att bygga upp sitt etiska universum.

Inom semantiken finns en form av antonymer beskrivna som kallas komplementära eller binära motsatser. Det är sådana motsatspar där det ena begreppet utgör en negation av det andra (exempelvis vinna–förlora, gift–ogift, död–levande).<sup>80</sup> Att bejaka det ena begreppet innebär att samtidigt förneka det andra begreppet. Det finns också andra former av motsatspar, bland annat de så kallade gradmotsatserna. Här utgör motsatsparet i stället ändpunkter på en skala (exempelvis stor–liten eller tom–full). Det är sådana motsatser där det inte råder något enkelt antingen-eller-förhållande.<sup>81</sup>

Det finns både gradmotsatser med begränsade skalor där ytterpositionerna är fasta, och gradmotsatser med relativt obegränsade skalor. De sistnämnda motsatsparen ger utrymme för en något större flexibilitet. Att bejaka det ena begreppet innebär att förneka den andra (om glaset är fullt kan det inte vara tomt). Men att förneka samma term innebär inte att bejaka den motsatta (om glaset inte är fullt behöver det inte nödvändigtvis vara tomt – det kan vara halvfullt).<sup>82</sup>

77 Hellspong 2004, s. 152f; Saeed 2009, s. 365ff.

78 Alm-Arvius 1998, s. 54ff; Saeed 2009, s. 66ff, 85. "Metonymy is a process used by speakers as part of their practice of referring; meronymy describes a classification scheme evidenced in the vocabulary". (s. 85.) Antonymiska relationer återfinns mellan termer som befinner sig på samma nivå. Detta sätt att använda termen antonym är dock inte allmän. Se exempelvis Bolander 2005, s. 42. Bolander använder termen antonym för att urskilja en specifik form av motsatser, sk gradmotsatser.

79 Detta betraktelsesätt är delvis inspirerat av Zoltan Kövecses. Se Kövecses 2002, s. 143–162.

80 Saeed 2009, s. 66ff.

81 Saeed 2009, s. 67; Bolander 2005, s. 42; Allwood, Andersson 1976, s. 88f.

82 Allwood, Andersson 1976, s. 88.

---

Man kan även i historien se att det finns motsatspar vars motsatsrelation har ändrat karaktär. Ett sådant exempel är motsatsparet kvinna – man. Medan antikens och det tidigmoderna samhällets människor uppfattade denna motsats som en gradmotsats i form av två tillstånd på en glidande skala övergick den under 1800-talet till att alltmer ses som ett uttryck för två väsensskilda kategorier – en artmotsats.<sup>83</sup> Detta illustrerar samtidigt motsatsrelationernas fiktiva karaktär. De används av talare för olika syften och ändamål. De är konstruerade redskap som kan ersättas, ändra innehåll och bytas ut.

Om man utgår från dessa olika former av motsatsrelationer kan man ställa frågan hur vi ska definiera de motsatspar som Chydenius använder och som är formulerade ovan. Är de binära motsatser eller gradmotsatser? Jag tolkar samtliga motsatser i listan ovan som gradmotsatser, men vid närläsningen av Chydenius predikningar fann jag att han använde dem både som gradmotsatser och som binära motsatser. Det innebär att han å ena sidan beskrev deras gradvisa karaktär, å andra sidan använde dem som absoluta motsatser. Därmed dikotomiserades motsatsrelationerna genom att avståndet mellan begreppen vidgades och gränslinjer drogs upp. Detta gav en ökad dramaturgisk effekt eftersom det skärpte budskapet innehåll. Det fanns inget tillstånd mitt emellan begreppen. Livet handlade om att välja – antingen valde människorna Gud, dygden, sanningen och nådde lyckosaligheten – eller så valde de lögnen, lasten, synden och blev till slut evigt olycksaliga. Här ser vi hur motsatsparen kombinerades och samverkade. Deras binära och absoluta kvalitet erhöles via det övergripande motsatspar som valen resulterade i – evigt liv eller evig död. Genom att kombinera gradmotsatserna med den främsta binära motsatsen (liv–död) polariserades gradmotsatserna.

En annan bidragande orsak till gradmotsatsernas binära användning var synen på Gud som den absoluta sanningen, det högsta goda och den absoluta rättfärdigheten. Hos Gud fanns således inget annat och Gud hade inte heller fördragsamhet med några mänskliga halvmesyrier. Därför var också lagens krav på människan absoluta och trängde genom hennes yta ända in till hjärteroten.

De olika former av begreppsdelningar som Chydenius ständigt arbetade med var också viktiga delar av det metonymiska arbetssättet. Inom semantiken kallas hierarkiska begreppssystem för taxonomier. De övergripande begreppen benämns hyperonymer och de underordnade begreppen hyponymer (exempel: verktyg är hyperonym till hammare). Hyponymerna innehåller alla egenskaper som hyperonymen innehåller. De begrepp som finns på samma nivå i ett begreppsligt system kallas kohyponymer.<sup>84</sup> Kohyponymer är inkompatibla begrepp och kan inte samtidigt användas om samma fenomen.<sup>85</sup> Det antonymiska betraktelsesättet återfanns därmed även i delningarna. De inkluderande relationerna i begreppssystemen går vertikalt i stället för horisontellt.<sup>86</sup>

Att dela något handlar därmed om att spjälka en helhet i delar. Man kan här skilja mellan att dela något i sina beståndsdelar eller meronymer och att dela ett begrepp i underbegrepp, hyponymer. Båda dessa delningar utgår från hierarkiska begreppsrelationer, men den förstnämnda är vagare till sin karaktär än den senare. Dessutom är alltid hyponymerna förenade med samtliga hyperonyma (överordnade) begrepp i begreppshierarkin genom att de delar ett antal grundläggande egenskaper. Detta är inte alltid fallet med meronymerna.<sup>87</sup>

83 Laqueur 1994. Här kan man också se den omfattande genusforskningen som ett sätt att återigen försöka omtolka detta motsatspar och sätta dess konstruktion i samband med politik och samhällsförändring.

84 Saeed 2009, s. 63–72.

85 Allwood, Andersson 1976, 86ff.

86 Saeed 2009, s. 66–69.

87 Saeed 2009, s. 70ff. Meronymer är exempelvis när man delar *cykel* i *styre*, *hjul*, *trampor*, *cykelkedja*

Men Chydenius delade inte bara begrepp utan han uppfattade även företeelser på detta metonymiska sätt. Han tolkade exempelvis budordens specifika innehåll som en del av något större – en helhet. Detta större sammanhang bestod av Guds kompletta anvisningar till människan och det gick att rekonstruera genom att vända de befällande buden till sina motsatser samt att vända förbuden till befallningar. Låt mig ge ett belysande exempel ur Chydenius predikan om det nionde budet:

Sedan vi således uti vår betraktelses förra del förklarat hvad Gud i detta budet förbjuder, åligger oss nu, at i den sednare efter låfven visa, hvad han däremot befäller. Sjelfva sakens natur visar oss, at då i detta budet all ond lusta blifvit förbuden, måste motsatsen, nemligen alla goda lustar vara oss anbefalta, och kallas egenteligen de lustar goda, som äro vår Gud behageliga, och tillika leda til et godt ändamål, det är, vår sanskyldiga lycksalighet. Bland alt hvad godt kallas, är utan tvifvel den store och Treenige Guden ofelbart det högsta, och i vist afseende det endast goda, Matth. 19:17. ty alt annat hvad godt är, är ingalunda af sig sjelf sådant, utan af honom och igenom honom; derfore befalles ock i detta budet, at vi framför alt skole hafva vår lust i honom, det är, omfatta honom med den aldrahögsta kärlek.<sup>88</sup>

Här använde Chydenius en slags reversibel logik som jag valt att beteckna som antonymisk. Knös formulerade denna tolkningslogik med orden ”i thessa twänne sidsta buden, så wäl som alla the föregående, befalles motsatsen af thet onda, som förbjudes”.<sup>89</sup> Logiken utgick från tanken att en varje specifik befallning inrymde sin negation eller motsats. *Du ska x* innebar samtidigt att *du ska icke icke-x*. Exempelvis ”du ska ära din fader och din moder” blev till motsatsen – ”du ska icke vanära din fader och din moder”. Likaså om det handlade om ett förbud. Om budet lydde *du ska icke x* uppfattades *x* som en negation av något positivt = *y*. När Chydenius exempelvis skulle tolka budordet *du ska icke stjåla* började han med att definiera stöld som en rubbning av äganderätten i motsats till det ideala (*y*) som var respekt för människornas naturgivna äganderätt. Tolkningen av *du ska icke x* omvandlades till *du ska icke icke-y*. Därmed blev uttolkningen av förbudet samtidigt en beskrivning av negationsmotsats (*y*) i form av en befallning att agera i positiv riktning.

Den reversibla metoden att tolka budorden utgick från ett antonymiskt sätt att resonera. Allt kunde vändas till sin motsats. Detta innebar också att Chydenius oavbrutet *delade* såväl verb som substantiv i positiva och negativa handlingar och känslor. Begrepp som exempelvis kärlek, begär och lust delades i rätt respektive felaktigt. Men alla begrepp kunde inte delas på detta sätt eftersom många var negativa från början. Det var sådana begrepp som hor, stöld och lögn. Dessa delades också, men enligt andra grunder. Här ser vi hur det metonymiska och det antonymiska samspelade och fungerade som argument- och idéproducerande retoriska redskap.

Synen på Bibeln, på dekalogen och på naturrätten utgick från ett antonymiskt tänkande där dessa tre enheter bestod av var sitt begreppspar som hörde samman och utgjorde en enhet. Dessutom fanns en hierarkisk ordning mellan dessa. Bibelns indelning i *lag* och *evangelium* var överordnad de övriga två begreppsparen. Begreppet *evangeliet* delades över huvud taget inte. Däremot delades *lagen* i ett antal *budord* som i sin tur delades i *befallningar* (du ska) och *förbud* (du ska inte). Vid sidan av lagens delning i förbud och befallningar återfanns det mer naturrättsligt inspirerade motsatsparet *plikt* och *rättighet*. Det utgjorde också en delning av *lagen*, men enligt en annan indelningsgrund.

De antonyma relationerna var inte likadana för de tre begreppsparen. Om vi analyserar begreppen *lag* och *evangelium* finner vi att de, å ena sidan hade en slags

etc. Hyponymer är underbegrepp, exempelvis när man delar begreppet *cyklar* i *herrcyklar* och *damcyklar*.

88 Chydenius 1782, predikan X, § 8, s. 264.

89 Knös 1779, s. 220.

---

antonym relation, å andra sidan hörde de ihop och bildade enheten *Guds ord*. Liksom Chydenius uppfattade att en människa bestod av kropp och själ (meronymer) menade han att Guds ord bestod av lag och evangelium. Man kan därmed påstå att även de var meronymer – delar av en större helhet. Det var således inte frågan om en begreppslig taxonomi utan om ett sätt att uppfatta vilka delar som någonting bestod av.

Chydenius uppfattade de konkreta budorden som delar av en större helhet. Varje budord bestod därmed av både en befallning och ett bud men Gud hade endast formulerat den ena utsagan explicit. Det var människans skyldighet att fylla i den andra. Men denna helhet kunde endast rekonstrueras via en reversibel slutledningsprocess där egenskapers och handlingars etiska kraftfält bytte riktning. Termerna *befallning* och *förbud* var därmed förenade i en relation som utgick från den reversibla logiken. De båda satsen som utvanns ur varje bud (du ska och du ska icke) sade delvis samma sak, men gjorde det på två olika sätt. Termerna befallning och förbud utgjorde därmed inget egentligt motsatspar. Det var i stället själva tankeriktningen från befallningens innehåll till förbudet och vice versa som utgick från de antonymiska relationerna mellan de olika ingående begreppen. Den antonyma relationen mellan begreppen syntes tydligare i ordparet *bjuda – förbjuda*.<sup>90</sup> Jag tolkar orden *bjuda – förbjuda* som en motsats där det ena ordet har en kompletterande relation till det andra (exempelvis motsatsparet erkänna – förneka). Jens Allwood och Lars-Gunnar Andersson skriver angående sådana motsatser att ”vad en sats med det ena verbet påstår verkar vara konträr motsatt vad en sats med det andra verbet påstår”. Satsen ”Gud förbjuder människan att stjäla” är konträr till satsen ”Gud bjuder människan att stjäla”.

Paret *plikt* och *rättighet* kan i stället ses som en konversibel motsats. Sådana motsatser handlar om att beskriva samma relation ur två olika perspektiv (exempelvis arbetsgivare – anställd).<sup>91</sup> Men Chydenius applicerade även termerna *plikt* och *rättighet* på budorden via detta tankesätt. Därmed sammanfördes motsatsparen och deras betydelser kom att samverka. Varje befallning uppfattades samtidigt som en plikt. Men eftersom varje plikt uppfattades ha sin motsvarighet i en rättighet blev också budordens befallningar beskrivningar av mänskliga rättigheter. Det innebar att den gudomliga befallningen att inte stjäla omvandlades via pliktens motsvarighet – rättigheten – till en gudomligt sanktionerad äganderätt.

De tolkningsstrategier som Chydenius använde för att uttolka budorden skiljde sig delvis från det synsätt han använde för att uttolka naturrätten. Naturrättens regler var inte ordagrant formulerade och behövde därmed inte citeras. De var sammanställda av människor, delvis som en sammanfattning av de tio budordens centrala innehåll. Det reversibla spelet mellan *du ska* och *du ska icke* var inte lika framträdande i diskussionerna som var inspirerade av naturrätten. I stället handlade det om att visa på det ömsesidiga i plikt- och rättighetsrelationerna (om *a* är skyldig att tala sanning så är det samtidigt *b*:s rättighet att få höra sanningen). Trots detta kombinerade han de båda metoderna.

Motsatsstänkandet, kontrasterandet, är ett språkligt redskap för att strukturera verkligheten via en förenklingsprocess av en långt mer komplex och mångfacetterad omgivning. Men Chydenius arbetade inte bara med motsatspar. Han delade ofta begrepp och företeelser i trikotomier – grupper om tre. Semantiker brukar främst använda motsatsbegreppet för begreppspär. När det är frågan om tre eller flera termer med någon form av antonym relation brukar man i stället använda termen *inkompatibla* för att beskriva det slag av motsatsrelation som det rör sig om.<sup>92</sup> Den naturrättsliga pliktordning som Chydenius utgick från var ett exempel på en trikotomi. Här lade

90 För ett exempel, se Knös 1779, s. 282. ”...at wi werkeligen böre och skole lyda them, göra thet Gud bjuder, och icke göra thet Gud förbjuder”. Allwood, Andersson 1976, s. 93f.

91 Jfr Saeed 2009, s. 68.

92 Allwood, Andersson 1976, s. 86f.



dock Chydenius till en fjärde pliktordning – plikterna mot djuren. Inom ramen för det naturrättsliga pliktordningstänkandet var pliktbegreppet det överordnade begreppet och plikterna mot Gud, plikterna mot jaget och plikterna mot nästan utgjorde kohyponymer. Men här fanns också ett annat, mer teologiskt baserat synsätt, där plikterna mot Gud inkluderade uppfyllandet av plikterna mot jaget och nästan. Detta exempel visar dock att sättet att gruppera, valet av överordnat begrepp och antal underkategorier hade mycket stor betydelse.

Vi har nu kommit in på det retoriska verktyg som Chydenius utnyttjade allra mest – delningen. De ständigt återkommande begreppsliga delningarna kombinerades med de lika vanliga begreppsliga hissåkningarna. Chydenius klättrade upp på begreppsstegen för att nå generella begrepp, för att i nästa led börja dela dem i underkategorier som han själv kunde formulera. Dessa semantiska relationer går att iaktta i varje predikan som Chydenius skrivit. Delandet var ett viktigt homiletiskt begrepp.<sup>93</sup> Delningarna har kunnat iaktas i varje predikoanalys. Genom att förflytta sig uppåt i begreppshierarkin kunde Chydenius välja begrepp och beskrivningar som var mer generella och därefter fördjupa sig i dessa sidledes. Detta delande var kanske det redskap i Chydenius predikningar som erbjöd de största möjligheterna till språkliga och begreppsliga innovationer. I uttolkningen av samtliga budord utvidgades exempelvis tolkningen så att en stor mängd aspekter av mänskligt handlade kunde inrymmas. Ett tydligt exempel på detta var när valet av alltför sval huvudbonad inrymdes under självmordsbegreppet. Om just denna delning satte några djupare spår i begreppsbildningen är svårare att säga, men som exempel på delningens utvidgande möjligheter är exemplet synnerligen illustrativt.

Om man detaljstuderar de olika delningar som genomfördes i predikningarna finner man att de skedde enligt olika semantiska och retoriska principer. En vanlig form av delning syftade till att strukturera ett stoff och att disponera en framställning i en särskild ordning. Denna delning återfanns exempelvis i predikans inledning när propositionen eller temat delades (*partitio*). Sådana delningar skedde på en övergripande nivå och kunde gälla hela satser.

En annan typ av indelning utfördes exempelvis när Chydenius beskrev vilka krav som måste uppfyllas för att kyskhets skulle råda i en sexuell relation. Då preciserade han vad begreppet kyskhets innebar i ett specifikt fall och preciseringen skedde i form av en delning. Dessa delar var inte delar av ett objekt utan fick snarare betydelsen moment eller aspekter. Men de utgjorde likafullt delar av något som Chydenius uppfattade som en helhet.

Dessutom delade Chydenius mycket ofta enstaka begrepp. Han spjälkte oavbrutet begrepp nedåt, i mindre delar. Då innebar delningen en form av begreppsdefinition. Sådana definitioner kallas ibland extensionella definitioner och innebär att ett begrepp definieras via en uppräknings av underordnade begrepp.<sup>94</sup> Att definiera ett ord var att relatera det till den helhet som det utgjorde en del av samt att spjälka det i sina egna beståndsdelar. Det fanns därmed tre viktiga begreppsliga relationer som det var nödvändigt att ta hänsyn till. Den första gick uppåt, mot hyperonymen. Den andra gick i sidled mot kohyponymerna och den tredje gick nedåt, mot ordets egna delar/hyponymer. Det är därmed viktigt för en modern läsare att uppfatta de semantiska fältens hierarkiska karaktär.

Detta sätt att vandra mellan hyperonymer och hyponymer var ett etablerat sätt att utvinna ny information, att beskriva, avgränsa och specificera begrepp och företeelser.

93 Detta beskrevs i avhandlingens fjärde kapitel i samband med kontextundersökningen av de homiletiska genrekonventionerna.

94 Jfr Allwood, Andersson 1976, s. 76f. Det finns även *intensionella definitioner*. Då definieras begrepp utifrån sin intension, (ett överordnat begrepp) och genom att formulera de särskiljande kännetecken som skiljer hyponymen från hyperonymen. Jfr Føllesdal, Walløe, Elster 2001, s. 319ff.

---

Därmed definierade han begreppen genom att hierarkiskt relatera dem till varandra och precisera vad som skiljde och förenade närliggande begrepp.

En viktig aspekt vid delningarna var den grund eller de indelningskriterier som delning utgick från. Stölder delades med utgångspunkt i vem stölden riktades mot. Även plikterna delades in beroende mot vem de riktades mot. Så också lusten och kärleken. Här var det således handlingens eller känslans riktning som var indelningsgrund.

Två viktiga aspekter av delningsprocessen var sammanförandet och selektionen. Det slutresultat som uttrycktes som en delning innebar att en urvalsprocess hade skett dessförinnan. Detta urval av aspekter baserades på en konstruerad indelningsgrund i syfte att sammanföra ett antal ord, företeelser eller ting som sades utgöra den specifika helheten. Detta synliggjordes i Chydenius försök att lägga till en fjärde pliktordning riktad mot djuren. Genom att göra detta tillägg ifrågasattes också den äldre indelningsgrunden. När han införde begreppet *samfund* i sin predikan om föräldramakten innebar det också att han kunde laborera med flera samhällsliga maktordningar än vad som annars var brukligt i kateketiska texter. Därmed kunde han också bryta ut relationen mellan husbonde och tjänare ur det etablerade trestånds-ideologin.

Dessa exempel illustrerar ett viktigt faktum. Vissa delningar var integrerade i det politiska och teologiska tänkandet och utgjorde förmedlare av centrala föreställningar om relationer mellan begrepp, grupper, ting och företeelser. Många delningar var etablerade och centrala aspekter av det rådande tänkandet kring makt, kunskap och kön. Exemplet visar också att förändringar av etablerade delningar kunde ske genom att nya begrepp infördes som baserades på delvis andra egenskaper och kvaliteter och som utgjorde delar av en annan hyperonym. De nya begreppen var delvis synonyma men förde samtidigt in ett annat idéinnehåll. När Chydenius lät begreppsparat plikt – rättighet interagera med budordens uppdelning i befallning och förbud uppstod ett begreppsligt utrymme där tanken om den allmänmänskliga rättigheten kunde formuleras. Andra sätt att förändra en etablerad delning var antingen att medvetet modifiera delningens indelningsgrund eller att, inom ramen för den etablerade indelningsordningen, lägga till eller dra ifrån delar. De kunde även byta ordning. Inom naturrätten bytte pliktordningarna plats med tiden så att plikterna mot Gud fick en alltmer undanskymd plats. Till slut blev de en begreppslig barlast och försvann ur pliktenschemat.

Det finns en viktig semantisk relation som vi ännu inte diskuterat. Jag tänker på *synonymi* – när två ord tycks betyda samma sak. Fullständiga synonymer är ovanliga. De flesta synonymer är därför partiella. Då delar två ord ett visst innehåll, samtidigt som de också har annan betydelse.<sup>95</sup> Ett exempel på en sådan partiell synonym relation i Chydenius språkbruk var *hedning* – *syndare*. Partiella synonymer var vid sidan om delningarna ett mycket användbart redskap för begreppsliga innovationer. De erbjöd bland annat en möjlighet för talaren att byta begreppshierarki samt att gå vidare i en förklaring eller en beskrivning. Detta kunde i sin tur innebära att även andra ord hämtades från den främmande hierarkin.

En partiell synonym relation rädde exempelvis mellan orden *salighet* – *lycksalighet*. När 1700-talspräster bytte ut *salighet* mot *lycksalighet* förändrades centrala delar av de teologiska utsagorna. Detta är en viktig begreppshistorisk iakttagelse som både illustrerar de semantiska relationernas relevans för språkliga innovationer och språkhandlingarnas minsta byggstenar. Man kan även tala om och beskriva ett begrepp utan att använda samma ord vid varje tillfälle. Chydenius gjorde detta

---

95 Allwood, Andersson 1976, s. 74, 80.

när han använde de relativt näraliggande synonymerna *fridlysning* och *given säkerhet*. Dessa ord användes av Chydenius som synonymer till begreppet *rättighet*.<sup>96</sup>

Det blev tydligt i predikoanalyserna att Chydenius utnyttjade definitioner för att utvidga predikningarnas innehåll så att budordens konkreta uppmaningar kunde överstridas. När Chydenius valde att definiera *tjufnad* genom att använda den överordnade beskrivningen ”rubbnings av äganderätten” uppstod ett utrymme för en övergripande och naturrättslig diskussion.

Det är möjligt förändra ett begrepps innehåll utan att det märks på ytan – i valet av ord och terminologi. När man studerar kyrkohistoriskt material ur ett begreppshistoriskt perspektiv slås man snabbt av denna iakttagelse. Det handlar om den språkkonserverande kraft som funnits inom kyrkan och som har lett till att många av de begreppshistoriska förändringar som skett genom teologihistorien har pågått inom ramen för en befintlig terminologi. Såväl enstaka begrepp som sammanhängande läror har vidarebefordrats, traderats, men successivt bytt innehåll. Här kan vi se en specifik begreppshistorisk företeelse som inte tycks ha haft någon motsvarighet i det övriga språkbruket. På ytan – i källtexterna – finns ofta en bedräglig likhet som skapar en illusion av konsensus och kontinuitet. Därmed förleddes lätt läsaren att tro att teologer återupprepade och traderade sådant som äldre tiders teologer hade sagt. Men genom begreppshistoriska analyser kan man finna att de äldre uttryckssätten återanvändes samtidigt som de utgjorde arenor för genomgripande begreppsliga förändringar.<sup>97</sup> Detta skedde bland annat under 1700-talet. I mötet med icke-teologiska användningar av de teologiska termerna och nya språkliga behov förändrades användningen av orden. Nya betydelser skapades genom att orden kombinerades och användes på nya sätt.

Det är viktigt att se att vissa semantiska relationer oavbrutet ändrar skepnad. Synonymer upphör att vara synonymer liksom polysema betydelser (när ett ord har flera betydelser) faller bort eller tillkommer. När Chydenius använde ordet *naturlig* för att beskriva människans grundläggande instinkter och drifter för att i nästa led hänvisa till utövandet av dessa instinkter såsom rättigheter gjorde han något intressant. Han använde en mer naturrättslig förståelse av ordet men i en teologisk ram. Detta illustrerar ytterligare en väg till språklig innovation – genom att hämta betydelser från andra kontexter kan ny mening skapas. Det är således i användningen av orden som betydelsen skapas. För att kunna förstå vad en talare/författare gjorde krävs således en grundläggande förståelse av utsagens kontext. Det ovan sagda innebär också att två språkanvändare kunde utföra skilda språkhandlingar men ändå använda samma ord. Dessutom kunde två språkanvändare formulera samma utsaga, tala om samma begrepp, men använda olika ord.

Chydenius definierade mycket och ofta i sina predikningar. Detta ingick som en naturlig del av predikans syfte att ge åhörarna riktiga begrepp och grundliga bevis. Inom retoriken uppfattades definitioner som en led i en förklaring eller bevisning. Det var också på det sättet som Chydenius använde dessa definitioner. Många gånger inledde Chydenius en diskussion kring ett begrepp med att ta sin utgångspunkt i vardagsspråkets användning av de teologiska begreppen. Därefter började han sin avgränsningsprocess. Problemet med de etiska och teologiska begrepp som predikningarna behandlade var deras vaghet. Men denna vaghet innebar samtidigt en språklig utmaning och möjlighet att formulera egna tolkningar.

En av de mest intressanta delningarna i Chydenius predikningar var att budordens uppmaningar och förbud delades i anvisningar som rörde tankar, ord, känslor,

96 För ett annat exempel där termerna *säkerhet* och *rättighet* används synonymt, se Boethius 1782, s. 997f.

97 För sådana iakttagelser, dock utan begreppshistorisk vinkling, se Ahlstedt 1955, s. 15; Ljunggren 1928, s. 7.

---

åtbörder och handlingar. Det innebar att verbet *handla* och substantivet *gärning* uppfattades som mycket mer än bara konkreta handlingar. Samtidigt som detta var det semantiska uttrycket för en sinnelagsetik<sup>98</sup>, innebar det att uppfattningen om vad en handling var omfattade en rad moment som inte var inkluderade inom exempelvis den pufendorfska naturrätten. Enligt Chydenius kunde gärningar utföras såväl i människans inre som i hennes yttre. Det var den samlade bedömningen av hennes ”in- och utvärtes gerningars öfverensstämmelse med lagen” som avgjorde hennes sanna ära enligt Chydenius.<sup>99</sup> Pontoppidan skrev i sin katekes att ”Gud upptager wiljan, för gerningen”.<sup>100</sup> Handlingsverket gavs i Chydenius synsätt ett flertal dimensioner. Att begå en handling, exempelvis mord, stöld eller hor, innebar aktiviteter på olika nivåer i människan. Detta genomgripande sätt att betrakta människans handlingar innebar att en stor tyngdpunkt lades vid hennes tankar, känslor samt vid hennes verbala och icke-verbala kommunikation. Begreppen *dygd* och *synd* utgick också från detta helhetsperspektiv på människan. I dessa begrepp förenades människans yttre och inre – och resultatet blev ett motsatspar som innehöll det normativa idealet och dess negation.

När det gällde människans kommunikation var alla signaler som en människa sände till sin omgivning inkluderade i handlingsbegreppet. Hor och okyskhet begicks via förföriska signaler såsom åtbörder, blickar och klädesval. Därmed förbjöds allt som kunde locka andra till hor och som visade att en människa i sitt inre var redo att begå handlingen.

Åtbörder och blickar var också i fokus i frågan om kränkningar. Detta sätt att inkludera ickeverbal kommunikation kan beskrivas som ett semiotiskt betraktelsesätt. Inom den moderna semiotiken och kommunikationsteorin studeras ickeverbal kommunikation som en form av koder. Den medvetenhet och känslighet som fanns för denna kommunikation i det kateketiska materialet återspeglade delvis samma inställning som fanns i lagstiftningen. Även där lades stor tonvikt vid kroppsspråket och tolkningen av kroppsliga signaler. När Nehrman redogjorde för de olika formerna av straffbara kränkningar inkluderade han gester och åtbörder. Det handlade om att ”med åthäfwor, och utan ord, skrifter eller målning, yttra försmädelse, skymf och föracht emot andra”.<sup>101</sup> Inom retoriken fanns också en stor medvetenhet om kroppsspråkets betydelse och funktion.<sup>102</sup>

Det var främst på två områden där Chydenius särskilt betonade kroppsspråkets betydelse. Det handlade om sexualiteten och det sociala spelet kring status och kränkningar. Inom dessa områden var de ickeverbala signalerna särskilt viktiga. Men det var givetvis inte bara hor och kränkningar som skedde via ickeverbal kommunikation. Det tycks i lika hög grad ha gällt såväl kyskhet som ära och heder. Klädsel, gester, blickar, tonfall och mimik var centrala aspekter av detta. En annan viktig aspekt av den ickeverbala kommunikationen var valet av umgänge och platser att vistas på.

Förutom delningarna och motsatstänkandet använde Chydenius ytterligare ett par verktyg för att tolka budorden. Ett sådant verktyg var kausalitet. Genom att backa bakåt respektive gå framåt i orsaks- och konsekvensrelationer samt företeelser som låg näraliggande i tid och rum kunde Chydenius utvinna ännu mer normativ kunskap ur budorden. Ett exempel var när han förbjöd människor att slarva med sin medicin-

---

98 För andra exempel, se Freylinghausen 1780, s. 216ff, 224; Buddeus 1736, s. 35.

99 Chydenius 1782, predikan IX, § 1, s. 198.

100 Pontoppidan 1827, s. 64. Jfr s. 74.

101 Nehrman 1756, s. 297, 299, 318f. Även kränkande bilder eller skulpturer räknades in i lagstiftningens förbud mot kränkningar. Det semiotiska betraktelsesättet återfanns således även där. Tyvärr diskuteras inte denna typ av ickeverbal kränkning av Jarrick och Söderberg i deras analys av kränkningmålen i Stockholm.

102 *Ad Herrenium*, 2005, s. 91f; Cicero 2009b, s. 85–89.

nering eftersom det kunde uppfattas som en form av självmord. Ett annat exempel var när Chydenius förbjöd dryckenskap i sin predikan om förbudet mot hor. Båda dessa förbud utgick från allmänt kända kausala samband. Även detta sätt att uppfatta företeelser som uttryck för sina eventuella effekter kan ses som uttryck för en metonymisk process.<sup>103</sup>

Ytterligare ett av Chydenius verktyg i arbetet med budorden var det analogiska sättet att argumentera. Chydenius tillskrev en rad olika förhållanden strukturella likheter. I Chydenius uttolkning av fjärde budordet utvanns en rad samhälleliga plikter och skyldigheter ur relationen mellan föräldrar och barn. Analogin gav honom ett argument att hävda att de regler som gällde inom det ena området även skulle råda inom det andra fältet. Detta sätt att argumentera kan beskrivas som en form av retorisk induktionsprocess som snarare är metaforisk än metonymisk.

Chydenius predikningar innehöll till stor del argumentation och bevisning. Han argumenterade ofta med hjälp entymem i form av retoriska deduktiva resonemang. Sådana bevis är ofta förkortade till skillnad från de logiska deduktionernas omsorgsfullare bevisning som innehåller både premisser och konklusion. Dessutom bygger entymemet på osäkrare premisser än syllogismerna.<sup>104</sup>

Men Chydenius gjorde sig förvånansvärt ofta mödan att redovisa de underliggande principerna för att styrka sina belägg. Sådana gånger använde han ofta bibelcitater som principer vilka kunde tjäna som premisser i slutledningar. Dessutom formulerade han ofta två samverkande principer – en som var förnuftsberad och en som hämtades från Bibeln. Därmed hade han påvisat utsagens sannolikhet med bevis från dubbla auktoriteter. Detta sätt att presentera bevis illustrerar Chydenius ambition att vara så grundlig som möjligt och därigenom uppnå maximal påverkansgrad via förnuftet.

Chydenius använde också i hög utsträckning induktiva resonemang. Det handlade om slutsatser där han gick från enskilda iakttagelser till generella slutsatser. Inom retoriken sker de induktiva resonemangen oftast utifrån exempel och jämförelser av olika slag. Oftast utformas exemplen via antingen en analogisk relation, eller en generalisering byggd på iakttagelser, eller någon form av orsakssamband. Liknelser och hänvisningar till auktoriteter var också vanliga i sådana resonemang.<sup>105</sup> I frågan om de entymemiska bevisningen var Bibeln en källa som erbjöd generella principer. När det gällde de induktiva resonemangen fick Bibeln i stället tjäna som historisk exempelsamling. Sedan formulerade Chydenius en tes utifrån det valda exemplet. Även i detta fall kan vi se det metonymiska betraktelsesättet. Exemplet uppfattades som en del av något större.<sup>106</sup>

Det fanns även en rad underliggande premisser som Chydenius uttolkningar utgick från, men som sällan formulerades explicit. Dessa var mer allmängiltiga och användes som hermeneutiska redskap i tolkningsprocessen samtidigt som de utgjorde argumentproducerande tankeredskap. Jag har nedan formulerat ett par sådana principer som jag funnit i hans predikningar. De utgör endast en liten del av den stora mängd förutsättningar som låg till grund för Chydenius resonemang. Vissa principer artikulerades, medan andra förblev implicita.

- Gud är människans yttersta lagstiftare och domare. Det innebär att Gud formulerar rättens innehåll samt bestraffar och belönar.
- Allt som människan gör kan relateras till Guds lag. Alla handlingar har därmed en andlig och etisk aspekt.
- När Gud förbjuder en viss gärning förbjuds samtidigt både det som leder

<sup>103</sup> Jfr Kövecses 2002, s. 143–162.

<sup>104</sup> Hellspong 2004, s. 232ff.

<sup>105</sup> Hellspong 2004, s. 237ff.

<sup>106</sup> Hellspong 2004, s. 242.

- 
- fram till handlingen och dess effekter. När Gud anbefaller en gärning förordas samtidigt det som leder fram till gärningen samt dess effekter.
- Alla gärningar har inre och yttre aspekter i form av tankar, känslor, och konkreta handlingar.
  - En människas inre bör avspeglas i hennes yttre. Människans tro blir därmed synlig via hennes handlingar.
  - En människas dygd utgår från hennes inre.
  - Människan kommunicerar verbalt och ickeverbalt.
  - Varje gudomlig befallning kan vändas till ett förbud (och vice versa).
  - Varje plikt motsvaras av en rättighet.
  - De grundläggande instinkter som Gud gav människan i skapelsen är hennes naturliga läggning. Denna läggning är universell och bör respekteras.

### Språkspel och gudsbegrepp

Jag har ovan beskrivit ett par aspekter av Chydenius sätt att hantera språket. Beskrivningen och analysen har utförts med hjälp av semantiska och retoriska analysbegrepp. Mitt syfte har varit att sammanfatta vad Chydenius gjorde med orden i sina predikningar. Om man utgår från Wittgensteins sätt att tänka kring språk kan man i analysen ovan se hur språkets semantiska funktioner erbjöd möjligheter att skapa innovativa uttryck samtidigt som dessa möjligheter inte var obegränsade. För att innovationerna ska uppfattas som meningsfulla måste de ske inom de ramar som språket utgör. Om Chydenius hade skrivit att ”Gud förbjuder och befäller människan att stjäla” hade det varit en meningslös utsaga.

Jag skrev inledningsvis att budorden fungerade som begreppsliga trampoliner och att begreppssystemen hade hissar. Det var ett sätt att försöka tydliggöra ett par av de språkliga processer som har gått att återfinna i Chydenius predikningar. Genom att använda orden i nya kombinationer, dela dem på alternativa sätt, sammanföra begreppshierarkier och använda synonymer kunde han skapa nya betydelser för sina egna syften.

*Gud* var det begrepp som Chydenius texter cirklade kring. Om vi tänker oss Chydenius sätt att tala om Gud som ett språkspel kan det i sin tur delas in i tre delar eller varianter. Enligt min tolkning av Chydenius predikningar låg den teologiska dogmen om treenigheten till grund för de tre parallella språkspel som interagerade men som trots allt hade åtskilda karaktärer och funktioner av både lingvistisk, kognitiv och emotionell art. Dessa tre språkspel rymdes inom samma begrepp – *Gud*. De samverkade, överlappade varandra, men fyllde delvis olika funktioner. Genom att separera dessa språkspel på det analytiska planet, blir det också möjligt att se vad Chydenius gjorde med gudsbegreppet i olika sammanhang, vilket språkspel han relaterade till och vilken funktion utsagan hade.

Gudsbegreppet användes som ett emotionellt, existentiellt, epistemologiskt och empiriskt ankare – det inrymde och erbjöd en rad absoluta och universella värden. Via gudsbegreppet kunde Chydenius laborera med en absolut sanning, en absolut kärlek, en allomslutande makt och en absolut rättvisa. Detta ankare utgjorde navet i den ontologi och epistemologi som Chydenius formulerade. Det gav stadga och en gemensam grund åt de föreställningar om kunskap, människan och världen som ständigt formulerades och kombinerades. Den enskilda människans livsmål fick en riktning samtidigt som samhällsordningen formulerades. Gudsbegreppet utgjorde ett fundament för föreställningarna om världen, för upplevelsorna av världen och för ordnandet av världen. Det knöt samman människans grundläggande emotionella behov med en specifik ontologi.

Wittgenstein återkommer ständigt till frågan om hur människan konstruerar sina påståenden om vad som är vetbart eller inte. Denna fråga kan också ställas till Chydenius texter. Satsen ”Gud finns” var både en logisk och en empirisk utsaga i hans predikningar. Kunskapen om Guds existens gick att nå via logiska förnuftsoperationer men också via sinnesintryck från omvärlden. Sedan fanns en gräns där förnuftet tog slut och människan helt enkelt fick sätta sin tillit till Guds eget ord. Men det ska sägas att det kognitiva språnget från vetande till tro (betraktat som ren och skär tillit, där det inte är möjligt att själv kontrollera utsagan) var litet hos Chydenius. Han byggde sin förnuftstro relativt långt och även när han rörde sig på uppenbarelsens område försökte han trots allt att förnuftsmässigt bevisa att det hela var möjligt.

De olika språkspelen runt gudsbegreppet utgick från att Gud var den högsta sanningen. Det innebär ur ett wittgensteinskt perspektiv att Gud såsom sanningskälla var en central del av verifikationsystemet. Begreppet *Gud* satte människan i kontakt med tillvarons kärna. Till detta kom att det användes för att legitimera samhällelig makt och förklara världen.

De tre gudomspersonerna formade Chydenius gudsbegrepp. Detta var givetvis helt i enlighet med rådande luthersk teologi, men Chydenius utsagor om Gud hade så olika karaktär att de kan ses som tre relativt fristående varianter. Guds bilden tenderade att falla sönder. Detta var givetvis inget unikt i sig. Det jag vill peka på är gudsbegreppets flexibilitet. Chydenius kunde därigenom kontrastera olika sidor av Gud som till sin karaktär var relativt olikartade. Dessa sidor kan också betraktas som språkspel.

Det första språkspelet handlade om *Gud* som fader, laggivare, domare och skapare. Två egenskaper var här centrala: *allmakt* och *allvishet*. Gud var därmed den högsta *Sanningen* – den fundamentala verifikationsinstansen – själva tillvarons absoluta mittpunkt. Gud var både den absoluta makten och den absoluta rätten – och därmed den ordnande strukturen och meningsbäraren i tillvaron. Gud var här å ena sidan osynlig, å andra sidan ständigt skönjbar i naturen och historien genom sin vilja, sin allmakt och visdom. När Chydenius formulerade denna gudsbild var språket distanserat. Han beskrev en gudsrelation som byggde på lydnad och straff i kombination med en form av omhändertagande kärlek. Denna gudsbild hade en central kognitiv funktion. Den förklarade världens uppkomst och satte in människan i ett sammanhang (i form av en berättelse) och gav henne ett livsmål.

Det andra språkspelet var riktat mot *Gud* i egenskap av Jesus Kristus. Den handlade om Gud som helig och ren människa. Här framträdde Gud och blev synlig för ögat. De främsta egenskaperna var en självupppoffrande kärlek, ömhet, och renhet. I detta språkspel var språket ett annat. Det var varmare och kärleksfullare. Metaforen blev intimare. Då talade Chydenius i stället om *själa-brudgummen*, om att vila i *Frälsarens sköte* och under *hans vingar*. Gudsrelationen beskrevs på ett helt annat sätt än tidigare.<sup>107</sup> Gud sågs som människans bror, brudgum, och gav sitt liv för henne. Jesus förknippades med Guds varma och kärleksfulla sida medan Gud (*Fadern*) beskrevs med mer distanserade termer.

Här fanns en inneboende konflikt mellan dessa båda språkspel. Kasten var tvära mellan lagstiftaren och brudgummen. När Chydenius i budordspredikningarna använder gudsbegreppet skedde det främst riktat mot det första språkspelet. Inom ramen för den senare gudsbilden återfanns en gudsrelation som karaktäriserades av intensiv lojalitet och självupppoffrande kärlek. Denna aspekt av gudsbilden kan relateras till djupa emotionella behov av bekräftelse, försoning, förlåtelse. Men den har också kognitiva drag som handlade om att Gud såsom Jesus erbjöd en spegel – ett exempel – en förebild för alla andra människor att följa. Om Gud – laggivaren – i den

<sup>107</sup> Chydenius 1781, predikan II, s. 241ff, § 24; Chydenius 1781, predikan III, § 9, s. 308.

---

förstnämnda gudsbilden erbjöd etiken som en teori i form av lagen, återfanns den i Jesu liv som kärleksfull praktik.

Det tredje språkspillet omfattade Gud som den Helige Ande. Här agerade Gud i egenskap av hjälpare och livgivare. Det kunde leda till en åter- och ny skapelse där en mer gudslig människa tog form. Denna bild beskrev Gud som en ständigt kommunicerande och interagerande kraft. Den åskådliggjorde Guds väg in i människans emotionella kärna (hjärtat) och hennes förnuft. Därmed beskrevs den väg som uppfattades som människans enda möjlighet till räddning, frälsning och upplysning. Denna gudsbild hade också starka kognitiva drag – det var endast genom att människan öppnade sig för den Helige Andes verkan som den sanna upplysningen kunde uppstå. Detta handlade om en dubbel utveckling där emotionellt framåtskridande var sammanvänt med den kognitiva utvecklingen. Nya insikter och egenskaper följdes åt. Denna kraft var i sin tur en aspekt av gudsordet. Den reglerades därmed av Bibeln och gick inte utanför dess gränser. På detta sätt var den Helige Andes verkan på människans inre liv tyglad. (Till skillnad från de mer spiritualistiska riktningarna som frikopplade Andens verkan från det yttre ordet).<sup>108</sup> Eftersom detta skedde i människans inre, i hennes hjärta, var språkspillet kring den Helige Ande fyllt av förnimmelseutsagor. Varje moment i denna process beskrevs i detalj. För att den skulle lyckas krävdes att människan samverkade med Gud. Den Helige Ande kunde ses som Guds utsträckt hand och Anden kunde erfaras inuti människan. *Ordet* uppfattades både som Jesus Kristus och som Bibelns innehåll. Om etiken erbjudits människan som teori och som praktik i de båda föregående gudsbilderna var det här dags för människan att erjudas det redskap – den kraft – som krävdes för att hon själv skulle bli ren och helig och till sist, efter döden, förenas med Gud – det Högsta Goda.

Det centrala begreppet *lagen* kopplades samman med den första gudsbilden, medan *evangeliet* främst identifierades med den andra och tredje. När predikohandböckerna föreskrev hur ordet skulle delas innebar det i praktiken anvisningar om hur gudsbilderna skulle vägas mot och relateras till varandra. För att uppfattas som bärare av en saliggörande tro krävdes att människan tillgodogjorde sig samtliga tre gudsbilder inom gudsbegreppet, behärskade dem och relaterade till dem i sitt eget liv – hennes handlingar och upplevelser måste vara knutna till dessa aspekter av gudsbegreppet. Det Chydenius försökte göra i sina predikningar var helt enkelt att förankra gudsbilderna i människors medvetanden, genom att få åhörarna att förstå deras betydelse och därefter påbörja sin process emot det emotionella och kognitiva tillstånd som han beskrev som en *saliggörande tro*.

Relationen mellan dessa tre språkspel var komplicerad. De byggde på varandra, relaterade till varandra och var beroende av varandra. De beskrev tre slags gudsrelationer – med varierande grad av närhet – som inom ramen för varje kristen människas själsliv skulle integreras till en enda relation. Var för sig erbjöd de olika känslomässiga och kognitiva funktioner, men sammantaget utgjorde de en helhet där gudsbegreppet var tillvarons mittpunkt. De sammankopplade de individuella erfarenheterna med något som uppfattades som oändligt mycket större och viktigare, de gav lidandet en mening och livet ett syfte. De var både handlingsalstrande och bekräftades via handlingar. Gudsbegreppets ingående delar fick liv via den reciproka trosaspekten och de omstöptes och förvandlas på samma sätt. Det var också vad som skedde i den kontext som Chydenius predikningar sprang fram ur. Gudsbegreppet var under 1700-talet ifrågasatt. Olika konkurrerande varianter formulerades. Chydenius försökte i sina predikningar bemöta sådana omstötpande tendenser samtidigt som han själv bidrog till att omvandla det övergripande sättet att relatera till gudsbegreppet.

---

<sup>108</sup> Jfr Nordbäck 2009.



Dessa tre språkspel inrymde samtidigt olika sätt att möta eller interagera med Gud. Det handlade om att använda förnuftet för att tillgodogöra sig ordet (tros- och sedeläran) samt för att kunna se Guds handlingar genom att betrakta världen och historien. Det handlade också om att bejaka de av Bibelns utsagor som var överförnuftiga och därmed sätta sin tillit till Guds eget ord. Ett annat sätt var att lyssna inåt. Det skedde genom att människan bevakade sina affekter och tolkade dem i enlighet med den modell som salighetens ordning utgjorde.

---

## KAPITEL VII

### GUDSBEGREPPETS NÄRVARO I CHYDENIUS POLITISKA TEXTER

Rom är icke bygt på en dag. Emedlertid räknar jag det för en heder at vara Martyr för friheten, i det glada hopp, at hindra dess qwäfwande i vår tid och få den utwidgad för efterkommande; jag må då beskyllas för största nedrigheter, contradictioner, ostadighet i tankesätt eller at komma i renommee för missgärningar eller hwad som hälst. GamleCarleby den 28 April 1779. Anders Chydenius.

Med dessa ord avslutade Chydenius ett inlägg i *Dagligt allehanda* år 1779.<sup>1</sup> Han beskrev sig själv som en martyr för friheten. Uppenbarligen uppfattade han att de beskyllningar och angrepp som hade riktats mot honom från hans motståndare var orättfärdiga. Chydenius trosvisshet i denna frihetliga fråga var orubblig – han kämpade för det sanna och det rätta. Frihetsanspråken löpte som en röd tråd i hans politiska och ekonomiska texter. Men vad var det för slags frihet han kämpade för? Hur var detta frihetsbegrepp relaterat till innehållet i hans predikningar? Denna fråga bär vi med oss i avhandlingens allra sista del som är en dubbel läsning av Chydenius texter.

Med dubbel läsning menar jag att den första läsningen har skett i form av en analys av predikningarna där vi sökt politiska inslag. Den andra läsningen kommer att innebära en analys av de politiska texternas innehåll i jakt på deras teologiska dimensioner. Denna fråga har nämligen ingen forskare tidigare ägnat sig åt. Även om det finns avgörande skillnader mellan Chydenius predikningar och hans politiska texter menar jag att det också finns stora likheter. Vi har sett exempel på sådana likheter i predikoanalyserna i form av det naturrättsliga tänkandet, de politiska frågornas uppdykande i predikningarna och vissa grundläggande likheterna i människosyn och samhällssyn.

Den dubbla läsningen innebär inte en kontextuell närläsning av det slag som utförts tidigare i avhandlingen. På grund av det begränsade utrymmet kan det endast bli frågan om nedslag i de politiska och ekonomiska texterna. Dessa nedslag utgår från temat *frihet* och syftar till att påvisa likartade mönster och paralleller mellan texter rörande deras begreppsanvändningen. Jag vill i detta sammanhang påminna om ett par termer som presenterades i inledningskapitlet och som var hämtade från Jens Allwood. Det handlar om *betydelsevariation*, *betydelsepotential*, *intensionsdjup* och *förståelsedjup*. Med hjälp av dessa termer kan jag lättare beskriva den dubbla läsningen och dess syfte. Jag vill helt enkelt öka vårt förståelsedjup av de centrala ord som Chydenius använde i sina politiska texter. Genom att belysa ordens teologiska betydelsevariation kan vi få en större inblick i Chydenius intensionsdjup i form av de aspekter av ordens betydelsepotential som han valde att aktivera.<sup>2</sup>

Eftersom det är omöjligt att gå igenom samtliga texter inom ramen för denna begränsade analys måste det bli frågan om ett urval. De texter som analyseras är skrivna mellan åren 1765 och 1799. Predikningarna skrevs 1780–81. Det innebär att de

---

1 *Dagligt Allehanda* den 27 maj 1779, nr. 117.

2 Allwood 2003, s. 29–65. För termen *intensionsdjup*, se även Naess 1970, s. 20ff.

teologiska aspekter som förekom i de politiska texterna är de tidigaste exempel vi har på Chydenius religiösa föreställningsvärld. Jag kommer dock att jämföra innehållet i de politiska texterna med predikningarna oavsett vid vilken tidpunkt de förstnämnda skrevs, för att finna en teologisk kontinuitet i hans samlade produktion. I analysen kommer det att förekomma en hel del citat. Jag har lagt stor vikt vid att styrka mina tolkningar genom att låta läsaren på nära håll få möta Chydenius begreppsanvändning och argumentation. Det beror på att analysen innehåller nytolkningar av Chydenius texter, varav ett par vid det här laget har blivit i det närmaste klassiska. I denna dubbla läsning sätts texterna in i en annorlunda kontext än vad läsaren är van vid, vilket gör att citaten fyller en viktig funktion.

I den dubbla läsningen har jag delvis inspirerats av Leif Runefelt. Han har i sin bok *Dygden som välståndets grund* (2005) kritiserat den historiska bilden av 1700-talets ekonomiska tänkande. Runefelt urskiljer exempelvis ahistoriska drag i den stora berättelse som Eli F. Heckscher formulerat om merkantilismens uppgång och fall. Dessutom menar Runefelt att historiker i allt för liten utsträckning uppfattat det ekonomiska tänkandets etiska dimensioner. Man har uppfattat 1700-talets utveckling som en avmoraliseringsprocess där tänkandet kring ekonomi till slut främst kom att bygga på krassa ekonomiska överväganden. Runefelt försöker i sin bok att belysa den etiska sidan av det ekonomiska tänkandet genom att synliggöra och problematisera relationen mellan begreppen *dygd* och *nytt*.<sup>3</sup>

Runefelts analys är av stort värde för min diskussion om Chydenius ekonomiska tänkande. I sin analys av den frihetstida debatten om lyx slår Runefelt fast att det ekonomiska och det etiska tänkandet inte gick att särskilja.<sup>4</sup> Jag vill instämma i Runefelts betonande av tankesfärernas sammantvinnade karaktär. Det blir uppenbart, bland annat i Runefelts egen analys, att det etiska och det teologiska tänkandet var djupt integrerat vid denna tid.<sup>5</sup> Av detta följer att även det ekonomiska tänkandet omfattade synsätt som korresponderade med den lutherska teologins människo- och samhällssyn. Runefelt fokuserar dock på de etiska inslagen utan att närmare gå in på deras teologiska aspekter. Den etiska läsning som han gjort av 1700-talets ekonomiska tänkande kan därmed kompletteras med en läsning där begreppens teologiska dimensioner betonas. En sådan analys går givetvis inte att utföra inom ramen för detta arbete, men min ambition är att synliggöra de teologiska aspekterna av de centrala begrepp som används i Chydenius politiska texter.

Runefelt betonar distinktionen mellan begreppen *egennytt* och *allmännytt*.<sup>6</sup> Jag vill belysa en teologisk distinktion som anknyter till denna diskussion om egennyttan. Det handlar om den *ordentliga* och den *oordentliga egenkärleken*. Denna uppdelning visade sig vara avgörande för den människosyn som Chydenius formulerade i sina predikningar. Runefelt menar att egennyttan ställdes mot allmännyttan och att dygd innebar detsamma som att vara till nytta för samhället i sin helhet.<sup>7</sup> För att till fullo förstå den teologiska dimensionen krävs att vi byter ut orden *egennytt* och *allmännytt* mot de teologiskt förankrade termerna *oordentlig egenkärlek* och *människokärlek*. Men vi får ett teologiskt ord över – den *ordentliga egenkärleken*. Det innebar att vara till nytta för sig själv genom att styra sin begär i riktning mot det högsta goda i form av Gud. Ordet inrymde därmed människans rätt att agera utifrån sina egna behov under förutsättning att hon uppfattat de rätta behoven och handlade på ett förnuftigt

3 Runefelt 2005, s. 9–15, 35ff, 101ff.

4 Runefelt 2005, s. 120f.

5 Denna slutsats bygger på Runefelts beskrivning av de ekonomiska tänkarnas utsagor samt de citat som Runefelt inkluderat i sin analys. Se exempelvis Runefelt 2005, s. 29, 33ff, 36, 39, 42, 81, 98, m.fl.

6 Runefelt 2005, s. 19ff.

7 Runefelt 2005, s. 28ff.

---

sätt. Runefelts analys av det ekonomiska tänkandet uppvisar inte någon motsvarighet till detta begrepp. Det kan sägas ha inrymts inom ramen för dygdbegreppet.

I Runefelts analys framgår att många begrepp användes både av teologer och ekonomiska tänkare. Här fanns gemensamma etiska och psykologiska föreställningar, men också djupgående tolkningskonflikter. Ett exempel på en sådan tolkningskonflikt handlade om dygdbegreppets innehåll. Enligt den pufendorfska naturrätten var dygd detsamma som individens förmåga att via förnuftet styra sina handlingar i riktning mot samhällsnytta i stället för egennyttan.<sup>8</sup> Denna dygduppfattning bör enligt min mening ställas mot den teologiska uppfattningen som innebär att dygd i grunden handlade om kristen tro. Någon djupare dygd gick inte att uppnå utan den sanna tron.

Runefelt beskriver hur en omsvängning rörande synen på egennyttan påbörjades under frihetstiden. Exempelvis Anders Nordencrantz formulerade en mer positiv syn på egennyttan. Men trots dessa försvarare av egennyttan kvarstod betoningen av dygden hos de flesta tänkare. Den misstänksamma synen på egennyttan var så djupt rotad att den var svår att undanröja. Detta blev särskilt tydligt i frågan om synen på lyxkonsumtion. Även om allt fler tänkare formulerade en mer positiv syn på lyx gjordes detta inom ramen för en dygdetisk utgångspunkt. Veldig få författare gick så långt att de förespråkade lyx med utgångspunkt i en positiv syn på egennyttan. I stället uppfattades en måttlig lyxkonsumtion som en pliktutövning och därmed även som en dygd.<sup>9</sup>

Egennyttan var som synes i fokus för den ekonomiska debatten under frihetstiden. Detta begrepp bör också ha varit i centrum för Chydenius. En rimlig hypotes är att Chydenius, vars teologiska föreställningar cirklade kring den ordentliga egenkärleken, även försökte föra in ett liknande tänkande i sina ekonomiska teorier.

### Källan och vinsten

Låt oss börja med att studera två av Chydenius viktigaste ekonomiska texter från 1765: *Källan til rikets wan-magt* och *Den nationnale winsten*.<sup>10</sup> Den förstnämnda texten innehöll ett kraftfullt angrepp mot produktplakatet och väckte stort uppseende. Den gav dessutom upphov till en omfattande debatt. I denna skrift formulerade Chydenius grundtankar och principer som sedan återkom i de följande skrifterna. En sådan grundläggande tanke var att Gud – *den stora Samfunds-Mästaren* – hade med naturens lag visat ”at intet annat, än frihet och människokärlek äro de rätta byggningsämnen, som gifwa Samhällen styrka och anseende”.<sup>11</sup> Detta var ett grundläggande argument som Chydenius ständigt återkom till och bevisade sina teser med. Friheten var anbefallen av Gud via naturens lag. Chydenius formulerade även en rad andra principer i denna text. Här följer ett antal av dessa tankegångar:

- är twånget rätta källan til vår olycka, så kunne wi ju på intet annat sätt hjelpas, än genom frihet,<sup>12</sup>
- när den ene uti en stat får skumma gräddan af de andras möda, måste han blifwa yppig och yppigheten kränker ofelbart sederna,<sup>13</sup>
- hwar och en fri stat, som ej tager noga och sorgfällig akt på denna inwärtens fienden (egennyttan, min anm), måste utan krig, pest och misswäxt-år

---

8 Runefelt 2005, s. 29ff.

9 Runefelt 2005, s. 44f, 101–123.

10 Dessa texter har analyserats i Virrankoski 1995, s. 126–139. Virrankoski ägnar dock analysen främst åt att diskutera de ekonomiska sakfrågorna.

11 Chydenius 1765c, s. 20.

12 Chydenius 1765c, s. 21.

13 Chydenius 1765c, s. 21.

- så wisst falla öfwerända, som et urwerk måste stanna, då drif-fjädern brustit, om man aldrig så ofta satte pendelen i rörelse,<sup>14</sup>
- huru inga politiska lagar i werlden warit i stånd, at rätt reglera detta, som naturen så lätt och utan möda uträttar,<sup>15</sup>
  - ju enfaldigare någon nation följt naturen, ju förmögnare och talrikare har han blifwit, ju jämnare finnas rikedomarna utdelte och ju lyckligare är dess regemente: twärt om, ju mera någon konstlat i handel och näringar, ju sämre och olyckligare stat,<sup>16</sup>
  - huru alla näringar tilsamman tagne i sin frihet, jämka folket på sina rätta ställen, där de äro nyttigast för sig sjelfwa och hela Staten,<sup>17</sup>
  - ju friare handelen hos en nation warit, ju mera waror, ju flera arbetare och ju större flit, och twärt om.<sup>18</sup>

Sammantaget bildade dessa principer ett nätverk av föreställningar som alla gick tillbaka på den första tanken – kopplingen mellan Gud, naturen och friheten. Om ett samhälle tillät frihet inom de ekonomiska näringarna innebar det att man följde naturen och därmed Guds ordning. Om naturen själv fick råda skulle de problem som annars plågade staten och dess medborgare lösas.

Låt oss gå över till den andra texten – *Den Nationnale Winsten*. Heckscher har beskrivit denna skrift som en ”...nästan klassiskt klar och enkel framställning av den ekonomiska liberalismens grundåskådning...”<sup>19</sup> Vad Heckscher valde att bortse från när han gav denna beskrivning var de teologiska principer som Chydenius formulerade i samma text. Chydenius lade grunden för sina resonemang med exakt samma argument och människosyn som han använde i sina predikningar. När Chydenius i inledningen av *Den nationnale winsten* formulerade de grundläggande principerna för mänskligt liv och bevisade att både flit och en växande befolkning kom naturligt vände han sig till Bibeln. Låt oss följa hans resonemang i § 4 och 5 i detalj. Denna passage får tjäna som illustration av hur Chydenius gick tillväga när han vävde samman de religiösa termerna och föreställningarna med de samhällsekonomiska reflexionerna.

I myckenheten af tilwerkningar, eller rättare sagt, i wärdet af dem, består således et folks rikedom; men tilwerkningarnas mängd beror på twänne hufwud-grunder, näml. *myckenheten* af arbetare och deras *flit*. Båda åstadkommer Naturen, när hon får wara okonstlad. Skulle den stora Mästaren, som pryder dalen med blomster och öfwertäcker sjelfwa bärgs-klinten med gräs och måssa, röja et så stort fel uti människan, sitt mästerstycke, at hon ej kunde rikta jordklotet med så många inbyggare, som det kan föda? Det wore nedrigt tänkt af en Hedninge, men gudlöst af en Christen, då hon läser et befallande Allmagts ord: *Wäxer til, föröker eder och uppfyller jordena*. För den fallna människan war det et straff, at hon skulle föda sig uti sin anletes swett; men det war så beskaffat, at Naturen utmätte det sjelf, då hon för sina behofs skul war nödsakad därtill, emedan hon ingen annan hade at anlita om sina nödtorfter, än egna händer; och mödan lättades af winningslystnaden, då hon därigenom såg sig få hwad hon behöfde. Saknas någondera af dem, bör felet sökas i Nationens författningar; men icke gerna i någon brist utaf dem, utan i de hinder, som äro lagde i wägen för Naturen. Sättes medborgare genom dem utur stånd, at föda sitt och barnens lif, måste de med sina affödor dö, eller fly bårt ifrån sin fosterbygd. Ju flera utvägar genom författningarna gifwas för en del, at lefwa af andras möda, och hinder läggas i wägen för andra, at få nära sig med arbete, ju mera qwäffjes idogheten, och Nationen kan ej annat än likna den form i hwilken hon blifwer guten.

14 Chydenius 1765c, s. 4.

15 Chydenius 1765c, s. 22.

16 Chydenius 1765c, s. 4.

17 Chydenius 1765c, s. 21f.

18 Chydenius 1765c, s. 18.

19 Citatet är hämtat ur Norberg 1999, s. 33.

---

§. 5. Står nu detta fast, så tänker jag därpå bygga följande satts, näml. *at hwar enskildt söker sjelfmant up det stället och den näring där han bäst ökar den Nationnale winsten*, om författningarna intet stänga honom därifrån. Hwar och en söker sitt bästa. Denna böjelse är så naturlig och nödig, at alla Samfund, som finnas i hela werlden, fota sig därpå: annars ägde Lagar, straff och belöningar icke ens rum, och hela människo-släktet skulle inom en kårt tid gå aldeles under. Det arbete betalas alltid bäst, som hafwer högsta wärdet, och det sökes hälst, som bäst betalas.

Det stora antal flitiga arbetare som krävdes för att öka den *nationnale winsten* skulle uppkomma av sig själv, under förutsättning att Guds skapade ordning (*naturen*) fick möjlighet att forma förloppet utan att någon störde det genom felaktig lagstiftning.

Den grundläggande principen i människan – hennes drivfjäder – var helt enkelt att ”hwar och en söker sitt bästa”. Vi känner igen detta från den människosyn som återfanns i Chydenius predikningar. Gud skapade människan och inplanterade en lycksalighetsdrift i henne. Resultatet av Chydenius argumentation blev att människan sökte Gud av samma skäl som hon sökte sig till det arbete som betalades högst. Att söka Gud var ju att i enlighet med denna innersta drivkraft söka det *Högsta Goda*. Det var så människan var skapad av Gud menade Chydenius, och det var därmed så Gud hade tänkt att det hela skulle fungera.<sup>20</sup>

Gud fanns också bakom de ekonomiska förloppen. Den ekonomiska interaktionen mellan människor uppfattades som ett uttryck för Guds önskan att människor skulle samarbeta. Apropå handelns betydelse skrev Chydenius att ”Allmagten har sjelf gjort vårt slägte sådant, at wi skole hjelpas åt. Hindras detta gemensama biträde inom nation, eller utom hånne, så sker det emot naturen”.<sup>21</sup> *Allmagten* var en omskrivning för Gud.<sup>22</sup>

Gud låg således bakom det ekonomiska systemet. Handel var att betrakta som ett av Gud förordat sätt för människor att hjälpas åt.<sup>23</sup> Men Gud ingrep också mer konkret i de ekonomiska förloppen. Chydenius skrev att ”helt oförmodadt öppnar försynen en rikedomskälla för en nation, som warar en tid; men stanar ofta twärt af, och en annan eller tredje uppkommer snart i stället, af hwilka den nationnale winsten hufwudsakeligen beror”.<sup>24</sup> *Försynen* var ett centralt begrepp i Chydenius predikningar eftersom det beskrev Guds ständiga närvaro i allt som skedde.<sup>25</sup>

Den så omdiskuterade *winningslystnaden* hade sin upprinnelse i Guds inplanterade lycksalighetsdrift – den egenkärlek som människan hyste till sig själv. Men denna vinningslystnad fick givetvis inte löpa fritt på andra människors bekostnad. Då blev det en orättfärdig egennytta. I den ekonomiska etik som Chydenius formulerade i sina budordspredikningar hade människan alltid ett dubbelt ansvar – för sig och för sin nästas väl. Människokärlek måste prägla samhället. När vissa började leva av andras arbete hade det gått snett. Då måste lagarna ändras, eftersom *den rike får icke förtrycka den fattiga*, som Chydenius skrev i sin predikouttolkning av det sjunde budet – du ska icke stjäla.

Den *Natur* som Chydenius hänvisade till i *Den nationnale winsten*, och som han menade att människan inte skulle begränsa eller sätta hinder för, blir i denna dubbla

---

20 Chydenius 1765b, s. 7.

21 Chydenius 1765b, s. 4.

22 Chydenius använde ofta termen *Allmagten* när han syftade på Gud i sina politiska texter. De båda termerna användes parallellt. Jfr Chydenius 1765d, § 20, s. 55f; Chydenius 1777, § 3; Han använde även termen i predikningarna. Se exempelvis Chydenius 1782, predikan VIII, s. 94. Se även hur Chydenius använder ordet *allmagt* i Chydenius 1781, predikan I, § 9, § 11, och Chydenius 1781, predikan II, § 9, § 13, § 17, § 21–22.

23 Samma synsätt återkommer i Chydenius 1766a, § 3.

24 Chydenius 1765b, s. 15.

25 Chydenius definierar *försynen* i sin predikan om den första trosartikeln. Se Chydenius 1784, predikan I, § 25–29.

läsning Guds ordning, i form av det syfte, de mänskliga behov och de föreskrifter som Gud gav människan vid skapelsen. De politiska regleringar som Chydenius ifrågasatte var alla sådana författningar som han menade skapade grus i Guds samhällsmaskineri och som hindrade den naturliga lagen att verka.<sup>26</sup>

Den av Chydenius så hyllade *friheten* blev en möjlighet att handla i enlighet med Guds vilja och föreskrivna ordning. I texten om den nationella vinsten var det alltså varje människas rätt att följa den medfödda egenkärleken – att söka sitt bästa – som Chydenius försvarade. Egenkärlekens positiva uttrycksformer i detta sammanhang var bland annat *flit* och *idoghet*. Men Chydenius ansåg att idogheten motarbetades i Sverige.

Ju mera det gifwes i et Samfund tilfälle för en del, at lefwa af andras möda, och ju mindre andra få sjelfwa nyttja frukten af sitt arbete, ju mera dödas idogheten: de förra blifwa öfwermodige, men de senare förtwiflade, och båda två försummelige. Denna grundwal är så fast och af människo-hjärtats kändedom och dagelig förfarenhet så bestyrkt, at jag trotsar hwem som hälst med skäl kunna häfwa den öfwerända. Arbetsamhet och flit fordra et muntert mod och en ständig täflan, om de ej snart skola slakna af. De gifwas aldrig under oket; men när de af frihet, snäll afsättning och egen winst uplifwas, blifwer den naturliga trögheten öfwerwunnen, som med hugg och slag aldrig i längden kan fördrifwas.

Av Chydenius resonemang ovan framgår att de egenskaper som Gud önskade att människan praktiserade gynnades av frihet, medan de motarbetades av felaktiga regleringar. Då skapades obalans genom att vissa grupper tillskansade sig privilegier. Detta fick sin logiska förklaring i predikningarna eftersom den skadliga egenkärleken där beskrevs som syndafallets effekter på människans begärliv. Chydenius laborerade i citatet ovan med ytterligare en egenskap hos människan – den *naturliga trögheten* – vilken också var en effekt av syndafallet. Här använde han ordet *naturlig* på ett helt annat sätt än när han hänvisade till *Naturen*. Chydenius beskrev också relationen mellan den önskade ekonomiska friheten och människornas gudomligt sanktionerade rättigheter.

Detta begrep om den Nationale winsten, så hårdt det ock må synas emot våra nya inrättningar, är likwäl i sig sjelf det menlösaste och lättaste. Det lämnar alla lofliga näringar frihet; men icke på de andras bekostnad. Det skyddar från öfwerwäld den aldraklenaste handtering, och uplifwar flit och en obehindrad rörelse. Det afwäger alla på en och samma wågskål, och winsten är den rätta måttstocken, som utwisar hwilkendera bör äga företrädet. Det lättar högsta Magten från tusende oroliga bekymmer, författningar och inseenden, då den enskildta och Nationale winsten smälta tilsammans i et Interesse, och den skadande egennyttan, som under författningarna altid söker sig någon gömma, kan då säkrast controlleras genom inbördes täflan. Det sätter en Swensk man i åtnjutandet af sin ömmaste och största rätt uti Naturen, som Allmagten förlänt honom, såsom en människa, nämligen, at uti sin anletes swett få föda sig, på hwad sätt han bäst kan. Det rycker lätjans örnegåt undan deras armar, som nu på sina Privilegier kunna säkert såfwa bårt två tredjedelar af sin tid. Alla utwägar at lefwa utan arbete blifwa afskurna, och ingen annan, än den flitige, kan blifwa wälmående.

Guds uppmaning till människan att arbeta i sitt anletes svett utgjorde för Chydenius inte bara en befallning. Det var människans ”ömmaste och största rätt uti naturen”. Detta sätt att omvandla befallningar till rättigheter var, som vi även ska se senare i denna analys, ett genomgående drag i Chydenius tänkande. Vi såg det i predikningarnas tolkning av Guds bud om att inte döda, inte stjäla och att inte bära falsk vittnesbörd.

26 Jfr Chydenius 1765d, s. 79. ”Wi åtnöjas ej dermed, at se en Stat på den enfalldiga sidan, som allmachten welat wända åt menniskorna, utan wilja med våra klumsiga finger sätta Allmachtens mästerstycke i jämn rörelse och circla om alla hjulen efter vår egen smak, fast wi med föga heder måste lemna det mera haltande ifrån oss än wi emottagit det samma”.

---

Den reversibla etiska logiken innebar att ett förbud samtidigt innebar en befallning. Budorden innebar därmed enligt Chydenius en *fridlysning* av människans liv, egen- dom och ära. I Chydenius predikan över det sjunde budet återkom också Guds be- fallning till människan att hon skulle föda sig i sitt anletes svett. Guds ord innebar enligt denna predikan ett förbud mot lättja och att varje människa hade en arbets- och försörjningsplikt. I de politiska texterna var pliktens utövning hotad och därmed blev den en rättighet som måste försvaras.

I citatet ovan finns ytterligare en viktig aspekt av Chydenius synsätt belyst. Jag syftar på hans betoning på de positiva effekterna av vad han kallade *inbördes täflan*. I vårt moderna språk motsvaras detta av begreppet *konkurrens*. Chydenius beskriver denna konkurrens som ett sätt att både skapa välstånd, kontroll och att tillgodose medborgarnas medfödda rättigheter. Hans kamp handlade om att skapa förutsättningar för denna *täflan*. Det innebar att i grunden förändra en samhällssfär som var fylld av äldre regleringar. Dessa regelverk skapade orättfärdiga fördelar för vissa grupper och handlingsförlamade andra medborgarkategorier. Chydenius såg därmed likartade sam- hällsproblem på flera nivåer och fann att lösningen var densamma för dessa problem oavsett om det handlade om handeln eller böndernas arbetskraftsbehov – lösningen var frihet och konkurrens.

Det begrepp om det allmänna bästa som Chydenius använde i *Den nationnale winsten* utgick från de enskilda individernas behov och rättigheter. Om varje männi- ska tilläts agera utifrån sina av Gud skapade instinkter och i enlighet med sina gu- domligt sanktionerade rättigheter skulle samhällets totala välfärd växa och frodas. Detta synsätt känner vi igen från predikningarna. Det tycks ha varit grundläggande för Chydenius tänkande. I *Dagligt allehanda* skrev exempelvis Chydenius år 1779 angående det allmänna bästa att ”däremot förstår jag med allmänna bästa: alla under- såtares i et samhälle högsta möjliga lycksalighet, som gör dess regent lyckelig och stor, och hwarigenom riket tilväxer i magt och anseende”.<sup>27</sup> Kollektivt välstånd och välfärd både skapades och utgick från de enskilda medborgarnas individuella välfärd. Samma synsätt präglade hans sätt att definiera *frihet* i en av hans tidigaste texter från början av 1760-talet:

Ett sålt Rijkets frihet består ingalunda deruti at en eller annan af Medborgarena äger några särskilta förmåner, då andra arbeta under någon slags trældom; men när den ringaste undersåte i et samhälle får under en säll regering med lika fria händer som den yppersta jemte det Almännas söka sitt eget väl, då bör det först heta frihet. Och som en sådan medborgarens gemensamma frihet är våra helgade Grundlagars hufvud ögnamärke, bör alt det som stöter deremot anses såsom et inbråt uti sielfva Grundlagen.<sup>28</sup>

Det var först när den *ringaste* undersåten fick samma frihetliga rättigheter som den högsta medborgaren som man kunde säga att samhället präglades av frihet. Ett paradoxalt inslag i läsningen av *Den nationnale winsten* är att Chydenius använde begreppen *egennytta* och *sjelf-kärlek* för att beskriva negativa företeelser samtidigt som hela texten innehöll ett brinnande försvar för människors gudomligt sanktionerade rätt att få följa dessa instinkter. Vid ett tillfälle använde dock Chydenius benämningen den *skadande egennyttan* för att urskilja den destruktiva sortens egennytta.<sup>29</sup> Denna be- greppsliga konflikt är enligt min mening ett uttryck för den teologiska och ekonomiska omtolkning av dessa begrepp som pågick under 1700-talet. Här formulerade Chydenius

---

27 *Dagligt Allehanda* den 19 augusti 1779, nr. 187.

28 Detta är en av Chydenius allra första politiska skrifter. Den bar titeln *Om Tienstefolckets fördelning genom Låtkastning eller annat ohvilckorligit sätt, och en stadgad Legohions lön äro med våra Grundlagar enliga, Morality billiga och Riket nyttiga?* Skriften är tryckt i Schauman 1908, s. 35f, 495-508. Jfr Virrankoski 1995, s. 99f.

29 Chydenius 1765b, s. 32, 34f.



ett eget alternativ som avvek från de försvar för egennytan som exempelvis Runefelt har beskrivit. Chydenius synsätt innebar ett försvar för den domesticerade egennytan i form av medborgarnas strävan att försörja sig, samtidigt som det innebar en kraftfull kritik mot lyx och överflödskonsumtion. Egennytan, eller egenkärleken, var den motor som drev människan och samhället framåt – mot lycksaligheten. Den skulle uttryckas som arbetsamhet och kombineras med sparsamhet. Denna egennytta var inte en egoistisk egennytta utan en sådan egennytta som också inkluderade människokärlek, generositet och en omutlig respekt för andra medborgares äganderätt. Den byggde på ekonomisk frihet och den skulle leda till en ökad ekonomisk jämvikt.

### Hwad kan vara orsaken?

År 1765, samma år som Chydenius publicerade *Den nationale winsten*, trycktes en annan text i vilken han utvecklade och fördjupade sin syn på frihet. Skriften bar titeln *Swar på den af Kgl. Wetenskaps Academien förestälta frågan: Hwad kan vara orsaken, at sådan myckenhet swenskt folk årligen flytter utur landet? och genom hwad författningar det kan bäst förekommas?* Av titeln framgår att texten utgjorde ett bidrag till en prisfråga formulerad av Kungliga vetenskapsakademien.<sup>30</sup>

Chydenius inledde denna skrift på ett provokativt sätt. Han menade att kärleken till fosterlandet borde vara en förnuftsaserad attityd. Denna känsla kunde inte förväntas växa fram spontant ur människors inre. Den måste förtjänas av fäderneslandet. Det var orättvist att förvänta sig ett *patriotiskt tanckesätt* av de medborgare som behandlade illa och var ofria. För att människor skulle älska sitt land, måste det vara värt att älskas. Detta kunde endast ske genom att människor erhöill sina grundläggande naturliga rättigheter. Chydenius beskrev hur dåliga villkor tjänstefolket levde under och avslutade sin skildring med den provocerande frågan: ”heter det med rätta, patria est, ubi bene est, mån man då ej har orsak at säga, at dessa äro utan Fädernesland?”<sup>31</sup> Om fäderneslandet skulle vara den plats där människan fick må bra och Sveriges undersåtar inte hanterades väl – kunde man då säga att de hade ett fädernesland?

Här problematiserade Chydenius begreppen *patriotism* och *fosterlandskärlek* på ett mycket intressant vis. Han utgick från ett rättighetsbaserat och individorienterat synsätt som var relativt ovanligt vid denna tid. Det handlade inte om vad den enskilde medborgaren skulle göra för sitt land eller för det allmänna bästa, utan Chydenius utgick från vad varje medborgare hade rätt att kräva av den gemenskap som han levde i. Den äkta fosterlandskärleken var därmed enligt Chydenius förnuftsaserad och försedd med villkor.

I denna skrift utvecklade Chydenius också sin syn på lycksalighetsdriften. Guds vilja var återigen utgångspunkten för de samhällsprocesser som Chydenius tyckte sig uppfatta och som han ville förklara.

Skaparen har i allom plantat en åtrå efter fullkomlighet: Wi känna hos oss en oro och trängtan, at kunna förbättra vårt tilstånd: Wi se altid mycket i det närwarande, som hindrar vår lycksalighet: Alla våra göromål syfta altså derhån, at dels behålla den lycka wi ernått, dels och förwärfwa oss en större. Neppeligen stiga wi et fjät, utan at ledas af någondera utaf dessa afsigter. Den som nekar denna sats, har intet rätt sedt in uti egna hjertats drif-fjädrar, eller misstagit medlen för sit ändamål. Kärleken til GUD, Nästan och Fäderneslandet äro intet annat än medel, som syfta dit: Men at rätt nyttja dem, dertil behöfwas Gudomeliga och menniskliga Lagar.

30 Skriften lämnades in redan 1763, men trycktes inte förrän 1765. Jfr Virrankoski 1995, s. 107–112. Själva grundproblemet som avhandlades – emigrationen – har av senare tiders historiker betraktats som kraftigt överdrivet. Virrankoski uppfattar denna skrift som en relativt osjälvständig kompilation av tankar hämtade från Nordencrantz, Mirabeau, m.fl. Virrankoski diskuterar överhuvudtaget inte de teologiska aspekterna.

31 Chydenius 1765d, s. 58. Jfr Virrankoski 1995, s. 110.

---

Lycksaligheten är antingen fullkomlig eller relativ: Den förra får icke ens rum i dödligheten: Den sednare märkes af sit tilståndis jämförande emot andras. Då wi altså dömma om vår lycksalighet, ransaka wi andras och våra egna hwilkor: Märcka wi oss äga någon fördel, som en annan saknar, räkna wi oss lyckeliga, men blifwa wi warse dem hos andra, och sakna hos oss, dömma wi twärt om; och då födas hos oss begär, at med dem winna lika lycksalighet. At mätta dessa begär sysslosätter oss, och hwarcken själs eller krops krafter sparas derwid, ty de äro medfödda och outplånliga.<sup>32</sup>

Chydenius delade in lycksaligheten i *fullkomlig* och *relativ* lycksalighet. Den fullkomliga var den absoluta lycksaligheten och handlade enligt min tolkning om slutmålet för människans gudslängtan. Den relativa lycksaligheten var däremot en aspekt av lycksalighetssträvan som var komparativ. Den byggde på jämförelser mellan den egna situationen och medmänniskornas villkor.

De människor som flydde från Sverige utgick från den relativa lycksalighetsdriften. Chydenius förlade således emigrationens orsaker i människans lycksalighetssträvan när han lite senare i texten konstaterade att ”såsom nu alla människans företaganden syfta på hennes lycksalighet, så måste alla flyttningar drifwas af den och ingen annan orsak”.<sup>33</sup> De människor som utvandrade gjorde det av ett rättmätigt skäl. De kunde inte vara kvar i sitt fädernesland eftersom de inte behandlades på ett riktigt sätt. Utvandrarerna följde bara den drift som Gud inplanterat i dem. Därmed var också deras beslut att flytta indirekt sanktionerat av Gud.<sup>34</sup> Chydenius beskrev kopplingen mellan lycksalighetsdriften och utflyttningen lite senare i texten.

Ju mera frihet och förmåga hwar ock en äger uti sin födslo-ort, at befrämja i synnerhet i yngre åren sin lycksalighet, ju mindre wil han byta Fädernesland med någon, och ju mindre han deremot af denna frihet njuter, ju större räknar han sin olycka, och twång, och desto mera trängtar han bort. Och detta twång, eller brist på tillräckelig frihet, at på alt anständigt sätt befordra sin lycka, wågar jag påstå wara den ena och enda orsaken til alla utflyttningar, och således äfwen til dem som ske från vårt kära Sverige. Nekas detta, måste man antingen kunna älska något, utan at hålla det för godt, eller ock wälja det man bär sky före.<sup>35</sup>

De mekanismer som Chydenius formulerade i sista meningen känner vi igen från predikningarna och den homiletiska handbokslitteraturen. Det handlade om att människan, i enlighet med sin lycksalighetssträvan, flydde det hon menade var ont och sökte det som hon trodde var gott. Det var denna själsliga mekanism som prästerna riktade in sig mot i sina predikningar. Men belöningar och straff var samtidigt Guds egna styrmekanismer. Det var så Gud hade skapat människan.

För att en människa skulle kunna tillfredsställa sin samhällliga lycksalighetsdrift krävdes ekonomisk frihet. Det var inte samhällets styrelseskick som Chydenius syftade på när han krävde frihet. Han skrev att ”jag talar intet här egenteligen om et fritt regerings-sätt; ty i så kallade fria samfund är folcket ofta i swåraste trældom, men njuter deremot skygd och hanteras ömt af sluga monarcher”.<sup>36</sup> Den frihet han talade om var friheten att befrämja den rättmätiga lycksaligheten – den som Gud hade fridlyst.

---

32 Chydenius 1765d, s. 4.

33 Chydenius 1765d, s. 6.

34 Jfr Chydenius beskrivning av det judiska folkets flykt från Egypten: ”Trældomen växte ändteligen så högt, at hon utbrast i mord och tyranni: Men just detta war et förebåd och orsak dertil, at det intet kunde wara länge; ty ju mera en trykt menighets rop blifwer med wäld dämpad, ju farligare blifwer en gång dess utbrät för et Samhälle. Ledsna wid et odrägeligit ok, skuddade altså Israels barn det sjelf ifrån sig, samlade alt det dyrbaraste af Ægyptiens skatter, flyttade dermed bort och satte sig, fast i skygd af en Allmagts hand i frihet.” Se Chydenius 1765d, s. 15.

35 Chydenius 1765d, s. 10.

36 Chydenius 1765d, s. 13.

Han definierade frihetens gränser senare i texten när han skrev att ”med frihet, om hwilken jag talar, förstår jag den förmån hwar medborgare bör genom et rikes lagar och författningar äga, at befordra egen, så långt at han intet stöter sina medborgares eller hela samfundets sällhet”.<sup>37</sup> Friheten handlade således om människans rätt att söka sin *sällhet*.

Chydenius använder ordet *sällhet* både i predikningarna och i de politiska skrifterna. Det fungerade delvis som en synonym till *lycksalighet*.<sup>38</sup> Sällhetsbegreppet innehöll både en lekamlig, en moralisk och en andlig välfärdsaspekt. Dessa var var intimt sammankopplade. Det innebar att när Chydenius talade om den lekamliga aspekten av sällhet var fortfarande de övriga närvarande. En människa kunde inte uppnå sällhet om hon var syndig eller ogudaktig. När hon försökte tillgodose sin materiella nödtorft agerade hon i egenskap av Guds skapelse. Det var ju Gud som hade inmonterat detta begär i människan och bestämt att det skulle driva henna framåt. Detta innebar ett slags förändligande av människans materiella sällhetsbegär. Sällhet var således lycksalighet – ett tillstånd av gudomligt sanktionerad behovstillfredsställelse på så många plan som möjligt.

Friheten att söka sin sällhet var en mänsklig rättighet menade Chydenius och skrev att ”friheten, som menniskan är födder til, söka alla. Tjenste-folcket ledsnar på slutet wid andras arbete, de wille äfwen något se sig sjelf til goda: Få de det intet hemma, dragas de efter hand dit der friheten erbjudes”.<sup>39</sup> Gud hade skapat människan sådan att om hon erbjöds den rätta friheten ledde det till samhällets kollektiva blomstring.

Skaparen som uti alt gjordt naturen fullkomlig, och menniskan sällskaps-lik, har ock så stält hennes böjelser, at ju mera de, utom sjelfwa lasternas utöfning, som af Lagarna böra dämpas, få njuta frihet, ju mera skaffa de Samhället och hwar enskilt styrcka och wältrefnad och twärt om...<sup>40</sup>

Man måste dock hålla i minnet att Chydenius frihetskav i denna text handlade om sådana handlingar som inte vara lastbara eller gick emot den naturliga lagen. Det var således ingen moralisk eller religiös frihet det var frågan om.<sup>41</sup> Det var en frihet som rörde de grundläggande rättigheterna i den naturliga och därmed gudomliga lagen. Den naturrättsliga och teologiska grunden i form av plikterna mot Gud, den egna personen och mot medmänniskorna ifrågasattes givetvis inte. I sitt sökande efter orsaker bakom folkutflyttningen riktade Chydenius även en principiell kritik mot den ekonomiska ojämlikheten.

När den (*wälmågan*, min anm.) är jemt utdelt, har ingen råd at slösa. Det räcker intet til at hålla dyra hästar, onyttiga drängar, kostbara wagnar, *Concerter*, *Baler* och *tracteringar*: Der kommer intet yppigheten eller wällusten åt, at befläcka sederna. Men när förmögenheten är hos några wissa, gifwes hundrade utwägar, at föröka den och hjertat en förträffelig wighet at mätta sina oreña begär deraf, hwilket som en sjukdom utbreder sig, och smittar hela *Nation*.<sup>42</sup>

Denna kritik är intressant eftersom den inrymde ett slags jämlikhetstänkande. Men jämlikhetsanspråken formulerades inte främst för att hävda principen som sådan. Alltför stor ekonomisk och politisk ojämlikhet kritiserades i stället för att det var ett

37 Chydenius 1765d, s. 71.

38 Se exempelvis Chydenius 1781, predikan II, § 3, 4, 16.

39 Chydenius 1765d, s. 39.

40 Chydenius 1765d, s. 78. Jfr Chydenius 1765c, s. 4f. ”Ju enfaldigare någon Nation följt naturen, ju förmögnare och talrikare har han blifwit, ju jämnare finnas rike domarna utdelte och ju lyckligare är dess Regemente: twärt om, ju mera någon konstlat i handel och näringar, ju sämre och olyckligare Stat.”

41 Jfr Chydenius 1765f, s. 155f. ”Släss, stjäla, supa, bannas, och andra Människo-slägtet förstörande laster, må med alt det alfware, som Guds Ord och Naturens Lag föreskrifwer, hämmas och straffas, och den som späkt, och med lagom lefwa wil beskyddas.”

42 Chydenius 1765d, förordet.

---

symtom på att det rådde en skadlig ofrihet. Sådan ojämlikhet var nämligen en gynnsam grund för *tvång* och *sjelfswäld*.

Twång och sjelfswäld äro således rätta källan äfwen til våra seders fördärf. De följas altid åt uti et samhälle, och när endera är dödad, försvinner den andra af sig sjelf. Sjelfswäld utöfwes emot *Staten* eller Medborgare, och den som blifwer föremålet, stadnar då i tråldom. Men der en rättmätig frihet regerar, måste de sin kos, och då är rätta odygdens frö dödad. Huru fåfånga äro icke då de häftiga krig, som allmänt föras emot våra seders förderf, så länge de få genom sjelfswäldet draga must åt sig, så mycket de åstunda. En någorlunda jämlikhet uti en fri *stat* är således rätta dref-wärcket, at få den i en lifaktig rörelse: at den ena lemman intet får äta up den andras kost, eller blifwa alt för fet af dess utmärlande.<sup>43</sup>

Chydenius tanke innebar att frihet (när samma möjligheter erbjöds alla medborgare) medförde att ingen kunde låta sin egennytta löpa amok på andras bekostnad. De sedernas fördärf som andra författare förfasade sig över var omöjliga att rätta till, så länge ofrihet rådde i samhället. Odygd och osedlighet var konsekvenser av ojämlikhet och ofrihet. Det egentliga huvudproblemet måste rättas till innan dygden kunde spridas. För detta hade Chydenius den rätta medicinen. ”Friheten är twångets egentliga mot-gift: Men är et ord af alt för widsträkt bemärkelse; kan på oändeliga sätt både brukas och missbrukas, och behöfwer derföre med all noghet användas, om den intet skal mera skada än gagna. Ty några personers frihet har warit alla staters undergång, och kan äfwen blifwa vår, om den intet motas i tid”.<sup>44</sup> Här betonade Chydenius hur lätt frihetsbegreppet kunde missbrukas. Om friheten endast erbjöds ett fåtal, var stenen i rullning. Då kunde medborgarna snart vänta sig att de som omfattades av friheten blev självsväldiga och började skapa olika typer av tvång som var avsedda att ytterligare öka deras privilegier. Chydenius använde vågen som bild för samhället. Det måste råda jämvikt mellan vågskålarna.<sup>45</sup>

Wi hafwa alla med otwungna hjertan sworit oss under Swensk Krona, en Krona som är oss så mycket kärare, som den hwilar på frihets stoder. Ingen bör derföre wara den andras Herre, ingen den andras träl: Alla äga lika rätt, alla lika företräde. När det sker, då äger en Medborgare alt det han med skäl kan önska, och i något wäl inrättat Samfund någonsin kan få: Då blifwer ock ingen orsak mera, hwarföre han skal flytta bort, men hundrade som hålla honom qwar. Riket liknar i denna delen aldeles wågskålar. Stiger en, eller fleras frihet för högt i den ena skålen, kan det aldrig annars ske, än genom de andras sänckande för djupt i tråldom.<sup>46</sup>

Denna jämviktsideologi innebar att alla medborgare måste likställas i lagen. Den ekonomiska ojämlikheten som kritiserades ovan var ett symptom på att sådan likhet inte rådde. Det handlade, kort sagt, om att finna ett samhällssystem som höll syndafallets själsliga effekter i schack och erbjöd medborgarna en möjlighet att ordna sina liv enligt Guds vilja. Först efter att friheten var ett faktum kunde dygden utvecklas. Denna tankegång var ovanlig. Om man vänder på den innebär det att i ett ojämlikt samhälle var de lägsta sociala skiktens omoral en effekt av överklassens egennyttiga och själviska beteenden. För att uppnå sedlighet krävdes jämvikt.

Den jämvikts- och jämlikhetsideologi som Chydenius förespråkade i citatet ovan återfanns också i hans predikan om det sjunde budet. Guds förbud mot stöld erbjöd Chydenius att formulera en ekonomisk etik som byggde på flit, sparsamhet, rättvisa och ärlighet. Ingen fick medvetet sko sig på någon annan. Lagen måste vara sådan att den upprätthöll de svagares rätt emot de starkare. Detta finns grundligare redovisat i

---

43 Chydenius 1765d, förordet.

44 Chydenius 1765d, s. 71.

45 Chydenius 1765d, s. 72.

46 Chydenius 1765d, s. 72.

min analys av Chydenius budordspredikan om det sjunde budet, och för att undvika upprepningar, hänvisar jag till denna predikoanalys.

I den debatt som följde efter Chydenius skrift *Källan till rikets vanmakt* (1765) fick Chydenius skäl att vidareutveckla sin tanke om dygdens relation till de ekonomiska förhållandena. I debatten attackerades han för sin problemformulering. Hur kunde en präst hävda att grunden för landets problem låg i *product-placatet*? Borde inte en kyrkans man i stället förlägga problemet någon annanstans – exempelvis i den omfattande ogudaktighet och synd som rådde i landet?<sup>47</sup>

Chydenius skrev ett försvar för sina åsikter som trycktes 1766.<sup>48</sup> För att inte någon läsare skulle förledas att tro att Chydenius reformförslag endast rörde produktplakatet skrev Chydenius att ”tro icke, at det är blotta product-placatet, som kommit i fråga: det angår hela vår oeconomiska ställning, om hwilken ingen annan bör wara okunnog, än den, som hwarken wet eller wil lära, at han är fri swensk undersåte”.<sup>49</sup> Därmed fastslog han att problemet var större, det handlade om hela landets hushållning. Och denna fråga var varje medborgare delaktig i. Chydenius försvarade sina ekonomiska ställningstaganden på följande sätt:

Är en Präst Swensk undersåte och fri Medborgare, mon han, utan at kränka sitt samwete och sin Riksdags-manna plikt, får dölja något, som han tror bidraga til räddning af et utarmat Fädernesland? Så öm skyldighet som det är för en Präst, at på en rätt gudaktighets grund arbeta på sedernas förbättring hos sina åhörare, så mycket hinder möter honom i anseende til Statens hjälp, om ej högsta Magten tillika undanrödjer de Författningar, som ibland et fritt folk upamma öfwersittare i Nation. Det är helt och hållit en Platonisk Ideé, at Sverige ej förr kan wäxa til och i timmelig måtto blifwa lyckeligt, än alla dess Inbyggare, genom en rättskaffans Gudsfruktan blifwit så dygdiga, at bodar och kistor ej mera behöfwa Lås, och at af flera Personer, som genom författningar fått Nycklarna til Privatorum Cassor, aldrig en enda wille nyttja dem. Winner denna satsen burskap i Nation, så är Sweriges undergång hart nära: Pluraliteten syslösättes med omöjligheter, och konstmakare få, under en sådan rådande Passion hos Nation god tid, at i bästa roo smida dess bojor.<sup>50</sup>

Här finner vi Chydenius åskådning klart formulerad. Att tro att det räckte med att predika om gudsfruktan var inte bara naivt, det var direkt farligt för landet, menade han. Först och främst borde man skapa ett fungerande regelverk som upprätthöll de grundläggande rättigheterna, friheten och jämvikten. Att predika dygd utan att agera i sakfrågan var att överlämna landet i händerna på dess fiender i form av de medborgare som utan skrupler lät sig styras av sin egen nytta.

Om man relaterar detta resonemang till Chydenius predikningar finner vi att det var syndafallets effekter på människan som han försökte bekämpa. Det kunde inte ske via enbart vädjande och predikningar, utan det måste ske lagvägen. Här finner vi plötsligt att bilden av Chydenius syn på staten, regleringar och frihet får en ny dimension. Här var regler, lagstiftning och statliga ingripanden plötsligt vägen mot lycksalighet – inte hindret. Ett gott samhälle kunde inte växa fram genom människors goda vilja. Den lagstadsade friheten var medborgarnas kollektiva värn mot sina egna mörkaste sidor.

Chydenius problemformulering och reformförslag i *Källan till rikets vanmakt* uppfattades av andra debattörer som direkt stridande mot kyrkans budskap.<sup>51</sup> Men Chydenius bevekelsegrunder var, åtminstone som de formulerades i hans politiska

47 Lewenhaupt 1766.

48 Chydenius 1766b.

49 Chydenius 1766b.

50 Chydenius 1766b.

51 Se exempelvis Lavin 1766.

---

texter, hela tiden kopplade till människans relation till Gud. Frihetskraven var förankrade i hans gudsbild. Chydenius förlade helt enkelt gudsrelationen till andra områden än man var vana vid. Då blev också hans krav formulerade som brännande politiska och ekonomiska frågor.

Det finns ytterligare en aspekt av Chydenius frihetsanspråk i hans tävlingsskrift om emigrationen att nämna. Jag syftar på en passage i slutet av skriften, där han beskriver vad som behövdes för att goda politiska beslut skulle kunna fattas.

Trenne ting fordras altså til sakernas lyckelige utgång. 1) En noga och grundelig kunnskap, om alla hit hörande mål, med alla sina skäl och motskäl, hwaraf kan slutas, huru wida sanningen är antingen på ena eller andra sidan. Dessa äro saker, som hwar ock en uplyst Medborgare bör göra sig wäl hemma uti, på det, i fall walet utnämde honom til des Stånds Fullmäktig wid Riksmötet, han då wore försedd med det ljus, som hans wigtiga syssla af honom kräfwer. Men hwarifrån, säger du, skal sådant läras? Af allehanda mot och med utkommande stridskrifter i mål, som röra wårt Fäderneslands wäl och we; ty då updagas sanningen bäst: derföre är en loflig skrif- och tryck-frihet et ibland de starkaste försvars-wärck för wår frihet, som kunna påtänckas. Men då inga andra än ensidiga skäl och rättelser få se dagsljuset, torde Höga wederbörande sjelfwa stadna i mörker. Det tilkommer således den Högsta Magten, at se äfwen på denna delen af wår frihet med ömt och wakande öga.<sup>52</sup>

För att åstadkomma den önskade friheten krävdes politiska beslut och för att sådana beslut gick i rätt riktning var det nödvändigt att beslutsunderlaget var allsidigt och korrekt. Här uppfattade Chydenius att den ofrihet som rådde i ekonomiska frågor vidmakthölls via den begränsade yttrande- och tryckfriheten. Denna bild av tryckfrihetens betydelse för den politiska beslutsprocessen går i linje med de åsikter som formulerades i tryckfrihetsmemorialet från riksdagen 1765–66.<sup>53</sup> Vi har därför ingen anledning att dyka ned i tryckfrihetstexterna utan i stället går vi till en skrift som handlade om lanthandelns reglering.

### **Huruvida landthandel för et rike är nyttig eller skadelig?**

År 1776 skickade Chydenius åter in en tävlingsskrift. Denna gång var det Göteborgs Vetenskaps- och vitterhetssamhälle som hade utlyst prisfrågan. Den löd: *Huruvida landthandel för et rike är nyttig eller skadelig?*<sup>54</sup> Chydenius formulerade ett slagkraftigt angrepp mot det rådande systemet och förordade en frigjord lanthandel. Chydenius reformförslag för lanthandelns frisläppande byggde på tanken att regleringar bara ledde till försämringar eftersom detta var något som Gud hade ämnat vara fritt. Sådana personer som förespråkade regleringar använde enligt Chydenius skrämstaktik genom att utmåla effekterna av friheten i termer av oordning och kaos. Detta var bara ett hjärnspoke, hävdade Chydenius. I samband med detta hänvisade Chydenius åter till Bibeln och till Gud – den största och första *lagstiftaren*.

Den aldraförste Lagstiftaren, den störste af alla, utgaf wäl en närings-lag til mennisko-slägtet, at föda sig i sin anletes svett; men den var tillika så widsträckt, at den varken dömde den ena fast vid plogen, eller privilegierade den andra, at blott lefwa af arbetslös vinst. Den var aldeles utan inskränkning, hvarest och på hvad sätt menniskorne på jordklotet skulle föda sig, antingen de bodde tilsammans i städer och byar, eller enstaka på landsbygden. At försörja lifvet, är naturens första fordran, och tål ingen inskränkning, ty den går långt öfver de band som förenat Samhällen. Samfundens Styresmän kunna ej ega rättigheter öfver lifvet, ej eller at afskära något

---

52 Chydenius 1765d, § 35.

53 Anders Kraftmans memorial angående tryckfriheten, daterat 12 juni 1765. Palmén 1880, s. 107ff.

54 Jfr Virrankoski 1995, s. 292–297. Virrankoski diskuterar texten, men tar inte upp de teologiska aspekterna i sin analys. Tävlingskriften belönades inte med något pris. Chydenius lät själv trycka den 1777.

medel, hvarmed det kan underhållas. Moraliska lasters utöfning, såsom alltid och vid alla tillfällen skadelig för menskligheten, är den enda, som Allmagten med hot och straff velat sätta gränser före, men intet sätt at ärligen förtiena sig födan, kläder och bequämlighet.<sup>55</sup>

Chydenius hänvisade ovan till den näringslagstiftning som han menade att Gud själv hade utfärdad. Denna lag bestod av ett enda bud – du ska arbeta i ditt anletes svett. Denna lag innebar, i enlighet med Chydenius antonymiska och reversibla logik, att Gud påbjöd att allt som ledde fram till människors arbetande och förbjöd allt sådant som förhindrade människor att arbeta. Den förbjöd också arbetets motsats – lättja – och hindrade människor från att leva på andras arbete. Varje människa var enligt denna lag skyldig att bidra till sin försörjning. Den som själv lät bli att arbeta eller förhindrade andra människor att försörja sig bröt därmed mot Guds lag.

Chydenius påpekade att Guds näringslagstiftning inte innehöll några detaljregleringar. Moraliska frågor var däremot noga reglerade i tio Guds bud. Chydenius använde dekalogens tystnad i näringsfrågorna som ett argument för sina frihetsanspråk. Den betydde att Gud lät människan själv avgöra hur hon skulle förtjäna sin nödtorft. Detta innebar givetvis ingen avmoralisering. Ekonomin var enligt Chydenius fortfarande styrd av en ekonomisk etik utvunnen ur dekalogen. Det var själva organiserandet av landets näringar, reglerandet av arbetsmarknaden och människornas yrkesutövning som Gud hade överlåtit åt människorna själva att avgöra och forma.

Hur kunde det komma sig att monarker trots allt blandade sig i det som Gud hade skapat så väl och därigenom reducerade den frihet Gud hade velat ge människan? Chydenius besvarade själv denna fråga:

Förstar understå sig, at quacksalfva i alt, det de icke förstå, blott efter egna eller andras fördomar, eller bestuckna Ministrars råd. De samla en stor del af sina undersåtare i vissa flockar, och tildela dem förmoner på de andras bekostnad, hvilka förmoner de omskansa med privilegier, hvarigenom en del blifver i stånd satt, at med maktighet och lätja vinna öfverflöd, då de andre, af arbetslöshet och svält, i förtid sluta sina dagar, eller ock genom utflytningar, söka rädda sit lif ifrån undergång.<sup>56</sup>

Återigen finner vi en beskrivning där egennyttan, ofrihet, tvång och självsvåld utgjorde grundbultarna. Kvacksalvande och klåfingriga småfurstar var ett skäl bakom folkens fattigdom. Sanningen levde ett undanskymt liv. Den optimism som föregående text och Chydenius memorial om tryckfriheten andades rörande frihetens förmåga att alstra goda beslut, har i denna skrift vänts till resignation och pessimism.

Obevandrad i verlden, trodde jag at sanningar, som af mennisko-slägtets försvarare blifvit lagde i en öpen dag, skulle ibland et tänkande folk verka öfvertygelse, och fördunkla mörkrets och egennyttans irrbloss; men då en mångårig förfarenhet lärt mig, at de svåraste anläggningar emot menskligheten, stå i flera secler såsom grundsanningar, och at hela verldsdelar styras efter råande vilfarelser och fördomar, men sanningar, som syfta på vårt eget slägtes räddning, måste deremot gå i landsflygtighet, synes ej stort för dem, som träffat den olyckan, at älska menniskor, annat återstå, än sucka öfver dessa sit slägtes bojor, och ändock dölja det inom sig sielf, för at ej blifva utmönstrad såsom irlärlig ifrån hela Samhället, hvaraf man är en ledamot.<sup>57</sup>

Visionen om sanningens kraft att övervinna mörkret hade omvandlats till insikten att egennyttans kraft över människans själ var så stark att människor hellre valde att leva i villfarelse och lögn än att förändra ekonomin i en mer frihetlig riktning. De grundsatser som bar upp och legitimerade den destruktiva egennyttan föredrogs

55 Chydenius 1777, § 3.

56 Chydenius 1777, § 3.

57 Chydenius 1777, § 1.

---

framför sanningar som korrigerade dessa föreställningar. Vi möter här en Chydenius som har börjat inse att hans sannings- och frihetsanspråk missuppfattades av hans medmänniskor. Chydenius insåg att hans fortsatta väg skulle komma att kantas av hån, klander och kritik. Men han skulle komma att gå ytterligare ett par politiska vändor innan han formulerade den självbild som byggde på det frihetliga martyrskapet som inledde detta avsnitt.

Chydenius beslutsamhet var det aldrig något tvivel om. Han skrev i inledningen av lanthandelstexten att ”jag tål gerna motsägelse, men inga andra skäl gifva mig öfvertygelse, än de, som handgripeligen leda til det enda rätta ändamålet af alla Politiska författningar, vårt släktes lycksalighet”.<sup>58</sup> Det är intressant att se hur Chydenius återigen utnämnde lycksaligheten som sitt övergripande mål. Om man vill spetsa till det hela en aning, kan man påstå att det martyrskap som Chydenius senare uppfattade att han bar, i praktiken innebar ett politiskt martyrskap för människans rätt att följa sin lycksalighetsdrift och samhällets skyldighet att tillgodose medborgarnas rättigheter i denna fråga.

Chydenius ovan uttalade resignation gick hand i hand med en besvikelse över de attityder och beteenden som han stötte på i samband med riksdagen 1765–66. Han hade tvingats resa hem i förtid från riksdagen och uteslutits ur prästeståndet på grund av sina radikala åsikter. Om sin korta men stormiga karriär i Stockholm skrev han i ett *Herda-qväde* år 1766:

Under förvaltningen af mitt herdaembete hade jag med flit tillvant mig, att tala hvad hjertat tänkte, och ansåg för den svartaste fläck, att dölja en oskyldig sanning. Men här blef jag varse, att mången trodde allt, hvad andra sade, och teg med det, som ej behagade androm. Fördomars herravälde har allt ifrån barndomen i mina ögon varit det förhateligaste; men verlden regeras dock af ingenting mera. Egennyttan har i alla tider velat göra sig förträffeligt gagn af sådan (villfarelse); men större delen begripa det icke, fastän det sker på deras bekostnad. Jag kastade derföre upp i åtskilliga ämnen, dem ingen på en tid vågat röra vid, en och annan fråga, för att forska ut sanningen. Men det blef olideligt och satte hvar man i harnesk emot mig. Blotta granskningar af sådant, ansågs för brott. Man vred först några gånger på hufvudet åt mig och hotade. Men då det ej kunde uträtta något, förklarade man uppenbar fiendskap emot mig; men det gjorde ej mera, än hvad jag sjelf önskade, nämligen, att jag fick lof att resa hem; Ty den Allsmäktiges hand bevarade mig.

Även om *Herda-qvädet* inte var en politisk text har den fått ingå i denna analys eftersom den beskriver Chydenius politiska erfarenheter. I texten kombinerades en besvikelse över egennyttans starka grepp om människor och en bitterhet över det umgängessätt som Chydenius tyckte sig möta under sin vistelsetid i Stockholm. Vi finner här en syn på ära och dygd som korresponderade med den åskådning som Chydenius formulerade i sina budordspredikningar. Ärlighet och sanningslidelse var i Chydenius ögon också politiska dygder. Han tvingades dock inse under sin riksdagsperiod i Stockholm att det var just dessa dygder som hade gjort honom till en politisk föredetting. Åtminstone var det så han valde att beskriva det hela i sitt *Herda-qväde*.

## Tankar om husbönders och tienstehions naturliga rätt

Jag talar alenast för det ena lilla; men välsignade ordet Friheten. Jag tror, at naturen så i detta, som i mångt annat, sig sielfvom lemnad, uträttar långt mera, än många utstuderade och spitsfundige planer, hvaraf deras upfinnare utlofva idel gull och gröna skogar.<sup>59</sup>

---

58 Chydenius 1777, inledningen.

59 Chydenius 1778, § 12.



Låt oss vända oss till en annan klassisk Chydeniustext – *Tankar om husbönders och tjenstehjions naturliga rätt* (1778).<sup>60</sup> En lång tid hade gått sedan den olycksaliga riksdagen 1765–66. Chydenius var åter på plats i Stockholm, redo för att på nytt försöka genomdriva politiska reformer. Chydenius riktade i denna text ett brinnande försvar för tjänstehjonens rätt att i högre utsträckning själva få styra sina liv. Även denna gång utgick Chydenius frihetskrav från vad han uppfattade vara en gudomligt sanktionerad rättighet – den mänskliga rätten att kunna försörja sig och bilda familj. Liksom i de frågor som han tidigare hade behandlat uppfattade Chydenius här en tydlig motsättning mellan vissa regleringsförespråkarens egenlystiga attityd och den ofrihet som en underordnad grupp utsattes för. I fokus för Chydenius text fanns återigen lyckalighetsdriften i form av människans strävan efter *egen sálhet och förmon*. Innan Chydenius inledde sin argumentation skrev han att ”måtte dock mine tankar ledas af Christendom och dygd! Och min penna följte tätt sanningens fotspår!”.<sup>61</sup> Han tycks ha haft ett behov av att betona att de tankar som texten innehöll faktiskt korresponderade med den kristna tron.

Det som slår en nutida läsare starkast i läsningen av Chydenius skrift om tjänstehjonen och inlägg i den påföljande debatten, är hans humanitära patos och konsekventa hävdande av tjänstehjonens människovärde och medborgerliga rättigheter. *Mennisko-kärlek*, sanningslidelse och förnuft skulle leda läsaren i riktning mot de slutsatser som Chydenius själv hade kommit fram till.<sup>62</sup> Här utformade Chydenius en medkänslans retorik av ett slag som inte hade förekommit tidigare i politiska skrifter. Det unika med hans angreppssätt var att det inte stannade vid empati. Han formulerade problemet som en medborgerlig rättvisefråga och förenade därmed medkänslan med en orsaksförklaring som innebar att all skuld förlades hos de styrande i landet. De motiv han angav var en kombination av hänvisningar till gudomligt sanktionerade mänskliga rättigheter, starka beskrivningar av det maktmissbruk som förekom och ett hävdande av allas lika värde. Han vädjade till läsarnas rättspatos och till deras empatiska förmåga genom att dels beskriva den misär som många fattiga levde i, dels öppet beskriva det förakt som många ur de övre sociala skikten hyste för tjänstehjonen. Men, hävdade Chydenius, oavsett hur fattiga tjänstehjonen var, hade de ändå samma rättigheter som de mer välbeställda medborgarna. Det var till och med så att de fattigas situation var ett resultat av de privilegierade medborgarnas egen nytta.

Ett mycket verkningsfullt retoriskt angreppssätt som Chydenius konsekvent använde var att dra ut konsekvenserna av de resonemang som legohjonsstadgans försvarare använde och rikta dessa principer mot försvararna själva. Apropå den kritik som många riktade mot att tjänstehjonen skulle få möjlighet att påverka sin egen lön skrev Chydenius att ”skal då et sådant sielfsváld tolas, tänker du, at lego-folket skola få upstegra sina löner så högt de vilja? Hvarföre kallar du det sielfsváld? Då bör din frihet, at sielf få sätta pris på din vara, äfven heta sielfsváld, och så litet du vil mista den, så litet bör du ock förtryta, at tjenste-hjonen hafva den samma”.<sup>63</sup> Därigenom visade Chydenius det orimliga i regleringsförsvararnas argumentation.

Chydenius vände också på sina motståndares fördomar och riktade angreppen tillbaka mot kritikerna. Exempelvis menade Chydenius att den lastbarhet och lättja som regleringsförespråkarna såg hos tjänstehjonen var minst lika stor, om inte större, bland samhällets övre skikt. Om tjänstehjonens lättja skulle piskas bort, då skulle också de övriga medborgarnas lathet botas på samma sätt – hela vägen upp i samhällshierarkin. Ihärdigt argumenterade Chydenius för att få läsarna att inse det orättfärdiga i att en

60 Jfr Virrankoski 1995, s. 297–306.

61 Chydenius 1778, § 3.

62 Chydenius 1778, § 10.

63 Chydenius 1778, § 7.

---

grupp i samhället var rättslösa – de var fråntagna sina naturliga och grundlagsskyddade rättigheter. Därmed kan man säga att Chydenius strävan innebar att tjänstehjonen skulle erkännas som fullvärdiga samhällsmedborgare.<sup>64</sup>

Chydenius inledde skriften med att beskriva sig själv som en representant för rikets tjänstehjon och deras rättigheter. I ett senare inlägg i *Dagligt allehanda* förklarade han vad han menade genom att peka på tjänstehjonens obefintliga politiska makt. Han frågade ”hwem har då warit fullmäktig för tjänstehjonen? hwem har hört dem?”. Svaret blev att ”alla, som äro ledamöter af riksens ständer, äro husbönder, men icke en enda är tjänstehjon”.<sup>65</sup> Därför behövdes någon försvarade dessa – ”de ringaste, men nyttiga medborgares rätt, som af Sveriges inbyggare bära de tyngsta bördor, genom sin flit rykta den Svenska jorden, och med sin svett förese andra medborgare med nöddorfter och beqvämligheter”.<sup>66</sup>

Tjänstehjonen ägde två saker – friheten och förmågan att arbeta. Men de var fråntagna sina rättigheter. Chydenius hävdade att arbetarna hade samma rätt som andra medborgare att sälja sin vara till högsta pris. Bönder och köpmän hade ju möjlighet att försöka få ut bästa möjliga pris för sina varor, ”hvarföre skal då den fattige, den ringaste arbetarens egendom stå under taxor och förmynderskap?” undrade Chydenius.<sup>67</sup> En sådan ordning innebar i praktiken att tjänstehjonen förlorade sin medborgerliga rättighet till frihet.

Samma grundläggande människosyn som han tidigare hade formulerat i *Den nationnale winsten* och sedan skulle komma att uttrycka i sina predikningar presenterades i hans *Tankar om husbönder*.

Der dygden är utan upmuntran, der lasten niuter lika hägn med dygden, der arbetar man med al magt at tilskapa lastfulla medborgare. Egen sälhet och egen förmon är den rätta, den lifliga drif-kraften til alla fria människors gerningar, då hugg och slag egentligen tilhöra trälar. Den Regent är vis, som förstår at släppa vinningslystnaden lös från de aristocratiska band, som någras egennyttia fångslat dem uti, men stor, om han eger förmåga dertil. Vår tienste-hions stadga, med vissa års-löner, arbetar snörrätt derpå, at tilskapa lättingar och tröga arbetare, då deremot frie beting upmuntra en och hvar, at genom flit och trohet göra sig förtienta til större vinning.<sup>68</sup>

Vi ser i citatet ovan hur Chydenius argumenterade för att sällhetsdriften samt strävan efter *egen förmon* och *större vinning* var de positiva drivkrafterna bakom människors handlingar. Tjänstehjonen måste få möjlighet att agera utifrån dessa mål. Man kan påstå att Chydenius här krävde en utjämning av vinningslystnaden. En sådan spridning skulle skapa flitigare arbetare samtidigt som dessa också blev lyckligare. Chydenius hävdade samtidigt att dessa drivkrafter var att betrakta som karaktäristiska för alla *fria människors gerningar*. Denna sammankoppling mellan lycksalighetsdriften och friheten var central för Chydenius resonemang. Tvång uppfattades som en utifrånkommande styrmedel, medan lycksalighetssträvan var en drivkraft som alstrades ur människans eget inre. Chydenius beskrev det sinnrika system som Gud skapat i ett inlägg i *Dagligt allehanda*, där han försökte försvara sina tankar om tjänstehjonens frihet.

Men, Allmagt! Jag beundrar Din wishet, jag wördar Din ordning, Din enfald intager mig. Din drif-kraft är jämn, sådan kunna Människo påfund aldrig åstadkomma, då de wika ifrån Dina Lagar. Du hotar den lata med elände och upmuntrar den idoga med hopp om wälmåga. Dig är det allena förbehållit, at ställa detta stora Urwerk,

---

64 Jfr Lindberg 2006, s. 192ff. Se exempelvis Chydenius inlägg i *Dagligt Allehanda* den 11 augusti 1778, nr. 180.

65 *Dagligt Allehanda* den 22 januari 1779, nr. 17.

66 Chydenius 1778, inledningen.

67 Chydenius 1778, § 7.

68 Chydenius 1778, § 8.

som består af många tusende olika hjul, i en jämn rörelse, det går öfwer Människohöfwa. Sälle de Riken hwars Styresmän förmå at släppa det i gång.<sup>69</sup>

Vi finner i citatet ovan en beskrivning av den naturens ordning som Chydenius ständigt manade politikerna att följa. Denna ordning bestod först och främst av Guds egna styrmekanismer i form av den fria viljan och lycksalighetsdriften. Urverket var den mekaniska metafor som Chydenius använde för att beskriva de samhällseliga lagar som Gud önskade att människorna skulle anpassa sig efter. Gud var den store urmakaren som hade alstrat mekaniken och de politiska representanterna måste lära sig att låta urverket ha sin gång.

Begreppet *rättighet* var centralt i Chydenius *Tankar om husbönder*. Han använde till och med i inledningen av texten begreppet *människliga rättigheter*. Chydenius syftade då på rättigheter ”tilhörande människor i gemen”.<sup>70</sup> Detta rättighetstänkande utgjorde en viktig del av hans tal om frihet i denna text. ”Naturens första rätt är, at människor skola få lefva, bygga och bo på jorden, försörja sig och de sina, giftas och föröka sit slägte”, slog Chydenius fast i inledningen av sin skrift.<sup>71</sup> Vi har i analysen av de tidigare texterna funnit att sådana hänvisningar till *Naturen* innebar ett återopande av Guds vilja och skapelseordning. Detta formulerades också flera gånger explicit av Chydenius i hans *Tankar om husbönder*:

Men hvad som i synnerhet gör tvungna års-tienster stridande emot naturens dem förundte frihet, är det, at arbetare just genom dem afhållas och hindras, at följa Skaparens egen inrättning och naturens drift i giftermål. (§6)

Då deremot en säkerhets act för arbetare, hvilken för evärdeliga tider uphäfver alla inskränkningar af deras friheter, och härställer dem i det stället inga andra förmoner, inga praemier, än dem naturens Herre skänkt dem med födslen, at vara frie jordenes inbyggare, som hade lof och säkerhet, at sörja för sig och de sina, giftas och bo på jorden, är den enda som härvid gör alt hvad som göras kan och bör, och tager vapnen utur händerna på deras förtryckare. (§6)

Naturen danar dem (tjänstehjonen, min anm.) aldeles lika med oss i födslen: deras krops-stälning, då de först ligga i vaggan, är enahanda med vår, deras själar lika förnuftige med andra människors; deraf blifver således handgripeligt, at naturens Herre äfven tildömt dem enahanda rättigheter, som andre människor åtniuta. Näst säkerheten för lifvet är otvifvelaktigt den, som försvarar vår egendom, eller de medel, hvarmed lifvet uppehålles. Dem hafva ock våre grundlagar, utan undantag eller inskränkning, tagit för alla obrotsliga undersåtare i försvar. Dem måste således äfven tjenste-hionen niuta i lika mån med andra undersåtare i riket: sker ej det, så är naturens rätt kränkt, och deras frihet dem beröfvad. (§7)

Vi ser ovan hur Chydenius argumenterade för att förankra sina rättighetskrav i Guds skapelseordning och i Guds naturliga lag. Han hänvisade också till Guds egen *säkerhets act*, liksom han i tidigare texter hänvisat till Guds näringslagstiftning. Jämlikhetsanspråken var baserade på Guds förhållningssätt till människan. Likhets-tänkandet som ständigt återkom i hans argumentation byggde därmed på föreställningen att Gud hade skapat alla människor med identiska förutsättningar och därmed hade samtliga givits samma uppsättning rättigheter och föreskrifter. Särskilda privilegier var mot naturens ordning. Jämlikhet var däremot i enlighet med naturen.

Chydenius tog också upp frågan om religionen i en passage i sin skrift *Tankar om husbönder*. I detta stycke tycks han ta avstånd från en religiös grundsyn på ekonomin och arbetsmarknaden.

69 *Dagligt Allehanda* den 30 juni 1779, nr. 144.

70 Chydenius 1778, § 1.

71 Chydenius 1778, § 4. Jfr forts. av § 4, ”Hvaruti består väl en fattig arbetares välfärd, om icke i frihet at bygga och bo på jorden, försörja sig och de sina, giftas och föröka sit slägte; och den fattiges egendom är föga annat, än friheten och förmågan at arbeta och förvärfva sig sina dageliga behof?”

---

Du torde väl invända: Böra icke tjenste-hionen undervisas derom, at det är för Guds och samvetets skul deras skyldighet, at vara trägne uti sina syslor? Det är ju en oren källa til idoghet, at vara det för egen vinning? Jag svarar härtill: Ehuru ren, ehuru hög den förra drifkraften är hos dem, som hafva lifliga intryck af Christendomens rätta kraft, så är den andra dock mera sinlig och verkande på sinliga människor; den är naturens egen, och derföre ej förkastelig, då den genom dygden och en billig motvigt hos andra människor, hålles inom sina skrankor. Den förra må verka på mennisko-hiertat så mycket den kan, så är dock den sednare hämmad, genom vissa års-löner, och förfatningen verkar snörrätt emot den samma. Så bakvänt hastar man, at hinna til lycksalighet, med segel spända just emot hvarandra.<sup>72</sup>

Chydenius menade här att arbetsamhet kunde uppnås på två sätt. Man kunde motivera människor med hjälp av religiösa argument eller låta naturen ha sin gång. I det sistnämnda fallet handlade det om att låta deras önskan att söka sin egen vinning att få driva dem framåt. Men det centrala i Chydenius resonemang var att båda metoderna hade sin upprinnelse i Guds vilja. Skillnaden var att den första metoden var mer explicit biblisk, medan den andra handlade om att låta Guds ordning få verka ostört. Båda vägarna ledde åt samma håll, under förutsättning att den naturliga metoden präglades av dygd och hölls i schack via konkurrens med andra människors likartade ambitioner. Chydenius försvarade därmed den rätta egennyttan och försökte göra den rumsren samtidigt som han formulerade en religiös grundhållning till samhällsfrågorna.

Vi finner i Chydenius skrift *Tankar om husbönders och tjenstehions naturliga rätt* och den efterföljande debatten den politiska kontext som budordspredikningarnas innehåll sprang fram ur. Chydenius vidareutvecklade i predikningarna det han påbörjat i sina politiska texter – han förankrade de mänskliga rättigheterna i Guds lag och lät lycksalighetsdriften vara människans främsta drivfjäder.

Vid en jämförelse mellan Chydenius tjänstehjonsskrift och hans budordspredikningar blir det tydligt hur Chydenius härledde de mänskliga rättigheter som han hänvisade till i sina politiska texter ur dekalogen. Enligt Chydenius predikningar var den andra tavlans bud Guds sätt att fridlysa rätten till liv, till ära och egendom. Därmed gavs också människan frihet att leva, äga och värna sitt anseende. Det var Gud som hade formulerat de mänskliga rättigheterna och de var därför universella, oföränderliga och okränkbara. Chydenius tankekedja var alltså att Gud, såsom *Skapare*, *Lagstiftare* och *Naturens herre*, hade gett alla människor vissa behov, förpliktelser, mål och egenskaper som i nästa led blev rättigheter, däribland rätten att leva, bo, arbeta och bilda familj.<sup>73</sup>

Ett gemensamt drag hos både predikningarna och *Tankar om husbönders och tjenstehions naturliga rätt* var syntesen av teologi och naturrätt. Vi ska följa hans argumentation i ett mer naturrättsligt baserat avsnitt för att om möjlighet få en fördjupad bild av frihetens innehåll och betydelse för Chydenius.

Torde hända någon ville möta mig, som talar så mycket för frihet; at så länge som människorne voro i sit naturliga tilstånd, utom samhällen, voro de äfven berättigade til en sådan vidsträckt, och som man kallar den, en laglös frihet, men så snart man träder i samfund med andra människor, under en styrande magt, så måste man nödvändigt bortgifva något af sin naturliga rätt, och underkasta sig det samhälles lagar, och kan således en laglydnad ej få namn af tvång eller trälldom. Jag svarar: det är rätt! likväl med den skilnad, at då icke i alla Riks-Samhällen i verlden, lika

---

72 Chydenius 1778, § 4.

73 Ett liknande synsätt återfinns exempelvis hos Christian Wolff. Se Dellner 1930, s. 24f. Enligt Dellner menar Wolff att människan har rätt till allt det som krävs för att hon ska kunna uppfylla sina förpliktelser gentemot Gud. Wolff härleder alla människans rättigheter ur människans grundläggande plikt till fullkomning – *perfectio*. Dessa rättigheter är lika för alla människor. Jfr även Boethius 1782, s. 98ff.

mycket måste förloras af den naturliga friheten, utan i det ena mera, och det andra mindre, såsom erfarenheten tydeligen å daga lägger, så är klart, at det samfund måste vara det lyckligaste, der förlusten af den naturliga friheten är minst; ty dit skocka sig människor mäst, der lefva de nögdast, och der tilväxer Riket i sin styrka, så långt som möjligt är; men deremot, ju mera vi måste förlora af våra naturliga rättigheter, ju tvungnare ingå vi sådana förbund, ju misnögdare blifve vi der, och ju förr flytte vi derifrån i et annat samhälle, der mera frihet gifves.

Vi ser i citatet ovan hur Chydenius anknöt till den naturrättsliga beskrivningen av samhällets uppkomst. Men han utvidgade beskrivningen till att omfatta flera samhällen och beskrev vad som hände när medborgarna använde den tidigare beskrivna relativa lycksaligheten genom att de jämförde sin egen situation med medmänniskornas och fann att friheten var större i andra länder. Den frihet som Chydenius förespråkade handlade om friheten att utöva de grundläggande mänskliga rättigheterna. Det handlade alltså om att fritt kunna leva, bo, arbeta och bilda familj.

Chydenius försökte även att avgränsa sina frihetsanspråk i debatten år 1779, liksom han hade tvingats göra i debatten åren 1765–66. Chydenius menade att han blivit missförstådd av de kritiker som påstod att han ville skapa samhällelig ordning. Den åtråvärda friheten handlade inte om samhällets styrelseskick. Den handlade inte heller om maktutövningen i samhället generellt. Lydnad, makt och pliktutövning var fortsättningsvis centrala aspekter av samhällets ordning. I ett inlägg i *Dagligt allehanda* i januari 1779 skrev Chydenius om detta.

För det tredje bör min Herre lära sig at göra åtskilnad emellan Naringar och et Samhälles styrelse. Min discours har varit i det förra, och min Herre blandar det in uti det senare. Uphäfwandet af styrelsen förstör Samhället och det skygd Medborgare söka därunder, men friheten i Naringarna styrker densamma. Om styrelsen heter det i Sverige: *Konungen äger styra Rike sino - - Han och ingen annan*. Denna styrelse måste ske genom högre och lägre Ämbetsmän, af hwilka somliga åligger at genom dageliga underwisningar dana Folket ifrån barndomen, at blifwa förnuftiga Människor, goda Christna och redeliga Medborgare, andre hafwa at utträtta Konungens befallningar i allehanda särskilta mål, andre åter at afhjälpa twister om mitt och ditt och at döma lasten och skydda oskulden.<sup>74</sup>

Vi kan återigen konstatera att Chydenius frihetsbegrepp inte handlade om moralisk eller religiös frihet. Det sistnämnda står ännu klarare om man studerar hans memorial angående religionsfriheten från 1779.<sup>75</sup> Den principiella frihetsretorik som han använde i sina tidigare frihetstexterna var här utbytt. I stället handlade det om medlidande med förföljda religionsflyktingar och ekonomiska nyttomotiv. Chydenius åberopade även samvetsfriheten, som innebar frihet från samvetstvång. Detta rådde redan enligt Chydenius i Sverige. Den likhet som fanns mellan religionsfrihetsanspråken och de tidigare frihetliga tankarna var Chydenius önskan att säkra grundläggande medborgerliga rättigheterna för samtliga grupper i samhället.

Även om Chydenius i citatet ovan hävdade att hans frihetsanspråk inte berörde styrelseskicket kan man dock påstå att han även tillämpade principerna om frihetens och jämviktens funktion som motgift mot egennyttan och självsväldet på samhällets styrelseskick. Som vi har sett ovan sammankopplade exempelvis Chydenius tjänstehjonens avsaknad av ekonomiska rättigheter med deras bristande politiska makt. Kritiken mot orättfärdiga maktförhållanden var särskilt kraftfulla i Chydenius angrepp mot det samhällsfenomen som enligt honom personifierade den orättfärdiga egennyttan – *aristocratien*.<sup>76</sup>

74 *Dagligt Allehanda* den 7 januari 1779, nr. 4.

75 *Prästeståndets riksdagsprotokoll 1778–1779*, 1990, s. 202–209.

76 Liknande kritik mot aristokratien var vanligt förekommande under frihetstidens slutskede och under den gustavianska epokens inledande skede. De aristokratiska miljöerna kritiserades för maktmissbruk, självsväld, despotism etc. De ansågs vara ett hot mot friheten. Jfr Wolff 2007, s. 41ff; Virrankoski

---

Med full öfvertygelse kan jag härvid påstå, at alla taxor, de aldranödvändigaste, icke annat äro än olyckelige fölgher af aristocratiska sammansätningar, hvilka sammansätningar, så länge de skyddas af lagarna och den styrande magten, kunna utom dem hoflost utan gränsor beskatta sina medborgare. Regeringarne hafva i de flesta Europeiska riken gynnat sådana samfund, och lemnat dem exclusiva rättigheter, at förese riket och medborgare med vissa behofver, genom hvilka de slagit alla sina medtäflare utur brädet, och kunna under skydd af sina styresmän spela mästare öfver sina varors pris, til sin egen förmon och sina med-undersåtares förtryck. Derföre hafva åter taxorne blifvit ombärlige, at på andra sidan tygla deras egen nytta, vid hvilka människligheten likväl kan blifva mycket lidande, alt som sådane samfund kunna verka på dem som utfärda sådana taxor. Det är, man upprättar först et aristocratiskt välde, och nödgas sedan föra et evärdeligt krig emot det samma. Men med tjenste-folket är saken af en helt annan beskaffenhet. Det är den värnlöse hop af et rikets undersåtare, skingrad omkring hela riket, utan någon skrå-ordning, utan hufvudmän och något serskilt försvar;

Med *aristocratien* avsåg Chydenius den typ av maktutövning som innebar att en grupp tillskansade sig makt på andras bekostnad och sedan missbrukade denna makt. Detta kunde skedde överallt och utföras av alla, menade Chydenius. ”Men at fastställa wissa årslöner för tjänstefolk, är detsamma som at låta köparen sätta taxa på andras sälgbara waror, som emellan gudar kunde låta höra sig, men emellan fördärfwade människor knapt lärer kunna få bättre namn än et aristocratiskt herrawälde på den ena, och tråldom på den andra sidan, som ofelbart måste förr eller sednare förswaga rikets naturliga styrka.<sup>77</sup> Vad var lösningen på detta dilemma? Chydenius får själva förklara:

Se! här är nu hela mit förslag, bygt på den äkta frihetens grund-pelare. Det står helt naket, utan annat stöd än friheten, hvarpå det hvilar, och en naturlig motvigt eller reciprocitet emellan husbönder och tienare, aldeles utan at gynna någondera, eller förtrycka mera den ena, än den andra. Bort med et så förderfweligt förslag, säga visst de fleste af mina Läsare. Det måste sätta alla husbönder i yttersta bryderi, blottställa dem utan tjenste-folk, nödgä dem, at låta sina egendomar förfalla i linda, eller ock, i en här af upkommande almän förvirring, sälja bort sina fastigheter til halfva värdet. Jag kan lätt föreställa mig, at det vore för många husbönder et dunderslag, helst för dem, som nu arbetat med fors på nya fiettrar för friheten; men detta kan ej afskräcka mig, at noga följa min öfvertygelse: Jag är van redan vid sådant rop, och har märkt altid at den Aristocratiska magten är en böld, ömsom en ögnesten, den som rör vid den blir altid öfverfallen med et hiskeligt anskri, at hela Riket förgås, men bör så förstås; at *Aristocrateme förlora något af sina orätmätiga inkräktningar; hvarigenom Riket och Medborgare komma til sin rätt.*<sup>78</sup>

Vi finner här själva grundreceptet för friheten och lycksaligheten – en jämnare maktfördelning. Chydenius använde inte ordet *jämvikt* i detta citat, men han skapade en bild av jämvikt. Frihetens grundpelare var ömsesidigheten och maktbalansen mellan parterna. Ingen part kunde då förtrycka den andre.<sup>79</sup>

Chydenius kritik mot överdrivna statliga regleringar innebar definitivt inte att han proklamerade någon tidig form av nattväktarstat. Det främsta redskapet för att uppnå såväl frihet som välfärd var goda lagar.<sup>80</sup> Den insikt som Chydenius formulerade var att människors moraliska beteende till stor del var en produkt av de samhällliga lagar som reglerade deras dagliga liv. Den pedagogiska medvetenhet som väcktes under 1700-talet gick ut på att uppfostra människor till dygdiga medborgare och undersåtare. Denna medvetenhet kombinerades hos Chydenius med insikten om att medborgerlig

---

1995, s. 261f; Alm 2002, s. 138.

77 *Dagligt Allehanda* den 7 januari 1779, nr. 4.

78 Chydenius 1778, § 16.

79 Jfr Virrankoski 1995, s. 414.

80 Chydenius 1799, s.

och kyrklig uppfostran bara var en delaspekt av formandet av ett bättre samhälle. För att nå välfärd och samhällsmoral krävdes reella möjligheter för människor att själva skapa sig goda liv. Dessa möjligheter skapades via lagstiftningen.

Af så lågt trampade själar kan icke väntas någon politisk dygd, då karbasen måste bli nästan den enda drif-kraften til hans flit och trohet, enahanda med dem, som nyttjas för de oförnuftiga diuren. Du säger: Der finnes ock beklagligen ingen moralitet hos dem (tjänstehjonen, min anm). Jag svarar: Den kan ock icke finnas, der alle grunder dertil så ögonskenligen kastas öfverända.<sup>81</sup>

Lathet var givetvis förkastligt enligt Chydenius. Vi finner inget beteende, förutom falskhet, som lyckades provocera honom så mycket som just detta, oavsett om vi analyserar hans predikningar eller hans politiska skrifter. Chydenius såg alltid den skadliga latheten i relation till dess omgivning. En lat människa lät någon annan göra jobbet – den late utnyttjade sina medmänniskor. Men Chydenius menade att den lathet som tjänstehjonen anklagades för var en påtvingad lättja, alstrad av andras orättfärdiga egennyttan. Tjänstehjonen var instängda i ett orättfärdigt system som gjorde dem till brottslingar vare sig de var kriminella eller inte. Dessutom påstod Chydenius att det inte var särskilt effektivt att förbjuda lättja och bestraffa de lata. Naturen klarade själv av att bestraffa de fattigas lathet. Det var i stället de besuttnas girighet och egennyttan som måste begränsas via lagstiftning.

I Chydenius sätt att förlägga orsakerna bakom tjänstehjonens omoral till samhällssystemets orättfärdighet låg en, vid denna tid, mycket ovanlig analys.<sup>82</sup> Han utgick från det kända sambandet mellan lagar och seder som exempelvis hade beskrivits av Montesquieu, men Chydenius drog slutsatser som inte någon i den svenska riksdagen dragit före honom. Han gjorde en maktanalys som innebar att underklassens omoral och misär uppfattades som ett symptom på en ekonomisk och politisk maktobalans. Denna obalans alstrade möjligheter för vissa grupper att styras av sin själviskhet och egennyttan genom att utnyttja systemet för att sko sig på tjänstehjonens bekostnad.

Chydenius har beskrivits som en förespråkare för en reducerad statsmakt och krav på frihet från lagstiftning. I denna dubbla läsning av Chydenius skrifter blir kärnan i Chydenius frihetsanspråk snarare en insikt om lagstiftningens avgörande betydelse som styrningsmedel för samhällets välfärd. Det handlade inte om frihet från lagar utan om utformandet av frihetliga lagar.

### Hvilcka äro de hinder som fiätra finska landtmännens idoghet?

Den sista text vi ska analysera är en tävlingsskrift av Chydenius från år 1799. Det var det nybildade *Finska Hushållningssällskapet* som år 1798 hade utlyst en tävling.<sup>83</sup> Tävlingsfrågan lød: ”Hvilcka äro de hinder som fiätra Finska Landtmännens idoghet och hvilcka medel äro de kraftigaste och lämpeligaste at väcka honom til mera drift och omtancka uti sin Landthushållning?”. Chydenius, skickade in en skrift som innehöll en relativt omfattande lista på frihetliga reformförslag. Det är dock inte det konkreta innehållet i Chydenius reformer som vi här är intresserade av utan de underliggande principer och begrepp som utgjorde reformförslagets utgångspunkter.

Vid en jämförelse mellan Chydenius tidiga texter och denna tävlingsskrift finner man att hans tänkande uppvisade en hög grad av kontinuitet. De tankegångar som har diskuterats ovan formulerades på nytt i skriften från 1799. Återigen argumenterade exempelvis Chydenius med utgångspunkt i Guds egen näringslagstiftning:

81 Chydenius 1778, § 9.

82 Jfr Virrankoski 1995, s. 418f.

83 Virrankoski 1995, s. 392–398.

---

Då det egentligen är egennytan, som drifver sig igenom alla möjliga utvägar til sin förkofran, så är det ei eller möjligt at drifva ett folk til arbetsamhet, då det på alla sidor fångslas. Man säger väl: den bör ei hindras i alt hvad låfligit är, men sådana känna icke huru mångfalliga de inskränkningar äro, som binda händerna på den arbetande medborgaren. Skaparen satte människan blott at arbeta, men föreskref ingalunda med hvad slags arbete hvar ock en skulle syslosätta sig. Tiufnaden var allena den som allmachten förböd men för idogheten var intet mål föresatt, hvarcken huru långt den finge gå, eller hvad tilvärknningar den finge frambringa. Han bandt hvarcken någon vid plogen, eller gjorde någon til Skrå handlande, utan när och hvarrest en och hvar såg sin bästa vinning, där fik han förkofra sig. Man invänder väl, at så länge människorna voro i sitt naturliga tilstånd kändes inga närings lagar, men då vi bo i samfund måste vi vara under dess lagar, hvilcket ingalunda nekas; men det måste tillika blifva ovedersäjeligt, at ju närmare Samfundets lagar instämma med den naturliga friheten ju lyckeligare måste de menigheter vara, som derunder lyda, och aldeles tvert om. Ty just i närings lagarna ligger grunden til ett folks förkofran eller undergång. Välmågan för ett folk tilskapas af lagarna.<sup>84</sup>

Vi finner i citatet ovan den välbekanta kombinationen av hänvisningar till den lovliga egennytan som människans drivkraft, till Guds vilja och till naturrätten. Lagarnas betydelse för landets välstånd betonades mycket starkt av Chydenius. Ett annat återkommande drag var Chydenius kritik mot sådant som han uppfattade som *aristokratiskt*. Tjänstehjonsstadgan var enligt Chydenius, ”en af de mäst aristocratiska författningar som kunna gifvas, då den tvingar fri födda människor absolut til års tjenst och det för en betalning som husbönder sielfva velat åtaga sig at ärlägga”.<sup>85</sup>

Chydenius diskuterade i sin skrift till *Finska hushållningssällskapet* hur människor skulle motiveras att handla på ett riktigt sätt. Återigen trädde han till försvar för de fattiga genom att visa på vad som saknades för att de skulle kunna agera så som deras kritiker önskade. ”Men hvad flit och hvad dygd vill man väl fordra af dem som näppeligen hinna i sin ungdom få de nödvändigaste begrep om dygd och Christendom, som aldrig äga den minsta upmuntran, och som förtviflade om sin framtid ledas til all slags liderlighet”, frågade Chydenius i sin skrift. Han hävdade således att de fattiga måste få kunskaper, upmuntran och slippa känna hopplöshet inför framtiden. Chydenius hävdade att ”...fönuftiga varelser böra hafva några lyckligare utsigter för sig och sina efterkommande i en framtid, annors blifver det omöjeligt at vänta något stort eller berömligt af dem i hvad företaganden det hälst må vara”.<sup>86</sup> Betoningen på hoppets betydelse var något nytt. Det fanns inte i de äldre politiska texterna. Däremot var hoppet ett centralt tema inom homiletiken och givetvis i Chydenius predikningar.

En annan nyhet i denna skrift var att Chydenius här endast nämnde *lyckan*. *Lycksaligheten* var nu utbytt. Om detta var en slump, ett medvetet ordval eller om det var ett uttryck för en begreppslig förskjutning, låter jag vara osagt. Men egennytan var fortfarande människans viktigaste drivkraft – på gott och ont. För de fattiga var det av godo – ”utom alt detta så måste doch hvar ock en hafva något slags ändamål hvarföre han vil nytja lifvet, nemligen at på något sätt förbättra sitt tilstånd”.<sup>87</sup>

Fortfarande hyste Chydenius en stark tilltro till människans sökande efter egen vinning. ”Den naturliga vinningslystnaden utträttar alt utan tvång”, skrev han i en passage där han försökte ifrågasätta det som var så ”hårt inpräglat uti den Styrande maktens hufvud”. Det paradigmatiske tänkande som han kritiserade var föreställningen att handeln skulle regleras för att kunna fungera.<sup>88</sup> Men när egennytan

---

84 Chydenius 1799, § 4. Resonemanget återkommer i § 28.

85 Chydenius 1799, § 34.

86 Chydenius 1799, § 12.

87 Chydenius 1799, § 19.

88 Chydenius 1799, § 29.



resulterade i *aristokratiska sammansättningar* och *monopolistika systeme* gick den ut över andra medborgare på ett mycket olyckligt sätt.<sup>89</sup>

### Spö och frihet tillsammans, en underlig idé

Detta kapitel har tagit sin utgångspunkt i Chydenius frihetsbegrepp. Jag vill därför avsluta undersökningen där den började – i frihetsbegreppet. Vi inleder med en fördjupning kring vissa teologiska aspekter av frihetsbegrepp som tidigare inte har belysts, för att sedan sammanfatta den frihetssyn som har rekonstruerats i de undersökta texterna.

Det finns en aspekt av Chydenius frihetssyn som sällan har berörts i tidigare forskning. Vi har snuddat vid den i citaten ovan, men den har inte lyfts upp till diskussion i undersökningen. Denna dimension av frihetsretoriken återfinns i de metaforer som Chydenius begagnade i de politiska texterna. Han använde bilder som exempelvis vägen, vattnets rörelser och urverket. Jag menar att dessa metaforer är viktiga att synliggöra eftersom de bidrog till att skapa en frihetsuppfattning av ett särskilt slag. De var relaterade till fysikoteologins natursyn samt till Chydenius stora intresse för mekanikens lagar. Resultatet av denna tolkningsmodell blev en bild av samhället där Guds naturrätt interagerade med de gudomliga lagar som reglerade den fysiska världen. Min poäng är således att Chydenius formulerade ett specifikt perspektiv på samhällseliga företeelser där den fysikoteologiska kopplingen mellan naturlag och naturrätt var grunden.

Chydenius hävdade i sin skrift *Den nationnale winsten* att ”spö och frihet” inte gick att förena.<sup>90</sup> Den slutsats han här formulerade illustrerar samtidigt en viktig aspekt av Chydenius sätt att förhålla sig till frihetsbegreppet. Han uppfattade tvång och frihet som ett komplementärt motsatspar – det ena uteslöt det andra. Låt oss försöka undersöka denna tanke lite djupare – vad var det med friheten som inte kunde förenas med tvång?

I sina politiska texter hämtade Chydenius ofta förklarings- och argumentationsmodeller från naturen och naturlagarna. Med dessa naturlagar som utgångspunkt formulerade han nya samhällseliga grundprinciper som reglerade ekonomin, arbetsmarknaden och politiken. Det samhällseliga och sociala begreppet *frihet* illustrerades exempelvis med hjälp av vattenmetaforer. Vi kan utgå från ett av de mest kända citaten från Chydenius politiska skrifter. Det är hämtat ur *Den nationnale winsten* (1765) och beskriver den arbetsmarknad som Chydenius ville se i Sverige. Här liknade han den felaktiga lagstiftningen vid dåliga dammar som bromsade vattnets fria flöde. Chydenius förslag gick ut på att släppa vattnet fritt.

Hwad äro dessa annat än dammar, som samla folket på wissa ställen, taga dem från det ena, och plantera dem på det andra stället, utan at man kan ännu säga på hwilkendera de göra bästa nyttan, och öka eller minska den Nationnale winsten, som förut är bewist. När strömmen får flyta jämt, då är hwarje droppe watten i rörelse. När inga hinder äro i wägen fiks hwarje arbetare om sin föda och ökar med det samma Nationens wint. Men genom författningar samlas folkhopen i wissa flockar, utwägarna til industrien blifwa inskränkta, och et litet antal människor i hwarje flock flyter öfwer den största hopen, hwilkas wälmåga man nyttjar som skäl til hela Rikets wälstånd.

§. 16. Desse dammar äro de samma, som hindra tilökningen af Swenska arbetares antal, hwilket likwäl är, såsom i §. 4. är wist, den första grundwalen til en Nationalwint. Hela det öfwerstående wattungens tyngd i en dam hwilar på det som närmast ligger til botten, hwarföre byggnaden nederst måste wara mångdubbelt starkare

<sup>89</sup> Chydenius 1799, § 26–27. Jfr Wolff 2007.

<sup>90</sup> Chydenius 1765b, § 20.

---

och tätare; ty genom förfarenhet är bekant, at det nedra watnet strömmar ut genom den minsta öfning, med större hastighet än det förra. På lika sätt är det beskaffat med vår folkmängd. Wi måge wända oss til hwad näring som hälst och det däruti arbetande antal af människor.<sup>91</sup>

Denna omfattande liknelse beskrev sociala och ekonomiska förhållanden med utgångspunkt i de principer som reglerade dammar och slussar. Det som låg till grund för skildringen var vattnets förmåga att skapa jämvikt. Denna nivellerande kraft var en grundläggande insikt inom såväl praktiska som teoretiska kunskaper om naturen. Vattnet skapade jämvikt, likt det *vattupass* som Chydenius använde när han konstruerade sina kärror.<sup>92</sup>

Citatet ovan är enligt min tolkning ett uttryck för en frihetssyn där grundläggande fysikaliska lagarna relaterades till mänskliga relationer. Chydenius omsatte senare i sin text den naturliga jämviktsprincipen till ekonomiska lagar med orden ”när jag gick til råds med förfarenheten, blef jag snart warse, at ju mera friheten fått wara rådande i någon näring, ju större har altid dess tilwäxt warit och twärt om, och ju jämnare denna frihet har funnits wara utdelt, ju naturligare hafwa näringarna stått i jämwigt mot hwarandra”.<sup>93</sup> Den princip som han uppfattade i naturen präglade också mänskliga företeelser. Eller tvärtom – den princip som han fann bakom mänskliga beteenden visade sig vara uttryck för en princip som även genomsyrade naturen.

I citatet ovan beskrev Chydenius också emigrationsproblemet som ett resultat av vattentryckets ökning i botten av vattenpelaren. Ju högre *vatten-column* var, desto högre blev trycket på bottnen – där arbetarna befann sig. Denna vattenpelare fick därmed utgöra ett vertikalt utsnitt av samhället. De grupper som hade lyckats formulera författningarna till sin egen fördel befann sig uppe vid ytan. Både problemformuleringen och lösningen av problemet beskrevs av Chydenius med utgångspunkt i detta bildspråk:

Min gunstige Läsare! ser du icke nu orsaken hwarföre vår arbetshop ej kan ökas, och genom den vår Nationnale winst? Det blifwer i alla tider efter mitt begrep omöjligt at hindra denna afgang, om dammarna icke öpnas. Ju mindre tryckningen är, ju lättare hålles watten qwar; men ju lägre wattu-column, ju mindre tryckning, och den blifwer altid lägst, då slussverket tages undan.<sup>94</sup>

Det vatten som skulle hållas kvar i dammen var i Chydenius liknelse de kroppsarbetande samhällsmedlemmarna som annars tenderade att fly fäderneslandet. Han fick möjlighet att vidareutveckla jämviktsprincipen och den vertikala bilden av samhället i sin försvarsskrift *Omständeligt swar, på den genom trycket utkomne wedersläggning af skriften, kallad: Källan til rikets wanmagt* (1765):

Människo-släktet liknar i denna delen aldeles et Haf, hwarest den ena Wattu-column med oändeliga tryck-krafter hwart ögnablick werkar uppå den andra; men en lika swår tryck kraft tillbaka åstadkommer, at dess yta likwäl blifwer jämn och horisontel, och det aldeles utan några särskildta stängsel eller bomar för hwarje Column, eller något konstigt arbete. Men så snart man wil, at den ena Wattu-column skal stå högre än den andra, fordras därtill en besynnerlig styrka, mycken byggnad samt stor konst och arbete, och kan med all försigtighet knapt så förwaras, at icke slussbyggnaden läker, och watten ökar tyngden på det underliggande.<sup>95</sup>

Återigen liknades samhället vid en vattensamling bestående av pelare. Om pelarnas tryckkraft fick verka utan hinder uppstod jämvikt mellan dem. De författningar som hindrade människorna och handeln från att strömma fritt var hinder som bromsade

---

91 Chydenius 1765b, § 15–16, s. 16f.

92 Chydenius 1764, § 4, s. 9.

93 Chydenius 1765b, § 33, s. 34f.

94 Chydenius 1765b, s.

95 Chydenius 1765f, § 99, s. 159f.

samhällets de naturliga flöden. Lösningen var att ta bort hindren och därmed frigöra flödena så att vattnet kunde strömma fritt och skapa jämvikt.

Vattensamlingar, strömmande vatten, källor och dammar var centrala bilder och konkreta företeelser i Chydenius skrifter.<sup>96</sup> Ett exempel på hur han använde vattenmetaforer och byggde ut dem till en heltäckande förklaringsmodell finns i emigrations-skriften från 1765:

När wi åstunda weta rätta ordsaken til något, är det ingalunda nog, at stadna wid medlen, som altid äro närmaste ordsaken til några göromål, utan gå til sjelfwa källan, hwarifrån det härflyter, stadna wid de med wår eftertancka, och utan öfwerilning och förut fattade meningar märcka huru stora de bäckar en gång kunna blifwa, som derifrån leda sit watn. Men täncka wi hindra något, bör i synnerhet märckas, at nederst i en ström af många fall intet bygga en kostsam dam, i mening at dermed hålla watnet tillbaka: Den stillar wäl i början en brusande forss, men så snart watnet stigit öfwer dam-bräddarna, blifwer strömmen lika stor som förr, och watnet brusar sin kos med större häftighet och dån, än någonsin tilföre; utan bör man wid dess första ursprung se, i fall sjelfwa källan intet kan stoppas, hwart ut man då tjenligast kan leda dess drift, til sin förmån.<sup>97</sup>

För att förstå hur något hängde ihop var det nödvändigt att gå till ursprunget – källan. Här fick således vattenmetaforen både gestalta ett undersökande förhållningssätt och de samhällsproblem som uppstod när detta förhållningssätt inte tillämpades. Men Chydenius kunde också använda andra metaforer som inte hade med vatten och jämvikt att göra. Det handlade dock fortfarande om vätskor och flöden:

Handelen är en altför öm omständighet för et Rike, som med mycken nog-granhet måste wärdas, men den är intet på långt när så konstig, som man wil göra den. Hon består intet hufwudsakeligen af hemligheter, intet uti många konstiga förordningar och anstalter, intet uti en myckenhet Contraband och Förbud. Naturen är altid otwungen och enfaldig. När blodet får flyta jämt i alla ådrar, efter deras storlek och drift, så mår kroppen bäst, men wil man twinga för mycket deraf til hjertat och lungor, i mening at göra dem starckare, wändas de i sin blod, andra lemmar twina bort, och kroppen är i fara för dödande stygn, och en obotelig blodstörtning.<sup>98</sup>

Återigen finner vi hur ett bromsat naturligt flöde resulterade i negativa effekter, i detta fall döden. Om vi återgår till Chydenius slussmetaforer kan man säga att via vattnets strävan efter jämvikt var Chydenius frihetsbegrepp både förknippat med en naturlig jämvikt och frihet från tvång eller reglering. Den ekonomiska princip som berörde sambandet mellan jämvikt och frihet relaterades därmed till naturen. Denna princip översattes av Chydenius även till andra samhälleliga fält. Chydenius gjorde här en mycket intressant begreppslik färgning. Via den grundläggande analogin mellan naturen och samhället kunde han omsätta naturlagbaserade begrepp såsom *rörelse*, *kraft*, *jämvikt*, *tröghet*, *tryck* och *tyngd* i resonemang kring sociala och samhälleliga företeelser. Detta mönster tycks ha varit en del av analogin mellan de *mekaniska lagar* som Chydenius hänvisade till i sina praktiska skrifter och den naturliga ordning som han menade att styrde mänskliga samhällen.

Det mekaniska ursprunget bakom terminologin kan vi bara nå om vi jämför Chydenius tidiga praktiska skrifter med hans politiska och teologiska texter. Jag tänker exempelvis på Chydenius skrift *Svar på frågan, angående kärrors förbättring*

96 Här kan även Chydenius första tryckta skrift räknas in. Det var hans avhandling från 1753 som handlade om hur de finländska bönderna skulle lära sig bygga amerikanska näverbåtar. Avhandlingens tema var ”fartens befordrande genom strömmar och insjöar i riket”. Chydenius beskrev här med ett fascinerat tonfall Niagarafallet – ”om ei det högsta, doch det största i hela werlden, hwarest alt det wattn, som kommer från siöarna *Lac Superieur*, *Huron*, *Mischigan* och *Erie*, af hwilcka hwardera uti storlek ei gifwa stort efter Östersjön”. Se Kalm 1753.

97 Chydenius 1765d, § 2, s. 5.

98 Chydenius 1765a, § 52.

---

(1764). Denna skrift skickade Chydenius in som ett svar på en tävlingsfråga som *Kungliga vetenskapsakademien* hade utlyst år 1763. Chydenius fick här ett tillfälle att uppvisa sina omfattande kunskaper i de *mechaniska lagar* och principer som reglerade kroppars rörelse och friktion. Han redogjorde för mekanikens lagar och argumenterade för sin kärra med både teoretiska och empiriska bevis.

Det teologiska ursprunget i form av den fysikoteologiska tolkningsmodellen formulerades tydligt i Chydenius predikningar. Men den finns också i hans övriga skrifter. Genom att exempelvis använda urverksmetaforen på samhällsbygget kunde Chydenius sammankoppla gudomlig mekanik och samhällsteorier. Han skrev i sin emigrationskrift från år 1765 att ”wi åtnöjas ej dermed, at se en Stat på den enfalldiga sidan, som allmachten welat wända åt människorna, utan wilja med våra klumsiga finger sätta Allmachtens mästerstycke i jämn rörelse och circla om alla hjulen efter vår egen smak, fast wi med föga heder måste lemna det mera haltande ifrån oss än wi emottagit det samma”.<sup>99</sup>

Den fysikoteologiska tolkningsmodellen utgjorde bryggan mellan samhällsprinciper och naturens principer. Med hjälp av föreställningen att hade Gud nedlagt lagar i naturen och i människan kunde Chydenius på ett innovativt sätt aktivera en ny betydelsepotential av viktiga politiska begrepp. Hans användning av begreppen *frihet* och *tvång* bör därför också tolkas i relation till detta intentionsdjup. Friheten beskrevs av Chydenius som en osynlig gudomlig princip som i likhet med naturens fysikaliska lagar påverkade människans handlingar.

Frihetens relation till jämvikten var ett återkommande tema i Chydenius politiska skrifter. Denna jämviktsprincip formulerade han exempelvis i sin skrift *Wederläggning af de skäl, hwarmed man söker bestrida Öster- och Wästerbotniska samt Wäster-Norrländske städerne fri seglation* (1765):

Såsom hela Rikets frihet beror uppå alla fyra Ståndens jämwigt emot hwarandra, så beror åter hwart och et Stånds frihet uppå en jämwigt hos hwarje Stånds lemmar inbördes. Rubbas jämwigten uti et Stånd genom en eller fleras öfvermagt, så stadnar samma Stånd i trældom innom sig sjelf. Hafwer en eller flere gjordt sig genom sin magt säkra om sit Stånds Pluralitet, så hafwa de derigenom stort insteg uti andra Stånd, uti hvilka, om en likadan öfvermagt skulle finnas, och de alla förenade sig i en orättmätig sak, wore deras Medståndet och hela Riket dessa magter undergifna. Detta bör öppna ögonen på oss. Man ropar om vår sälla frihet: Den är wisst säll. Men låt oss just derföre akta den dess bättre. Det bör ingen mistyda, om en fri Medborgare jämför sin styrcka mot andras; ty just deraf wet han, huru säker hans frihet är.<sup>100</sup>

En viktig konsekvens av Chydenius resonemang var att jämviktsprincipen inte bara skulle råda mellan ekonomiska näringar. Den skulle även präglade relationen mellan samhällsständerna och mellan enskilda medborgare. I citatet ovan tillkom en intressant aspekt i form av den individuella medborgarens *styrcka*. Till frihetens och jämviktens principer lades nämligen också den viktiga principen om konkurrens. Det var uppfattningen att konkurrens (*täflan*) var ett nödvändigt och naturligt inslag i människors aktiviteter, oavsett om det handlade om det fria ordet, sanningens och kunskapens tillväxt eller om handel. Själva tävlingsmomentet var en social kraftmätning där människors kraftfält påverkade varandra så att resultatet blev bättre för alla.

---

99 Chydenius 1765d, § 28, s. 79. Jfr även § 33, s. 94: ”Och just här är sjelfwa rörelse-puncten til Laglydnad i hela Samhället. Såsom Riksens Höglofl. Ständer ställa detta hjul uti rörelse, sådan blifwer ock rörelsen i hela Riks-kroppen. Men lemna detta orördt, man må sedan röra wid andra så mycket man will, och öka tyngder, at få uhrvärcket i gång, så går det förr i stycken, än det kan bringas i någon ordentelig rörelse”.

100 Chydenius 1765a, § 10.

Lycksaligheten hade sin givna centralplats i denna samhällsmekanik. Frihet alstrade lycksalighet. Om alla människor tilläts att följa sin strävan efter lycksalighet – sin egennyttan och egenkärlek – skulle hela samhällets välbefinnande öka. Eftersom allas strävan då var fri och obehindrad kunde medborgarnas begär fungera utjämnande så att ingen individs egennyttan tilläts att få utlopp på andra medborgares bekostnad.

Vi har här en slags samhällsmekanik där krafter påverkade varandra så att kroppar förflyttades. Lycksalighetssträvan blev med detta synsätt den kraft som satte människor i rörelse – det som drev dem framåt. När Chydenius skulle förklara emigrationen skrev han exempelvis att ”såsom nu alla människans företaganden syfta på hennes lycksalighet, så måste alla flyttningar drivas af den och ingen annan orsak”.<sup>101</sup> Om man skapade hinder i form av författningar bromsades också människans gudomligt sanktionerade strävan efter lycksalighet:

En Sjöman stiger aldrig om bord, om han intet väntar mer derföre än han säkert kunnat hemma vinna: än mindre vågar någon Medborgare sin fot på främmande botn, i mening at stadna der, om han intet på et eller annat sätt tror sig göra der större lycka. Han öfverwägar på ena sidan de hwilkor han tilförene ägt, och framdeles kan göra sig förhoppning om hemma, och lägger dem i ena wågskålen: På den andra gör han sig underkunnig, om det tilstånd han i et annat land kunde komma til, och hwad liknelse han kan hafwa der til lycka i framtiden, och det lägger han i den andra. Hafwer nu den förra öfwerwigten, är klart, at han blifwer qwar så länge han är människa: Står wåg-balcken jämn, är än ingen orsak förhanden hwarföre han skulle flytta: En hwar behåller håldre det wissa för owissa, när de intet skilja uti godhet: Men slår wåg-balcken om åt andra sidan, då börjar hogen at leka ut.<sup>102</sup>

Vågen var en bild som Chydenius använde vid flera tillfällen. Den illustrerade båda tillstånden som Chydenius beskrev – jämviktens tillstånd och obalansen. I citatet ovan kombinerade Chydenius vågbilden med tanken om frihet som den obehindrade rörelsen. Jämviktens och det fria flödets principer hängde därmed samman och var delar av ett system. Det sätt varpå Chydenius beskrev människors beslutsprocesser kan därmed läsas som en analogisk koppling till de fysikaliska lagarna. Det handlade om lagar för kroppars rörelse, vila och tröghet. Det berörde även de krafter som utgick från kropparna samt krafternas inbördes påverkan. De fysikaliska lagarnas principer korresponderade med människornas beteendemönster.

Jag menar alltså att det i Chydenius metaforer går att spåra en omfattande analogi mellan mekanikens rörelselagar och samhällets naturliga principer. Den centrala kopplingspunkten för anlogin var Guds allmakt och skaparkraft. Det var Gud som låg bakom dessa principer och lagar. Att följa den naturliga ordningen var att följa Guds inplanterade principer för den mänskliga sammanlevnaden. Detta illustrerades bland annat när jämviktsprincipen kombinerades med frihetsbegreppet och med teorin om rörelse. Människan uppfattades därmed som en varelse med en inre kraft i form av en strävan att uppnå lycksalighet. Om hon inte kunde uppnå lycksalighet på den plats hon befann sig, exempelvis på grund av något tvång som förhindrade henne – liksom vattnet som inte kunde strömma fritt – satte denna strävan henne i rörelse framåt.

Detta resonemang innebar samtidigt att det var möjligt att motarbeta och åsidosätta de naturliga samhällsprinciper som Chydenius hade synliggjort. Men ett sådant agerande alstrade olyckliga medborgare, misär och fattigdom. Det var denna konsekvenskedja som Chydenius försökte tydliggöra och som han menade var själva källan till det svenska rikets vanmakt. Här rådde inga tvivel. Chydenius avslutade även sin skrift *Den nationnelle winsten* med en triumferande känsla av visshet. Det illustrerar att han uppfattade sig ha upptäckt en grundprincip – av ett lika principiellt slag som de fysikaliska lagarna.

<sup>101</sup> Chydenius 1765d, § 3, s. 6.

<sup>102</sup> Chydenius 1765d, § 3, s. 7.

---

Motsägare oroa mig aldeles intet. Sanningen, som jag eftersökt, är så angenäm, at jag är nögd at blott få hafwa sagt hñne för mina Medborgare: hon är orörlig och fruktar ej, fast böljorna spruta sin galla öfwer hñne. Hon tål, at af egennyttan begrafwas i botten-gruset, som de retade wågar täcka hñne med; men blifwer dock wid alt detta bärgfast och oryggelig.<sup>103</sup>

Chydenius hade nått ned till det epistemologiska hälleberget. Inget kunde få honom att tvivla på den sanning som han hade frilagt. Den var självklar och oemotsäglich.

Efter denna diskussion rörande de fysikoteologiska och mekaniska principer som Chydenius sammankopplade i sina skrifter är det dags att sammanfatta vad som framkommit. Vad var det exempelvis i friheten som gjorde att den uteslöt tvång? Denna fråga har flera svar. Men det viktigaste är att frihetens innersta väsen handlade om frihet från orättfärdiga tvång. Samtidigt ställdes människans begär i centrum för Chydenius människo- och frihetssyn. Begären blev rumsrena – det var människans innersta drift men också hennes rättighet att följa sina begär. Men det har framgått av den dubbla läsningen ovan att Chydenius samhällliga frihetsbegrepp inte handlade om någon allmän begärstillfredsställelse. Samhället måste vara ordnat så att människor var fria att utnyttja de gudomligt sanktionerade begär som de hade fått vid skapelsen.

Även den ekonomiska friheten baserades på en form av begärstillfredsställelse. Det var åter frågan om specifika begär – egennyttan och lycksalighetsdriften – och tillfredsställelsens art var reglerad. Detta kan sättas i relation till den diskussion om negativ respektive positiv frihet som historiker ofta har relaterat till i analyser av frihetsbegrepp från 1600- och 1700-talet.<sup>104</sup> Ursprungligen härrör denna distinktion från Isaiah Berlin. I en berömd essä från 1958 beskrev Berlin två frihetsbegrepp. Hans analys tog sin utgångspunkt i den politiska idéhistorien och Berlin fann två slags begrepp om frihet när han jämförde olika tänkares synsätt.

Det negativa frihetsbegreppet handlar om att medborgaren skulle garanteras möjligheter att göra sina egna livsval, oberoende av utfallet av valmöjligheterna. Så länge inte medborgaren inkräktade på någon annan medborgares rättighet skulle det vara möjligt att forma sitt liv efter egna önskemål. Detta begrepp har kopplats till den klassiska liberalismens ideologi. Kritik mot politiska begränsningar av individens valfrihet är typiskt för företrädare för detta frihetsbegrepp. John Stuart Mills beskrivning av frihetsbegreppet ses som ett typexempel på det negativa frihetsbegreppet.<sup>105</sup> Även filosofer som John Locke och Adam Smith har förknippats med det negativa frihetsbegreppet.<sup>106</sup>

Det positiva frihetsbegreppet utgår i stället från att friheten var ett medel för självförverkligande. Målet för självförverkligandet var också förutbestämt, vilket innebar att det var relaterat till en idé om vad friheten skulle användas till.<sup>107</sup>

Chydenius frihetsbegrepp kan vid första anblick uppfattas som ett negativt frihetsbegrepp. Hans kritik mot regleringar och hänvisningar till människors frihet att följa sin egennyttan är exempel på sådant som kan föra tolkningen åt detta håll. Likaså när det gäller hans försvar av tryckfrihet och religionsfrihet. Men vid en djupare undersökning måste svaret bli att hans frihetsbegrepp stod betydligt närmare den positiva friheten. I frågan om Chydenius försök att få den ekonomiska politiken avreglerad utgick hans argument ofta från en etisk agenda. De rådande förhållandena var enligt honom moraliskt förkastliga. Avregleringen motiverades därmed med argument som var kopplade till rättvisa och befrielse från förtryck och maktmissbruk.

---

103 Chydenius 1765b, § 33, s. 35.

104 Höög 1999, s. 97f; Wessén 2006, s. 155f; Lindberg 2006, s. 171f; Modée 2006, s. 23ff.

105 Modée 2006, s. 23ff.

106 Angående John Locke har detta tillbakavisats av bl.a. James Tully. Se Höög 1999, s. 97f.

107 Modée 2006, s. 25.

Själva syftet med att släppa egennyttan fri var att det var det enda sättet att begränsa den. Genom friheten skulle en jämvikt skapas, vilket var en moraliskt riktig lösning. Då skulle rättvisa skipas och ingen sko sig på någon annan.

Om vi tänker oss att den negativa friheten handlade om att frigöra människor från yttre begränsningar kan man säga att Chydenius frihetliga anspråk gick i den riktningen. Men hans syn på frihet var betydligt mer komplex än så. Med utgångspunkt i den människosyn som han formulerade i predikningarna blir det uppenbart att sann frihet endast kunde vinnas via en inre moralisk omvandlingsprocess.

Chydenius föreslagna yttrandefrihet var trots allt begränsad eftersom vissa områden var undantagna. I denna fråga argumenterade han utifrån ett samhälleligt nyttoperspektiv som innebar att yttrandefriheten sågs som en kunskapspridningsprocess och en metod att låta åsikter mötas offentligt för att successivt förädlas. Chydenius yttrandefrihet var på sätt och vis också en spegelbild av hans syn på näringsfriheten. Genom frihetens utvidgande skapades jämvikt och därmed skyddades individer från andras maktmissbruk. Men Chydenius försvar för yttrandefriheten utgick inte från ett individualistiskt perspektiv där den enskilde medborgarens rätt att skriva och säga vad han ville proklamerades. Inte heller hänvisade han till någon gudomligt sanktionerad yttrandefrihet som han gjorde i frågan om de övriga friheter som han pläderade för.

Chydenius frihetsbegrepp handlade på det politiska planet först och främst om att tillförsäkra samtliga samhällsmedborgare en grundläggande rättssäkerhet. Vi kommer här in på den intressanta relationen mellan termerna *frid* och *frihet*.<sup>108</sup> Chydenius använder dessa termer parallellt. Ordet *fridlöshet* används även av Chydenius som en motsats till tillståndet *fridlyst*.<sup>109</sup> Här finns också kopplingen mellan teologins och politikens terminologi. Den fridlysning som Gud hade utfört i budorden innebar en trygghetsgaranti – en *frihet* – att göra det som buden föreskrev. Denna frihet var därmed en rättighet. Genom att förankra frihetsprincipen i den gudomligt ordnade naturen – såväl den mänskliga naturen som den omgivande fysiska naturen – kunde Chydenius legitimera frihetskravet på mycket djupgående sätt.<sup>110</sup>

Men det fanns strömmar och stråk i Chydenius frihetsretorik som låter oss ana fler dimensioner av frihetsbegreppet. Friheten var människans skyddsvärn mot den skadliga egennyttan i form av tvång och självsvåld. Frihet var människans rättighet, hennes eviga längtan och hennes naturliga livsrum. Frihet var också Guds vilja. Den fria vilja som Gud planterat i människan var fröet till hennes frihetslängtan och förutsättningen för hennes moraliska subjektstatus. Den så hett efterlängttade friheten var helt enkelt rättigheten att följa vägen mot lyckaligheten.

108 Jfr Wessén 2006, s. 157f.

109 Se exempelvis Chydenius 1778, § 4, § 6, § 11.

110 Chydenius var verksam under en period då frihetsbegreppet var under omvandling. Under frihetstiden utvecklades ett politiskt språkbruk som var genomsyrat av frihetlig retorik. Denna retorik var uppbyggd kring tanken att det rådande ständerväldet var en förutsättning för frihet. Efter Gustav III:s maktövertagande förändrades detta. Mikael Alm har studerat språkbruket under det gustavianska enväldet 1772–1809 och pekar på att det pågick en kamp om frihetsbegreppet. En ny frihetsbild formulerades. Den skulle både upprätthålla frihetsidealet och legitimera statsvälvningen. Det var mitt i denna maktkamp som Chydenius formulerade sina frihetsanspråk. Jag har i analysen ovan främst valt att diskutera Chydenius egna politiska skrifter och därmed skalat bort den politiska kontexten. Med utgångspunkt i den omvandling som Alm pekar på blir det tydligt att här finns ett spännande källmaterial och nya frågor för framtida forskning. Det finns redan en del resultat att hänvisa till. Virrankoski har exempelvis i sin biografi över Chydenius på ett intressant sätt analyserat dennes sätt att hantera maktskiftet. Se Virrankoski 1995, s. 258–271. Även Bo Lindberg har skrivit om Chydenius frihetssyn. Se Lindberg 2006, s. 192ff.

---

## SAMMANFATTANDE SLUTORD

Den dubbla läsningen av Chydenius texter är nu till ända. Det är dags att sammanfatta undersökningens resultat. Avhandlingens syfte var att analysera den tankevärld som återfanns i Chydenius budordspredikningar genom att närläsa texterna och relatera dem till deras moralteologiska, kyrkohistoriska och homiletiska kontexter. Dessutom ville jag synliggöra samspelet mellan teologi och politik i Chydenius skrifter genom att jämföra predikningarnas innehåll med hans politiska skrifter. Avsikten var att via denna kontextuella metod både skapa ny kunskap om Chydenius tankevärd och om 1700-talets predikosyn, trosuppfattningar samt religiösa förändringsprocesser.

Detta syfte skulle uppnås genom en undersökning som bestod av fyra steg. Det första steget omfattade kapitel II–IV och bestod av kontextuella undersökningar rörande budordspredikningarnas situationskontext och intertextuella kontext. Det andra steget omfattade kapitel V och bestod av kontextuella närläsningar av samtliga budordspredikningar. Det tredje steget omfattade kapitel VI och innehöll fördjupande tväranalyser utifrån ett begreppshistoriskt, ett homiletikhistoriskt och ett etiskt perspektiv. Det fjärde och sista steget omfattade kapitel VII och bestod av en analys av Chydenius politiska skrifter.

Undersökningsuppgiften tog sin utgångspunkt i den tidigare forskningens bild av Chydenius. Med hänvisning till att en stor del av det som tidigare sagts om Chydenius har byggts på ett ensidigt urval av källmaterial menade jag att en närläsning av predikningarna kunde belysa nya aspekter av hans tankevärld och ställningstaganden. Det innebar att predikningarna fick stå i förgrunden och de politiska texterna endast användes som jämförelsematerial i den avslutande analysen. Jag ville pröva hypotesen att den påstådda ideologiska konflikten mellan radikalism och konservatism var en konstruerad motsättning. Denna hypotes kunde endast prövas genom en rekonstruktion av den aspekt av hans tankevärld som hittills varit minst utforskad – den teologiska. Kanske kunde en närläsning av predikningarna också kasta nytt ljus över innehållet i hans politiska skrifter?

Den metod som undersökningen har utgått från är begreppshistorisk. I avhandlingens titel användes termen *kontextuell närläsning* för att beskriva den specifika läsart som här har använts. För att kunna avgöra Chydenius teologiska individualitet krävdes kunskap om ramarna för den predikokost som han utövade och en semantisk lyhörddhet. Begrepp, talhandlingar och språkspel har varit centrala undersökningskategorier. Med utgångspunkt i språkligt aktörsperspektiv har jag försökt att frilägga språkanvändandets och begreppsbildningens dynamik. Dessutom har aktörspektivet bidragit till att tydliggöra hur Chydenius kombinerade olika begrepp och vad som skedde när de överfördes mellan olika sociala arenor.

Den kontextuella närläsningen kompletterades med en *dubbel läsning* av Chydenius skrifter. Den har inneburit att de politiska skrifterna har lästs, dels som bakgrund i samband med predikoanalyserna, dels som material i sökandet efter en teologisk gemensam referensram mellan Chydenius politiska och teologiska utsagor.

Det skulle bli en alltför omfattande resultatredovisning om avhandlingens samtliga kontextuella undersökningar redovisades här. Kapitel VI utgör en sammanfattning av de teologi-, homiletik- och kyrkohistoriska undersökningsresultaten. I dessa sammanfattande slutord väljer jag att i stället fokusera på resultatet av den övergripande hy-



potesprövningen. En redovisning av detta inbegriper nämligen resultat från samtliga delundersökningar. Frågan lyder således: Vad blev resultatet av den dubbla läsningen? Har det varit möjligt att pröva hypotesen att den påstådda ideologiska konflikten mellan radikalism och konservatism var en konstruerad motsättning?

Vi kan inleda med att konstatera att de grundprinciper som Chydenius formulerade i sina politiska skrifter korresponderade med den teologi som han presenterade i sina budordspredikningar. Här fanns en gemensam grund som är mycket viktig att synliggöra. Gudsbegreppet fanns också närvarande i de flesta av Chydenius politiska texter. Ofta skedde det direkt, andra gånger indirekt, via hänvisningar till den ordning som rådde i naturen och som människan borde följa.

Chydenius genreanpassade sitt sätt att tala om Gud i predikningarna och de politiska texterna. I predikningarna använde han benämningar som *Herren*, *Frälsare*, *Fader*, *Domaren*, *Lagstiftaren* och *Skaparen*. Även längre omskrivningar kunde förekomma, som exempelvis *den Allvise och Allsmäktige*.

I de politiska texterna använde Chydenius oftast benämningarna *Gud*, *Allmagten* eller *Skaparen*. Men han kunde även formulera nya omskrivningar, exempelvis *den stora samfunds-mästaren*. Ordet *Lagstiftaren* användes sällan om Gud i de politiska texterna. Det var främst förbehållet de politiska makthavarna i de politiska texterna. När det trots allt skedde, använde Chydenius termen *den aldrärförste Lagstiftaren*. Men det innebar samtidigt att Chydenius kunde hänvisa till en ursprunglig och gudomlig näringslagstiftning. I predikningarna förekom ordet *Lagstiftaren* som benämning på Gud i nästan samtliga predikningar. Det var naturligt eftersom budordspredikningarna fokuserade på Guds lag och domargärning.

Det fanns även ord som kunde fungera som en slags indirekt omskrivning i de politiska texterna. Ett sådant ord var *Försynen*. Även *Naturen* fungerade som en omskrivning för Guds vilja i de politiska texterna. Jag uppfattar att föreställningen om Guds naturrättsliga lagstiftande makt inrymdes i ordet *Natur* i Chydenius politiska retorik. Denna gudsaspekt fick i stället plats i termen *Lagstiftaren* i den teologiska retoriken.

I min dubbla läsning av Chydenius skrifter utkristalliserades sju centrala begrepp. I centrum för detta begreppssystem fanns gudsbegreppet. Vi såg i analysen av Chydenius gudsbegrepp i kapitel VI hur begreppet hade ackumulerat en rad absoluta värden som exempelvis sanning, makt, rättvisa och kärlek. Gudsbegreppets dragningskraft gav därmed begreppssystemet stadga och struktur. Det höll de övriga begreppen på plats och reglerade relationen mellan dessa. Det innebar samtidigt att gudsbegreppet också var närvarande i utsagor som inte innehöll detta begrepp explicit.

Gemensamt för de sju begreppen är att de både utgjorde grundbultar i Chydenius teologiska tankevärld och att de även var centrala i hans politiska skrifter. Begreppen fungerade som broar mellan olika typer av texter – och kontexter. De var relaterade till varandra och knöt samman Chydenius kunskapssyn, samhällssyn och människosyn. De hade alla en kollektiv dimension och en individuell aspekt som varje människa kunde relatera till. De kunde vid denna tid också användas på ett mer sekulariserat sätt, men i Chydenius skrifter ingick de i en specifik teologisk kombination. Inom detta begreppssystem formulerades mål och medel för människans livssträvan, liksom farorna och hindren. Ett sådant begrepp var *naturen*. Ett annat var *egenkärlek*. Det tredje var *lycksalighet* och det fjärde var *förnuft*. Det femte var *frihet* och det sjätte var *lagen*. Det sjunde och sista begreppet var *sanning*.

Fyra av dessa begrepp ingick samtidigt i motsatspar som bestod av en positiv och ett negativ term. Det var *sanning–osanning/lögn*, *frihet–ofrihet/tvång*, *förnuft–oförnuft*, och *lycksalighet–olycksalighet*. De tre övriga begreppen hade ingen sådan

---

klar motsats. *Naturen* och *lagen* hade exempelvis ingen motsats. Däremot hade dessa båda begrepp en partiell synonym relation. De hörde ihop samtidigt som begreppen var åtskilda och stod för olika saker. *Naturen* kunde användas både för att beteckna den konkreta naturen och den osynliga kraft som Chydenius menade fanns bakom – i form av dess upphovsman. Om vi går till begreppet *lagen* finner vi också en konkret aspekt i form av den uppenbarade lagen och en osynlig lag i form av naturens lag. Liksom i frågan om naturen handlade det om att söka efter upphovsmannens intentioner i form av en osynlig ordning. Denna aspekt av lagen kopplades samman med den osynliga aspekten hos naturen.

Men allra märkligast var trots allt Chydenius användning av begreppet *egenkärlek*. I den lutherska kontexten var begreppet, liksom begreppet *egennyttia*, ett negativt begrepp som var kopplat till arvsyndens effekter på människosjälén. Men genom Chydenius och andra teologers sätt att använda begreppet för att även beteckna en positiv egenskap hos människan bar det så att säga sin positiva motpol inom sig. Man skulle kunna tänka sig att begreppet senare delades i ett motsatspar. Men Chydenius använde det i praktiken på två olika sätt, ibland för att beteckna människans negativa egenkärlek och ibland för att beteckna den positiva aspekten. Vid vissa tillfällen använde han ett adjektiv för att beskriva vilken aspekt som han syftade på. Men ofta måste läsaren av sammanhanget sluta sig till vad han egentligen gjorde i olika utsagor. Ur ett begreppshistoriskt perspektiv är denna begreppsanvändning mycket spännande. Det innebar i praktiken att Chydenius, i hjärtat av den lutherska teologins människosyn, utvidgade och omvandlade ett centralt begrepps etiska spänningsfält. Med utgångspunkt i denna förändring kunde Chydenius göra nya saker med orden – och nya begreppsliga relationer kunde formuleras.

En liknande användning återfinns vi i Chydenius sätt att använda begreppet *natur*. Även detta hade en traditionsmättad och starkt negativ laddning samt en växande positiv laddning. Ordet *natur* kunde användas för att beskriva arvsynsrelaterade aspekter hos människan men det kunde också användas för att beteckna de positiva egenskaper som Gud gav människan vid skapelsen. När exempelvis Chydenius skrev ut ordet med versal, *Natur*, använde han det för att relatera till Gud. Adjektivet *naturlig* var besvärligare. Den *naturliga ordningen* var oftast något positivt, medan den *naturliga människan* kunde ha antingen ett negativt eller ett positivt innehåll.

### *Centrala begrepp*

Jag ska i tur och ordning sammanfatta min tolkning av Chydenius sätt att använda dessa begrepp. Låt oss börja där vi slutade ovan, med naturbegreppet. När Chydenius använde ordet *Natur* i de politiska texterna syftade han både på själva skapelsens ordning, de egenskaper som Gud gett människan egenskaper och den naturliga lagen. Den spänning som återfinns i predikningarnas användning av naturbegreppet och som alstrades av tanken på den *naturliga människan* som den arvsynsbeleckade människan återfinns inte i samma utsträckning i de politiska texterna. När Chydenius använde adjektivet *naturlig* i de politiska texterna var det oftast i en positiv bemärkelse. Chydenius främsta angreppspunkter i den mänskliga naturen (egennyttan) och dess effekter (tvång, självsvåld och ojämlikhet) var sådana företeelser som han i sina predikningar uppfattade som arvsyndens effekter. Han nämnde inte arvsynen i sina politiska texter, men den var ändå ständigt närvarande som destruktiva mänskliga betenden.

Naturen var i Chydenius teologiska texter det främsta beviset för Guds existens, lagstiftande makt, försyn, ständiga närvaro och skaparkraft. När Chydenius hänvisade till *Naturens ordning* i de politiska texterna hade begreppet också kvar de teologiska konnotationerna. Att inom ekonomi och politik följa naturen och den naturliga

ordningen var enligt Chydenius att följa Guds vilja. Naturbegreppets starka teologiska konnotationer speglades således i Chydenius fysikoteologiska och naturrättsliga resonemang.

Inom begreppet *egenkärlek* möter vi både människans bästa och sämsta egenskaper. Å ena sidan fanns föreställningen om den rätta egenkärleken som enligt Chydenius var den egenskap som skulle medverka till att människan fick ett gott jordeliv genom att driva henne mot Gud – det högsta goda. Å andra sidan fanns den oriktiga och olovliga egenkärleken som var en effekt av arvsynden. Människan slets mellan sin onda arvsynsbelastade själviskhet och sin goda egenkärlek. Denna kamp avspeglades i såväl andliga som ekonomiska frågor. Slutmålet för människans inre strid var den sanna lycksaligheten.

När Chydenius i teologiska sammanhang diskuterade människans strävan för att nå det som hon trodde var gott använde han termerna *egenkärlek* eller *självkärlek*. När han diskuterade ekonomiska och politiska frågor använde han i stället benämningen *egennytta*. I båda fallen gick Chydenius mot rådande synsätt när han försökte uppvärdera dessa begrepp genom att göra dem rumsrena och domesticera dem. Den egenkärlek och egennytta som han försvarade handlade om en ordnad och balanserad mänsklig drift att bejaka de egna behoven att försöka nå det som människan uppfattade som gott. Men målet för människans strävan var inte fritt att formulera för varje individ. Det sanna goda fanns redan fastställt i uppenbarelsen och naturen och kunde endast förverkligas genom en kombination av dygd, flit och gudstro.

*Lycksaligheten* var ett centralt begrepp för den specifika människo- och samhällsyn som Chydenius beskrev i sina predikningar och sina politiska texter. Den byggde på tanken att Gud hade inplanterat en lycksalighetsdrift i människans natur tillsammans med en fri vilja. Lycksalighet delades i predikningarna upp i jordisk och andlig sällhet. Den andliga sällheten eller saligheten var kopplad till omvändelsen. Denna sällhet var individuell. Den var individens livsmål och den måste förtjänas individuellt. Människan fick en försmak i det här livet, men den slutgiltiga lycksaligheten uppnåddes efter döden. Den jordiska sällheten uppnåddes redan i jordelivet och var en kombination av individens och kollektivets behov, handlingar och mål. För att uppnå båda dessa typer av lycksalighet krävdes uppenbarelsen. Det räckte inte för samhällets lycksalighet att enbart följa förnuftet i form av naturrätten och den naturliga teologin. Lycksaligheten var en effekt av lagens upprätthållande. Det var endast pånyttfödda människor som på ett mera djupgående sätt kunde försöka leva upp till dekalogens anvisningar. Det var uppenbarelsen som ledde människorna till pånyttfödelsen. Därför var också uppenbarelsen nödvändig.

Chydenius anknöt till upplysningstidens eudaimonistiska filosofi men gav den en djupare teologisk tolkning och fogade liksom många andra präster vid denna tid in den i ett teologiskt schema. Det fanns hos Chydenius antydningar till en glidning mot inomvärldslig lycksalighetsbetoning, men det var trots allt den eviga lycksalighet som kunde uppnås efter döden som var det centrala i hans teologiska texter. I de politiska talades främst om den jordiska lycksaligheten.

Ett genomgående tema i Chydenius prästerliga och politiska verksamhet var hans betoning på människans rätt att söka sin lycksalighet. Om man studerar Chydenius politiska texter finner man ett något annorlunda lycksalighetsbegrepp än i de teologiska. Det användes som en politisk term kopplad till *frihet*. Begreppen *lycksalighet* och *frihet* utgjorde varandras politiska förutsättningar. Tvång, självsvåld och ojämlikhet var deras negativa motpoler. Samhället uppnådde inte lycksalighet förrän det var organiserat så att medborgarna var i besittning av frihet att söka sin individuella lycksalighet. Om ett samhälles lägsta sociala skikt utsattes för tvång och våld innebar det att landet aldrig kunde sägas vara fritt, oavsett om styrelseskicket var av ett

---

friare slag eller inte. Chydenius sätt att bedöma ett samhälle utgick därmed från dess minsta beståndsdel – de sämst lottade medborgarna. Han använde ett individualiserat lycksalighetsbegrepp där helheten avgjordes av delarnas kvalitet.

Även frihetsbegreppet var individualiserat på detta sätt. Rikedom fick inte byggas på andras bekostnad via trälldom, tvång eller våld. Detta skedde när friheten var begränsad till ett fåtal människor. Då skapades en grogrund för orättfärdiga tvång, egennytta och misär för de fattiga. I dessa individualiserade frihets- och lycksalighetsbegrepp låg en politisk radikalitet och sprängkraft. Den var dock riktad mot det som i Chydenius ögon skadade människor allra mest – maktmissbruk.

Den nära relationen mellan lycksalighetsbegreppet och frihetsbegreppet återfanns inte lika tydligt i hans teologiska texter. Det politiska frihetsbegreppet hade en begränsad betydelse i hans predikningar. Den frihetslängtan som han inympade i människosjälens i de politiska texterna förekom inte i hans predikningar. Frågan är hur denna tystnad ska tolkas. Jag uppfattar den som ett uttryck för att människans frihetslängtan handlade om frihet från orättfärdiga tvång och maktmedel. Eftersom Gud var det högsta goda kunde denna frihetslängtan aldrig riktas mot Gud. I stället fanns den sanna friheten endast hos Gud. Faktum är att *lydnaden* var frihetens motsvarighet i egenskap av lycksalighetens förutsättning i de teologiska texterna. Lydnad och frihet var således kompatibla begrepp. Man kan snarast säga att de förutsatte varandra i Chydenius frihetsbegrepp. Det var i stället tvånget som var frihetens motsats i form av sådan påtvingad lydnad som inte var sanktionerad i Guds lag och naturens lag. För att till fullo förstå Chydenius lycksalighetsbegrepp och frihetssyn måste man integrera lydnadskravet med frihetsanspråken. Lycksalighetsmålet kunde då endast nås genom att den politiska friheten kombinerades med den kristna lydnaden.

Men frihetsbegreppet var givetvis inte osynligt i predikningarna. Vid en närmare undersökning finner man att de frihetliga tankegångarna återfanns, men klädda i en något annorlunda språkdräkt. Det skedde dels via begreppet den *fria viljan*, dels via begreppet *fridlysning*. Fridlysning var i predikningarna detsamma som Guds givna säkerhet för vissa mänskliga praktiker och handlingar. Gud hade ringat in vissa saker i sin gudomliga lag och säkrat dem såsom okränkbara. Det var rätten till liv, ägande och ära. Detta sätt att använda begreppet *fridlysa* återfanns också i de politiska texterna, synonymt med begreppet *frihet*. En mycket viktig aspekt av Chydenius frihetsbegrepp handlade därmed om att värna medborgarnas rättssäkerhet. Detta kan ställas mot begreppet *fridlös*, som återfanns i Chydenius politiska texter. De som var fridlösa, exempelvis tjänstehjonen utan årsanställning, var utan säkerhet och därmed också utan frihet.

Det andra frihetsrelaterade begreppet som återfanns i de teologiska texterna var *den fria viljan*. Det var ett centralt begrepp för Chydenius människosyn. Det var också oerhört betydelsefullt i moralfilosofiska texter. Det uppfattas som förutsättningen för all moral. En moralisk handling var en handling utförd av fri vilja. I exempelvis Chydenius inledande predikan över tio Guds bud beskrevs hur människan i samband med Skapelsen utrustades med ett *förnuft*, en *fri vilja* och en kunskap om *Guds vilja* (sedolagen). Med hjälp av denna mentala grundutrustning skulle hon uppfylla sitt ändamål – att ära Gud och uppnå *lycksalighet*.

Den fria viljan var således det redskap varmed människan skulle söka sin lycksalighet. För att fullborda sökandet måste hon låta sig styras av sitt förnuft och sedelagen. Därmed var också den fria viljan detsamma som möjligheten att underordna sig Guds vilja. Detta var samtidigt det enda sätt som människan kunde nå lycksalighet. Återigen finner vi den nära relationen mellan lydnad och frihet.

I inledningen av avsnittet om den dubbla läsningen ställde jag frågan om relationen mellan Chydenius frihetsbegrepp och hans teologiska föreställningar. Det står nu klart

att frihetsbegreppet inbegrep möjligheten att leva och förverkliga det förutbestämda livsmålet utan att bli utsatt för tvång. Därmed kan Chydenius uppleva politiska martyrskap för friheten samtidigt betraktas som en del av hans prästerliga verksamhet. I båda sammanhangen arbetade han för exakt samma mål – att främja människans anpassning till Guds lag och därmed lotsa henne på vägen mot lycksalighet.

Det frihetsbegrepp som Chydenius bejakade kunde aldrig inbegripa ateism eller religiöst fritänkeri. Men för att kunna belysa detta sammanhang måste vi diskutera hans syn på begreppen *förnuft* och *sanning*. Sanning och förnuft hörde samman. Gud och sanning hörde samman. Alltså hörde Gud, sanning och förnuft samman. När man läser Chydenius politiska texter och stöter på förnuftsbegreppet är det viktigt att komma ihåg dess koppling till den lutherska människosynen. Förnuftet beskrevs i Chydenius predikningar som den främsta instansen i den mänskliga och odödliga själen. Förnuftet, liksom människan i sin helhet, var skapat av Gud. Förnuftet var samtidigt en central del av människans gudslighet. Det var den fakultet inom själen som skulle styra henne mot det rätta. Att använda och vidareutveckla sitt förnuft var att bruka den gudomliga gåva som Gud hade gett människan. Men förnuftet var bristfälligt på grund av arvsynden.

I sökandet efter lycksalighet var således förnuftet människans främsta redskap. Det ledde henne till Gud under förutsättning att det utnyttjades rätt. Via förnuftets observationer av naturen och samhället, kompletterat med insikter från uppenbarelsen, kunde människan uppnå vad Chydenius kallade ett *upplyst förnuft*. Denna förnuftssyn avspeglade en positiv grundtanke och reformvilja hos Chydenius. Vägen mot andlig lycksalighet gick via gudsdyrkan och när det upplysta förnuftet hade uppstått blev människan klokare. Hon kunde uppnå en bättre självkontroll samtidigt som hon blev en bättre medborgare. Detta innebar att människan var på väg att återskapa *gudsbelädet*, gudsligheten, och därmed i färd med att återställa det som hade gått snett genom Adams fall. Människan kunde alltså delvis återfå egenskapen att vara Guds avbild. Det var detta återskapande som Chydenius trosuppfattning i grunden handlade om – att återskapa gudsbelädet och därigenom nå lycksalighet.

*Lagen* var ett centralt begrepp i Chydenius teologiska och politiska skrifter. Lagen var både medel och mål för människans strävan. Dess karaktär av medel formulerades i Chydenius första predikan när han skrev att ”O! människa, du älskar ju ditt väl, du söker ju din lycksalighet, här är det enda medel, hvarigenom den kan vinnas”. Det var via lagen som människan fick sina anvisningar om hur hon skulle leva ett dygdigt liv.

Om man utgår från Chydenius teologiska sätt att betrakta lagen utifrån dess tre bruk kan man säga att hans politiska verksamhet var kopplad till det första bruket lagen – att skapa ordning i samhället genom att få det att fungera i samklang med Guds och naturens lag. Här använde han naturens lag som första källa i de politiska sammanhangen. Lagens andra bruk handlade om att spegla människor i lagens krav och därigenom medvetandegöra dem om sin syndfullhet. Denna uppgift utförde Chydenius i sina predikningar. Det var främst Guds uppenbarade lag, dekalogen, som låg till grund för denna spegling. Via medvetandeprocessen skulle människans samvete väckas och därefter skulle hon vända sig mot evangeliets förlåtelse och löften. Återigen finner vi här lagen som medel för människans lycksalighetssträvan.

Men lagen var också förknippad med människans mål. Vi kommer här till lagens tredje bruk – den användning som de pånyttfödda hade av lagen. Även om lagen då hade förlorat sin fördömande kraft var den fortfarande de pånyttföddas rättesnöre. Från att ha varit ett tvång för dem blev pliktuppfyllandet i stället en *behagelig skyldighet*. Den rättfärdiggjorda människans kärlek till Gud gjorde att hon frivilligt höll hans bud.

---

Att sprida kunskap om lagens tredje bruk var en viktig del av Chydenius predikande uppgift. Men på den politiska arenan var denna fråga obefintlig. Chydenius hanterade således olika aspekter av lagen i olika sammanhang. Den naturliga lagen var en central aspekt av hans politiska gärning medan den uppenbarade lagen var central för hans prästerliga gärning. Men det var hela tiden frågan om samma lag.

Vi har till sist kommit fram till sanningsbegreppet. Det var kanske det viktigaste begreppet i Chydenius texter. Sanningen var kopplad till förnuftet samt till Guds vilja och uppenbarelse. Gud var *sanningenes Gud*. Men Chydenius hade själv ett sanningsuppdrag – att med hjälp av förnuftet och erfarenheten bevisa att den kristna tron var den enda sanna tron. Samma självbild återfanns i de politiska sammanhangen. Även där var Chydenius upplevda sanningsuppdrag också mycket starkt uttalat. Det frihetens martyrskap som han formulerade beskrevs av honom som ett martyrskap för sanningen.

Chydenius formulerade också en omutlig tro på Bibelns bokstavliga innehåll som sanningskälla. Gudsförnekelse beskrevs av Chydenius som den mest oförnuftiga inställning en människa kunde ha eftersom hon då valde att blunda för samtliga bevis för Guds existens som omgav henne. Jag vill betona att detta var ett centralt tema i hans tankevärld och inte någon perifer detalj. Det var en viktig del av hans kunskapssyn och trosuppfattning i predikningarna. Dessutom återkom samma kunskapssyn som ett grundackord i hans politiska texter. Detta drag hos Chydenius har man ibland velat reducera eller blunda för. Men vi kan helt enkelt inte mäta honom med vår tids måttstockar. Chydenius insatser måste förstås och värderas utifrån sin kontext och sitt historiska sammanhang.

### *Den dubbla läsningen*

I samband med den dubbla läsningen av Chydenius texter har vi kunnat se hur hans tankevärld hängde ihop. Innehållet i hans predikningar återfanns som en klangbotten i de politiska texterna samtidigt som de uppfattningar som han formulerade i sina politiska texter återfanns i det teologiska textmaterialet. Chydenius skrev i predikningarna om lagstiftning, rättsväsende, dagsaktuella politiska frågor, ekonomiskt etik och mycket mera. Det innebär att hans teologiska världsbild inneslöt det politiska. Men jag menar att det också i grunden var samma kunskapssyn, människosyn och samhällssyn som formulerades i de olika texttyperna. Jag syftar här främst på de grundläggande föreställningarna. Givetvis förekom inspiration och influenser från olika håll som gjorde att det uppstod skillnader. Dessutom handlade det om olika typer av texter, vilket skapade genrebaserade skillnader med avseende på stilval och språkhandlingar.

Min hypotes var att det fanns en gemensam grund – ett idé- och tankekitt som sammanfogade Chydenius teologiska och politiska texter. Denna hypotes byggde även på antagandet att han inte bar på en konservativ livssyn när han skrev predikningarna och genomgick någon slags liberal metamorfos när han sedan författade sina politiska skrifter. Jag hävdar att för att till fullo förstå Chydenius offentligt formulerade samhällssyn måste dessa bilder föras samman. Då händer något. De politiska och ekonomiska ställningstagandena fylls med en religiös grundhållning och motivering av ett specifikt slag och de teologiska texterna får sin tillämpning i de politiska skrifterna. Naturrättsliga resonemang smälter då samman med dekalogen. Guds vilja omvandlas till *Naturens* rätta ordning och till samhällsbygge. I detta samhälle var överhet och undersåtar ansvarstagande och alla förstod att inordna sin egen kärlek och sin fria vilja för högre ändamål – sin egen och samhällets lycksalighet.

Ett resultat av den dubbla läsningen blev att den konflikt mellan politisk radikalism och teologisk konservatism som ibland formulerats av Chydeniusforskare upplöstes. Chydenius förblir radikal, vad ordet nu står för i det här sammanhanget, men på ett annat sätt än tidigare. Hans predikningar radikaliserar, eftersom det han gjorde i

dem var något nytt. Chydenius uttolkade budorden på ett annorlunda sätt genom att integrera sekulariserad naturrätt med luthersk teologi och skapa en syntes av dessa element. Predikningarnas politiska inslag var också uttryck för Chydenius personliga och ovanliga utformning av katekespredikningarna.

I den dubbla läsningen är innehållet i budordspredikningarna en viktig del av Chydenius samhällssyn. Sedda ur det dubbla perspektivet blir predikningarna politiserade. Man skulle också kunna tolka denna politisering av det teologiska som en sekularisering. Men jag är kritisk till en sådan tolkning eftersom jag uppfattar att Chydenius gjorde allt vad som stod i hans makt för att sammanfoga och bibliskt motivera de naturrättsliga teorier som han inkorporerade i det kateketiska lärostoffet. Det handlade snarare om en ambition hos Chydenius att införliva, eller kanske man kan säga återbörda, de naturrättsliga teorierna tillbaka in den kristna tolkningsramen. Han hämtade inte heller naturrättsliga förklaringar helt okritiskt utan anpassade dem så att de skulle kunna interagera med de lutherska dogmerna. Här kan man tala om en teologisering snarare än en sekularisering. Det jag finner i Chydenius predikningar är alltså ett sätt att förena naturrätt och luthersk teologi som inte har förekommit tidigare i den kateketiska undervisningen i Sverige.

Den här dubbla läsningen medför också att radikaliteten i hans politiska texter blir av ett annat slag än vad man vanligtvis tänker sig. Den frihetstörst som han formulerade i de politiska texterna handlar i den dubbla läsningen om att forma ett samhälle som var i bättre samklang med Guds vilja och därmed även med naturens ordning. Chydenius politiska frihetsevangelium får i denna dubbla läsning ett rotsystem som hämtade sin näring ur den religiösa grundhållning till livet som han presenterade i sina predikningar. Denna religiösa grundhållning var samtidigt mångfacetterad och komplex eftersom den var ett uttryck för Chydenius inre dialog med samtida politiska, moralfilosofiska och ekonomiska tankar och teorier.

I den här dubbla läsningen av Chydenius texter finner jag ett samhällsalternativ som hittills varit osynligt för våra ögon. Detta alternativ var en frihets- och jämlikhetsideologi som byggdes med utgångspunkt i en luthersk tolkning av naturrätten. Det kan beskrivas som ett samhälle som vägrade att låta sig sekulariseras och där rättsskipningen aldrig släppte taget om dekalogen. Handeln och arbetsmarknaden var fria från onödiga författningar samtidigt som människors agerande reglerades av en etik som härleddes ur en naturrättslig tolkning av dekalogens sjunde bud. Jämvikt – såväl politisk som ekonomisk – eftersträvades. Sexualetiken var sträng och biblisk. Det fria ordet var fredat, liksom samvetet, under förutsättningen att dessa friheter användes på rätt sätt. I detta samhälle var människans främsta plikt – men också rättighet – att söka sin andliga och lekamliga lycksalighet. I Chydenius samhällsalternativ följde människorna sin frihets- och lycksalighetssträvan genom att söka Gud samt att arbeta idogt för att försörja sig själva och sina barn.

Jag vill avslutningsvis återknyta till Wittgensteins tankar om hur språkspel kan förändras. Wittgenstein skriver att språkets underliggande konventioner – dess djupgrammatik – påverkar ordens användning i språket och berör hur orden och handlingarna är sammanvävda. Att använda språket kan beskrivas som att känna igen situationer och mönster där ord och handlingar förbinds med varandra. Men samtidigt betonar Wittgenstein att talandet har ett kreativt inslag. Det finns alltid mer än ett sätt att följa grammatiken samtidigt som det är möjligt att skapa nya varianter. Enligt min tolkning innebär detta att språket inrymmer en ständigt tillgänglig förändringspotential.

Jag menar att vi i Chydenius sätt att tala om egenkärlek, frihet och lycksalighet ser en sådan språkspelsförändring. Chydenius utnyttjade språkets förändringspotential genom att använda orden på nya sätt och att föra samman dem i oväntade kombinationer.

---

Då kunde han också göra nya saker med orden samtidigt som de begrepp som orden berörde successivt ändrade innehåll. Men den här bilden av Chydenius språkliga innovationer och ställningstaganden uppstår bara om man arbetar tematiskt och låter hans texter från olika sammanhang flyta in i varandra och fylla varandras tomrum. Vid en sådan dubbel läsning upplöses de inre motsättningar som tidigare har målats upp.

Chydenius texter kan därmed tolkas som delar av en helhet – de strömmade från en gemensam källa och de flöt i samma riktning. Jag använder medvetet bilden av strömmande vatten för att beskriva den dubbla läsningen. Metaforen är ett lån av Chydenius – strömmande vatten var den bild som han använde i de mest kritiska ögonblicken i sina politiska texter. Vattnet fick bland annat gestalta den kraft i naturen som återställde jämvikten så snart det gavs en sådan möjlighet.

Men Chydenius vattenmetafor var också synlig i hans predikningar. I exempelvis hans predikan över det andra budet skrev han, med utgångspunkt i Jesajas profetior, om Guds *frid* såsom strömmande utsläppt vatten.

*Ty altså säger Herren: Si jag utbreder frid – såsom en ström och härlighet såsom en utsläppt bäck, Es. 66:5, 9, 12. och vår dyre Frälsare förvissar aldeles sina tilbedjare om denna stora lycksalighet då Han säger: Then mig älskar, han varder hållande min ord, Joh. 14:23. Han skal gifva mig med Fadrenom och den Heliga Anda en rättskaffens dyrkan, men detta arbete skal ingalunda vara fruktlöst: ty min Fader skal älska Honom tillbaka, och vi skole komma til Honom och blifva boende när Honom. Och vi märke vidare, at just genom denna föreningen tilflyter oss alsköns välsignelse.<sup>1</sup>*

Vad kan vara naturligare än att låta den dubbla läsningen av Chydenius skrifter sluta vid bilden av vattnet som ett uttryck för Guds frid – den rätta lycksalighetens källa?

---

<sup>1</sup> Chydenius 1781, predikan III, § 14, s. 334.



## THE SOURCE OF BLESSEDNESS

### *A contextual close reading of the catechetical sermons on the Ten commandments of Anders Chydenius, 1781–82*

This thesis consists of a contextual close reading of eleven catechetical sermons written by Rector Anders Chydenius (1729–1803), from Ostrobothnia. Chydenius entered these sermons into a homiletic competition arranged by a theological homiletic society led by Archbishop Carl Fredrik Mennander. Chydenius won first prize and the sermons were printed in 1781–82.

Chydenius participated actively in the work of the Swedish Diet from 1765–66 and from 1778–79. He was well known in the 1760's for his controversial theories in the field of economics and politics. Chydenius published several articles in which he criticised the prevailing mercantilist economic policy for its regulations, restrictions and support of monopolies. He wanted Sweden and Finland to deregulate foreign trade, domestic trade and the labour market. Moreover, he made an important contribution to increasing the freedom of the press. Chydenius was involved in drafting the world's first Freedom of Information Act, which was passed in Sweden in 1766.

The prime objective of this thesis is to increase our knowledge of Anders Chydenius' theological standpoint and to examine the connections between theology and politics in his writings. The thesis is based on contextual close readings of Chydenius' sermons, which are subsequently compared with his political writings. A main starting point is to question the prevailing view of Chydenius' work. As his sermons have tended to be neglected or ignored by most historians, the view of Chydenius' work has largely been built upon a narrow selection of source material. This has resulted in a distorted picture of the relationship between Chydenius' theological and political opinions.

My hypothesis is that a close reading of Chydenius' sermons may shed new light upon some of his political texts. Perhaps a comparison between his sermons and political writings can even reveal a common conceptual basis that has not previously been identified. Chydenius' sermons have therefore been the primary object of research in this thesis, and they have subsequently been used as a key to Chydenius' political writings. A comparative interpretation that takes Chydenius' theological writings as the starting point may resolve the conflict between conservative theology and radical politics in Chydenius' work, as described by earlier historians.

The method used in this study can be described as *contextual close reading*. This is a form of contextual history of concepts that takes the written statements from one individual as a starting point for further contextual analysis. The writings of Reinhart Koselleck, Quentin Skinner and Ludwig Wittgenstein have been important sources of inspiration for me in developing this methodological approach. Consequently, historical *concepts*, *speech acts* and *language games* are central analytical categories in the study.

This approach adopts a linguistic, semantic actor's perspective. Thus, I try to reveal the dynamics of conceptual change and linguistic innovation by focusing on one individual's usage of concepts. Moreover, this perspective makes it possible to

---

discover how Chydenius combined different concepts, and how the meaning changed when he used the same concepts in different contexts.

*The first step – discovering relevant contexts*

This study can be described as a research process in four steps. The first step was to identify and investigate the relevant contexts. This contextualisation takes place throughout the study, but the second, third and fourth chapters are especially focused on this step. In these three chapters I examine the situational context, by examining the preaching and educational activities undertaken by the Swedish Lutheran Church at the time. Furthermore, I reconstruct the historical circumstances that led to these sermons. These aspects of the situational context are also discussed in relation to the contemporary Swedish culture.

The intertextual context is also described in the first step of the research process. Like Lennart Hellspong and Per Ledin, I have separated the intertextual contexts into vertical and horizontal contexts. The vertical intertextuality relates back to the historical models and conditions for this specific kind of text. In the case of Chydenius' sermons, the relevant vertical intertextuality appears to be related to the mediating tradition and canonical works in homiletics, rhetoric and moral philosophy. Horizontal intertextuality is found in the dialogues that Chydenius' sermons contributed to, for example on various topics and questions of great importance at the time. Moreover, horizontal intertextuality is also found in various writings by Chydenius, other than his sermons.

The second chapter of this study contains a survey of the Lutheran concept of belief at the beginning of the 18<sup>th</sup> century. The aim of this chapter is to establish a point of comparison, and thereby make it possible to place the study in a process of historical change. This facilitates a comparison between Chydenius' homiletic standpoints and the homiletic tradition that characterised the beginning of the century.

The third chapter of the study begins with a discussion of the different approaches to the Bible adopted by the Lutheran church during the 18<sup>th</sup> century. The aim is to analyse the situational context of the sermons by discussing the changing conditions for theological writings and the diversity of theological interpretations. In this chapter I also discuss and analyse some of the processes of theological change that took place during the 18<sup>th</sup> century. Previous research has identified processes of rationalisation, moralisation, individualisation and humanisation. Apart from these processes, I also identify a process of psychologisation and of historicisation.

The aim of the fourth chapter is to learn more about Chydenius' sermons through a reconstruction of the ideal of a good sermon. I therefore examine the changing standards of homiletics in the 18<sup>th</sup> century. By that time, the central methods of the art of preaching were regulated. These normative conventions of homiletics are an important context in my close reading of Chydenius' sermons. In this chapter I also analyse some of Chydenius' own statements about preaching. The main source of this discussion is his autobiography, in which he explicitly discusses the art of preaching.

The starting point for Chydenius' printed sermons is Martin Luther's small catechism. The eleven sermons that are analysed in this study all discuss God's Law: the Ten Commandments. Since the Law was Chydenius' main subject, another intertextual context is discussed in this chapter, namely the catechetical tradition of the Swedish Lutheran Church during the Age of Liberty (1719–1772).

The focus on homiletic contexts in this first step makes it possible to identify important homiletic processes of change that can be used as comparative elements in the forthcoming interpretation of the sermons. These contextual results are important tools in the search for Chydenius' homiletic individuality through interpreting his speech acts and identifying his "theological fingerprints".

### *The second step – a close reading of the sermons*

The second step of the research process, in the fifth chapter of the study, consists of the close reading of the eleven sermons. During this step a deeper understanding of the content of the sermons is developed. The chapter begins with a presentation of the analytical themes that emerged from the preceding contextual analysis. These themes happen to be relatively unknown aspects of Chydenius' writings. Firstly, I point out the relationship between Chydenius' sermons and the catechetical and homiletic context. Secondly, I examine the elements of natural law and natural theology. Thirdly, I pay attention to the apologetic statements and possible elements of political polemics in his sermons. Fourthly, I focus on Chydenius' approach to the Bible and the way he uses historical arguments in his sermons.

### *The third step – further thematic surveys*

The third step of the research process, in the sixth chapter of the study, concentrates on further thematic surveys based on observations from all the close readings. The chapter begins with a short summary of the results of my previous close readings. This is followed by three thematic surveys from a conceptual, homiletic and ethical perspective.

### *The fourth step – parallel reading*

The fourth step, in the seventh chapter of the study, involves *parallel reading* of Chydenius' sermons and his political writings. In the previous close readings I examined the political aspects of Chydenius' work. Here, in the seventh chapter, I change the perspective and interpret the theological concepts in Chydenius' political writings. The principal aim of this chapter is to identify a common conceptual ground and frame of reference in his writings.

### *Overall conclusions*

The principal aim of this thesis is to make a closer study of Chydenius' sermons in order to identify new aspects of his viewpoints through combining careful close readings with a historical, contextual analysis. The question is whether this study been able to contribute new insights about Chydenius. The answer is undoubtedly yes. This research approach proved successful in many different ways. In the encounter between the different historical contexts and Chydenius' sermons, new aspects of his thoughts have been discovered. Furthermore, the concluding parallel reading of the texts reveals previously undiscovered theological aspects in Chydenius' political writings. The importance of including religion in the study of political and economic history of the 18<sup>th</sup> century is thus manifested. At the same time it becomes obvious that the wider contextual perspective of church history was of great benefit for this thesis. This also illustrates the importance of including politics, economics, medicine etc. in studying the history of religion.

Chydenius' sermons are based on reason. His main tool when trying to convince his audience about God's existence and omnipotence, and thereby also the legitimacy of God's Law, is the process of reasoning. The foundation of his theological conception of the world is built on logical arguments and reasoning. Furthermore, he often appeals to people's common sense. God's existence is thereby proved both logically and empirically, from people's own experience. Hence, one important conclusion of this thesis is that Chydenius uses natural theology as the starting point in building Christian faith. Moreover, Chydenius often makes references to the underlying order of nature, which illustrates Chydenius' physico-theological approach to the world.

Chydenius' sermons are filled with arguments related to natural law. He often refers to the laws of nature and makes it clear that the natural order is God's will and

---

His unwritten law. This synthesis between moral philosophy and Lutheran theology has two effects. Chydenius both adjusts his statements about natural law to harmonise with traditional Lutheran opinions, and modernises Lutheran catechetical education in the direction of moral philosophy.

Chydenius' views on the nature of man differ from the traditional Lutheran view. Chydenius describes man as dominated by one important desire – self-love. This desire is partly a desire for basic self-preservation, and partly a desire for happiness. Self-love as such is not condemned by Chydenius. Instead he means that self-love is man's most important desire, because it leads him to the highest form of goodness: God. But this goal is only attainable by those who can set themselves free from the overall self-delusion that originates in original sin. This liberation is, according to Chydenius, only attainable through faith.

Chydenius means that the main effect of original sin is that mankind has turned its lust in the wrong direction. Self-love has been transformed into selfishness and has thereby become self-deceit. Man is struggling to reach what he thinks is goodness, but he is blinded and therefore goes in the wrong direction. *The only road to eternal bliss is via true self-love that is directed towards God.*

Chydenius' theological view of man is self-centred and therefore quite individualistic, at least compared to the Lutheran tradition of self-denial and self-hatred. Chydenius means that man's struggle for happiness is indirectly the key to Heaven. Chydenius also emphasises man's right to follow this desire and his corresponding duty to seek for the true source of bliss. To sum up, he recommends self-realisation through piety and Christian faith. After a person has gone through the process of religious conversion and thereby changed from sinfulness to righteousness, his self-love will be refined and will start to include authentic brotherly love.

This emphasis upon self-love also gives Chydenius' message a more individualistic and positive touch than the message of traditional Lutheran sermons from the beginning of the 18<sup>th</sup> century. Chydenius' theological emphasis on self-realization also influenced his view of society. The individualistic perspective can therefore also be found in his political writings. He claims that the legitimacy of the state rests on its ability to sustain respect for the human rights of citizens. Even patriotism is dependent on this condition. Citizens shall only be obliged to love their fatherland if their basic rights, according to the natural law, are granted. This claim is even more remarkable since Chydenius refers it to the poorest members of society – the servant class.

The starting point for Chydenius is the citizen's self-realisation and natural equality among all men. This perspective turns the relationship between citizens and society upside down. Hence, the common good is the sum of the efforts of all citizens to reach bliss from the right source. The citizens' needs and desires are in focus instead of the claims that the fatherland puts on the citizens.

Chydenius claims that human rights are divine rights. Every citizen has the right to act in the interests of self-preservation, according to the natural law. This also includes aspects such as protecting one's property, earning one's living and being able to have a family. Chydenius often uses the concept of freedom in his political writings. He seems to connect freedom with human rights. Political freedom is the right to act in accordance with the natural law. When Chydenius criticises economic regulations, his main argument is that the laws are unfair and prevent people from acting in the interests of self-preservation, for instance getting married, finding a job, etc. When he suggests deregulation and argues for freedom he does not mean that society should be free from law. On the contrary, his goal is a truly lawful form of government. By law, Chydenius means the natural law, which for him is the same as the divine law.

Even if Chydenius' sermons have an individualistic perspective, it is important to see the restrictions to individualism that he sets up. For example, his sermons are full of criticism of religious freethinkers, naturalists, atheists etc. He does not recognise a human right to express serious criticism of the central dogmas of Lutheran theology. Freethinkers and naturalists are, according to Chydenius, unreasonable since they refuse to accept obvious truths about God's existence, His qualities and providence, which are evident in Creation. These restrictions on individualism can be seen both in his sermons and in his political argumentation for the freedom of the press. Although he emphasises the importance of enlightenment and truth, he uses these concepts in a Lutheran way, in which human reason is seen from a Christian believer's perspective. This view of reason claims that reason is God's special gift to mankind, but it must never deliberately cast doubt on the revelation. Reason is important, but we must respect the fact that certain truths are beyond the capacity of human reasoning.

In the close reading of the sermons and in relation to the reading of his political writings a common semantic field has been discovered. It is a network of central concepts such as *truth*, *reason*, *bliss*, *nature*, *self-love*, *law* and *freedom*. These concepts are interrelated. They constitute a key part of Chydenius' views of society, man, and knowledge. These concepts have an individual aspect that everyone can relate to. But they also have a collective aspect that includes common experiences. Within this semantic field the human social and spiritual goals and the means of reaching them are established. The main risks and obstacles are also identified.

Chydenius' usage of these concepts is mainly theological. One can say that the concept of God permeates the way in which he uses the concepts in this semantic field. For example, in addition to the Bible, Nature is seen as the main proof of God's existence and order. Therefore, Nature speaks to mankind about God and this voice can be perceived by human reason. When Chydenius uses terms like *natural order*, *natural law* etc., they contain this theological connotation.

The close reading of Chydenius' sermons reveals some concepts that are vital in his political writings. These conceptual relations can only become visible if we cross some of the boundaries that have been staked out between academic disciplines, such as economic history and theology. The outcome of the parallel reading is that Chydenius' sermons can be seen to be far more political than previous research has shown. At the same time, it appears that his political writings are far more theologically-influenced than historians have been able to see before.

In my interpretation of Chydenius' writings, his sermons become politicised and radicalised. This contradicts the view of Chydenius as an orthodox Lutheran preacher who undergoes a radical, liberalistic transformation when he starts writing about politics. Instead we find a common basic view of man, society and nature in all his writings. But if the preacher Chydenius becomes radicalised we must also realise that the radicalism of the politician Chydenius differs from the previously accepted view.

---

# KÄLLOR OCH LITTERATUR

## Tryckta källor

*1686 års kyrkolag*, Stockholm, 1936.

*Ad herennium. De ratione dicendi ad C. Herennium*, Åstorp, 2005.

*Almquist*, Eric Jonas, *Inledning til den heliga skrifts läsning*, Stockholm, 1775.

*Antonsson*, Reinhold, *Anmärkingar, wid kyrkoherdens herr magister Chydenii för lösdrifware och lättingar, antagna fullmäktigskap*, Stockholm, 1779.

*Aristoteles*, *Den nikomachiska etiken*, Göteborg, 1988.

*Augustinus*, *Tolkning och retorik, De doctrina christiana*, Skellefteå, 2006.

*Axelsson*, Anders, *Guds råd och verk i sin regering öfwer mennisko-slägtet, i några mål genom bewis och exempel förestälde*, Stockholm, 1775.

*Baelter*, Sven, *Historiska anmärkingar om kyrkoceremonierna*, Stockholm, 1783.

*Bastholm*, Christian, *Anwising at predika, jämte omdöme öfwer en af Saurins predikningar*, Västerås, 1783.

*Biblia*, *thet är all then heliga skrift på swensko; efter konung Carl then tolfte befalning*, faksimilutgåva av Carl XII:s kyrkobibel av år 1703, Stockholm, 1978.

*Boethius*, Daniel, *Utkast till föreläsningar i den naturliga sedoläran, innehållandes grunderna till människans moraliska begrepp och läran om dess rättigheter och skyldigheter*, Uppsala, 1782.

*Buddeus*, Johann Franz, *D. Johan. Francisci Buddei Anledning til en sann wijshet...*, Stockholm, 1732.

*Busser*, Johan, *Moralen, eller sedoläran, till följe af högwördigsta prästeståndets tillstyrckan, till studerande ungdomens tjänst*, Linköping, 1774.

*Båld*, Anders, *Framledne kyrkoherden wid St. Catharinæ församling i Stockholm, mag. Anders Bålds Christeliga betragtelse, öfwer årliga sön- och högtids-dagars evangelier*, Stockholm, 1761.

*Chydenius*, Anders, *Svar på frågan, angående kärrors förbättring, som kongl. vetenskaps acadmien framstälde för år 1763*, Stockholm, 1764.

*Chydenius*, Anders, *Wederläggning af de skäl, hwarmed man söker bestrida öster- och wästerbotniska samt wäster-norrlandske städerne fri seglation*, Stockholm, 1765. (1765a)

*Chydenius*, Anders, *Den nationale winsten, wördsamast öfwerlemnad til rikens höglofliga ständer; af en deras ledamot*, Stockholm, 1765. (1765b)

*Chydenius*, Anders, *Källan til rikets wan-magt*, Stockholm, 1765. (1765c)

*Chydenius*, Anders, *Svar på den af kgl. wetenskaps acadmien förestälta frågan: hwad kan wara orsaken, at sådan myckenhet swenskt folk årligen flytter utur landet? Och genom hwad författningar det kan bäst förekommas?*, Stockholm, 1765. (1765d)

*Chydenius*, Anders, *Välment svar, på en välment fråga: om icke förslag til ledige präste syslor, lika som de civile och militariske ämbeten, efter visse utstakade reglor kunde och borde uprättas?*, Stockholm, 1765. (1765e)

*Chydenius*, Anders, *Omständeligt swar, på den genom trycket utkomne wederslägning af skriften, kallad: Källan til rikets wanmagt, jämte anmärkingar öfwer de wid samma källa anställda Wattu-prof*, Stockholm, 1765 (1765f).

*Chydenius*, Anders, *Rikets hjelp, genom en naturlig finance-system*, Stockholm, 1766. (1766a)

**Chydenius**, Anders, *Anvisning Til Swar, På de Magist. Chydenius förestälde 14 Frågor, Rörande Källan til Rikets Wannmagt*, Stockholm, 1766. (1766b)

**Chydenius**, Anders, *Svar på vetenskaps och vitterhets samhällets i Götheborg förestälta fråga: huruvida landthandel för et rike i gemen är nyttig eller skadelig, och i hvad mon den bidrager til industriens uplifvande eller aftagande?*, Stockholm, 1777.

**Chydenius**, Anders, *Tankar om husbönders och tjenstehions naturliga rätt*, Stockholm, 1778.

**Chydenius**, Anders, *Memorial, angående religions-frihet. Af Anders Chydenius, probst och kyrkoherde i Gamla-Carleby*, Stockholm, 1779.

**Chydenius**, Anders, ”Predikningar öfver Tio Guds Bud” i *Homiletiska försök*, Upsala, 1781.

- I predikan, vol. III, st. 2, s. 119–177,
- II predikan, vol. III, st. 2, s. 177–247,
- III predikan, vol. III, st. 3, s. 289–343,
- IV predikan, vol. III, st. 3, s. 343–399,
- V predikan, vol. III, st. 4, s. 401–453,
- VI predikan, vol. III, st. 4, s. 453–494.

**Chydenius**, Anders, ”Predikningar öfver Tio Guds Bud” i *Homiletiska försök*, Upsala, 1782.

- VII predikan, vol. IV, st. 1, s. 1–58,
- VIII predikan, vol. IV, st. 2, s. 91–140,
- IX predikan, vol. IV, st. 3, s. 195–244,
- X predikan, vol. IV, st. 3, 245–282,
- XI predikan, vol. IV, st. 3, s. 282–322.

**Chydenius**, Anders, ”Sciagraphie til de i denna samling införde Predikningar öfver Tio Guds Bud”, i *Homiletiska försök*, vol. IV, st. 4, Stockholm, 1782, s. 323–358.

**Chydenius**, Anders, ”Utkast Til Inträdes-Predikningar öfver sednare Taflan” i *Homiletiska försök*, vol. IV, st. 4, Stockholm, 1782, s. 351–358.

**Chydenius**, Anders, ”Predikningar öfver Andra Hufvudstycket i Catechesen”, i *Homiletiska försök*, Upsala, 1784.

- I predikan, vol. VI, st. 2, s. 89–202,
- II predikan, vol. VI, st. 3, s. 227–381,
- III predikan, vol. VII, st. 2, s. 69–180.

**Chydenius**, Anders, ”Utkast til Predikningar öfver Trones Artiklar”, i *Homiletiska försök*, vol. VII, st. 3, s. 237–298, Stockholm 1785.

**Chydenius**, Anders, *Tal, hållit på afrättsplasen i Kronoby, af Anders Chydenius ...*, Wasa, 1786.

**Chydenius**, Anders, *Svar på K. Finska Hushållningssällskapet prisfråga om det finska landtbrukets upphjälpande*, 1799. Tryckt i Schauman, 1908, s. 566–608.

**Cicero**, *Om talaren. Andra boken*, Åstorp, 2009. (2009a)

**Cicero**, *Om talaren. Tredje boken*, Åstorp, 2009. (2009b)

**Cyprian**, Ernst Salomon & **Baumgarten**, Siegmund Jacob, *Christi sedo-lära, utur the gamla kyrkones lärare förklarad, af doctor Ernst Salom. Cyprian ...*, Wästerås, 1755.

**Dagligt Allehanda**, 1778, 1779, 1780.

---

*Den swenska psalm-boken, med de stycken som dertil höra, och på följande sida upptecknade finnas, uppå kongl. Majestäts nådigste befallning, år 1695 öfwersedd och nödtorfteligen förbättrad, Stockholm, 1798.*

*Doct. Mårt. Luthers lilla cateches, med förklaring af doct. Ol. Swebilus, Helsingfors, 1850.*

*Evangelia och epistler på alla söndagar, högtider och helgedagar, Wexjö, 1786.*

*Fritänkare och de yttersta tiders bespottare, beskrefne til deras art och beskaffenhet samt farliga tilstånd, Stockholm, 1781.*

*Ekman, Olof Siönödz-löffte aff två deelar, i then första, förestelles then förfalna christendomen, i then andra, wijsas på medel aff Gudz ord, huru then förfalna christendomen kan förbättras och uprättas ..., Stockholm, 1680.*

*Ekmarck, Anders, Försök at enfaldigt och tydeligen föreställa den christna religion, Stockholm, 1774.*

*Ekmarck, Anders, Försök til en förnuftig och christelig sede-lära, Stockholm, 1784.*

*Elfving, Anders, Någre christelige predikningar och skriftermål, jemte en predikan öfwer evangelium på juledagen..., Norrköping, 1829.*

*Fénelon, François de Salignac de La Mothe, Tankar och öfvertygande bewis, om Guds warelse, tagne af the skapade tingens så wäl de synliges som de osynliges betraktande..., Strängnäs, 1756.*

*Fjorton frågor till herr magister Anders Chydenius rörande källan till rikets vanmakt, Stockholm, 1766.*

*Fresenius, Johan Philipp, D. Johan Philipp Fresenii Tankar om lärares försigtighet, samt huru den bör wara lämpad efter de tekn, som nu för tiden wisa sig uti Guds församling, Stockholm, 1750.*

*Freylinghausen, Johann Anastasius, Joh. Anastas. Freylinghausens ... Catechismi-predikningar, Stockholm, 1780.*

*Fritänkare och de yttersta tiders bespottare, beskrefne til deras art och beskaffenhet, samt farliga tilstånd, Stockholm, 1781.*

*Galenos, Om sjukdomarnas lokalisation, Stockholm, 1960.*

*Gellert, Christian Fürchtegott, Professor C.F. Gellerts Moraliska föreläsningar, 1–2, Stockholm, 1777.*

*Gerhard, Johann, Heliga betraktelser. Sacrae meditationes, Skellefteå, 1993.*

*Gerhard, Johann, Theological commonplaces. On the nature of theology and scripture, Concordia publishing house, Missouri, 2006.*

*Grotius, Hugo, Sammandrag af de förnämsta bewis til christna religionens sanning och försvar emot fritänkare. Öfwersatt ifrån de å tyska språket gjorde utdrag af Grotii, Knutzens och Nösselts afhandlingar i detta ämne, Johan Möller (utg), Strängnäs, 1773.*

*Hafenreffer, Matthias, En liten bok, innehållande ens christens tro och lefwerne, Skara, 1714.*

*Haller, Albrecht von, i Sanningens kraft til at öfwerwinna den atheistiska och naturalistiska otrön; förestäld i åtskilliga historiska exempel på sådana religions-bespottare, som antingen hafwa låtit sig omvändas, och gifwit Gudi äran, eller ock tagit en ända: med förskräckelse..., Stockholm, 1770.*

*Hippokrates, Om läkekonsten. Ur De hippokratiska skrifterna, Nora, 1994.*

*Hollatz, David, Nådenes ordning till saligheten, efter Jesu härliga evangelium, uti fyra samtal emellan en lärare och åhörare, Stockholm, 1826.*



- Homiletiska försök**, volym XII, 1–4, Stockholm, 1789–90.
- Humble**, Gustaf Adolph, *Novator ataktos, eller, Om några nygirigas oordentliga privata conventicler, och enskylda sammankomster...*, Stockholm, 1728.
- Hume**, David, *Om religion. Religionsfilosofiska skrifter i urval*, Nora, 1992.
- Hunnius**, Nicolaus, *Anvisning til en rätt christendom, ungt och enfaldigt folck til tjenst utaf Guds hel. ord fordom ...*, Stockholm, 1727.
- Högström**, Pehr, *Förnuftiga tanckar om Gud, eller Kort inledning til den kundskap, som en mäniskia, under det hon rätt brukar sit sunda förnufts-lius, kan få om sin skapare, då hon betraktar sit eget tilstånd, samt den stora werldens bygnad och naturliga beskaffenhet*, Stockholm, 1741.
- Högström**, Pehr, *Christelige tal och betragtelse; holdne uppå de af höga öfwerheten årligen påbudne almänne böne- bot- och taksäjelse-dagar*, Stockholm, 1768.
- Jerusalem**, Johann Friedrich Wilhelm, *Betraktelser öfwer religionens förnämsta sanningar...*, Uppsala, 1783.
- Kalm**, Pehr, *Americanska näfwerbåtar; beskrefna, och med wederbörandes tilständelse, under ...*, Åbo, 1753.
- Kellgren**, Johan Henric, *Skrifter. 1, Poesi och prosa*, Stockholm, 1995.
- Knutzén**, Martin, *Philosophiskt bewis på sanningen af den christna religionen deruti en uppenbarad religions nödvändighet i almänhet och sanningen eller wissheten af den christna i synnerhet, på otwifwelaktiga förnuftets grunder*, Stockholm, 1774.
- Knös**, Andreas, *Anmärkingar öfwer then, i afseende på grundläggningen till en biblisk och practisk christendom, högwigtiga St. Pauli epistel till the romare...*, Uppsala, 1776.
- Knös**, Andreas, *Catechetiska föreläsningar, i afsigt uppå en biblisk och practisk cateches, eller lärobok i christendoms kunskapen...*, Förre delen, Uppsala, 1779.
- Knös**, Anders, *Catechetiska föreläsningar, i afsigt uppå en biblisk och practisk cateches, eller lärobok i christendoms kunskapen. Sednare delen*, Uppsala, 1780.
- Knös** Andreas, *Om naturlig och uppenbarad religions principer och samband*, 2 delar, Nyköping, 1941.
- Kölmark**, Pehr, *Inledning til philosophien och moralen, til swenska ungdomens tjenst och nytta...*, Stockholm, 1785.
- La Mettrie**, Julien Offray de, *Maskinen människan och doktor La Mettrie*, med inledning och kommentarer av Rolf Lindborg, Lund, 1984.
- Lallerstedt**, Anders, *Compendium ethicum, eller Kort inledning til dygde- eller sedoläran...*, Stockholm, 1746.
- Laurentius Petris kyrkoordning av år 1571**, Stockholm, 1932.
- Lavin**, Joseph, *Fortsättning af Källan öfwer alla källor, til rikets både wäl och we*, Stockholm, 1766.
- Lehnberg**, Magnus, *Predikningar. D. 1*, Stockholm, 1809.
- Less**, Gottfried, *Den christna religionens sanning*, Stockholm, 1778.
- Lewenhaupt**, Charles Emil, *Fjorton frågor til herr mag. Anders Chydenius, rörande Källan til rikets wanmakt*, Stockholm, 1766.
- Locke**, John, *Andra avhandlingen om styrelseskicket. En essä angående den civila styrelsens sanna ursprung, räckvidd och mål*, Göteborg, 1998.
- Longinos**, (Pseudo-Longinos), *Om det sublima*, Uppsala, 1994.
- Luther**, Martin, *Om en kristen människas frihet*, Stockholm, 1929.
- Martin Luthers Lilla katekes på svenska av år 1567**, faksimilutgåva, 1929.

- 
- Luther**, Martin, *Lutherskrifter i urval, Luthers katekeser*, Stockholm, 1957.
- Luther**, Martin, *Om den trålbundna viljan*, Stockholm, 1964.
- Luther**, Martin, *Detta löfte gäller alla. Företal till Bibeln*, Skellefteå, 1999.
- Luther**, Martin, *En liten bok om bönen*, Skellefteå, 2000.
- Lutherska kyrkans bekännelseskriter**. *Concordia Pia*, Gottfrid Billing (utg.), Lund, 1914.
- Melanchton**, Philipp, *Loci Communes*, Göteborg, 1997.
- Mennander**, Carl Fredrik, *Gudsfruktan, som et medel til enskildt och allmän sällhet...*, Stockholm, 1762.
- Montesquieu**, Charles-Louis de Secondat, *Om lagarnas anda eller det förhållande som bör råda mellan lagarna och respektive styrelses författning, seder, klimat, religion, handel etc*, Stockholm, 1998.
- Mosheim**, Johann Lorenz von, *Joh. Pet. Millers ... Fullständiga utdrag ur alla nio delarne af Johan Lor. v. Mossheims andeliga sedolära*, Stockholm, 1781.
- Murbeck**, Per, *Framlidne kyrkoherdens öfwer Fridleffstads och Rödebys församlingar Peter Murbecks mindre catechetiska arbete*, Falun, 1849.
- Möller**, Johan, *Tankar om syndafallet och dess fölgder*, Stockholm, 1766.
- Möller**, Johan, *Kort begrep af gamla och nya testamentets kyrko-historia jämte utkast til lärdoms-historien uti bihang til hwarje tidhwarf*, Strängnäs, 1774.
- Möller**, Johan, *Afhandling om et rätt prediko-sätt, upgifwande de grunder, hwarefter så wäl predikningar böra författas och hållas, som riktiga omdömen deröfwer fällas*, Stockholm, 1779.
- Möller**, Johan, *Försök til en större lärobok i christendoms-kunskapen, innefattande et kortt begrep af vår salighets-lära, i frågor och swar*, Stockholm, 1795.
- Nehrman**, David, *Inledning til then swenska jurisprudentiam criminalem, efter Sweriges rikets lag och stadgar*, Lund, 1756.
- Niemeyer**, August Hermann, *Handbok för christliga religions-lärare*, Strängnäs, 1812.
- Nohrborg**, Anders, *Den fallna människans salighets-ordning föreställd uti betraktelser öfwer de årliga sön- och högtidsdagars evangelier*, Lund, 1926.
- Nösselt**, Johann August, i *Sammandrag af de förnämsta bewis til christna religionens sanning och försvar emot fritänkare. Öfwersatt ifrån de å tyska språket gjorde utdrag af Grotii, Knutzens och Nösselts afhandlingar i detta ämne*, Johan Möller (utg.), Strängnäs, 1773.
- Paley**, William, *Natural theology or evidence of the existence and attributes of the deity, collected from the appearances of nature*, Oxford, 2006.
- Pascal**, Blaise, *Tankar*, Stockholm, 1971.
- Pettersson**, Abraham, ”Inträdespredikan hållen i Kongl. Riddarh. Församl. 1752”, i *Svensk predikan. 2, 1700-talet*, Henning Wijkmark (red.), Stockholm, 1936.
- Plenning**, Johan, *Första bokstäfverna af förnufts-läran, eller slut-konsten, till nybegynnarens nytta korteligen författadt...*, Örebro, 1834.
- Plutarchos**, *Djurens rätt och vegetarism. Fyra skrifter ur Moralia*, Sävedalen, 2007.
- Pontoppidan**, Eric, *Collegium pastorale practicum eller underwisning för dem, som wilja rätt förestå det hel. Predikoämbetet*, Stockholm, 1766.
- Pontoppidan**, Eric, *Doct. Eric Pontoppidans Afhandling om werldenes nyhet, eller Naturligt och historiskt bewis therpå, at werlden icke är af ewighet...*, Västerås, 1768.

- Pontoppidan**, Eric, *Biskopens och pro-cancellerens doct. Eric Pontoppidans Härliga tros-Spegel...*, Örebro, 1824.
- Pontoppidan**, Eric, *Sanning till gudagtighet; uti en enfaldig och grundelig förklaring öfwer d. Lutheri lilla cateches, af doct. E. Pontoppidan*, Örebro, 1827.
- Possieth**, Johan, *Sabbaths-dagens afton-offer, eller Andeliga sånger, öfwer sön- högtids- och helge-dagars åhrliga epistlar...*, Stockholm, 1720.
- Prästeståndets riksdagsprotokoll 1778–1779**, Stefan Lundhem(utg.), Stockholm, 1990.
- Pufendorf**, Samuel, *Om de medborgerliga plikterna enligt naturrätten*, Stockholm, 2001.
- Rambach**, Johan Jacob, *D. Johan Jacob Rambachs Beträktelser öfwer Guds råd om människornas salighet*, Stockholm, 1763.
- Rambach**, Johan Jacob, *Kort begrep af den christeliga sedo-läran, utur Johan Jacob Rambachs moral theologie sammandragit*, Stockholm, 1771.
- Rosén**, Gabriel, *Predikningar öfwer åtskilliga ämnen*, Uppsala, 1795.
- Rosenmüller**, Johann Georg, *Christlig lärobok för ungdom*, Stockholm, 1805.
- Rydellius**, Andreas, *Nödiga förnufftz öfningar för all slags studerande ungdom, som wil hafwa sunda tankar, och fälla ett billigt omdöme om de högste och viktigste ting i världen, hwilket i naturlig måtta bör wara deras yppersta ändamål*, Del 1, Linköping, 1718.
- Rydellius**, Andreas, *Nödige förnufts öfningar...*, Linköping, 1720.
- Rydellius**, Andreas, *Nödige förnufts öfningars femte del...*, Linköping, 1722.
- Rydellius**, Andreas, *Nödiga förnufts-öfningar, at lära kenna thet sundas vägar och thet osundas felsteg...*, Linköping, 1737.
- Saint-Réal, César Vichard de**, *Bref til herr N.N. om et kort sätt at öfwerwinna fritänkare i religionen*, Stockholm, 1756.
- Sammandrag af de förnämsta bewis til christna religionens sanning och försvar emot fritänkare**. Öfversatt ifrån de å tyska språket gjorde utdrag af Grotii, Knutzen och Nösselts afhandlingar i detta ämne, Johan Möller (utg), Strängnäs, 1773.
- Sanningens kraft til at öfwerwinna den atheistiska och naturalistiska otron...**, Stockholm, 1770.
- Serenius**, Jacob, *Christendomens styrka af hedningarnas och serdeles af Flavii Josephi*, Stockholm, 1752.
- Soilander**, Petrus, *Frågor och swar til uplysning af Swebilii förklaring öfwer Lutheri lilla catechismus förestäldte wid förhören med Närtuna och Gåtröra församlingar...*, Uppsala, 1774.
- Spener**, Philipp Jacob, *Ph. J. Speners förklaring öfwer D:r M. Luthers lilla kateches*, Falun, 1844.
- Stockholms Lärda Tidningar**, 1780.
- Sturm**, Christoph Christian, *Beträktelser öfwer naturen, ledande til Guds wälgerningar och människans lycksalighet*, förra bandet, Stockholm, 1782.
- Sturm**, Christoph Christian, *Beträktelser öfwer naturen, ledande til Guds wälgerningar och människans lycksalighet*, senare bandet, Stockholm, 1783.
- Svebilius**, Olof, *Enfaldig förklaring öfver doct. Martin Lutheri Lilla katekes ställd genom spörsmål och svar*, Piteå, 1977.
- Svedberg**, Jesper, *Catechismi andeliga öfning eller predikningar öfwer Luthers lilla cateches*, Norrköping, 1859.

- 
- Svedberg**, Jesper, *David och Nathan. Huru en Herrans tienare skal predika...*, Skara, 1713.
- Svenska kyrkans bekännelseskriter**, Dick Helander (red.), Stockholm, 1944.
- Zetterling**, Peter, *Christelig achtsamhet på tidsens farlighet, eller Then fahra vår christeliga församling öfwerhänger uti thenna onda och irroga tid...*, Stockholm, 1741.
- Tauler, Johann**, *Then så kallade tyska theologia, thet är en mycket kostelig och ädel book, huru man rätt förstå skal, hwad Adam och Christus är...*, Uppsala, 1718.
- Upfostrings-sällskapets tidningar**, nr 58, Stockholm, 2 augusti 1781.
- Voltaire**, François Marie Arouet de, *Filosofiskt ficklexikon*, Stockholm, 1996.
- Vossius**, Gerardus Joannis, *Elementa rhetorica*, Göteborg, 1990.
- Wesenfeld**, Arnold, *Försök huru sedoläran eller moralen skulle kunna förbättrad hos christna menskior til lärans och lefwernets öfwerenstämmelse...*, 1746.
- Wijkmark**, Henning, *Svensk predikan. 2, 1700-talet*, Stockholm, 1936.

## Litteratur

- Ahlstedt**, Stig, *Anders Nohrborgs teologiska åskådning med särskild hänsyn till salighetsordningen*, Uppsala, 1955.
- Allwood**, Jens, **Andersson**, Lars-Gunnar, *Semantik*, Göteborg, 1976.
- Allwood**, Jens, "Meaning potentials and context: some consequences for the analysis of variation in meaning", I Cuyckens, Hubert, Dirven, René & **Taylor**, John R. (red.), *Cognitive approaches to lexical semantics*, Berlin, 2003.
- Alm**, Mikael, *Kungsord i elfte timmen. Språk och självbild i det gustavianska enväldets legitimitetskamp 1772-1809*, Stockholm, 2002.
- Alm-Arvius**, Christina, *Introduction to semantics*, Lund, 1998.
- Andersen**, Svend, *Som dig själv. En inledning i etik*, Nora, 1997.
- Annars**, Erik, *Humanitet och rationalism. Studier i upplysningstidens strafflagsreformer - särskilt med hänsyn till Gustav III:s reformlagstiftning*, Lund, 1965.
- Arvidsson**, Bengt, *Naturlig teologi och naturteologi. Naturen som bild i dansk fromhetstradition omkring år 1600*, Lund, 1990.
- Askmark**, Ragnar, *Ämbetet i den svenska kyrkan i reformationens, ortodoxiens och pietismens tänkande och praxis*, Lund, 1949.
- Aspelin**, Gunnar, *Tankens vägar. En översikt av filosofiens utveckling. 1*, Lund, 1977.
- Aulén**, Gustaf, *Den kristna gudsbilden genom seklerna och i nutiden. En konturteckning*, Stockholm, 1941.
- Aulén**, Gustaf, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Stockholm 1946.
- Aulén**, Gustaf, *Den allmänliga kristna tron*, Stockholm, 1965.
- Austin**, John Langshaw, *How to do things with words*, London, 1962.
- Badersten**, Björn, *Medborgardyg. Den europeiska staden och det offentliga rummets etos*, Stockholm, 2002.
- Benktson**, Benkt-Erik, *Du Herrens tjänare. En analys av Abraham Petterssons teologiska typ*, Lund, 1968.
- Bergenlöv**, Eva, *Skuld och oskuld. Barnamord och barnkvävning i rättslig diskurs och praxis omkring 1680-1800*, Lund, 2004.
- Beskow**, Per, *Teologisk ordbok*, Stockholm, 1975.

- Bexell** Oloph, "Historisk metod i homiletisk forskning", i *Metoder i homiletisk forskning*, Oloph Bexell, Fredric Cleve, Sven-Åke Selander, Olav Skjevesland (red.), Oslo, 1997.
- Bexell**, Göran, **Grenholm**, Carl-Henric, *Teologisk etik. En introduktion*, Stockholm, 1997.
- Bitzel**, Alexander, "Theology of the sermon in the 18th century", i *Preaching, sermon and cultural change in the long eighteenth century*, Joris van Eijnatten (red.), Leiden, 2009.
- Bolander**, Maria, *Funktionell svensk grammatik*, Stockholm, 2005.
- Braw**, Christian, *Förnuft och uppenbarelse. En berättelse om aristoteliskt tänkande i teologin*, Skellefteå, 2007.
- Brilioth**, Yngve, *Predikans historia*, Lund, 1962.
- Brilioth**, Yngve, *Svensk kyrkokunskap*, Stockholm, 1933.
- Broberg**, Gunnar, *Homo sapiens L: studier i Carl von Linnés naturuppfattning och människolära*, Stockholm, 1975.
- Broberg**, Gunnar, "Mat och levnadskonst. Arkiater Linné ger goda råd", i *Lychnos*, Årsbok för idé- och lärdoms historia, 2005.
- Brohed**, Ingmar, *Stat, religion, kyrka. Ett problemkomplex i svensk akademisk undervisning under 1700-talet*, Stockholm, 1973.
- Burius**, Anders, *Ömhet om friheten. Studier i frihetstidens censurpolitik*, Uppsala, 1984.
- Burman**, Carina, *Vältalaren Johan Henric Kellgren*, Uppsala, 1988.
- Carlbom**, Terry, *Lycka och nytta. Jeremy Benthams idévärld*, Uppsala, 1991.
- Carls**, Rainer, *Om tro och vetande. Ingemar Hedenius kristendomskritik i ett halvsekelsspektiv*, Lund, 2001.
- Christensson**, Jakob, *Lyckoriket. Studier i svensk upplysning*, Stockholm, 1996.
- Collin**, Finn, **Guldmann**, Finn, *Språkfilosofi. En introduktion*, Nora, 2000.
- Collste**, Göran, *Inledning till etiken*, Lund, 1996.
- Collstedt**, Christopher, *Duellanten och rättvisan. Duellbrott och synen på manlighet i stormaktsväldets slutskede*, Lund, 2007.
- Crafoord**, Febe, "Läter all ting ährligha och skickeliga tilgå". *Prästerskapet i 1600-talets Sverige*, Stockholm, 2002.
- Dahllöf**, Mats, *Språklig betydelse. En introduktion till semantik och pragmatik*, Lund, 1999.
- Deconinck-Brossard**, Françoise, "The art of preaching", i *Preaching, sermon and cultural change in the long eighteenth century*, Joris van Eijnatten (red.), Leiden, 2009.
- Dellner**, Johan, *Sven Baelter. En homiletisk studie*, Uppsala, 1916.
- Dellner**, Johan, *Den wolffska filosofien och svensk teologi*, Stockholm, 1930.
- Edgren**, Monika, *Från rike till nation. Arbetskraftspolitik, befolkningspolitik och nationell gemenskapsformering i den politiska ekonomin i Sverige under 1700-talet*, Lund, 2001.
- Edwards**, Otis Carl, *A history of preaching*, Nashville, 2004.
- Ek**, Sverker, *Kellgren: skalden och kulturkämpan. D. 1, Hans utveckling fram till segern med Gustaf Wasa 1786*, Stockholm, 1965.
- Ekedahl**, Nils, *Det svenska Israel. Myt och retorik i Haquin Spiegels predikokunst*, Uppsala, 2000.

- 
- Eklund**, Harald, ”Om trossatsers logik”, i *Tro, vetande, mystik. Svensk religionsfilosofi 1900–1999. En antologi*, Johan Modée (red.), Eslöv, 2000.
- Eriksen**, Trond Berg, *Förundrans labyrinter. Föreläsningar över filosofins historia*, Stockholm, 1997.
- Eriksson**, Stefan, *Ett mönster i livets väv. Tro och religion i ljuset av Wittgensteins filosofi*, Nora, 1998.
- Etik och kristen tro**, Gustaf Wingren (utg), Lund, 1971.
- Fafner**, Jørgen, ”Det tidlige 1800-tal : brud eller kontinuitet i den retoriske tradition?” i *Tegnér och retoriken*, Louise Vinge (red.). Lund, 2003.
- Fann**, K. T., *Ludwig Wittgenstein. En introduktion*, Göteborg, 1993.
- Finlands historia**. 2, Märtha Norrback, Rainer Fagerlund, Kurt Jern, Nils Erik Villstrand, (red.), Esbo, 1993.
- Finlands svenska litteraturhistoria**. D. 1, Åren 1400–1900, Johan Wrede (utg.), Rainer Knapas (red.), Helsingfors, 1999.
- Foucault**, Michel, *Vansinnets historia under den klassiska epoken*, Stockholm, 1973.
- Fredriksson**, Gunnar, *Wittgenstein*, Stockholm, 1994.
- Frängsmyr**, Carl, *Klimat och karaktär. Naturen och människan i sent svenskt 1700-tal*, Stockholm, 2000.
- Frängsmyr**, Tore, *Geologi och skapelsetro. Föreställningar om jordens historia från Hiärne till Bergman*, Stockholm, 1969.
- Frängsmyr**, Tore, *Wolffianismens genombrott i Uppsala. Frihetstida universitetsfilosofi till 1700-talets mitt*, Uppsala, 1972.
- Frängsmyr**, Tore, *Svärmaren i vetenskapens hus. Idéhistoriska essäer*, Stockholm, 1977.
- Frängsmyr**, Tore, *Svensk idéhistoria: bildning och vetenskap under tusen år. D. 1, 1000-1809*, Stockholm, 2000.
- Frängsmyr**, Tore, *Sökandet efter upplysningen. Perspektiv på svenskt 1700-tal*, Stockholm, 2006.
- Furberg**, Mats, *I stället för vetande?*, Stockholm, 1994.
- Furberg**, Mats, ”Att tro – två tanketraditioner”, i *Tro, vetande, mystik. Svensk religionsfilosofi 1900–1999. En antologi*, Johan Modée (red.), Eslöv, 2000.
- Føllesdal** Dagfinn, **Walløe** Lars, **Elster** Lars Jon, *Argumentationsteori, språk och vetenskapsfilosofi*, Stockholm, 2001.
- Garrett**, Aaron, ”Francis Hutcheson and the origin of animal rights”, *Journal of the history of philosophy*, 2007, 45:2.
- Gerhardsson**, Birger, **Persson**, Per-Erik, *Kyrkans bekännelsefråga*, Malmö, 1988.
- Granberg**, Gunnar, *Gustav III – en upplysningskonungs tro och kyrkosyn*, Uppsala, 1998.
- Gud, Konung och undersåtar**. Politisk predikan i Sverige under tidigmodern tid, Peter Ericsson (red.), Stockholm, 2007.
- Gustafsson**, Berndt, *Svensk kyrkohistoria*, Helsingborg, 1983.
- Haakonssen**, Knud, *Natural law and moral philosophy from Grotius to the Scottish enlightenment*, Cambridge, 1996.
- Hættner** Aurelius, Eva, ”Guds skrivare: religiösa självbiografier i 1700-talets Sverige”, *Nordisk kvinnolitteraturhistoria*, Elisabeth Møller Jensen (huvudred.) Bd 1, Eva Hættner Aurelius, Anne-Marie Mai (red.), 1993.

- Hættner** Aurelius, Eva, *Inför lagen: kvinnliga svenska självbiografier från Agneta Horn till Fredrika Bremer*, Lund, 1996.
- Hagberg**, Lars, *Jacob Serenius' kyrkliga insats. Kyrkopolitik, kristendomsförsvaret, undervisningsfrågor*, Stockholm, 1952.
- Hallberg** Peter, *Ages of liberty. Social upheaval, history writing, and the new public sphere in Sweden, 1740–1792*, Stockholm, 2003.
- Hansson**, Stina, *Ett språk för själen. Litterära former i den svenska andaktslitteraturen 1650–1720*, Göteborg, 1991.
- Harnesk**, Börje, *Legofolk. Drängar, pigor och bönder i 1700- och 1800-talens Sverige*, Umeå, 1990.
- Hasselberg**, Carl J.E., *Norrländskt fromhetslif på sjuttonhundratalet. Synodalafhandling*, Örnköldsvik, 1919.
- Heckscher**, Eli F., *Om staten, liberalismen och den ekonomiska politiken. Texter i urval av Kurt Wickman*, Stockholm, 2000.
- Helander** Dick, *Den Lindblomska katekesen*, Stockholm, 1947.
- Helldén**, Arne, *Diderot. En biografi*, Stockholm, 1994.
- Hellspång** Lennart, **Ledin**, Per, *Vägar genom texten. Handbok i brukstextanalys*, Lund, 1997.
- Hellspång**, Lennart, *Metoder för brukstextanalys*, Lund, 2001.
- Hellspång**, Lennart, *Konsten att tala. Handbok i praktisk retorik*, Lund, 2004.
- Herrlin**, Olle, *Sensus communis. En studie till problemet om förnuft och känsla i gustavianskt religionstänkande*, Stockholm, 1942.
- Herrman**, Eberhard, i *Tro, vetande, mystik. Svensk religionsfilosofi 1900–1999. En antologi*, Johan Modée (red.), Eslöv, 2000.
- Hessler**, Carl Arvid, *Stat och religion i upplysningstidens Sverige*, Uppsala, 1956.
- Hof**, Hans, ”Säga det utsägliga”, i *Tro, vetande, mystik. Svensk religionsfilosofi 1900–1999. En antologi*, Johan Modée (red.), Eslöv, 2000.
- Holte**, Ragnar, *Människa, livstolkning, gudstro. Teorier och metoder inom tros- och livsåskådningsvetenskapen*, Bodafors, 1984.
- Horstbøll**, Henrik, ”Enlightenment and pietism in Denmark-Norway in the eighteenth century: The discourse of Erik Pontoppidan”, *Pietism, revivalism and modernity, 1650–1850*, Fred van Lieburg, Daniel Lindmark (red.), Newcastle, 2008.
- Hultgren**, Gunnar, *Det evangeliska kärleksbudet hos Augustinus, dess filosofiska och teologiska tolkning i hans skrifter 386–400*, Stockholm, 1939.
- Hägglund**, Bengt, *De homine. Människouppfattningen i äldre luthersk tradition*, Lund, 1959.
- Hägglund**, Bengt, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Stockholm, 1984.
- Hägglund**, Bengt, *Trons mönster. En handledning i dogmatik*, Lund, 1992.
- Hägglund**, Bengt, *Arvet från reformationen. Teologihistoriska studier*, Göteborg, 2002.
- Hägglund**, Bengt, *Sanningens regel = Regula veritatis. Trosregeln och den kristna traditionens struktur*, Skellefteå, 2003.
- Högnäs** Sten, *Människans nöjen och elände. Gyllenborg och upplysningen*, Lund, 1988.
- Höög**, Victoria, *Upplysning utan förnuft. Begär och frihet hos Thomas Hobbes, John Locke, David Hume och Montesquieu*, Stockholm, 1999.

- 
- Ihalainen, Pasi**, *The discourse on political pluralism in early eighteenth-century England. A conceptual study with special reference to terminology of religious origin*, Helsinki, 1999.
- Ihalainen, Pasi**, ”Lutherska drag i den svenska politiska kulturen i slutet av frihetstiden. En begreppsanalytisk undersökning av fyra riksdagspredikningar”, i *Riksdag, kaffehus och predikstol. Frihetstidens politiska kultur 1766–1772*, Marie-Christine Skuncke, Henrika Tandefelt (red.), Stockholm, 2003.
- Ihalainen, Pasi**, *Protestant nations redefined. Changing perceptions of national identity in the rhetoric of the English, Dutch and Swedish public churches, 1685–1772*, Leiden, 2005.
- Ihalainen, Pasi**, ”Between historical semantics and pragmatics. Reconstructing past political thought through conceptual history”, *Journal of Historical Pragmatics*, 7:1, 2006.
- Ihalainen, Pasi**, ”The enlightenment sermon: towards practical religion and a sacred national community”, i *Preching, sermon and cultural change in the long eighteenth century*, Joris van Eijnatten (red.), Leiden, 2009.
- Israel, Jonathan I.**, *Radical enlightenment. Philosophy and the making of modernity 1650–1750*, Oxford, 2001.
- Jacobsson, Nils**, *Den svenska herrnhutismens uppkomst. Bidrag till de religiösa rörelsernas historia i Sverige under 1700-talet*, Uppsala, 1908.
- Janik, Allan** *Närvarons dimension. Essäer om Wittgenstein och språkets gränser*, Stockholm, 1995.
- Jarrick, Arne**, *Den himmelske älskaren: herrnhutisk väckelse, vantro och sekularisering i 1700-talets Sverige*, Stockholm, 1987.
- Jarrick, Arne, Söderberg, Johan**, *Odygd och vanära. Folk och brott i gamla Stockholm*, Stockholm, 1998.
- Jarick, Arne**, *Hamlets fråga. En svensk självmordshistoria*, Stockholm, 2000.
- Johannesson, Kurt**, ”Tegnér och jubelfestalet 1817”, i *Tegnér och retoriken*, Louise Vinge (red.). Lund, 2003.
- Johannisson Karin**, *Kroppens tunna skal. Sex essäer om kropp, historia och kultur*, Stockholm, 1997.
- Johansson, Torbjörn**, *Reformationens huvudfrågor och arvet från Augustinus. En studie av Martin Chemnitz' Augustinusreception*, Göteborg, 1999.
- Jordheim, Helge**, *Läsningens vetenskap. Utkast till en ny filologi*, Gråbo, 2003.
- Josefson, Ruben**, *Andreas Knös teologiska åskådning. Med särskild hänsyn till försoningsläran*, Stockholm, 1937.
- Josefson, Ruben**, *Den naturliga teologins problem hos Luther*, Uppsala, 1943.
- Josefson, Ruben**, *Guds och Sveriges lag. Studier i den lutherska socialetikens historia*, Uppsala, 1950.
- Karlsson, Jonny**, *Predikans samtal. En studie av lyssnarens roll i predikan hos Gustaf Wingren utifrån Michail Bachtins teori om dialogicitet*, Skellefteå, 2000.
- Kennedy, George Alexander**, *Classical rhetoric & its Christian & secular tradition from ancient to modern times*, Chapel Hill, 1999.
- Kettunen, Pauli**, ”Samhället som styrs av samhället – en historisk synvinkel”, i *Den gemensamma friheten. Anders Chydenius tankar i dagens värld*, Pertti Hyttinen (utg.), Kokkola 2005.
- Kjørup, Søren**, *Semiotik*, Lund, 2004.



- Koch**, Carl henrik von, ”Man’s Duties to Animals: a danish contribution to the discussion of the rights of animals in the eighteenth century”, i *Danish yearbook of philosophy* 13 (1976).
- Koselleck**, Reinhart, *Erfarenhet, tid och historia. Om historiska tiders semantik*, Göteborg, 2004.
- Kraitzer**, Beth, ”The lutheran sermon”, i *Preachers and people in the reformations and early modern period*, Larissa Taylor (red.), Leiden, 2001.
- Krook**, Tor, *Anders Chydenius, samhällsreformator och församlingsherde*, Helsingfors, 1952.
- Kurtén**, Tage, *Grunder för en kontextuell teologi. Ett wittgensteinskt sätt att närma sig teologin i diskussion med Anders Jeffner*, Åbo, 1987.
- Kurunmäki**, Jussi, ”Begreppshistoria”, i *Textens mening och makt. Metodbok i samhällsvetenskaplig text- och diskursanalys*, Bergström, Göran, Boréus, Kristina (red.), Lund, 2005.
- Kövecses**, Zoltan, *Metaphor: A practical introduction*, Oxford, 2002.
- Labron**, Tim, *Wittgenstein and theology*, London, 2009.
- Lamm**, *Upplysningstidens romantik, senare delen*, Lund, 1963.
- Landgrén**, Lars-Folke, ”1766 års tryckfrihetsförordning och dess omedelbara betydelse för den svenska pressen och dess opinionsbildning”, i *Historisk tidskrift för Finland*, 2002(87):4.
- Laqueur**, Thomas, *Om könens uppkomst. Hur kroppen blev kvinnlig och manlig*, Stockholm, 1994.
- Lenhammar**, Harry, *Tolerans och bekännelseväg. Studier i den svenska swedenborgianismen 1765–1795*, Uppsala, 1966.
- Lenhammar**, Harry, *Sveriges kyrkohistoria. 5, Individualismens och upplysningens tid*, Stockholm, 2000.
- Leufvén**, Edvard, *Magnus Lehnberg som predikant*, Uppsala, 1920.
- Leufvén**, Edvard, *Upplysningstidens predikan. 1, Frihetstiden*, Stockholm, 1926.
- Leufvén**, Edvard, *Upplysningstidens predikan. 2, Den gustavianska tiden*, Stockholm, 1927.
- Levin**, Herman, *Religionstväng och religionsfrihet i Sverige 1686–1782. Bidrag till den svenska religionslagstiftningens historia*, Stockholm, 1896.
- Lewan**, Bengt, *Med dygden som vapen. Kring begreppet dygd i svensk 1700-talsdebatt*, Stockholm, 1985.
- Liedgren**, Emil, *Svenska kyrkans historia. Bd 6. D. 2, Neologien, romantiken, uppvaknandet, 1809–1823*, Stockholm, 1946.
- Liedman**, Sven-Eric, *Stenarna i själen. Form och materia från antiken till idag*, Stockholm, 2007.
- Lilja**, Einar, *Den svenska katekestraditionen mellan Svebilius och Lindblom. En bibliografisk och kyrkohistorisk studie*, Stockholm, 1947.
- Lindberg**, Bo H., *Praemia et poenae. Etik och straffrätt i Sverige i tidig ny tid*, Uppsala, 1992.
- Lindberg**, Bo, *Naturrätten i Uppsala 1655–1720*, Uppsala, 1976.
- Lindberg**, Bo, *Den antika skevheten. Politiska ord och begrepp i det tidig-moderna Sverige*, Stockholm, 2006.
- Lindborg** Rolf, *Om Gud och världen. Thomas ab Aquinos lära om skapelsen*, Bodafors, 1983.

- 
- Lindgärde**, Valborg, ”Fromhetslitteraturen under 1600-talet”, i *Sveriges kyrkohistoria. Enhetskyrkans tid*, Ingun Montgomery (red.), Stockholm, 2002.
- Lindholm**, Stig, *Catechismi förfremielse. Studier till catechismus- undervisningen i Svenska kyrkan 1593–1646*, Uppsala, 1949.
- Lindmark**, Daniel, ”Sann kristendom och medborgerlig dygd”. *Studier i den svenska katekesundervisningens historia*, Umeå, 1993.
- Lindmark**, Daniel, *Uppfostran, undervisning, upplysning. Linjer i svensk folkundervisning före folkskolan*, Umeå, 1995.
- Lindmark**, Daniel, ”Samfundet Pro Fide et Christianismo och den kyrkliga folkundervisningen”, i *Sveriges kyrkohistoria. 5, Individualismens och upplysningens tid*, Harry Lenhammar (red.), Stockholm, 2000.
- Lindmark**, Daniel, ”Awakening astray. Infectious enthusiasm in 18<sup>th</sup> century Sweden”, i *Revival and communication. Studies in the history of Scandinavian revivals 1700–2000*, Arne Bugge Amundsen (red.), Lund, 2007.
- Lindquist**, David, *Studier i den svenska andaktslitteraturen under stormakts-tidevarvet. Med särskild hänsyn till bön- tröste- och nattvardsböcker*, Uppsala, 1939.
- Lindroth**, Hjalmar, *Kyrklig dogmatik. Den kristna trosåskådningen med särskild hänsyn till det eskatologiska motivet och den frälsningshistoriska grundsynen. Bd 1, Dogmatikens principlära och inledande del. Tro, vetenskap, verklighet*, Uppsala, 1975.
- Lindroth**, Sten, *Svensk lärdomshistoria. Frihetstiden*, Stockholm, 1997.
- Lindstedt Cronberg**, Marie, *Synd och skam. Ogifta mödrar på svensk landsbygd 1680–1880*, Tygelsjö, 1997.
- Lindstedt Cronberg**, Marie, ”Heder och ära i tidigmodern tid”, i *Förmoderna livshållningar. Dygder, värden och kunskapsvägar från antiken till upplysningen*, Marie Lindstedt Cronberg, Catharina Stenqvist (red.), Lund, 2008.
- Livingston**, James C, *Modern christian thought. The enlightenment and the nineteenth century*, Minneapolis, 2006.
- Lizell**, Gustaf, *Svedberg och Nohrborg. En homiletisk studie*, Uppsala, 1910.
- Ljunggren**, Gustaf, *Synd och skuld i Luthers teologi*, Stockholm, 1928.
- Magnusson**, Lars, *Äran, korruptionen och den borgerliga ordningen. Essäer från svensk ekonomihistoria*, Stockholm, 2001.
- Malmstedt**, Göran, *Helgdagsreduktionen. Övergången från ett medeltida till ett modernt år i Sverige 1500–1800*, Göteborg, 1994.
- Manninen**, Juha, ”Det öppna samhället. Ett arv efter upplysningstänkaren Anders Chydenius”, i *Den gemensamma friheten. Anders Chydenius tankar i dagens värld*, Pertti Hyttinen (utg), Kokkola, 2005.
- Manninen**, Juha, ”Anders Chydenius and the origins of World’s first freedom of information act”, *The world’s first freedom of information act: Anders Chydenius’ legacy today*, Kokkola, 2006.
- McGrath**, Alister E., *Historical theology. An introduction to the history of christian thought*, Oxford, 1998.
- Modée**, Johan, ”Frihet till och frihet från religion”, i *Frihet och gränser. Filosofiska perspektiv på religionsfrihet och tolerans*, Johan Modée, Hugo Strandberg (red.), Stockholm, 2006.
- Montgomery**, Ingun, *Sveriges kyrkohistoria. 4, Enhetskyrkans tid*, Stockholm, 2002.

- Möller**, Håkan, "Själens röst. Magnus Lehnberg, Esaias Tegnér och Johan Olof Wallin som predikanter", i *Tegnér och retoriken*, Louise Vinge (red.), Lund, 2003.
- Naess**, Arne, *Empirisk semantik*, Stockholm, 1970.
- Nelson**, Gösta, *Biskop Johan Möller. Ett bidrag till den senare svenska konservativa pietismens åskådning och historia*, Stockholm, 1936.
- Nilsson**, Ingemar, **Peterson**, Hans-Inge, *Medicinens idéhistoria*, Stockholm, 1998.
- Norberg**, Astrid, *Uppfostran till underkastelse. En analys av normer för föräldrabarnrelationer i religiös litteratur om barnuppfostran i Sverige 1750–1809*, Lund, 1978.
- Norberg**, Johan, *Den svenska liberalismens historia*, Stockholm, 1999.
- Norberg**, Johan, *Frihetens klassiker. Texter i urval av Mattias Bengtsson och Johan Norberg*, Stockholm, 2003.
- Nordbäck**, Carola, "Kvinnliga predikanter i frihetstidens Stockholm: om kvinnor, religiositet och genus", i *Makt och vanmakt. Texter från ett genusteoretiskt seminarium*, Ingeborg Nordin Hennel (red.), Härnösand, 1998. (1998a)
- Nordbäck**, Carola, "Gender and popular religion. Women as religious leaders and participants in revivalist movements in northern Sweden, 1770-1870", *Ecology of spirit : Cultural plurality and religious identity in the Barents Region, Umeå University 1996 September 19th-21st* / Sölve Anderzén & Roald Kristiansen (red.), Umeå: Institutionen för religionsvetenskap, 1998 (1998b).
- Nordbäck** Carola, *Samvetets röst. Om mötet mellan luthersk ortodoxi och konservativ pietism i 1720-talets Sverige*, Umeå, 2004.
- Nordbäck**, Carola, "Nedslag i den radikalpietistiska idévärlden. Den teologiska polemiken mellan Johann Conrad Dippel och den svenska lutherska ortodoxin under 1730-talet", i *Pietistisk och herrnhutisk väckelsekultur i Norden. Föreläsningar vid Nordvecks konferens i Christiansfeld 25–27.8.2005*, Sixten Ekstrand (red.), Åbo, 2006. (2006a)
- Nordbäck**, Carola, "The conservative pietism and the swedish confessional state, 1720–1740", i *Confessionalism and pietism. Religious reform in early modern Europe*, Fred van Lieburg (red.), Mainz am Rhein, 2006. (2006b)
- Nordbäck**, Carola, "Längtan efter visshet. En studie av trossynen inom den lutherska ortodoxins föreställningsvärld", i *Sjuttonhundratalet*, 2006/2007.
- Nordbäck**, Carola, "Children of God. Swedish radical pietists, 1725–45", *Pietism, revivalism and modernity, 1650–1850*, Fred van Lieburg, Daniel Lindmark (red.), Newcastle, 2008.
- Nordbäck**, Carola, "Bokstaven och det levande Ordet. Sven Roséns radikalpietistiska tankevärld speglad via hans dagboksanteckningar", i *Från Sara Greta till Lilla Svarta Sara. Väckelsen i litteraturen och väckelsens litteratur*, Daniel Lindmark, Anders Johansson (red.), Umeå, 2009.
- Normann**, Carl-Erik, *Enhetskyrka och upplysningsidéer. Studier i svensk religionspolitik vid 1700-talets mitt*, Lund, 1963.
- Nygren**, Anders, *Den kristna kärlekstanken genom tiderna. Eros och Agape. D. 2*, Stockholm, 1947.
- Oja**, Linda, *Varken Gud eller natur. Synen på magi i 1600- och 1700-talets Sverige*, Stockholm, 2000.
- Olli**, Soili-Maria, *Visjoner av världen. Hädelse och djävulspakt i justitierevisionen 1680–1789*, Umeå, 2007.

- 
- Olsson**, Herbert, ”Melanchton och den gammallutherska läran om de tre stånden”, i *Från skilda tider. Studier tillägnade Hjalmar Holmquist 28.4. 1938*, Stockholm, 1938.
- Paillerets**, Michel de, *Thomas av Aquino. En doktor för vår tid*, Lund, 1981.
- Palmén**, E.G., *Politiska skrifter*, Helsingfors, 1877–1880.
- Palonen**, Kari, *Quentin Skinner. History, politics, rhetoric*, Cambridge, 2003.
- Petrén**, Erik, *Kyrka och makt. Bilder ur svensk kyrkohistoria*, Lund, 1990.
- Pettegree**, Andrew, *The reformation world*, London, 2000.
- Pleijel**, Hilding, *Svenska kyrkans historia. Bd 5, Karolinsk kyrkofromhet, pietism och herrnhutism, 1680–1772*, Stockholm 1935.
- Pleijel**, Hilding, *Hustavlans värld. Kyrkligt folkliv i äldre tiders Sverige*, Stockholm, 1970.
- Popkin**, Richard H., *The history of skepticism. From Savonarola to Bayle*, Oxford, 2003.
- Quensel**, Oscar, *Homiletik*, Uppsala, 1910.
- Radler**, Aleksander, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1988.
- Radler**, Aleksander, *Kristen dogmatik*, Lund, 2006.
- Rehnberg**, Bertil, *Prästeståndet och religionsdebatten 1786–1800*, Uppsala, 1966.
- Reiss**, Timothy J., *Mirages of the self. Patterns of personhood in ancient and early modern Europe*, Stanford, 2003.
- Religionsfilosofiska texter**, Michael Peterson (red.), Nora, 1999.
- Rhees**, Rush, ”Några anmärkningar om Wittgensteins syn på etik”, i *Moralfilosofiska essäer*, Göran Torrkulla, Joel Backström (red.), Stockholm, 2001.
- Rorty**, Richard, ”The historiography of philosophy: four genres”, i *Philosophy in history. Essays on the historiography of philosophy*, Richard Rorty (red.), Cambridge, 1984.
- Runefelt**, Leif, *Hushållningens dygder. Affektlära, hushållningslära och ekonomiskt tänkande under svensk stormaktstid*, Stockholm, 2001.
- Runefelt**, Leif, *Dygden som välståndets grund. Dygd, nytta och egennyttan i frihetstidens ekonomiska tänkande*, Stockholm, 2005.
- Rydstedt**, Rudolf, *Retorik*, Lund, 1993.
- Saeed**, John I., *Semantics*, Malden, Mass., 2009.
- Saine**, Thomas P., *The problem of being modern, or, The german pursuit of enlightenment from Leibniz to the french revolution*, Detroit, Mich., 1997.
- Schauman**, Georg, *Biografiska undersökningar om Anders Chydenius. Jämte otryckte skrifter av Chydenius*, Helsingfors, 1908.
- Schneewind**, J. B., ”The divine corporation and the history of ethics”, i *Philosophy in history. Essays on the historiography of philosophy*, Richard Rorty (red.), Cambridge, 1984.
- Schück**, Henrik, **Warburg**, Karl, *Illustrerad svensk litteraturhistoria. D. 3, Frihetstiden*, Stockholm, 1927.
- Segerstedt**, Torgny T., *Nils von Rosenstein: samhällets människa*, Stockholm, 1981.
- Silén**, Sven, *Den kristna människouppfattningen intill Schleiermacher. En historisk-systematisk studie*, Stockholm, 1938.
- Skarstedt**, Carl Wilhelm, *Predikoverksamhetens och den andliga vältalighetens historia i Sverige till omkring 1850*, Lund, 1879.

- Skinner**, Quentin, *Visions of politics. Vol. 1, Regarding method*, Cambridge, 2002.
- Skirbekk**, Gunnar, **Gilje**, Nils, *Filosofins historia*, Göteborg, 1995.
- Solt**, Leo F., *Church and State in Early Modern England, 1509–1640*, New York, 1990.
- Spurr**, John, *English Puritanism, 1603–1689*, Basingstoke, Macmillan, 1998.
- Stayer**, James M., *Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700*, Leiden, 2006.
- Stenlund**, Sören, ”Språk och livsform. Några drag i Wittgensteins filosofi”, i *Postsektulariserat interregnum? Från tro och vetande till vetenskap och mystik*, Olof Franck, Peder Thalén, Björn Sahlin (red.), Delsbo, 1990.
- Stiver**, Dan R., *The philosophy of religious language. Sign, symbol & story*, Cambridge, Mass, 1996.
- Stolt**, Birgit, *Luther själv. Hjärtats och glädjens teolog*, Skellefteå, 2004.
- Strom**, Jonathan, ”Pietism and revival” i *Preching, sermon and cultural change in the long eighteenth century*, Joris van Eijnatten (red.), Leiden, 2009.
- Sundkvist**, Bernice, *Evangelium och existens. Predikan som helande dialog*, Skellefteå, 2003.
- Swanström**, André, *Separatistledare i 1700-talets Österbotten*, Åbo, 2004.
- Thalén**, Peder, *Den profana kulturens Gud. Perspektiv på Ingemar Hedenius uppgörelse med den kristna traditionen*, Nora, 1994.
- Thiselton**, Anthony C., *New horizons in hermeneutics*, London, 1992.
- Thomas**, Jenny, *Meaning in interaction. An introduction to pragmatics*, London, 1995.
- Thomas**, Keith, *Människan och naturen*, Stockholm, 1988.
- Törnvall**, Gustaf, *Andligt och världsligt regemente hos Luther. Studier i Luthers världs- och samhällsbild*, Lund, 1940.
- Vad är moraliskt rätt? Texter i normativ etik*, Henrik Ahlenius (red.), Stockholm, 2004.
- Wallenberg Bondesson**, Maria, *Religiösa konflikter i norra Hälsingland 1630–1800*, Stockholm, 2003.
- Ward**, Reginald W., *Christianity under the ancien régime, 1648–1789*, Cambridge, 1999.
- Vikström**, Erik, *Ortotomisk applikation. Bibelordets tillämpning och delning enligt den konservativa pietismens predikoteori*, Åbo, 1974.
- Vikström**, John, ”Frihet och ansvar”, i *Den gemensamma friheten. Anders Chydenius tankar i dagens värld*, Pertti Hyttinen (utg), Kokkola, 2005.
- Villstrand**, Nils Erik, *Riksdelen. Stormakt och riksprängning 1560-1812. Finlands svenska historia 2*, Helsingfors, 2009.
- Virrankoski**, Pentti, *Anders Chydenius, Demokratisk politiker i upplysningens tid*, Helsingfors, 1995.
- Weber**, Max, *Den protestantiska etiken och kapitalismens anda*, Lund, 1978.
- Weber**, Max, *Ekonomi och samhälle. Förståendesociologins grunder. 2, Religionssociologi, rättsociologi*, Lund, 1985.
- Wessén**, Johan, ”Om samvetsfrihet och de s.k. frihetsrättigheterna”, i *Författning och författningskultur i tidig ny tid*, Johan Wessén och Bo H. Lindberg (red.), Stockholm, 2006.

- 
- Wifstrand**, Albert, *Andlig talekonst. Bidrag till den svenska predikostilens historia*, Stockholm, 1943.
- Wikmark**, Gunnar, *Den svenska pastorexamens historia*, Älvsjö, 1982.
- Winton**, Patrik, *Frihetstidens politiska praktik. Nätverk och offentlighet 1746-1766*, Uppsala, 2006.
- Wittgenstein** Ludwig, *Filosofiska undersökningar*, Stockholm, 1992. (1992a)
- Wittgenstein** Ludwig, *Om visshet*, Stockholm, 1992.(1992b)
- Wittgenstein** Ludwig, *Särskilda anmärkningar*, Stockholm, 1993.
- Wittgenstein**, Ludwig, *Blå boken och bruna boken*, Stockholm, 1999.
- Wittgenstein**, Ludwig, "En föreläsning om etik", i *Moralfilosofiska essäer*, Göran Torrkulla, Joel Backström, Stockholm, 2001.
- Wittgenstein**, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Stockholm, 2005.
- Wolff**, Charlotta, "Pro Patria et Libertate: frihetsbegreppet i 1700-talets svenska politiska språk", *Historisk tidskrift för Finland.*, 2007(92):1.
- Wright**, Georg Henrik von, *Logik, filosofi och språk. Strömningar och gestalter i modern filosofi*, Stockholm, 1965.
- Öberg**, Ingemar, *Bibelsyn och bibeltolkning hos Martin Luther*, Skellefteå, 2002.

## Elektroniska källor och litteratur

- Antognazza**, Maria Rosa, (2006a). "Revealed Religion: the Continental European Debate", *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, Knud Haakonssen (red.), Cambridge University Press, 2006. [Tillgänglig](#): Cambridge Histories Online. Cambridge University Press, (2009-10-10)
- Antognazza**, Maria Rosa, (2006b) "Arguments for the Existence of God: The Continental European Debate", *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, Knud Haakonssen (red.), Cambridge University Press, 2006. [Tillgänglig](#): Cambridge Histories Online. Cambridge University Press, (2009-10-10)
- Armogathe**, Jean-Robert. "Proofs of the existence of God", *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, Daniel Garber, Michael Ayers (red.), Cambridge University press, 1998. [Tillgänglig](#): Cambridge Histories Online. Cambridge University Press, (2009-10-10)
- Brooke**, John Hedley. "Science and Religion", *Eighteenth-Century Science*, Roy Porter (red.), Cambridge University Press, 2003. [Tillgänglig](#): Cambridge Histories Online. Cambridge University Press, (2009-10-10)
- Châtellier**, Louis, "Christianity and the rise of science, 1660–1815", i *Enlightenment, Reawakening and Revolution 1660–1815*, Stewart J. Brown, Timothy Tackett (red.), Cambridge University Press, 2006. [Tillgänglig](#): Cambridge Histories Online. Cambridge University Press, (2009-10-10)
- Eijnatten**, Joris Van, "Reaching audiences: Sermons and oratory in Europé", *Enlightenment, reawakening and revolution 1660–1815*, Stewart J. Brown, Timothy Tackett (red.), Cambridge University Press, 2006. [Tillgänglig](#): Cambridge Histories Online. Cambridge University Press. (2009-10-10)

**Ekedahl**, Nils, ”Från affekt till dygd. Om känslans uttryck och funktion i 1600-talets lutherska predikoretorik”, i *Själen uttryck: Passion, dygd och andakt – samspel mellan själ och kropp i 1600-talets människosyn*, Department of the History of Art, Stockholm university, 2008. urn:nbn:se:su:diva-8369, fulltext: <http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:su:diva-8369> (2009-10-10)

**Francke**, August Hermann, *The most useful way of preaching. A letter to a friend. Written in German by ... Augustus Hermannus Franck, ... Translated into Latin ... and out of the Latin into English by David Jennings. ...* A new edition London, 1799, [Tillgänglig](#): Eighteenth Century Collections Online, Gale Group. (2009-10-10)

**Gerrish**, B. A., ”Natural and Revealed Religion”, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, Knud Haakonssen (red.), Cambridge University Press, 2006. [Tillgänglig](#): Cambridge Histories Online. Cambridge University Press. (2009-10-19)

**Grotius**, Hugo, *H. Grotius of the rights of war and peace, in three volumes; ... Together with the author's own notes. Done into English*, Vol. 3. London, 1715. [Tillgänglig](#): Eighteenth Century Collections Online. Gale Group. (2009-10-10)

**Grotius**, Hugo, *Hugo Grotius on the truth of Christianity; in six books: familiarly translated into English, by Spencer Madan, Esq. ...* London, 1782. [Tillgänglig](#): Eighteenth Century Collections Online. Gale Group. (2009-10-10)

**Jephson**, Alexander, *The Christian sabbath explained; with rules for a religious observation of the Lord's day, both doctrinal and practical. In two parts. ...*, London, 1740. [Tillgänglig](#): Eighteenth Century Collections Online. Gale Group. (2009-10-10)

**Lehmann**, Hartmut, ”Continental Protestant Europe”, *Enlightenment, Reawakening and Revolution 1660–1815*, Stewart J. Brown, Timothy Tackett (red.). Cambridge University Press, 2006. [Tillgänglig](#): Cambridge Histories Online. Cambridge University Press. (2009-10-10)

**Nationalencyklopedin**, <http://www.ne.se/>

**Neil**, W., ”The Criticism and Theological Use of the Bible, 1700–1950”, *The West from the Reformation to the Present Day*, S. L. Greenslade (red.), Cambridge University Press, 1963. [Tillgänglig](#): Cambridge Histories Online. Cambridge University Press. (2009-10-10)

**Newcome**, Peter, *Catechetical course of sermons for the whole year. Being, an explanation of the church-catechism. In fifty two distinct discourses ...*, London, 1702. [Tillgänglig](#): Eighteenth Century Collections Online. Gale Group. (2009-10-10)

**Quintilian**, *M. Fabius Quintilianus his Institutes of eloquence: or, the art of speaking in public, ... Translated into English, ... with notes, critical and explanatory, by William Guthrie, Esq; in two volumes. ...* Vol. 2. London, 1756. [Tillgänglig](#): Eighteenth Century Collections Online. Gale Group. (2009-10-10)

**Rosenblatt**, Helena, ”The Christian Enlightenment”, *Enlightenment, Reawakening and Revolution 1660–1815*, Stewart J. Brown, Timothy Tackett (red.), Cambridge University Press, 2006. [Tillgänglig](#): Cambridge Histories Online. Cambridge University Press. (2009-10-10)

---

**Ross**, Andrew C, "Christian encounters with other world religions", i *Enlightenment, Reawakening and Revolution 1660–1815*, Stewart J. Brown, Timothy Tackett (red.), Cambridge University Press, 2006. [Tillgänglig](#): Cambridge Histories Online. Cambridge University Press. (2009-10-10)

**SAOB, Svenska akademins ordbok**, <http://g3.spraakdata.gu.se/saob/>

**Stewart**, M. A, "Revealed Religion: The British Debate", *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*. Knud Haakonssen (red.), Cambridge University Press, 2006. [Tillgänglig](#): Cambridge Histories Online. Cambridge University Press. (2009-10-28)

**Tindal**, Matthew, *Christianity as old as the creation: or, the gospel, a republication of the religion of nature*, London, 1731. [Tillgänglig](#): Eighteenth Century Collections Online. Gale Group. (2009-10-28)

**Wolff**, Christian, *Logic, or rational thoughts on the powers of the human understanding; with their use and application in the knowledge and search of truth*. London, 1770. [Tillgänglig](#): Eighteenth Century Collections Online. Gale Group. (2009-10-28)





**H**ur blir en människa lycklig? Hur ska det samhälle utformas som ger människor förutsättningar att nå sina mål?

Den österbottnische prästen **Anders Chydenius** (1729–1803) brottades med dessa frågor. I denna doktorsavhandling får vi tillfälle att följa Chydenius teologiska försök att besvara dem. Han var en mångsidig man och strävade oavbrutet efter att reformera och utveckla sådant som enligt honom behövde omdanas. Förutom präst var han även jordbrukare, politisk skriftställare, läkare, uppfinnare och musiker. Dessutom var han riksdagsman och deltog aktivt i genomförandet av 1760-talets tryckfrihetsreform och 1770-talets religionsfrihetsreform. Chydenius engagerade sig även för lantarbetarnas medborgerliga rättigheter. I sina skrifter rörande ekonomiska frågor riktade Chydenius dessutom svidande kritik mot den rådande merkantilistiska handelspolitiken.

Kyrkohistorikern Carola Nordbäck vill nå en djupare förståelse av Chydenius tankevärld. Hur formulerade Chydenius sin trosuppfattning? På vilket sätt löpte politik och religion samman i hans texter? Vad var frihet och lycka för Chydenius? Dessa frågor söker sina svar i Nordbäck's avhandling. Det sker genom närläsning och kontextualisering av Chydenius budordspredikningar. Efter denna analys av Chydenius skrifter är vår kunskap om 1700-talets teologi och homiletik större – samtidigt som vi har fått en djupare inblick i Chydenius riktningssanvisningar för vägen till den rätta *Lycksalighetens källa*.

Åbo Akademis förlag  
ISBN: 978-951-765-506-4



9 789517 655064

