

Framåt med stöd av det förflutna

JAKOB DAHLBACKA

Framåt med stöd av det förflutna
Religiöst historiebruk hos Anders Svedberg

STUDIES ON RELIGION AND MEMORY : 1
ÅBO 2015

Religion and Memory

relem.net

Åbo

Omslagets bilder: "Oriontrail" och "Artefficient" på Shutterstock.com,
används under licens från Shutterstock.com.

Omslag: Jakob Dahlbacka

Ombrytning: Maria Vasenkari

ISBN 978-952-12-3257-2 (print)

ISSN 2342-7159 (print)

ISBN 978-952-12-3287-9 (online)

Painosalama Oy

Åbo, 2015

Innehållsförteckning

FÖRORD 7

Del I

INLEDNING 13

Bakgrund och forskningsprocess 13 | *Tidigare forskning om historiebruk* 21 |
Begrepps- och positionsbestämning 29 | *Syfte och forskningsuppgift* 32 |
Metod 33 | *Disposition* 36

TEORETISKT RAMVERK 39

Historiens återkomst 39 | *Den postmoderna utmaningen* 43 |
Historiskt meningsskapande som möjlighet 47 | *Bidraget från*
Cultural Memory Studies 54

ANDERS SVEDBERG 59

Anders Svedberg i tidigare forskning 59 | *Anders Svedberg* 64 |
Anders Svedbergs Munsala 72 | *Konsekvensanalys* 77

RELIGIÖST HISTORIEBRUK – EN SAMMANFATTANDE ANALYS 81

Tre delstudier 81 | *Religiöst historiebruk som legitimitet och garanti* 89 |
Religiöst historiebruk som väckarklocka och drivkraft 93 |
Religiöst historiebruk som inklusion och exklusion 98

KÄLL- OCH LITTERATURFÖRTECKNING 106

Del II

Delstudie 1

FÖR GUD OCH FOSTERLAND. RELIGIÖST HISTORIEBRUK
I ANDERS SVEDBERGS HISTORIESKRIVNING 121

Delstudie 2

MED HISTORIEN SOM VITNE. ANDERS SVEDBERGS BRUK
AV HISTORIEN SOM ARGUMENT FÖR RELIGIONSFRIHET 155

Delstudie 3

INKLUSION GENOM EXKLUSION. ANDERS SVEDBERGS
ANTI-KATOLICISM SOM EXEMPEL PÅ KOLLEKTIVT
HISTORIEMEDVETANDE 195

SUMMARY 234

Förord

Förord är paradoxala. Det gäller inte minst ifråga om doktorsavhandlingar. Sin benämning till trots – *förord* – är det ofta det stycke text som plitas ned allra sist, som ett slags bokslut eller tillbakablick. Och även om det är det friaste av avhandlingens kapitel, i fullständig avsaknad av de krav på vetenskaplighet och objektivitet som avfordras den övriga texten, är de oskrivna reglerna när det gäller förord legio och möjligheterna till utsvävningar minimala. Detta, plus det faktum att författaren ofta skriver förordet under stor tidspress och beledsagad av ångest inför disputationen, gör det svårt för honom eller henne att uppbåda den sinnesnärvaro, glädje och tacksamhet som skulle behövas för att klä i ord vad han eller hon känner vid en tillbakablick på den process som har lett fram till avhandlingen. Här talar jag självklart enbart utifrån andras erfarenheter.

Jag anar ändå att de känslor som så småningom kommer att infinna sig är lättnad och tacksamhet. Mitt förhållande till min egen forskning har jag nämligen alltid upplevt som komplicerat, ambivalent. En tacksamhet över möjligheten att få forska har konkurrerat med en överhängande skuld känsla över densamma: Jag skulle ju aldrig studera teologi – det var ett andrahandsval – och forskarbanan hamnade jag in på av bara farten då inget annat uppenbarade sig. Den ”kärlek till vetenskapen” som många talar om och verkar drivas av har egentligen heller aldrig infunnit sig. Forskningen har för mig snarast varit ett tidsbestämt jobb bland andra – en tillfällig lösning i väntan på svaret på livets stora gåta, nämligen vad man skall göra av sitt liv. Att någon dag

doktorera och bli färdig har jag sett som det minsta jag kan göra för att återgälda vad jag fått och för att ursäkta att jag upptog någon annan, mer helhjärtad forskares plats. Så visst är det lättnad jag känner.

Det ironiska i situationen är att jag nu, när slutet nalkas, har börjat gilla läget. Vissa blommor blommar visst senare än andra. Glädjen har säkert till viss del ökat i takt med en växande insikt om att det hela kanske går vägen. Men ännu mer har den ökat tack vare den vänskap och det stöd som jag har fått erfa och ta del av i flertalet forskargemenskaper och sammanhang. Här tänker jag först och främst på ämnet kyrkohistoria vid Åbo Akademi, med Ingvar och Mary Dahlbacka, Kim Groop och Tove Höglund. Ni har – både bokstavligt och bildligt – varit som en andra familj för mig och det står utom allt tvivel att jag aldrig hade blivit färdig utan er. Ni har trott mer på mig än vad jag själv har gjort! För det andra tänker jag på projektgruppen *Toleransens gränser*, som utöver de ovan nämnda personerna, har utgjorts av Carola Nordbäck, André Swanström och Ulrika Wolf-Knuts. En skarpare, mer kreativ och mer inkluderande forskarmiljö att få utvecklas i hade jag aldrig kunnat önska mig! Jag tänker också på de doktorandseminarier, konferenser, studieresor, projekt- och nätverksplaneringsmöten samt lunchträffar, som jag har haft glädjen att få delta i under årens gång. De människomöten och diskussioner som jag har fått uppleva i dessa sammanhang, samt den entusiasm, drivenhet och handlingskraft som har varit så påtaglig vid dem har smittat av sig och lämnat bestående minnen hos mig. Ett innerligt tack till alla nämnda och icke-nämnda som känner igen sig i beskrivningarna ovan. Ni har alla storligen varit till min hjälp under arbetets gång!

Ett särskilt tack vill jag också rikta till min handledare Sixten Ekstrand, som alltid och på ett beundransvärt effektivt sätt har bidragit med insiktsfulla råd och kommentarer vad gäller själva forskningen men också skött de nödvändiga administrativa uppgifterna i anslutning till forskningsprocessen. Jag står också i tacksamhetsskuld till de av fakulteten utsedda förhandsgranskarna Daniel Lindmark och Gunilla Gunner, som offrat av sina sommarferier och omsorgsfullt läst min text och kommit med ovärderliga förbättringsförslag och kommentarer.

Det samma gäller alla dem som i olika skeden och vid olika tillfällen har kämpat sig igenom de texter som jag har skrivit, såväl utsedda som extra opponenter vid seminarier och symposier, men också redaktörer och review-granskare för tidskrifter och publikationer. Stort tack till Maria Vasenkari för ombrytning, layout och ett fantastiskt jobb! För pekuniärt stöd, som har gjort det möjligt för mig att på heltid kunna ägna mig åt mitt avhandlingsarbete, har jag många att tacka. Först och främst har jag haft förmånen att få ingå i ett projekt vid namn *Toleransens gränser – inklusion och exklusion i en nordisk kyrkohistorisk kontext 1750–2000*, som har finansierats av Finlands Akademi. Vidare har jag erhållit bidrag från Svenska litteratursällskapet i Finland, Svenska kulturfonden, Åbo Akademi och dess institutions- och studentstipendier samt Rektor för Åbo Akademi. Jag vill också tacka nätverket *Religion and Memory* som har antagit avhandlingen för publicering i sin skriftserie. Om inte annat så slår denna uppräknings av ”medvandrare” håll på myten om att forskare skulle vara s.k. ”self-made” män eller kvinnor, vilka i egen kraft välsignar sin omgivning med mer eller mindre nya rön och revolutionerande upptäckter. I forskarvärlden är ensam sällan stark. Så visst är det tacksamhet jag känner.

Till förordets oskrivna regler – och som ytterligare ett tecken på dess motsägelsefullhet – hör att sist i raden omnämna dem som mer än några andra har fått känna av forskningens vedermödor och glädjeämnen. Och vem är jag att bryta en sådan regel. I mitt fall handlar det om min hustru Minéa och våra barn Alva och Abbe samt Selma i mammas mage. Den ”kärlek till vetenskapen” som fattats mig som drivkraft i arbetet har många gånger ersatts av er kärlek till mig. Bättre drivkraft får man leta efter. Nu är den färdig, ”den där boken som pappa skriver på om dagarna”! Så visst är det kärlek jag känner.

Soli Deo Gloria!

S:t Karins, den 2 augusti 2015
Jakob Dahlbacka

Del 1

Inledning

Bakgrund och forskningsprocess

Det som började som en vision om en traditionell life-and-times-biografi om den österbottniske religionsfrihetsförespråkaren Anders Svedberg har drygt fyra år senare utmynnat i en artikelavhandling som snarast kan beskrivas som en historiebruksforskning med Anders Svedberg i huvudrollen. Det till synes tvära fokusskiftet och det allt annat än planerade slutformatet kan i efterhand bäst förklaras som summan av flera omständigheter och överväganden, vilka i det följande får fungera som en bakgrund till arbetet och illustrera den process som har lett fram till föreliggande slutprodukt.

Mitt forskningsobjekt och min följeslagare under hela studietiden – österbottningen Anders Svedberg (1832–1889) – var vad man kunde kalla för en för sin tid typisk mångsysslare. Även om han är mest känd för att ha grundat den skolinrättning i Munsala, vilken sedermera har kommit att kallas för den första svenskspråkiga folkskolan i Österbotten, var hans yrkesliv avsevärt mer mångsidigt. Det sammanfattas kanske bäst i underrubriken till läraren och författaren J.J. Huldéns biografi om honom, nämligen ”skolman, tidningsman och lantdagsman”.¹ Just hans mångsyssleri, i kombination med att han växte upp och verkade i en tid när den pietistiska väckelsen med kraft spred sig över svenska Österbotten, gjorde att jag fick upp ögonen

1 Huldén 1932.

för honom och kunde skriva om honom både i min kandidat- och magisteravhandling.²

Att Anders Svedberg fick göra mig sällskap även i arbetet med doktorsavhandlingen berodde initialt till stor del på det digra och till stora delar utforskade källmaterial som finns bevarat. Här syftar jag främst på de närmare 50 arkivmappar i Nykarleby stadsarkiv som innehåller brev, anteckningsböcker och tidningsartiklar av men också om Svedberg. Utöver detta material finns en handfull mappar med material på Handskriftsavdelningen vid Åbo Akademis bibliotek, vilket är insamlat av J.J. Huldén. Exempelvis återfinns de av Svedberg författade historieböckerna, som avhandlingens första artikel handlar om, i dessa arkiv. Utöver detta material har jag också utnyttjat de otaliga artiklar som Svedberg skrev både i sina egna och i andras tidningar och tidskrifter – främst i tidningarna *Folkvännen*, *Österbotten* och *Österbottniska Posten*.³ Dessa finns i sin helhet tillgängliga för allmänheten i Nationalbibliotekets digitala samlingar.⁴ Detta materials lättillgänglighet och sökbarhet gör det till en utomordentlig källa till empiri, vilket kommer till synes framför allt i mina artiklar om religionsfrihetsfrågan och om antikatolicismen. Dessa artiklar baserar sig nämligen i stort på Svedbergs tidningsartiklar. Att jag har valt att fokusera på nämnda tidskrifter, trots att Svedberg även publicerade artiklar på annat håll, beror på att dessa tidskrifter var hans

- 2 Rubriken på kandidatavhandlingen (2008) lyder ”Anders Svedberg och den Jungbergska kontroversen” och på pro gradu-avhandlingen (2010) ”Ett liv – tre akter. Anders Svedberg i väckelsens korsdrag”.
- 3 Svedberg var medarbetare, och i praktiken den som gav ”tidningen hållning och prägel”, i den år 1861 grundade allmogetidningen *Folkvännen* fram till år 1863. Han grundade själv år 1864 tidningen *Österbotten* som han höll vid liv fram till slutet av år 1878. Från 1884 fram till sin död var han ansvarig för tidningen *Österbottniska Posten*. Se Huldén 1932, 129–141.
- 4 Samlingarna finns tillgängliga på <<http://digi.kansalliskirjasto.fi/sanomalehti>>.

huvudsakliga kanaler för att nå ut till den österbottniska allmogen och på att de täcker en lejonpart av hans yrkesverksamma liv.

Vad som ytterligare talade för fortsatt forskning kring Anders Svedberg var att han, genom sitt engagemang i religionsfrihetsfrågan i 1800-talets Finland, passade synnerligen väl in i temat för den projektansökan som från ämnet kyrkohistoria sändes in till Finlands Akademi och som även beviljades medel år 2011. I min pro gradu-avhandling kunde jag visa att Svedberg, som i sin ungdom själv på nära håll hade upplevt förföljelserna av pietisterna i Munsala- och Nykarlebytrakten och på äldre dagar dessutom hade kommit i kontakt med baptistiska dissenter på sin hemort, förespråkade en utvidgad religionsfrihet såväl i lantdagen som i tidningar riktade till allmogen. Denna utforskade sida av Svedbergs gärning passade som hand i handske i nämnda Finlands Akademi-projekt, vars fokus låg på tolerans, inklusion och exklusion i en nordisk kyrkohistorisk kontext.⁵ Att artiklarna fick växa fram och formas inom ramen för detta projekt menar jag har bidragit till att göra dem mer samstämda. Samtliga artiklar har nämligen i någon mån fokuserat på och belyst hur kyrkohistorien – och i förlängningen därmed också det kyrkliga eller religiösa historiebruket – har en tendens att fungera inkluderande men också exkluderande. Jag anser att jag här har kunnat ta ett steg vidare från den ursprungliga projektbeskrivningen, som syftade till att undersöka inklusion och exklusion i kyrkohistorien, till att undersöka hur kyrkohistorien i sig är, eller *kan vara*, inkluderande och exkluderande.

Beslutet att hålla fast vid Svedberg – en man som verkade i 1800-talets Österbotten – menar jag kan motiveras med andra än enbart pragmatiska skäl. Den tyske historieteoretikern Jörn Rüsen, vars forskning kring historiskt meningsskapande utgör den genomgående

5 Det av Finlands Akademi under åren 2011–2015 finansierade projektet heter *Toleransens gränser – inklusion och exklusion i en nordisk kyrkohistorisk kontext 1750–2000* och har haft sin hemvist vid Teologiska fakulteten vid Åbo Akademi.

teoretiska grunden i föreliggande avhandling, betonar att historiekulturer består av tre dimensioner: en kognitiv, en politisk och en estetisk dimension. Med detta menar han att historisk erinran, eller med andra ord aktualiserandet av det förflutna, kan fungera menings-
skapande för människan tack vare sin kognitiva, politiska och estetiska
utgestaltning.⁶ I praktiken handlar detta, som den svenska kyrkohisto-
rikern Sinikka Neuhaus pregnant formulerar det, om att den kognitiva
dimensionen ”rör den historiska kunskapsproduktionen och dess gilt-
ighet”, att den politiska dimensionen ”rör maktutövningens behov av
historisk legitimitet och förankring i en kollektiv erinran” och att den
estetiska dimensionen ”rör de möjligheter till inlevelse och deltagande
som gestaltningen av historiska tolkningar ger”.⁷ När dessa samver-
kar kan människan skapa mening genom minnesprocessen. Speciellt
intressant i detta sammanhang är Rüsens konstaterande:

Så länge religionen var en allmänt accepterad källa till mening i
samhällslivet, var det oomstritt vilken instans som kunde integrera
historiekulturens tre dimensioner och historisk mening kunde pro-
duceras på ett sätt som var verksamt i hela samhället.⁸

Denna integration mellan historiekulturers tre dimensioner, som tidi-
gare var påtaglig och möjliggjordes av religionen – och i praktiken av
kyrkan – anser Rösen har upplösts under moderniseringen, och att
”den ökade differentiering som de tre dimensionernas relativa auto-
nomi [numera] innebär inte [längre] kan övervinnas med hjälp av den
[religionen]”. Att undersöka Svedbergs historiebruk, som i geografiskt
avseende riktar sig till den svensktalande allmogen i Österbotten och
tidsmässigt rör sig kring senare delen av 1800-talet, innebär således att
vi rör oss inom ramen för en ännu jämförelsevis ”intakt” och ”renodlad”

6 Rösen 2004, 160–166.

7 Neuhaus 2014, 47.

8 Rösen 2004, 172–173.

religiös historiekultur. Inom denna historiekultur stod kristendomen och den kristna kyrkan ännu för ett språk som alla förstod och som därför med fördel även brukades. De utgjorde, för att hänvisa till den norska historikern May-Brith Ohman Nielsen, en ”grunnfortelling” genom vilken människor tänkte och förstod förändringar i samhället.⁹ Till skillnad från en sentida ”illiteracy of theological points of reference” – ett uttryck som används av den indisk-kanadensiske apologeten Ravi Zacharias för att beskriva hur det religiösa numera måste beskrivas i sekulära termer för att kunna förstås av en bredare massa – delades och förstods vid denna tid en religiös eller teistisk vokabulär av så gott som alla, oberoende av om de var uttalat kristna eller inte.¹⁰

Svedberg kunde alltså i sitt historiebruk använda sig av bibliska metaforer och kristna tankemodeller. Och det gjorde han också. Dels utgjorde dessa en naturlig del av hans eget språk och hans egen vokabulär. Dels var den publik han riktade sig till och den historiekultur inom vilken han kommunicerade förtrogen med termerna och förstod deras symbolik. Detta är även en iakttagelse som den finländske litteraturvetaren Clas Zilliacus gör i sin analys av Svedbergs tidning *Österbotten*. Han skriver att denna tidning – i jämförelse med tidningen *Folkvännen* – var en tidning ”mera av folket, mindre folkvänlig”, varmed han avser att den var ”baserad på lokalkännedom och kunskap om sin publik”.¹¹ Detta sistnämnda kom bland annat till synes i det som tidningsmannen och grundaren av Svenska folkpartiet i Finland Axel Lille beskriver som en ”varmt religiös ton, som träffade den allmänna stämningen hos den läsekrets till vilken tidningen talade” och som hade anslagits ända från tidningens början.¹² Denna religiösa ton var med andra ord, för att hänvisa till Rösen, ännu vid denna tid den kanske viktigaste källan till mening för människorna

9 Ohman Nielsen 2002, 222.

10 Zacharias 2015, podcast-inspelning, internetkälla, tillgänglig 14.5.2015.

11 Zilliacus 1985, 287–288, 293.

12 Lille 1921, 83.

på den österbottniska landsbygden. Även om modernismen gjorde sig gällande i Finland från och med senare delen av 1800-talet, utgjorde den kristna tron en viktig beståndsdel framför allt i landsortsbefolkningens liv,¹³ vilket i sin tur gjorde denna befolkning främmande för många av de nymodigheter som modernismen medförde, vilket jag visar på i min artikel om religionsfriheten. Kanske kan den förda diskussionen ses som en delförklaring till det faktum att Svedberg, som jag även noterar i den nyss nämnda artikeln, inte använde sig av hänvisningar till den kristna kyrkans historia lika mycket i lantdagen som han gjorde när han vände sig till den österbottniska allmogen.

I retrospektiv kan jag konstatera att den mest avgörande prägeln på min avhandling sattes i juni 2013 då en konferens anordnades i Köpenhamn inom ramen för Nätverket för nordisk väckelsehistorisk forskning (NORDVECK). Temat för konferensen var "Väckelseforskning på nya vägar: historiebruk och historiografi". För att få delta i konferensen var jag tvungen att presentera min forskning, och för min presentation var jag givetvis tvungen att anpassa mig till de givna ramarna – historiebruk och historiografi – som vid den tiden inte hade särskilt många beröringspunkter med min egen forskning. Vad jag då inte anade var att min presentation om Anders Svedbergs bruk av historien som argument i religionsfrihetsfrågan, utgående från vilken jag senare utarbetade en artikel som skulle ingå i en antologi från konferensen, i själva verket utgjorde startskottet för föreliggande avhandling.¹⁴ Jag hade för första gången fått stifta bekantskap med den så kallade historiebruksforskningen och med den redan nämnde tyske historiedidaktikern Jörn Rüsens teorier om historiska berättelser. Och detta väckte mitt intresse att gå vidare på den vägen.

13 Mikkola 2009, 232–238.

14 Artikeln heter "Med historien som vittne. Anders Svedbergs bruk av historien som argument för religionsfrihet" och kommer att publiceras i Larsen (red.) som förväntas utkomma år 2015.

Samtidigt som jag gjorde efterforskningar till och arbetade med ovan nämnda artikel upptäckte jag något som verkade vara en antikatsk retorik i Svedbergs författarskap. Det antikatska inslaget var så pass regelbundet återkommande att jag var tvungen att undersöka det grundligare. Av en slump stötte jag på det då pågående forskningsprojektet ”Den katolska faran’. Antikatolicismen och den svenska nationella identiteten i ett nordiskt perspektiv” vid Lunds universitet och eftersom en av de deltagande forskarna var finländare kontaktade jag honom i syfte att utröna om något hade skrivits om antikatskismen i 1800-talets Finland.¹⁵ Min förhoppning var att om möjligt kunna förankra min undersökning i annan forskning och i bästa fall dryga ut min artikel med ytterligare ett tillägg. Mitt närmande resulterade inte i några egentliga litteraturtips, men väl i en förfrågan om huruvida jag kunde skriva en artikel till *Finska kyrkohistoriska samfundets årsskrift* om Anders Svedbergs antikatskism. Plötsligt hade jag två artiklar att skriva.¹⁶

Det var nu som jag mognade fram till beslutet att skriva en artikelavhandling. Att ett sådant beslut skulle innebära att jag gick tvärt emot alla rekommendationer om att så tidigt som möjligt i avhandlingsarbetet orientera sig och lägga upp planer för de specifika moment som författandet av en artikelavhandling innebär vägde lätt i jämförelse med tanken på att inte alls kunna dra nytta av arbetet med artiklarna. De facto kan jag i efterhand se det som en fördel att jag fram till detta skede främst hade fokuserat på materialinsamling och materialgenomgång. Att två av mina tre artiklar – av vilka den ena dessutom indirekt hade gett upphov till den andra och således tematiskt låg nära den – befann sig i begynnelsestadiet, innebar att jag i

15 Forskningsprojektet återfinns på <<http://www.hist.lu.se/projekt/443>>, tillgängligt 31.5.2015.

16 Artikeln heter ”Inklusion genom exklusion. Anders Svedbergs antikatskism som exempel på kollektivt historiemedvetande” och är publicerad i *Finska kyrkohistoriska samfundets årsskrift* 2014.

ett tidigt skede kunde fundera på hur en tredje artikel skulle utformas för att korrelera med de två andra. I praktiken har alltså arbetet med samtliga tre artiklar till viss del ägt rum parallellt, vilket har inneburit att synergieffekter har kunnat utvinnas och onödiga upprepningar har kunnat undvikas. Också själva publiceringsprocessen, med dess i vissa fall upprepade korrekturvändor, ser jag som fördelaktig. Ett sådant sätt att arbeta har gett mig möjlighet att inte bara finslipa de enskilda artiklarna, utan även att justera dem till att passa ihop med varandra och således bilda en fungerande helhet.

Att delvis skriva artiklarna parallellt visade sig vara en välsignelse särskilt med tanke på att det var först under arbetet med den tidsmässigt tredje artikeln, den om Anders Svedbergs historieböcker, som den kanske viktigaste gemensamma nämnaren för de tre artiklarna utkristalliserades.¹⁷ När jag fördjupade mig i Svedbergs historieböcker blev jag uppmärksam på och fick bekanta mig med ett av Svenska kyrkans forskningsenhet initierat forskningsprojekt vid namn *Minne och möjlighet*.¹⁸ Projektet, som sedermera har utmynnat bland annat i antologin *Minne och möjlighet. Kyrka och historiebruk från nationsbygge till pluralism* aktualiserar ett forskningsfält som tidigare, åtminstone mer systematiskt, har förbisetts inom kyrkohistorisk forskning. Jag insåg att jag omedvetet hade rört mig i riktning mot just detta fält i författandet av mina artiklar och att det nu fanns ett namn för det jag hade sysslat med. De inträffade omständigheterna och de gjorda övervägandena, för vilka jag har redogjort ovan, hade lett mig fram till ett tidigare så gott som utforskat forskningsfält, till vilket jag genom min undersökning av Anders Svedberg kunde bidra. Jag talar om forskning om religiöst historiebruk.

17 Artikeln heter "För Gud och fosterland. Religiöst historiebruk i Anders Svedbergs historieskrivning" och är godkänd för publicering i *Teologisk Tidskrift*.

18 Forskningsprojektet återfinns på <<http://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?di=664612>>, tillgängligt 31.5.2015.

Tidigare forskning om historiebruk

En dylik ansats innebär till viss del en nyorientering inom den kyrko-historiska forskningen i Norden, där historiebruksforskningen under de senaste två decennierna har vunnit terräng framförallt inom historievetenskapen och historiedidaktiken, men inte i särskilt hög grad inom kyrkohistorievetenskapen. Att genomslaget inte har varit obetydligt i de två förstnämnda vetenskapsgrenarna indikeras exempelvis av att den svenske historikern Peter Aronsson i en artikel år 2002 skriver att historiebruksforskningen historiografiskt kan jämföras ”med begrepp som social, kultur, mentalitet och genus” vad gäller dess ”potential att snarare ändra perspektiv i forskningen än att beteckna ett nytt empiriskt forskningsfält”.¹⁹ Aronssons artikel ingår dessutom i ett temanummer av *Historisk tidskrift* som fokuserar just på historiebruk, något som i sig kan ses som en indikator på att ämnet har aktualiserats.²⁰ På liknande sätt som Aronsson etiketterar den danske historikern Bernard Eric Jensen tio år senare historiebruksforskningen som ”et fagligt nybrud”, alltså som något mer än enbart en ”bindestrekshistorie” såsom ”politik-, social-, økonomi-, og kulturhistorie”.²¹

Inspirationen till historiebruksforskningens framväxt i Norden har framför allt hämtats från tyskt och danskt håll. I sin kartläggning av den svenska historiedidaktiska forskningen nämner historiedidaktikern Bengt Schüllerqvist historieteoretikern Jörn Rüsen som den viktigaste aktören på den tyska scenen. Han konstaterar också att danska forskare tidigare än svenska utvecklade historiedidaktisk- och historiebruksforskning, och de danskar som enligt honom har haft det största inflytandet när det gäller nordisk forskning är Sven Sødring Jensen, Bernhard Eric Jensen och Claus Bryld.²² Samma namn

19 Aronsson 2002, 189. Se även Aronsson 2004, 17.

20 *Historisk tidskrift* 2002, 122(2), internetkälla, tillgänglig 28.5.2015.

21 Jensen 2013.

22 Schüllerqvist 2005, 57–59.

lyfter också den svenske historiedidaktikern Robert Thorp fram i en något mer dagsaktuell artikel över historiemedvetande-begreppets användning i svensk historiedidaktisk forskning. Utöver Rösen och Jensen nämner Thorp även den tyske historiedidaktikern Karl-Ernst Jeismann, som allmänt tillerkänns utformandet av den första definitionen av begreppet historiemedvetande.²³

Under senare år har även ett flertal svenskbördiga forskare gjort betydande insatser för historiebruksforskningens utveckling och spridning.²⁴ Bland dessa kan nämnas exempelvis Klas-Göran Karlsson, Peter Aronsson och Ulf Zander.²⁵ I kölvattnet av deras forskning och under deras handledning har ett växande antal avhandlingar författats, vilka har utgått från ett historiebruksperspektiv. Bengt Schüllerqvist listar i tidigare nämnda rapport år 2005 fler än 20 pågående avhandlingsprojekt enbart i Sverige, av vilka merparten synes ha ett historiebruksperspektiv.²⁶ Thorp i sin tur skriver att en sökning på ordet "historiemedvetande" i det svenska nationella bibliotekssystemet genererade 130 träffar år 2013.²⁷ Inte heller Finland har helt och hållet undgått historiebrukstrenden, vilket bland annat framgår av det faktum att det tidigare nämnda och i Sverige år 2002 utkomna temanumret av *Historisk tidskrift* fick en motsvarighet i Finland år 2009,

23 Thorp 2013, 209–211. I takt med historiebruksforskningens framfart och i takt med "utvidgningen av det historiedidaktiska intresseområdet från skola till samhälle" har begreppet historiemedvetande blivit allmångods och anges numera exempelvis som ett lärandemål i svenska skolans läroplan. Det definieras ofta i termer av den relation som råder mellan en människas "tolkning av det förflutna, förståelse av en samtida situation och perspektiv på framtiden" och härrör sig ursprungligen från Karl-Ernst Jeismanns definition från år 1979. Se Thorp 2014, 1; Karlsson 2009, 47–49; Jeismann 1979, 42.

24 Torsti & Aunesluoma 2009, 276.

25 Se exempelvis Karlsson 1999, 2010; Aronsson 2000, 2004; Zander 2001; Karlsson & Zander 2009.

26 Schüllerqvist 2005, 73–76.

27 Thorp 2013, 208.

när det tredje numret av *Historiallinen Aikakauskirja* handlade om just historiebruk.²⁸ Bland finländska forskare som sysslat med historiebruk nämner Schüllerqvist bland andra Sirkka Ahonen, Leo Pekkala och Pilvi Torsti.²⁹ Övriga finländare som med fördel kan lyftas fram i detta sammanhang är Jorma Kalela och Jan Löfström.³⁰

Liksom själva ordet antyder, handlar historiebruk om hur det förflutna brukas i bestämda – medvetna eller omedvetna – syften. Det handlar, som Peter Aronsson skriver, ”om de processer då delar av historiekulturen aktiveras för att forma bestämda meningsskapande och handlingsorienterande helheter”.³¹ Vad som allmänt kan sägas om den forskning som hitintills har bedrivits är att den till övervägande del har fokuserat på att belysa historiebruk antingen i skolans historieundervisning eller, vilket varit fallet framför allt under de senaste åren, på historiebruk i samhälleliga och företrädesvis politiska eller nationella sammanhang.³² Den tydliga kopplingen till det politiska fältet kan säkert till en viss del förklaras med historie- och minneskulturforskningens (”Geschichtskultur” respektive ”Erinnerungskultur”) nära släktskap med historiepolitiken (”Geschichtspolitik”) som kan sägas handla om hur historien används som politiskt argument och om vad som godkänns som historia.³³ Nära ligger också minnespolitiken (”politics of memory”), som i princip är det samma och alltså handlar om hur i synnerhet politiker eller politiska aktörer i sina olika

28 *Historisk tidskrift* 2002, 122(2), internetkälla, tillgänglig 31.5.2015; *Historiallinen Aikakauskirja* 3/2009.

29 Schüllerqvist 2005, 61.

30 Kalela var bl.a. redaktör för den år 2012 utkomna antologin *Making History: The Historian and the Uses of the Past*. Löfström har bl.a. studerat ungdomars historiemedvetande och betydelsen av historiska gottgörelser, se t.ex. Löfström 2012b.

31 Aronsson 2002, 189.

32 Aronsson 2002, 200; Nordgren 2006, 49; Schüllerqvist 2005, 66–68.

33 Troebst 2014, 12–14, internetkälla, tillgänglig 19.5.2015; Tilli 2009, 280–281.

kontexter använder händelser i det förflutna eller myter för att rättfärdiga sina åsikter.³⁴

Historiebruksforskningen har till följd av en stark allmänhistorisk betoning i ytterst ringa mån beaktat religiösa, teologiska och kyrkliga aspekter. Även om ett antal historiebrukstypologier har vuxit fram, har frågan om huruvida man kan tala om ett särskilt religiöst eller kyrkligt historiebruk inte nämnvärt diskuterats. Den typologi som ofta hänvisas till och används, åtminstone i nordiska sammanhang, har utarbetats av den svenske professorn Klas-Göran Karlsson och bearbetats av Ulf Zander. Den delar in historiebruk i sju olika kategorier, nämligen vetenskapligt, existentiellt, moraliskt, ideologiskt, icke-bruk, politiskt och kommersiellt. Kategorierna är överlappande och såväl Zander som Karlsson öppnar upp för möjligheten till även andra slag av historiebruk, men religiöst eller kyrkligt historiebruk finns som synes inte med som skilda kategorier.³⁵

Historiebruksforskningen har med andra ord försummat att i någon högre grad ta i beaktande religiösa och teologiska aspekter. Inte heller har de teologiska ämnena visat något nämnvärt intresse för historiebruksfrågor, trots att man kan notera ”ett ökat intresse för konstruktionen av historiebilder i flera discipliner: både i antropologi, arkeologi, etnologi, idéhistoria, historia och ekonomisk historia”.³⁶ Denna ömsesidiga försummelse noteras av den svenska kyrkohistorikern Carola Nordbäck i två artiklar från år 2011 respektive 2014, i vilka hon antyder att ett religiöst förankrat historiebruksperspektiv kunde generera ny kunskap inte bara inom det kyrkohistoriska, det historiska och det historiedidaktiska forskningsfältet, utan även i en vidare, samtida samhällsanalys.³⁷ Religiösa kollektiva minnesprocesser

34 Se t.ex. Verovšek, internetkälla, tillgänglig 26.2.2014; Karlsson 2010, 73–74.

35 Karlsson 1999; Zander 2001, 57; Karlsson 2009, 56–69.

36 Aronsson 2002, 192.

37 Nordbäck 2011, 37–38; Nordbäck 2014b, 30.

och minnesplatser har däremot berörts av forskningen om kollektivt och kulturellt minne – det som allmänt går under benämningen *cultural memory studies* – varför Nordbäck menar att en kyrkohistorisk historiebbruksforskning kunde ha mycket att lära sig av detta slag av minnesforskning.³⁸ Till följd av en allmänt upplevd spretighet inom området har visserligen också denna tvärdisciplinära minnesforskning generellt sett kommit att fokusera på minnets förhållande till politisk makt och på det förflutnas politiska relevans.³⁹ Men Nordbäck har rätt i att minnesforskningen har befattat sig med religiösa minnesgemenskaper. Sålunda lyfter exempelvis den finländska religionshistorikern Tuula Sakaranaho i sin artikel ”Religion and the study of social memory” fram ett tjugotal sådana studier.⁴⁰ Denna korsbefrukning mellan historiebbruksforskningen och minnesforskningen, som Nordbäck ser som möjlig, har jag själv i min egen forskning funnit berikande. Den kommer till synes i artikeln om Anders Svedbergs antikatholicism å ena sidan och i artikeln om det religiösa historiebbruken i hans historieskrivning å andra sidan. Framför allt är det de tyska forskarna Aleida och Jan Assmanns arbeten kring kommunikativt och kulturellt minne som jag har haft nytta av, något som jag återkommer till i teorikapitlet.

Vad Nordbäck framför allt understryker är hur anammandet av ett historiebbruksperspektiv i den kyrkohistoriska forskningen kunde komma att belysa och förklara ”den kyrkohistoriska historieförmedlingens identitetsskapande processer” och ”historiemedvetandets roll och betydelse för utvecklingen, befästandet och vidmakthållandet av

38 Nordbäck 2014b, 30.

39 Torsti & Aunesluoma 2009, 277.

40 Sakaranaho 2011, 138–139. Sakaranaho nämner bl.a. Jan Assmann, Danièle Hervieu-Léger men även ett flertal andra forskare vars forskning täcker även andra större religioner såsom judendom (Yosef Hayim Yerushalmi) och hinduism (Ron Geaves); även Astrid Erll noterar detta på ett allmänt plan, se Erll 2011b, 6.

religiösa gruppidentiteter”.⁴¹ Inte minst den antologi – *Minne och Möjlighet. Kyrka och historiebruk från nationsbygge till pluralism* – i vilken Nordbäcks senare nämnda artikel ingår, innehåller flera artiklar som åskådliggör detta. Exempelvis visar kyrkohistorikern Urban Claesson i sin översikt av kyrkliga grupper och gemenskaper i Sverige på hur dessa har aktiverat minnen och historier för att – ofta på ett nationellt plan – etablera nya framtidsmöjligheter. Kyrkohistorikerna Daniel Lindmark och Carola Nordbäck åskådliggör i sin tur i var sin artikel, där Missionssällskapet Bibeltrogna Vänner respektive Missionsprovinsen sätts under lupp, hur en dylik identitetsformering som har sin grund i det förflutna rent konkret kan äga rum.⁴² Jag menar även att min egen forskning fortsätter i dessa spår och åskådliggör hur historien, och mer specifikt kyrkohistorien, kan brukas i gemenskapskapande syfte och i avsikt att underbygga social identifikation såväl *ad intra* som *ad extra*. Detta skall jag återkomma till i den sammanfattande analysen.

Tack vare sin medvetna och avgränsade fokusering på kyrkligt historiebruk samt sin delvis teoribyggningsansats, kan ovan nämnda antologi – *Minne och möjlighet* – tillsammans med ett antal artiklar som redan tidigare har skrivits av antologins författare,⁴³ betraktas som pionjärprojekt inom forskningen kring religiöst historiebruk. Därmed inte sagt att det inte redan dessförinnan, samt därefter, har utkommit undersökningar som placerar sig inom detta forskningsfält. En sådan nyligen utkommen undersökning, som i antologins anda utgör ytterligare ett konkret exempel på hur en religiös grupp formar sin identitet med hjälp av historiska narrativ, är den svenske historikern Andreas Thörns doktorsavhandling *En framgångsrik främling. Filadelfiaförsamlingen i Stockholm – självbild i historieskrivning och*

41 Nordbäck 2011, 37; Nordbäck 2014b, 27–30.

42 Claesson 2014b; Lindmark 2014; Nordbäck 2014c.

43 Se t.ex. Nordbäck 2013; Nordbäck 2014a

verksamhet 1910–1980. Som titeln antyder undersöker Thörn en församlings kollektiva identitet och självbild, bland annat såsom den kommer till uttryck i församlingens egna officiella dokument, publikationer och årsrapporter. Härvidlag konstaterar han exempelvis att identitetsformeringen till viss del har byggt på tidigare skeden i församlingens egen historia. Så är fallet med den expansiva fas som ägde rum i början av århundradet då församlingen också mötte starkt motstånd, något som har gett upphov till en slitstark föreställning om församlingen som framgångsrik. Till viss del har identitetsformeringen också fått stöd av Bibeln och av församlingen definierade ”utgrupper”, något som har blåst liv i föreställningen om församlingen som martyr, som främling och som återupprättare av den sanna kristendomen.⁴⁴

En undersökning med något tidigare datum är Ulrika Svalfors avhandling *Andlighetens ordning. En diskursiv läsning av tidskriften Pilgrim*. Svalfors undersöker den religiösa diskurs som tidskriften *Pilgrims* artiklar utgör och mer specifikt den föreställning om andlighet som kommer till synes i denna diskurs. Avhandlingen, som är skriven år 2008 inom ämnet systematisk teologi med livsåskådningsforskning, är visserligen ingen utpräglad historiebruksforskning men uppmärksammar ändå historien och behovet av ursprung som en särskilt viktig komponent vid formandet av den normativa andlighet som artiklarna förespråkar.⁴⁵

Om Svalfors avhandling endast till viss del behandlar historiebruksfrågor, kan man konstatera att historikern Eva Ahl-Varis avhandling *Historiebruk kring Nådendal och den kommemorativa anatomin av klosters minnesplats* från år 2010 gör det i desto högre grad. Hon skriver själv att hennes perspektiv är brett, vilket i praktiken innebär att hon i begreppet historiebruk inbegriper forskning kring exempelvis kulturarv, invented traditions och lieux de mémoire. Hon

44 Thörn 2014.

45 Svalfors 2008, se t.ex. 69–76.

undersöker vilket slag av historiebruk som under 1800- och 1900-talet har använts för att förvandla klosterlämningarna i Nådendal till ett nationellt kulturarv och minneslandskap. Hon talar aldrig specifikt om religiöst eller kyrkligt historiebruk, utan menar att hennes forskning har att göra med ”kommemorativt och monumentalistiskt historiebruk”. Vad som menas med dessa begrepp diskuteras dock egentligen inte. Likaså förblir det oklart vad som sist och slutligen kan räknas som historiebruk – ett ord som förekommer ofta i undersökningen. Vad som ändå gör att avhandlingen kan karakteriseras som forskning i religiöst historiebruk är det faktum att författaren undersöker historiebruket kring ett kloster, men också att historiebrukarnas bakomliggande religiösa motiv och intressen i vissa fall granskas. Ahl-Waris menar att många av de drivande aktörerna bakom skapandet av en minneskultur kring klostret drevs av ett religiöst eller patriotiskt syfte.⁴⁶

Ett exempel från Norge utgörs av May-Brith Ohman Niensens artikel ”Historiens röst”. Ohman Nielsen visar hur det norska Landtmandsförbundet i sin historieframställning i början av 1900-talet använde sig av bibliska metaforer och tankefigurer, vilka dess åhörare kände igen och vars symbolik de förstod. Det politiska budskapet kallades allmänt ”Muldens evangelium” (myllans evangelium) och gav enligt Ohman Nielsen ny kraft åt bonden som politisk aktör. Hon menar att det knappast finns någon annan källa med lika många etablerade metaforer som Bibeln och jordbruksnäringen – de fanns dessutom redan i folks medvetande – och att dessa metaforer därför blev använda i propagandan för att skapa bilden av bonden som samhällets fundament.⁴⁷

46 Ahl-Waris 2010.

47 Ohman Nielsen 2002, 229–230.

Begrepps- och positionsbestämning

Ingen av de ovan nämnda undersökningarna talar mer allmänt om begreppet religiöst historiebbruk, varför mitt val att genomgående bruka det begreppet i korthet bör diskuteras. Antologin *Minne och möjlighet* utgör härvidlag såtillvida ett undantag att religiöst historiebbruk stundvis används till synes parallellt och jämbördigt med kyrkligt historiebbruk, och i enstaka fall även med kyrkohistoriskt historiebbruk.⁴⁸ Att kyrkligt historiebbruk är det begrepp som används mest frekvent torde förklaras av att antologin uttryckligen söker svar på frågan hur *kyrkliga* gemenskaper har legitimerats historiskt.⁴⁹ Att det dock finns en distinktion mellan begreppen religiöst och kyrkligt historiebbruk antyds på ett ställe av den svenske kyrkohistorikern Daniel Lindmark som skriver att ”religiöst historiebbruk får i avvaktan på grundligare forskning uppfattas som ett samlande begrepp för allt historiebbruk som förekommer inom en religiös gemenskap”.⁵⁰ Lindmark använder alltså begreppet religiöst historiebbruk som ett paraplybegrepp som rymmer både kyrkligt och kyrkohistoriskt historiebbruk, vilka begrepp således utgör mer precisa och avgränsande grader av historiebbruk. På motsvarande sätt menar jag att man också kan motivera religiöst historiebbruk som en skild kategori av historiebbruk. Religiöst historiebbruk har bestämt vissa likheter med exempelvis det av Klas-Göran Karlsson identifierade existentiella eller ideologiska historiebbruket men visar enligt mig – liksom är fallet i förhållandet mellan kyrkligt och religiöst historiebbruk – prov på en ökad grad av konkretion och en preciserad avgränsning i jämförelse med existentiellt eller ideologiskt historiebbruk.

I och med att Anders Svedberg i allra högsta grad var en kyrklig aktör som vände sig till vad man kan kalla för en kyrklig gemenskap

48 Claesson 2014b, 14, 33.

49 Claesson 2014a, 8.

50 Lindmark 2014, 84.

och i sitt historiebruk till stor del hänvisade till den kristna kyrkans historia, vore det knappast fel att även i hans fall tala om kyrkligt historiebruk. Att jag i min avhandling ändå väljer att tala om religiöst historiebruk har flera förklaringar. För det första ser jag, i linje med Lindmark, begreppet religiöst historiebruk som mer övergripande än kyrkligt historiebruk. Därmed blir det också mer flexibelt. Det senare uttrycket har per definition uteslutande att göra med historiebruk inom den kristna kyrkan eller med historiebruk där det hänvisas till kyrkans historia. Redan det faktum att Anders Svedberg kom i kontakt med dissenters antyder att en sådan gränsdragning i hans fall kunde ifrågasättas. För det andra kan en rent estetisk detalj återopas. Denna har att göra med det faktum att man i historiebruksforskningen ofta använder begreppen historiebruk, historiemedvetande och historiekultur parallellt. De senare nämnda begreppen, framförallt begreppet historiemedvetande, låter sig inte lika enkelt kopplas ihop med attributet kyrkligt som med attributet religiöst. Religiöst historiebruk kongruerar helt enkelt bättre med religiöst historiemedvetande.

För det tredje menar jag att ordet kyrkligt kan uppfattas som begränsande även ur ett annat perspektiv. I en jämförelse mellan Jörn Rüsens och Klas-Göran Karlssons historiebrukstypologier beskriver den svenske historiedidaktikern Robert Thorp den förstnämnda indelningen som en typologi över ”hur” historien brukas (”how-uses”) och den senare indelningen som en typologi över ”vad” historien används till eller i vilka sammanhang den används (”what-uses”).⁵¹ Jag menar att den av Thorp föreslagna indelningen antyder att historiebruksforskningen inte bara frågar sig i vilket sammanhang historia brukas eller vilken historia som brukas, utan även hur historien brukas och vad som karakteriserar ett visst historiebruk. Att historiebruksforskningens uppgiftsbeskrivning är så pass mångsidig talar i min mening för användningen av begreppet religiöst historiebruk. Kyrkligt historie-

51 Thorp 2014, 31–32.

bruk väcker snarast associationer till en viss plats och institution eller till vem som brukar historien – nämligen kyrkan och kyrkliga aktörer – medan begreppet ”religiöst” syftar både på var historien brukas (oftast i en religiös gemenskap) och av vem den brukas (ofta av religiösa aktörer). Men det antyder också att ett religiöst historiebruk har vissa karakteristiska drag och kännetecken som skiljer det från andra slag av historiebruk och att det fyller en specifik funktion. Ett religiöst historiebruk används således inte uteslutande inom kyrkan eller av kyrkliga aktörer, utan det kan användas av vem som helst. Vad som i det fallet gör historiebruket religiöst är dess form och funktion.

Begreppet religiöst historiebruk förknippas alltså å ena sidan med religiösa eller kyrkliga aktörer – enskilda individer såväl som grupperingar – som brukar historien vare sig det är fråga allmän historia eller exempelvis kyrkohistoria. Här syftar attributet religiöst snarast på platsen för historiebruket samt på vem som brukar historien och religiöst historiebruk är följaktligen ett historiebruk som äger rum i religiösa sammanhang såsom kyrkor, församlingar, missionsföreningar osv. Jag menar att flera av artiklarna i den ovan nämnda antologin i första hand utgör exempel på detta slag av religiöst historiebruk, exempelvis Carola Nordbäcks undersökning om Missionsprovinsen och Daniel Lindmarks undersökning om Bibeltrogna Vänner. Å andra sidan kan man tänka sig att religiöst historiebruk också syftar på en speciell form av historiebruk som används av aktörer i största allmänhet (de må vara religiösa eller inte) och som bäst kan beskrivas med attributet religiöst. Här är såväl platsen för historiebruket som vem som brukar historien av mindre betydelse, utan fokus ligger mer på hur det religiösa historiebruket ser ut och fungerar, på dess kvalitéer och särdrag i förhållande till annat slags historiebruk. May-Brith Ohman Nielsens tidigare nämnda artikel ”Historiens røst” kan ses som ett intressant exempel på detta,⁵² liksom även i viss mån Daniel

52 Ohman Nielsen 2002, 229–230.

Lindmarks redan nämnda artikel samt Carola Nordbäcks mer allmänna artikel om kyrkohistorisk historiebruksforskning.⁵³ Jag menar att min egen undersökning i första hand kan hänföras till det religiösa historiebrukets senare betydelse och att jag därmed försöker säga något om hur det kan se ut och fungera.

Syfte och forskningsuppgift

I ljuset av det ovan anförda kan syftet med föreliggande avhandling sägas vara att med utgångspunkt i Anders Svedberg, och närmare bestämt hans sätt att bruka historien, säga något om religiöst historiebruk. Detta gör jag genom att i tre artiklar – vilka i denna avhandling benämns delstudier – undersöka Anders Svedbergs bruk av kyrkans och kristendomens historia: vilka historiska händelser hänvisar han till, varför hänvisar han just till dem, på vilket sätt gör han det och i vilket syfte? Med utgångspunkt i de resultat som artiklarna genererar vill jag vidare diskutera det religiösa historiebruket på ett generellt och teoretiskt plan: vad är det som kan sägas karakterisera ett religiöst historiebruk?

I ett vidare och kanske rentav viktigare perspektiv är målsättningen med min forskning även att fördjupa och utveckla historiebruksforskningen i ämnet kyrkohistoria och därigenom bidra till ett forskningsfält i vardande. Att det härvidlag inte har funnits så många färdigt upptrampade vägar att följa har haft sina utmaningar, samtidigt som förstås avsaknaden av tidigare forskning och vetskapen om att få beträda jungfrulig mark har varit en stor motivation för min forskning. Slutligen har jag valt att fokusera på *en* mans – Anders Svedbergs – historiebruk med hjälp av i huvudsak *två* teorier – Jörn Rüsens historiebruksteori och Jan och Aleida Assmanns teori kring kulturellt minne. Jag vill tro att en dylik rollfördelning gör att mitt

53 Lindmark 2014; Nordbäck 2014c.

bidrag särskilt består i en teoriutvecklande ansats, närmare bestämt i att jag förenar ett historiebruksperspektiv med ett minnesperspektiv och anlägger dessa på ett kyrkohistoriskt material. Andra avgränsningar och fokuseringar kunde ha gett andra insikter. Jag hyser därför inga illusioner om att de resultat som presenteras i denna avhandling är vare sig heltäckande eller eviga. Att få sina resultat emotsagda, kompletterade eller rentav överbevisade är en eventualitet varje forskare har att leva med. Den dag det sker är nödvändigtvis ingen dålig dag. Den vittnar, om inte annat, om att någon annan har fått vandra i de spår man själv har trampat upp, fört forskningen vidare och haft nytta av de resultat man själv har bidragit med.

Metod

Det ligger i artikelavhandlingens natur att en beskrivning av de analysmetoder som ligger till grund för undersökningen oftast inte kan beredas så stort utrymme i de enskilda artiklarna. Detta regleras, om inte av annat, så av de bestämmelser rörande längd och omfattning som olika publikationskanaler ofta har. Därför skall jag i det följande, i korthet, redogöra för de metodval som har gjorts under arbetets gång.

I avhandlingens inledningsord framgick att forskningsuppgiften i föreliggande avhandling – nämligen att undersöka Anders Svedbergs religiösa historiebruk samt religiöst historiebruk mera allmänt – har sprungit fram ur en tillfällig avstickare från avhandlingsarbetet som gick ut på att undersöka historiebruket i Anders Svedbergs religionsfrihetskamp. Initialt fanns alltså ingen medveten eller uttalad avsikt att fokusera på det specifikt *religiösa* historiebruket hos Anders Svedberg. Tvärtom var tanken – vilket fortfarande i viss mån lyser igenom i artikeln ”Med historien som vittne” – att undersöka Anders Svedbergs historiebruk med hjälp av existerande historiedidaktiska teorier – främst Jörn Rüsens typologi över historiska berättelser. Härvidlag kunde man ha talat om en deduktiv eller hypotetiskt-deduktiv ansats där typologin används som ett slags vägvisare vid genomgången av

undersökningsmaterialet.⁵⁴ Så småningom kunde jag dock konstatera att det fanns mycket i Anders Svedbergs historiebruk som så att säga "föll utanför" vid en sådan genomgång. Jag märkte att Svedberg, i sitt historiebruk, ganska ofta hänvisade till kyrkohistorien och till kristendomen, något som jag senare kunde placera inom ramen för det religiösa historiebruket. Efter denna insikt kom det uttryckligen att bli det religiösa historiebruket jag var på jakt efter. Man kunde tala om ett slags abduktiv ansats där jag visserligen använde mig av existerande modeller och teorier, men i syfte att i slutändan kunna kommentera och komplettera dessa utifrån fallet Anders Svedberg. Alternativt kan man betrakta den först tillkomna artikeln som ett slags pilotundersökning som hjälpte mig att fokusera på de religiösa aspekterna av Svedbergs historiebruk, och därmed på detta sätt begränsa undersökningen.

Mitt fokus på de religiösa aspekterna av Svedbergs historiebruk tar sig visserligen något olika uttryck i de tre artiklarna. Så närmar sig materialinsamlingsmetoden i artikeln "Inklusion genom exklusion" kanske rentav kvantitativ metod, genom att antalet "antikatolska inslag" i Svedbergs texter räknas och delas in i ett dussintal empiriska kategorier, till skillnad från vad fallet är exempelvis i artikeln "Med historien som vittne", som utifrån en övergripande teoretisk kategori – det jag med hänvisning till Wiklund kallar för berättelsens sensmoral eller balansräkning – söker berättelsens delsummer. Överlag måste undersökningen dock betecknas som hermeneutisk och kvalitativ eftersom dess syfte inte enbart är att beskriva Svedbergs religiösa historiebruk, utan också att försöka tolka och förstå det som en helhet.⁵⁵ Exempelvis, och än mer konkret, görs detta i artikeln "För Gud och fosterland" genom att "meningsdimensionen" i Svedbergs två historieböcker undersöks. Med en berättelses meningsdimension avses ett slags kombination av dess erfarenhetsinnehåll och norminnehåll

54 Patel & Davidsson 1994, 21. Jfr Bryld 2002, 347.

55 Patel & Davidsson 1994, 26–27.

med andra ord berättelsens röda tråd, det syfte berättaren vill uppnå med berättelsen eller det budskap som berättaren önskar förmedla.⁵⁶ Andreas Thörn påpekar att denna meningsdimension – ett begrepp som jag har hämtat från Rüsen och Wiklund – relaterar till det som inom narrativ teori kallas för ”tematisk analys”.⁵⁷

Det begrepp som samtliga artiklar således kretsar kring är ”berättelse”. Avgörande för föreliggande avhandlingens vidkommande är Rüsens uppfattning att all historia kan betraktas som berättelser. Detta kommer särskilt väl till synes i artikeln ”Inklusion genom exklusion” där även enstaka ord och uttryck kan fungera som meningsbärande berättelser, s.k. ”narrativa förkortningar”. Begreppet berättelse är dock mångtydigt, varför jag har begränsat mig till det som Rüsen kallar för ”historisk berättelse”. Enligt Rüsen är det som gör en berättelse historisk för det första att de enskilda historiska händelserna som knyts samman i berättelsen verkligen anses ha ägt rum och för det andra att berättelsen hjälper till att upprätta ett ”sammanhang mellan det förflutna, nutiden och (tendentiellt) framtiden som går att berätta om och där erfarenheten av det förflutna tolkas på ett sätt som bidrar till förståelsen av nutiden och förväntan om framtiden”.⁵⁸

Rüsen menar att tre dimensioner karakteriserar goda historiska berättelser, nämligen ”konkretion”, ”kontinuitet” och ”kontext”. Dessa dimensioner kommer jag att diskutera närmare i följande kapitel, där jag också använder dem som ett raster genom vilket jag på ett generellt plan och med en generaliserande ansats analyserar Anders Svedbergs religiösa historiebruk. Man kunde alltså säga att dessa dimensioner används för att nå det mönster, det schema eller den grundstruktur som Svedbergs berättelser – hans historiebruk – byggs upp av. På så sätt menar jag att jag lyckas närma mig historiebrukets karaktär, form och funktion samt den kompositionsteknik och de berättarstrategier

56 Wiklund 2006, 52–54, 65–67.

57 Thörn 2014, 50. Thörn hänvisar till Riessman 2008, 53–104.

58 Rüsen 2004, 88, 97–103.

som utmärker Svedbergs berättande.⁵⁹ Enligt en typologi över forskning med narrativ analys kunde man säga att jag undersöker berättelsens funktion, sammanhang och konsekvenser.⁶⁰

Jag anammar också den syn på berättelser som företräds av Erik Axelsson i hans avhandling, nämligen att berättelserna byggs upp av enskilda historiska referenser som – även om de står enskilda och till synes isolerade från varandra – ingår i sammanhängande föreställningar – berättelser – om det förflutna.⁶¹ Sammanfattningsvis kan man säga att det är ett slags textanalys eller berättelseanalys av argumenterande texter som avhandlingen utgör prov på.⁶²

Disposition

Föreliggande avhandling är en artikelavhandling, även kallad sammanläggningsavhandling. Inom de så kallade hårda vetenskaperna är dylika avhandlingar legio, medan de inom humanvetenskaperna och de teologiska disciplinerna först under senare år har börjat förekomma oftare, vilket säkert i mycket hänger samman med ökade krav på att publicera sig i vetenskapliga tidskrifter.⁶³ Sålunda har exempelvis vid det som länge hette Teologiska fakulteten vid Åbo Akademi⁶⁴ i skrivande stund och mig veterligen inga egentliga artikelavhandlingar tidigare skrivits, om man bortser från ett fåtal så kallade hybrider.⁶⁵

59 Marander-Eklund 2004, 220–222.

60 Johansson C. 1999, 20. Johansson hänvisar till Mischler 1997, 63–67.

61 Axelsson 2006, 304.

62 Johansson A. 2005, 122–123.

63 Koivisto 2012, 15.

64 De teologiska ämnena är numera del av Fakulteten för humaniora, psykologi och teologi.

65 T.ex. André Swanströms avhandling *Separatistledare i 1700-talets Östergötten* från år 2004 kunde ses som en tidig form av artikelavhandling, även om avhandlingens olika delar inte har publicerats skilt. Närmare artikelavhandlingsformatet kommer Lotta Valves avhandling *Early Modes of*

Riktlinjerna för artikelavhandlingarnas uppbyggnad är följaktligen varierande och i grunden ligger inte sällan sådana direktiv som härrör från de ovan nämnda hårda vetenskaperna.

Föreliggande avhandling följer dock såväl gängse kutym som Åbo Akademis instruktioner för författande av artikelavhandlingar såtillvida att den är indelad i två delar. Den inledande och sammanbindande delen, som allmänt går under namnet kappa, består av fyra kapitel. I kappans första kapitel – ”Inledning” – redogörs för den bakgrund, de överväganden, de avgränsningar, den tidigare forskning och den forskningsprocess som tillsammans har lett fram till avhandlingens syftesformulering och forskningsuppgift. Här presenteras även det aktuella forskningsläget i vilket min egen forskning tar avstamp och till vilken jag anser att min forskning även bidrar. I korthet konstateras att historiebruksforskningen är en *terra incognita* inom kyrkohistorisk forskning, och att en forskning kring Anders Svedbergs religiösa historiebruk således har potential att vidga och vitalisera det kyrkohistoriska forskningsfältet men också att bidra med ett nytt teoretiskt perspektiv på historiebruksforskningen.

Kappans andra kapitel – ”Teoretiskt ramverk” – ger en översikt av den teoretiska grund som avhandlingen och dess artiklar vilar och bygger på. I fokus står framför allt den tyske historieteoretikern Jörn Rüsens teorier om meningsskapande berättande samt de likaså tyska minnesforskarna Jan och Aleida Assmanns teori om kulturellt minne. Att koppla samman dessa teoribildningar och således komplettera historiebruksforskningen med ett minnesperspektiv tror jag att har varit nödvändigt för att nå fram till de erhållna resultaten. En erforderlig bakgrund till förståelsen av Anders Svedbergs historiebruk tecknas i det tredje kapitlet – ”Anders Svedberg” – där Anders Svedbergs liv, gärning och kontext beskrivs. Kapitlet syftar inte så mycket till att

Exegesis: Ideal Figures in Malachi as a Test Case från år 2014 där publicerade artiklar har omarbetats till en mer enhetlig monografi. Se Swanström 2004 och Valve 2014.

kasta nytt ljus över Anders Svedberg som att teckna den kontext där han verkade, för att göra det lättare att förstå hans användande av vissa bilder och viss symbolik i historiebruket.

Kappans sista kapitel har en relativt självständig och fristående utformning i jämförelse med de övriga kapitlen. Detta beror till viss del på att kapitlet är en bearbetning av den artikel, som utgör mitt bidrag i en antologi som ges ut inom ramen för det av Finlands Akademi finansierade forskningsprojektet *Toleransens gränser – inklusion och exklusion i en nordisk kyrkohistorisk kontext 1750–2000*. Kapitlets självständiga utformning beror också på dess dubbla funktion. För det första syftar det till att referera och sammanfatta avhandlingens tre delstudier samt lyfta fram de resultat som dessa enskilt har uppdagat. För det andra drivs det av en ödmjuk men öppen strävan efter att lyfta de enskilda delstudiernas resultat till diskussion på en aggregerad nivå. Här brottas jag således med avhandlingens egentliga forskningsuppgift, nämligen frågan om det religiösa historiebrukets form och funktion, vilket förhoppningsvis resultaterar i något mer än summan av de tre delarna.

Efter kappans fyra kapitel följer i sin helhet de tre artiklar – här benämnda delstudier – som bygger upp min avhandling. Den första delstudien heter ”För Gud och fosterland. Religiöst historiebruk i Anders Svedbergs historieskrivning” och är godkänd för publicering i *Teologisk Tidskrift*. Den andra delstudien heter ”Med historien som vittne. Anders Svedbergs bruk av historien som argument för religionsfrihet” och är godkänd för publicering i en publikation från NORDVECK:s konferens i Köpenhamn år 2013. Den tredje delstudien heter ”Inklusion genom exklusion. Anders Svedbergs anti-katolicism som exempel på kollektivt historiemedvetande” och är publicerad i *Finska kyrkohistoriska samfundets årsskrift* 2014. Samtliga delstudier är peer review-granskade och de är skrivna av mig som ensam författare.

Teoretiskt ramverk

Syftet med föreliggande kapitel är tudelat. För det första avser jag att beskriva den historiska bakgrunden till och framväxten av den i min avhandling använda historiebruksforskningen. För det andra redogör jag för den teoretiska grund som denna historiebruksforskning vilar på. Fokus ligger här i första hand på den tyske historieteoretikern Jörn Rüsens tänkande kring historiekultur, historiebruk och historiemedvetande och i viss mån de tyska kultur- och minnesforskarna Jan och Aleida Assmanns teorier kring kulturellt minne.

Historiens återkomst

Att den i inledningskapitlet nämnda historiebruksforskningen och minnesforskningen upplevde ett uppsving ungefär samtidigt i slutet av 1900-talet är knappast ett sammanträffande. Den senare delen av 1900-talet, särskilt århundradets sista decennier fram till dags dato, har nämligen i historikers och kulturforskares samhällsanalyser ofta beskrivits som en "historiens återkomst".⁶⁶ Det har även talats om "age of commemoration", "memoryboom", "recovery of memory" och "universal urgency of memory", för att nämna några exempel.⁶⁷ Trots

66 T.ex. Karlsson 2009, 34.

67 Erll 2011a, 2. Erll tillskriver Huyssen 1995 uttrycket "memory boom"; Nora 2002, 1, 4, internetkälla, tillgänglig 29.5.2015; Derrida 2001, 28. Sakaranaho listar ytterligare några benämningar: "commemorative fever"

att benämningarna anspelar på olika slags aktualiseringar av det förflutna och på olika former av historiskt tänkande – historia och minne, som traditionellt sett inte alltid har dragit jämnt – syftar samtliga till att beskriva det *förflutnas* successiva återerövrande av tidigare förlorad terräng, hur det förflutna ånyo har kommit att spela en viktig roll inte bara i enskilda människors liv, utan också för grupper och samhällen i stort. Utvecklingen kan med andra ord skönjas på olika nivåer och inom olika institutioner i samhället, men kanske framförallt i allmänhetens historieintresse. Den kommer exempelvis till synes i ett ökat intresse för släktforskning och för samlande av gamla ting, i firande av nationella, religiösa och etniska minneshögtider och minnesmonument, i statligt initierade och finansierade sannings-, försonings- och vitbokskommissioner som syftar till att ge ton och upprättelse åt i historien utspelade oförrätter, samt i en lukrativ ”minnesindustri”.⁶⁸ Peter Aronsson noterar paradoxen i att allmänhetens historieintresse snarast har ökat efter 1990, trots att ”det professionella historieämnets roll i skola och offentlig politisk mening varit i avtagande” under hela efterkrigstiden.⁶⁹

Den guldålder som flera av begreppen antyder att man har återvänt till är 1800-talet – särskilt dess senare hälft – som allmänt brukar kallas för historieundervisningens århundrade.⁷⁰ Intresset för historia hängde då framför allt ihop med den framväxande nationalismen, något som även min delstudie om Anders Svedbergs historieskrivning ger exempel på. Redaktörerna för samlingsvolymen *The Collective Memory Reader* gör den intressanta iakttagelsen att 1800-talets minnesboom hängde samman med nationalismens framväxt medan 1900-talets minnesboom hade att göra med nationalismens nedgång. Detta

(Miszal 2003), ”obsession with memory” (Huyssen 1995), och ”passion for memory” (Nora 1996). Se Sakaranaho 2011, 135.

68 Se t.ex. Rösen 2004, 150; Erll 2011a, 1; Olick, Vinitzky-Seroussi & Levy 2011, 4; Löfström 2012a, 9–12; Ahonen & Löfström 2012, 88.

69 Aronsson 2002, 194; jfr Rösen 2002, viii.

70 Spjut 2014, 33.

har gjort att man har kallat 1800-talet för monumentens århundrade och 1900-talet för minnesmärkenas århundrade.⁷¹ Orsakerna till utvecklingen såväl i slutet av 1800-talet som i slutet av 1900-talet är givetvis flera och mer svärfångade än så. De varierar också beroende på tid, plats och kontext.⁷² Symtomatisk är därför exempelvis historikern Jay Winters beskrivning av orsakerna till händelseutvecklingen som inget mindre än ”a complex matrix of suffering, political activity, claims for entitlement, scientific research, philosophical reflection, and art”.⁷³

Samtidigt uppvisar flera av de presenterade förklaringsmodellerna likheter med varandra, vilket gör det möjligt att iakttä vissa övergripande tendenser. Således kan exempelvis den lägesbeskrivning som historiedidaktikern Klas-Göran Karlsson på ett något mer avgränsat och nationellt plan skisserar upp för Sveriges vidkommande, relateras till mer internationella trender som den namnkunnige franske historikern Pierre Nora målar upp. Karlsson menar bland annat att intresset för historia, som minskade i sviterna efter de två världskrigen, upplevde ett rejält lyft i takt med det han kallar för ”nationalstatens kris”, dvs. den multikulturalism, regionalisering och europeisering som Sverige upplevde framför allt i slutet av 1900-talet.⁷⁴ Kopplingen till den ovan nämnda nationalismens nedgång backas således upp åtminstone av Karlsson. Också Nora talar om en kris men syftar snarast på den ekonomiska kris som drabbade de industrialiserade länderna år 1974 och som satte punkt för den allt sedan andra världskriget tilltagande ekonomiska tillväxten, industrialiseringen och urbaniseringen.⁷⁵ Ytterligare en kris som ofta hänvisas till i dessa sammanhang är holocaust. Hägkomsten av denna händelse har rentav blivit ett slags

71 Olick, Vinitzky-Seroussi & Levy 2011, 13–14.

72 Erll 2011a, 3.

73 Winter 2001, 65.

74 Karlsson 2009, 35.

75 Nora 2002, 1–2, internetkälla, tillgänglig 29.5.2015.

ikon för en gemensam europeisk identitet eller en ”moral entry ticket to ’Europeanism’”.⁷⁶

Nora talar vidare om ”historiens acceleration”.⁷⁷ Med detta begrepp beskriver han hur den tidigare förhärskande upplevda ”kontinuiteten” mellan då och sedan har fått ge vika för modernitetens ledord ”förändring”. Detta innebär i praktiken att den accelererande hastighet som framtiden närmar sig med korrelerar med den hastighet med vilken det förflutna successivt försvinner ur blickfånget. När framtiden tidigare var intimt förbunden med det förflutna – och det således var enkelt att förutspå vilka delar av det förflutna som var värda att minnas och bevara för att parera det kommande – upplevs framtiden idag som ytterst osäker eftersom den är avskärmad från det förflutna. Detta gör att allt i det förflutna blir viktigt att bevara om än bara för säkerhets skull.⁷⁸ Särskilt vår tids digitala lagringenheter används för detta ändamål, vilket dock – något som tysken Manfred Osten påpekar – paradoxalt nog riskerar att ”eliminera det kulturella arv som tidigare åtminstone fanns nedtecknat på papper”, eftersom dessa lagringenheters livslängd är begränsad.⁷⁹

En annan katalysator som Karlsson pekar på är kalla krigets slut, något som han menar kom att blotta och återaktivera historiska konfliktutvecklingar och konkurrerande minnen som hade övervintrat och överlevt kommunistväldet.⁸⁰ Nora innesluter detta i benämningen

76 Mazzuchelli, van der Laarse & Reijnen 2014, 7. Här hänvisas till Assmann, A. 2012. Cecilia Trentner kommer till en till synes likadan slutsats redan drygt tio år tidigare, hon skriver: ”I en globaliserad historiekultur blir För-intelsen inträdesbiljett till en europeisk historisk gemenskap med skuld-begreppet i centrum”. Se Trentner 2002, 300.

77 Begreppet är inte Noras eget. Enligt Nora introducerades det av Daniel Halévy. Se Nora 2002, 4, internetkälla, tillgänglig 29.5.2015.

78 Nora 2002, 4–5, internetkälla, tillgänglig 29.5.2015.

79 Lagerholm 2005, internetkälla, tillgänglig 29.5.2015. Lagerholm hänvisar till Osten 2004.

80 Karlsson 2009, 36.

”historiens demokratisering”, ett begrepp som dock inte bara inskränker sig till förtryckta folkgrupper vars minnen och förflutna på ett nationellt plan har varit förbjudna under diverse diktatoriska regimer, utan som även täcker olika former av etniska eller sociala regimer som i ett slags emancipatorisk jakt efter att få sin identitet erkänd återupplivar sitt förflutna.⁸¹ Denna historiens demokratisering har således även inneburit ett urholkande av det tolkningsföreträde, när det gäller det förflutna, som yrkeshistorikerna av gammalt har haft. Nuförtiden är inte bara tillgången till arkiverat och katalogiserat källmaterial större än någonsin förr. Var och en har dessutom en självutnämnd rätt att tolka materialet och hävda sin egen historia.

Den postmoderna utmaningen

Gemensamt för de ovan erbjudna förklaringarna är att de har sin härkomst utanför den akademiska historiedomänen.⁸² Frågan är dock om yrkeshistorikerna och historievetenskapen enbart kan ses som offer och mottagare eller om man inte snarare kan ana en samverkan mellan yttre och inre faktorer; mellan samhälle och akademi. Historiens ”återkomst” och dess ”demokratisering” är således knappast enbart ett resultat av yttre omständigheter. Även det av hävd defensiva historikerskrået har gjort sitt för att bana väg för den beskrivna utvecklingen. Denna iakttagelse görs av flera forskare⁸³ men uttrycks särdeles pregnant av den tyska kultur- och minnesvetaren Astrid Erll när hon listar de viktigaste orsakerna bakom de senaste decenniernas minnesboom:

The impact of the notion of memory appears to belong to the somewhat unexpected results of poststructuralism in the 1980s and postmodern philosophies of history (see also Klein 2000). Insights

81 Nora 2002, 5, internetkälla, tillgänglig 29.5.2015.

82 Winter 2001, 65.

83 Se t.ex. Winter 2001, 65; Klein 2000, 144.

into the constructed nature and narrativity of historiography and talk of the "end of history" (Francis Fukuyama), or at least of the "end of the grand narratives" (Jean-Francois Lyotard), have undermined concepts of history as a monolithic "collective singular" (Reinhart Koselleck), as a given fact, or as a process of teleological progression. It is under the memory paradigm that the study of the past can be combined with these insights of postmodern theory, because the focus of memory studies rests, precisely, not on the "past as it really was", but on the "past as a human construct".⁸⁴

De punkter som Erll lyfter fram kan sägas utgöra delar av det som inom historievetenskapen – och inom samhälls- och kulturvetenskaperna överlag – ömsom brukar kallas för den "kulturella vändningen" och ömsom för den "språkliga/lingvistiska vändningen". Bägge bottnar i grunden i det som i historiografin ofta omtalas som den "postmoderna utmaningen". Enligt den svenske historikern Kim Salomon bör historievetenskapens och samtidshistoriens anknytning till samhällsdebatten i stort "ses i ljuset av de senaste decenniernas språkliga och kulturella vändning".⁸⁵ Han menar att den språkliga och kulturella vändningen har förtydligat historieforskningens samhällsrelevans.⁸⁶ Kort sagt har alltså den postmoderna utmaningen rent generellt gjort historievetenskapen mer tillgänglig för gemene man.

Det sistnämnda påståendet kan backas upp med karakteristika som allmänt förknippas med den postmoderna utmaningens inverkan på historievetenskapen. Till dessa karakteristika kan räknas exempelvis det som den tysk-amerikanske historikern Georg Iggers ser som en utveckling från makro- till mikrohistoria. Denna utveckling handlar om ett avståndstagande från generella processer till förmån för ett ökat intresse för den vanliga människan och hennes vardagsliv och

84 Erll 2011a, 5.

85 Salomon 2009, 75.

86 Salomon 2009, 63.

därigenom en förskjutning från synen på historia som en övergripande, enhetlig process – en metahistoria – till flera historier.⁸⁷ Härpå anspelar uttrycket ”the end of the grand narratives” i Erlls citat ovan. I takt med att tron på de stora berättelserna har avtagit och begripliggörandet av samtiden har försvårats, menar den amerikanske historikern William H. Sewell att historieforskningen har kommit att anamma den språkliga och kulturella vändningen och att fascineras av det subjektiva.⁸⁸

För det andra handlar postmodernismen för historievetenskapens vidkommande också om det som Iggers kallar för *the revival of narrative* vilket – liksom Erl även antyder – har inneburit en större medvetenhet om och insikt i historiens framställningsform; att det är litterära modeller snarare än källor som styr historikers tolkning av det förflutna, att det är narrativa strategier som ”ger den historiska berättelsen dess karaktär” och att historieskrivningens förmåga att övertyga inte så mycket är beroende av fakta och källkritik som av historieskrivningens ”struktur som i sin tur är en följd av historikerns förmåga att använda de lingvistiska praktiker som står honom eller henne till buds”.⁸⁹ I takt med att avståndet mellan historiker och deras framställning härigenom har blivit mindre i folks medvetande, har också avståndet mellan historiker och läsare minskat. Historieskrivningen har demokratiserats, för att återvända till den av Nora givna termen.

För det tredje har inte minst historievetenskapens vändning mot språket, av Iggers kallad *the linguistic turn*, bidragit till att göra den mer tillgänglig för allmänheten. Den språkliga vändningen innebar en syn på själva språket som såväl meningsbärare som meningsskapare. Det innebar dels att gränsen mellan det förflutna och historikerns framställning av detsamma löstes upp; historiens text och historikerns text blev samma sak. Samtidigt ledde det faktum att allting

87 Iggers 2005, 101–117.

88 Salomon 2009, 65. Hänvisar till Sewell 2008, 401–402.

89 Iggers 2005, 97–100; Nilsson 2005, 243. Nilsson hänvisar till White 1973.

uppfattades som text till att historievetenskapens forskningsyta utkades till att innefatta även seremonier, tillställningar osv.⁹⁰

Rent konkret har allt detta inneburit en uppluckring av eller en ”omförhandling av gränslinjer” i fråga om vad för slags kunskap om eller framställning av det förflutna som kan användas. Med hänvisning till den brittiske historikern Geoff Eley noterar Salomon att ”flera av historievetenskapens nya favoritteman som utställningar, museer, film, fotografier och veckotidningar” vittnar om att ”gränsen mellan akademisk historieforskning och mer allmänna kunskaper om det förflutna är porös” – något han ser som en effekt av den språkliga och kulturella vändningen.⁹¹ Att historiens röst och forskarens framställning är samma sak, innebär att en s.k. vetenskaplig historieskrivning, som Nilsson skriver, är del av ”en historiekultur som också innehåller andra gestaltningsformer och bärande berättelser”.⁹² Därför är det inget sammanträffande att just minnesforskningen, liksom Erll i citatet ovan antyder, har vuxit sig stark i svallvågorna av den språkliga och kulturella vändningen. Minnen, inte minst kollektiva minnen, kan ses just som alternativa gestaltningsformer av eller berättelser om det förflutna i vår historiekultur.⁹³ Föga förvånande är därför Jay Winters konstaterande att ”historians young and old, have found in the subject of memory, defined in a host of ways, *the* central organizing concept of historical study”.⁹⁴

När Erll avslutningsvis skriver att minnesforskningen handlar om ett studium av det förflutna, inte såsom det nödvändigtvis verkligen var, utan som en mänsklig konstruktion, sammanfattar hon på sätt och vis den språkliga och kulturella vändningens essens. Kortfattat

90 Iggers 2005, 118–133; Evans 2000, 106–113.

91 Salomon 2009, 80.

92 Nilsson 2005, 244.

93 T.ex. Erll använder begreppet kulturellt minne som en övergripande kategori inom vilken historia (”historical reference to the past”) utgör en av flera underkategorier (”mode of remembering”). Se Erll 2011a, 38–45.

94 Winter 2001, 52. Jfr Erll 2011a, 1.

och mycket förenklat är det just detta som den handlar om, nämligen att ”meningsproduktionen tillmäts större betydelse som historisk drivkraft”, att ”subjektets roll har blivit tydligare” och att ”sanningsbegreppet har ytterligare komplicerats”.⁹⁵ Nyckelordet är ”meningsbärande berättelser”.⁹⁶ Lika viktigt som att söka den historiska sanningen är att skapa meningsbärande berättelser.⁹⁷ Utgångspunkten är att en förståelse för hur historien har tagit ”form i människors föreställningsvärld” och för hur de har brukat den, är av yttersta vikt för att ”belysa vad som har hänt och varför det har hänt”.⁹⁸

Historiskt meningsskapande som möjlighet

Detta sätt att se på historia som menings- och identitetsbildande berättelser företräds bland andra av den redan nämnde tyske historieteoretikern Jörn Rüsen.⁹⁹ Den som framför allt har bidragit till att introducera Rüsens forskning för den svenskspråkiga historie- och historiedidaktiska publiken är den svenske historikern Martin Wiklund, som själv har studerat för Rüsen och använt sig av dennes tankar i sina egna undersökningar.¹⁰⁰ Eftersom även delstudierna i föreliggande

95 Salomon 2009, 82.

96 Nilsson 2005, 245.

97 Nilsson 2005, 245.

98 Salomon 2009, 68, 73, 76. Aronsson skriver i linje med detta: ”Orsaken till att det inte alltid är av vikt att utreda vad som egentligen skett bakom de tolkningar som brukas, är att de oftast utformas just i en dynamik som är relativt oberoende av sakhöllandena [...] Genom att byta fokus från information och avskräckning till meningsskapande och historiebruk kan resultaten bli av värde för diskussionen om de didaktiska värdena med historia.” Se Aronsson 2002, 205–206.

99 Wiklund 2004, 13.

100 De enda texter av Rüsen som publicerats på svenska har sammanställts av Martin Wiklund i boken *Berättande och förnuft. Historieteoretiska texter* (2004). Den föreliggande sammanställningen av Rüsens tänkande bygger i mycket på nämnda utgåva, men även i viss mån på Wiklunds egen

avhandling till betydande del stöder sig på Rüsens tankar, avser jag i det följande att i korthet lyfta fram några av de – för min avhandlings vidkommande – viktigaste punkterna i Rüsens historieteori.

Enligt Wiklund tar Rüsens vetenskaps- och kunskapssyn sin utgångspunkt just i ovan beskrivna kulturella vändning. Wiklund anser dock att Rüsens position snarast bör ses som ett alternativ till såväl den rent objektivistiska som den perspektivistiska kunskapssynen, genom att den inte bortser från frågor om normer, mening och identitet i sin syn på historia.¹⁰¹ Rüsens position kan därför med Sinikka Neuhaus beskrivas som en dubbelriktad kritik som tar tillvara förnuftspotentialer ur både den moderna och den postmoderna diskursen. Den moderna diskursen, eller i varje fall dess mest renodlade empirism, kritiserar Rösen dels för dess tendens att rabbla upp historiska fakta utan att bemöda sig om en levandegörande framställning och estetik samt dels för att den missar att se att all historia som berättas styrs av värderingar och normer som avgör vad ur det förflutna som plockas fram. Den postmoderna diskursen kritiserar han i sin tur för dess ifrågasättande av möjligheten att komma fram till objektiva historiska sanningar.¹⁰²

Rösen ser, liksom många andra forskare, den postmoderna historieskrivningen som en reaktion på de utmaningar som den moderna historieskrivningen under de senaste decennierna har utsatts för. I likhet med exempelvis Salomons och Nilssons beskrivningar av den kulturella vändningen såsom positionsförflyttningar från förklaring till meningsskapande och tolkning, från kausala länkar och sanningar till reflektion och resonemang, från rekonstruktion till konstruktion, från en ”oreflekerad kunskapsrealism” till en ”pragmatisk realism” och från

doktorsavhandling *I det modernas landskap* (2006), där Rüsens tankar också presenteras.

101 Wiklund 2006, 14, 42.

102 Neuhaus 2014, 46–47. Neuhaus hänvisar till Rösen 2004, 44–45, 48, 51–52, 179–194.

strikt objektivism samt historisk sanning till historisk mening och så vidare,¹⁰³ betraktar Rüsen den moderna och den postmoderna kunskapsynen som ”konturer” som mer eller mindre glider in i varandra, snarare än att de står som varandras motsatser. Han menar att mycket av det som kan anses som karakteristiskt för den postmoderna utmaningen har sina föregångare redan i det moderna tänkandet. Som exempel lyfter han fram den för postmodernismen så typiska narrativiteten och poängterar att denna uppmärksammades redan under moderniteten – rentav av Leopold von Ranke själv – men att den trädde tillbaka till förmån för den metodiska rationaliteten och den därtill hörande antiretoriska vändningen.¹⁰⁴

Vad som är intressant hos Rüsen är att han inte drar några strikta gränser mellan vetenskapligt alstrad kunskap å ena sidan och offentliga berättelser å andra sidan, mellan historia å ena sidan och minne å andra sidan. Hans syn på historisk kunskap som menings- och identitetsskapande berättelser möjliggör tvärtom ett tänkesätt där historisk mening inte bara kan utvinnas ur ett ”elaborerat berättande” såsom det strikt vetenskapliga, utan även ur en ”svåröverskådlig uppsjö av olikartade aktualiseringar av det förflutna” såsom ”minnesfragment, spillror av berättelser, anspelningar på berättelser” etc., vilka alla återfinns parallellt i samhället.¹⁰⁵ Rüsen för samman alla dessa former av historisk erinran under begreppen ”historiekultur” och ”historiskt berättande”.¹⁰⁶ Han menar nämligen att all historia kan ses som berättande eller berättelser.¹⁰⁷

103 Salomon 2009, 66–67, 69, 72, 81; Nilsson 2005, 240, 245–246.

104 Rüsen 2004, 44–46.

105 Rüsen 2004, 102; Wiklund 2006, 31; Selling 2004, 19–20.

106 Rüsen 2004, 149–153.

107 Alla berättelser är däremot inte historiska. Det som gör en berättelse historisk är för det första att de enskilda historiska händelserna som knyts samman i berättelsen anses ha ägt rum i verkligheten, och för det andra att berättelsen hjälper till att upprätta ett ”sammanhang mellan det förflutna, nutiden och (tendentiellt) framtiden som går att berätta om och där

Denna inkluderande syn på begreppet historia blir förstaelig mot bakgrund av att Rösen betraktar ”historisk orientering” som det grundläggande kunskapsintresse som allt slags historiskt tänkande – även det historievetenskapliga – utgår ifrån. Wiklund formulerar det så att ”kunskapsintresset historisk orientering svarar mot det allmänmänskliga behovet av att göra omvärlden begriplig och att orientera sitt handlande i en tidsdimension”.¹⁰⁸ Behovet av orientering gör att människan ställer sig själv frågor, vilka hon därefter söker besvara med hjälp av existerande historiska berättelser, eller genom att själv aktivt skapa egna berättelser.¹⁰⁹

Dessa berättelser skapas eller bearbetas av människans historiemedvetande som i grund och botten alltid har ett praktiskt syfte, nämligen att hjälpa människan att orientera sig (”praxisorientering”) och att forma sin identitet (”historisk identitetsbildning”).¹¹⁰ I vardagligt tal beskrivs historiemedvetandet å ena sidan som ett slags förmåga eller kompetens eller å andra sidan som en mental process genom vilken människan är i stånd att se samband mellan de olika tidsdimensionerna och med vars hjälp hon förmår orientera sig i tid och rum genom att tillägna sig existerande berättelser eller formulera egna.¹¹¹ Vad människan ser eller väljer att se som väsentligt och

erfarenheten av det förflutna tolkas på ett sätt som bidrar till förstaelen av nutiden och förväntan om framtiden”, med andra ord att berättelsen hjälper människan att förstå sig själv och att orientera sig tidsligt. Se Rösen 2004, 88, 97–103.

108 Wiklund 2006, 42–44.

109 Wiklund 2006, 44.

110 Rösen 2004, 137–138, 159. Begreppen praxisorientering och historisk identitetsbildning finner jag i Wiklund 2006, 51.

111 Alm 2011, 261. Martin Wiklund sammanfattar detta i Wiklund 2006, 56–57: ”När man försöker orientera sig i tiden är det inte säkert att man har tillgång till en färdig berättelse. Det finns anledning att uppmärksamma det aktiva momentet i historiskt meningsskapande. Den franske filosofen Paul Ricoeur använder begreppet ’mise en intrigue’ och den amerikanske historieteoretikern Hayden White begreppet ’emplotment’

värdefullt när hon tolkar det förflutna är dock beroende av hennes "framtidsförväntningar och förståelse av nutiden [...] eftersom det är väsentligt just i relation till uttolkarens framtidsförväntningar och nutidsförståelse".¹¹² Rösen beskriver det så att berättelserna svarar mot olika behov som människan har. Han listar fyra sådana behov, nämligen behovet av "bekräftelse", "regelbundenhet", "ifrågasättande" och "förändring". En berättelse som svarar mot behovet av bekräftelse och skapar kontinuitet kallar han för den "traditionella berättelsen". Behovet av regelbundenhet besvaras av den "exemplariska berättelsen" som ur historien härleder konkreta regler. Behovet av ifrågasättande besvaras av den "kritiska berättelsen" som ser historiska händelser som varnande exempel, och slutligen besvaras behovet av förändring av den "genetiska berättelsen".¹¹³

Särskilt effektiva är enligt Rösen de berättelser som han kallar för "historiska". Enligt honom är det kännetecknande för historiska berättelser att de genomsyras av principerna "konkretion", "kontinuitet" och "kontext". I praktiken innebär det att människor med

för att understryka den aktiva aspekten av historiskt meningsskapande. Rösens begrepp 'historisk orientering' bör också förstås på det sättet, vilket understryks av att Rösen inte bara talar om berättelser utan om historiskt berättande som en aktivitet. De historiska aktörerna deltar aktivt i utformandet av egna berättelser som svar på frågor om hur de bör handla, hur de hänger samman med världen i övrigt och hur deras situation ska förstås och göras hanterbar."

112 Wiklund 2006, 46.

113 Rösen 1988, 31–35; Rösen 1987, 90–92. Robert Thorp använder denna Rösens typologi över historiska berättelser för att beskriva *hur* historien används – han talar om historiebrukets "how-dimension". Denna dimension skiljer han från historiebrukets "what-dimension", som han menar att anger vad för slags historiebruk det är frågan om och i vilket sammanhang det används. Thorp anger Klas-Göran Karlssons historiebrukstypologi (existentiellt historiebruk, politiskt historiebruk, vetenskapligt historiebruk etc.) som exempel på hur ett historiebruk kan indelas enligt "what-dimensionen". Se Thorp 2014, 3.

sina erfarenheter och upplevelser – med sitt minne – lätt kan relatera till berättelsen ifråga, att den på ett förståeligt sätt väver samman och förklarar sambandet mellan de tre tidsdimensionerna samt att den knyter an till en större kontext och placerar in sig själv och sina åhörare i ett större historiskt sammanhang.¹¹⁴ Hur väl en berättelse kan ”tala till” en människa och ”förmedla, påverka och legitimera” beror alltså till stor del på hur väl den förmår förmedla en känsla av konkretion, kontinuitet och kontext. Neuhaus sammanfattar det på följande sätt: ”En historieskrivning som det inte går att leva sig in i och identifiera sig med är och förblir meningslös. Historia måste göras levande för att kunna levandegöra”.¹¹⁵

Naturligtvis spelar även berättelsens sanningsenlighet en roll. Men det faktum att historiemedvetandet arbetar just med *föreställningar* om det förflutna innebär att inte bara s.k. vetenskapligt belagda fakta ryms med i ekvationen. Också minnen, minnesfragment, försant-hållanden, spillror av berättelser, bilder av framtiden etc. är av värde vid meningsskapandet.¹¹⁶ Av den anledningen beskriver Rösen historiemedvetandets verksamhet som en ”säregen syntes av empiri och normativitet, fakta och värderingar, erfarenhet och betydelse”.¹¹⁷ Avgörande för huruvida en människa eller en grupp skall kunna ta till sig en historisk berättelse och tillägna sig den är nämligen inte enbart om den är sann i bemärkelsen att den har utspelat sig i historien. Lika viktigt är att de värderingar och målsättningar som berättelsen förmedlar överensstämmer med åhörarnas. Rösen skiljer därför mellan

114 Rösen 2004, 97–103; Karlsson 2009, 53; Ammert 2009, 305. Termerna ”konkretion”, ”kontinuitet” och ”kontext” används av bl.a. Karlsson och Ammert men bygger på Rösens tankar om ”memory”, ”continuity” och ”orientation” såsom kvaliteter hos historiskt berättande, se Rösen 1988, 25–26.

115 Neuhaus 2014, 47.

116 Rösen 2004, 102; Wiklund 2006, 45.

117 Rösen 2004, 156.

tre olika sanningsanspråk eller giltighetsdimensioner hos berättelser. Den första – ”erfarenhetsdimensionen” – har att göra med empirisk trovärdighet, källmaterial och källkritik och handlar helt enkelt om att presentera berättelsen som något som verkligen har ägt rum, som fakta. ”Betydelsedimensionen” handlar om vad som enligt berättaren är relevant i det förflutna, vilka teman som lyfts fram och enligt vilka kriterier och normer det förflutna bedöms. Vad som anses som relevant är beroende av vilka frågor berättelsen försöker svara på. Meningsdimensionen är i sin tur ett slags summa av erfarenhetsinnehållet och norminnehållet och skulle kunna beskrivas som berättelsens röda tråd, det syfte berättaren vill uppnå med berättelsen eller det budskap som berättaren önskar förmedla. Detta syns ofta i vem som utgör berättelsens ”vi” och ”de”, i vart ”vi” är på väg, och i var ”vi:et” befinner sig i relation till det tilltänkta målet eller den önskvärda riktningen.¹¹⁸

Poängen i resonemanget är sammanfattningsvis den att en berättels empiriska sanningsenlighet inte garanterar att den anammats av den publik som den riktas till, lika lite som en berättels avsaknad av empiriskt bevismaterial per automatik innebär att den förkastas. Det avgörande är om berättelsen blir trodd.¹¹⁹ Jag menar att detta

118 Wiklund 2006, 52–54, 65–67.

119 Stugu 2010, 41. Stugu hänvisar till Cassirer 1944. Andreas Thörn ger i sin doktorsavhandling exempel på en församlings vidmakthållande av en vedertagen berättelse ännu efter att de rådande förhållandena hade upphört att överensstämma med berättelsen. Han skriver: ”På en yttlig nivå kan framhållandet av temana framgång och motstånd/främlingskap sägas ifrågasätta giltigheten hos Filadelfiaförsamlingens berättelse, då beskrivningen av församlingen som växande och motarbetad inte alltid överensstämde med faktiska förhållanden. Rösen begränsar dock inte giltigheten till fakta. Han menar att tolkningen även måste ske i relation till en betydelsedimension. Den dimensionen adresserar berättelsens förhållande till sådant som gruppens normer, mål och identitet. Det är snarast utifrån en sådan betydelsedimension som Filadelfias berättelse om tillväxt och motstånd framför allt fick sin giltighet.” Se Thörn 2014, 215.

har särskilt stor betydelse i en undersökning inom kyrkohistoria och teologi, där religiösa försanthållanden och trosuppfattningar utgör en avgörande del av såväl enskilda människors som hela samfunds historiska orientering. Att många religiösa försanthållanden inte i strikt vetenskaplig bemärkelse kan bevisas innebär nämligen ingalunda att de inte hos enskilda människor och religiösa grupper kan hållas för sanna och, vad viktigare är, spelar en avgörande roll i deras liv. Till denna problematik, nämligen att religiösa föreställningar får konsekvenser för en människas historiemedvetande och historiebruk, återkommer jag i den första delstudien.

Bidraget från Cultural Memory Studies

Utöver det faktum att den historiska erinrans meningsskapande sker just utifrån föreställningar om det förflutna är det viktigt att notera att meningsskapandet inte begränsar sig till enbart självupplevd historia. Också sådana händelser som har utspelat sig långt tillbaka i tiden, ”utanför gruppens omedelbara erfarenhetshorisont”, kan vara meningsskapande och utvinnas utsagor.¹²⁰ Således överstiger historiemedvetandet ”minnet i meningen att det håller ett förflutet levande som ligger bortom respektive sociala grupps kollektiva minne”.¹²¹ Detta vidgade sätt att se på minnet som något som ”sträcker sig utöver gränserna för den egna livssituationen och tillbaka in i det förflutna”¹²² påminner mycket om det som den tyske egyptologen Jan Assmann och hans hustru, litteraturvetaren Aleida Assmann, kallar för ”kulturellt minne”. Detta analytiska släktskap mellan termerna är något som bland andra Jan Selling noterar i sin avhandling, nämligen att Rüsens begrepp historiekultur innefattas i Assmanns begrepp

120 Selling 2004, 20.

121 Selling 2004, 19.

122 Rösen 2004, 154.

kulturellt minne.¹²³ Därför menar jag att de två teorierna kompletterar varandra och kan användas jämsides i en undersökning i som denna, något jag också diskuterar i den sammanfattande analysen.

Precis som Jörn Rüsen anser att de historiska berättelserna har en identitetsskapande funktion, utgår Jan Assmann från att minnet är en förutsättning för såväl individens som kollektivets identitetsbygge.¹²⁴ Med begreppet kulturellt minne menar Jan Assmann att det hittills längsta steget från vad man i vanligt tal skulle kalla för människans individuella minne har tagits.¹²⁵ Han skiljer nämligen mellan minnets individuella, sociala men också kulturella dimension. Med den förstnämnda dimensionen avser han själva ”hårdvaran”, vilken är personlig för varje människa och därför kan utvecklas och drillas. Den sociala dimensionen syftar i sin tur på hur minnets innehåll, ordning och struktur bestäms av människans interaktion och kommunikation med andra människor och på hur hennes upplevelser och därmed minnen påverkas av de normer, värderingar och regler som finns omkring henne.¹²⁶

”Upptäckten” av detta socialt betingade minne tillskriver Assmann den franske sociologen Maurice Halbwachs, som om detta minne använde termen ”kollektivt minne”. Enligt Halbwachs är människans minne en förutsättning för att hon skall kunna leva tillsammans med andra människor, samtidigt som det faktum att människan lever tillsammans med andra är en förutsättning för att hon skall kunna minnas.¹²⁷ Detta slags kollektiva minne, som Jan Assmann kallar för ”kommunikativt minne”, där människan är i kontakt och kommunicerar med andra människor, gör att grupper uppstår vilka ”conceive their

123 Selling 2006, 286. Iakttagelsen finns i not 30.

124 Assmann J. 2008, 109; Field 2010, 139.

125 Assmann J. 2006, 27.

126 Assmann J. 2006, 1-3.

127 Assmann J. 2008, 109.

unity and peculiarity through a common image of their past".¹²⁸ Att Jan och Aleida Assmann väljer att tala om "kommunikativt minne" istället för "kollektivt minne" beror på att de menar att det är svårt att dra en gräns mellan det individuella och det sociala minnet, men framförallt på att de anser att det finns ytterligare en dimension av det så kallade kollektiva minnet, nämligen en kulturell dimension, som Halbwachs blundar för.¹²⁹

Detta kulturella minne är enligt Jan Assmann ett steg vidare från Halbwachs sociala (eller för att tala med Assmann: kommunikativa) minne. Han skriver:

Halbwachs took the step leading from the internal world of the subject into the social and emotional preconditions of memory, but refused to go so far as to accept the need for symbolic and cultural frameworks. For him, that was a frontier that should not be crossed. Memory in his view was always *mémoire vécue*, lived, embodied memory. Everything lying beyond that frontier he called "tradition" and contrasted it with memory.¹³⁰

Assmann menar att en sådan skiljelinje mellan minne och tradition inte kan dras, utan att det som Halbwachs kallar för tradition egentligen har med kulturellt minne att göra. Han hänvisar till Aleida Assmann som skriver att tradition för kulturellt minne är vad kommunikation är för kommunikativt minne, eller med andra ord ett slags horisontell kommunikation.¹³¹ Aleida Assmann påpekar dessutom att kulturellt minne inte, såsom fallet är med traditionen,

128 Assmann J. 1995, 127.

129 Assmann J. 2006, 3; Assmann J. 2009, 110.

130 Assmann J. 2006, 8.

131 Assmann J. 2006, 8. Jan Assmann hänvisar till Aleida Assmanns bok *Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer*, som i svensk översättning heter *Tid och tradition. Varaktighetens kulturella strategier*. Se Assmann A. 1999, 88.

inskränkers sig till det begränsade stoff som traditionsförmedlare anses vara viktigt att tradera från en generation till en annan. Istället delar hon upp kulturellt minne i "stored memory", och "functional memory", eller i "archive" och "canon".¹³²

Det funktionella, aktiva eller kanoniska minnet utgör den del av det kulturella minnet som används på daglig basis och som är viktigt och meningsfullt för gruppen eftersom det stöder gruppens kollektiva identitet.¹³³ Detta minne är enligt Aleida Assmann något som ständigt repeteras, återanvänds och är i aktivt bruk och därför förs vidare från generation till generation.¹³⁴ Det kanoniska minnet utgörs av ett litet antal så kallade "kulturella texter", vilka genom sin normativa och formativa karaktär innehar en kanonisk status. Med kulturella texter avses dock inte uteslutande skriven text, utan begreppet innefattar också platser, personer, myter, ritualer och annat som förmedlar en kulturell identitet.¹³⁵

Det arkiverade minnet är i sin tur, till skillnad från traditionen, till sin volym gränslöst och i ständig förvandling samt fungerar som ett lagerhus för kulturella relikter.¹³⁶ Allt det som inte ryms med i det kulturella minnets aktiva del förpassas till detta lagerhus. De arkiverade minnena är inte bortglömda men heller inte i daglig användning, utan de befinner sig "in the intermediary state of 'no longer' and 'not yet,' deprived of their old existence and waiting for a new one".¹³⁷ Det innebär att det minne som av en generation eller en grupp förpassas till det kulturella minnets lager, i vissa fall kan aktualiseras av en senare generation och göras till ett aktivt funktionellt minne.¹³⁸

132 Assmann J. 2006, 25. Jan Assmann hänvisar till Assmann A. 1999, 130–145. Se också Assmann A. 2008.

133 Assmann A. 2008, 106.

134 Assmann A. 2008, 99–100.

135 Assmann A. 2008, 100; Erll 2011a, 161–162.

136 Assmann A. 2008, 99.

137 Assmann A. 2008, 103.

138 Assmann J. 1995, 130; Assmann A. 2008, 104.

Det som möjliggör denna i princip oändliga mängd minne, och som också gör att det kulturella minnet kan sträcka sig hundratals eller rentav tusentals år tillbaka i tiden – till skillnad från det kommunikativa minnet som har en livslängd på upp till fyra generationer eller 80–100 år – är att det objektiveras, institutionaliseras och lagras i symbolisk form. Detta sker till viss del i bilder, riter, minnesplatser men framför allt i skrift och tecken. Där det kommunikativa minnet traderas och förs vidare i alldagligt umgänge genom kommunikation och interaktion lever det kulturella minnet, och därmed också den kulturella, kollektiva identiteten, vidare med hjälp av en utsedd elit eftersom det blir:

[E]xteriorized, objectified, and stored away in symbolic forms that, unlike the sounds of words and sights of gestures are stable and situation-transcendent: They may be transferred from one situation to another and transmitted from one generation to another.¹³⁹

139 Assmann J. 2008, 110–111. Se också Assmann A. 1995, 128; Assmann J. 2006, 24–25, 28.

Anders Svedberg

Huvudsyftet med min avhandling är att skriva om religiöst historiebrik utifrån Anders Svedberg som exempel. För att kunna göra det är det nödvändigt att säga något om vem Anders Svedberg var och om den kontext han verkade i. Jag menar att detta kan underlätta förståelsen av hans historiebrik. Kapitlet inleds med en genomgång av den tidigare forskning som har bedrivits kring Anders Svedberg. Därefter följer först ett avsnitt om Anders Svedberg och till sist ett avsnitt om den miljö där han levde och verkade. Eftersom avhandlingens fokus ligger på det religiösa historiebrik som Svedberg framför allt riktade till den österbottniska allmogen, är det särskilt de religiösa förhållandena i hans hemtrakt Munsala som skärskådas.

Anders Svedberg i tidigare forskning

När sentida betraktare har sammanfattat Anders Svedbergs liv har tre epitet varit återkommande, nämligen skolman, tidningsman och lantdagsman. Så är inte bara fallet i den tidigare nämnda biografien av J.J. Huldén, där dessa epitet figurerar redan i underrubriken. Även den mer vetenskapliga forskning som finns att tillgå om Svedberg kretsar till största delen kring just dessa sidor av hans verksamhet. Mest uppmärksamhet har utan tvekan ägnats åt Svedbergs skolgärning, vilket är förstaeligt mot bakgrund av att den verksamheten i många avseenden kan betraktas som en pionjärinsats i finländskt perspektiv. Skolgärningen begränsar sig nämligen inte enbart till uppbyggandet

av den skola i Munsala som sedermera har kommit att kallas för den första folkskolan i svenska Österbotten. Svedberg spelade en viktig roll också såtillvida att ungefär hälften av de ca 50 folkskollärare som verkade i svenska Österbotten läsåret 1893/94 hade varit elever i Svedbergs skola.¹⁴⁰ Hans intresse för den grundtvigska folkhögskoletanken bidrog till att väcka förståelse för nämnda skolform även i Svenskfinland.¹⁴¹ Också nationellt fick hans folkbildningsinsats återverkningar genom att han medverkade i den kommitté som granskade Uno Cygnaeus betänkande om folkskolväsendet i Finland. Därigenom kom Svedberg även att sätta sin prägel på det nationella folkskolväsendet i Finland för en lång tid framåt.¹⁴²

I ljuset av Svedbergs mångsidiga pedagogiska verksamhet blir Bertel Nyholms konstaterande om att ”djupast inne var han [Svedberg] pedagog” förståeligt.¹⁴³ Nyholms bok *Den svedbergska skolan*, vilken gavs ut år 1987 till 125-årsminnet av grundandet av Svedbergs skola i Munsala, utgör vid sidan om de två biografier som har skrivits om Svedberg, den mest omfattande Svedberg-relaterade undersökningen. Studien inbegriper inte bara själva skolan i Munsala under den tid som Svedberg levde och var dess föreståndare, utan behandlar även tiden innan skolan byggdes, då Svedberg var ambulering barnalärare i trakten. Boken redogör vidare för skolans och skolbyggnadens tillblivelse samt för skolans läroplan och dess elever. Den diskuterar också vilka faktorer som kan ha styrt in Svedberg på lärarbanan och vilka faktorer som eventuellt påverkade hans pedagogiska grundsyn.¹⁴⁴

Betydelsen av Svedbergs lärargärning på ett nationellt plan blir ytterligare belyst i historikern Henrik Meinanders artikel om honom.

140 Nyholm 1987, 105.

141 Anders Svedbergs betydelse för folkhögskoletankens spridning i Finland tangeras i flera artiklar av Gustav Björkstrand. Se exempelvis Björkstrand 1978, 1981, 1998, 1999.

142 Nyholm 1987, 22–25; Meinander 2001, 94.

143 Nyholm 1987, 5.

144 Nyholm 1987.

Artikeln bär namnet "The role of the schoolteacher in the making of a civic society: two cases from the Grand Duchy of Finland". Meinanders insats består inte så mycket i att han presenterar ny empiri när det gäller Svedberg, utan i att han placerar in honom i en vidare kontext och låter honom exemplifiera folkskolläraernas roll för det civila samhällets framväxt och för nationsbygget i stort i Finland under senare delen av 1800-talet. Meinander menar att Svedberg är ett exempel på civilt uppvaknande "from below", något som är kännetecknande för de nordiska länderna i stort vid denna tid. Han noterar också Svedbergs breda yrkesrepertoar och kallar honom rentav för en personifiering av det framväxande civilsamhället och en organisatör av det nya samhället. Meinander menar även att Svedbergs lärarroll gick hand i hand med hans roll som tidningsman och som politiker. Sina åsikter om folkbildningen spred Svedberg exempelvis lika mycket i tidningspressen som i skolan. Två förutsättningar för detta var enligt Meinander Munsalabornas mottaglighet för nya idéer samt Svedbergs personliga kristna tro.¹⁴⁵

Att den kristna tron var något som genomsyrade hela Svedbergs liv och som därför också var det högsta målet för hans skolverksamhet är en slutsats som även kyrkohistorikern Gustav Björkstrand ansluter sig till i artikeln "Anders Svedbergs livssyn". Artikeln bygger på ett föredrag hållet år 1982 vid 150-årsminnet av Anders Svedbergs födelse. Också Björkstrand beskriver Svedberg som en "samhällsbyggare" och slår fast att grundvalen för utförandet av denna uppgift låg i hans kristna tro. Utgångspunkten för artikeln är dock den motsatta, nämligen en av allt att döma allmänt spridd uppfattning om att den brinnande tro som Svedberg i yngre år tydligt hade visat prov på med tiden svalnade. Religionen, eller mer exakt pietismen, miste sin funktion som samhällelig hävstång för Svedberg efter att han hade nått en respekterad ställning som lärare, tidningsman och lantdagsman. Björkstrand argumenterar dock för – de facto med en del

¹⁴⁵ Meinander 2001, 80, 93–104.

exempel på det historiebruk som Svedberg gjorde sig till tolk för – att Svedbergs förändrade inställning i trosfrågor snarast är att betrakta som ett tecken på hans ”av biblicismen präglade pietistiska åskådning” som han hade ”nått fram till genom flitigt studium av bibeln och religiösa skrifter, genom samtal med erfarna själasörjare och genom egna erfarenheter”.¹⁴⁶ Den kristna tron förblev alltså Svedbergs följeslagare under hela hans liv, även om den tog sig olika uttryck vid olika tidpunkter.

Tron kom även till uttryck i Svedbergs skriftliga produktion. Så menar åtminstone litteraturvetaren Claes Zilliacus, som i artikeln ”Läsning om folket, läsning för folket. En studie i moralisk lektyr på 1860-talet” skriver att innehållet i Svedbergs tidning *Österbotten* ”hyllar ett etiskt sammankittat universum” och genomgående avspeglar Svedbergs ”på en kristen grundsyn fotade sociala rättsmedvetande”. I artikeln jämför Zilliacus hur en ursprungligen tysk berättelse i slutet av 1860-talet kom att översättas och förkortas dels i *Finlands Allmänna Tidning* och dels i Anders Svedbergs *Österbotten*. Han konstaterar att berättelsen i *Österbotten* skiljer sig markant från versionen i *Finlands Allmänna Tidning* ”både litterärt och till sina moraliska värder” eftersom läsekretsen för de två tidningarna var helt olika. Även Zilliacus slår in på den av de övriga forskarna utstakade vägen och noterar att Svedbergs tidningsbidrag utgjorde en del av hans folkförbättringsprojekt, ett slags ”rumslig förlängning av hans lärar- och ledarkall som prästman, skolman och kommunalman”:

Den roll som lärare, fostrare och ledare som han [Svedberg] beklädde i sina andra samhällsvärv – som gudsman och skolman, senare som kommunalman och lantdagsman – kommer också till synes i hans tidningsmannaskap, särskilt som alla hans sysslor hade samma motiv: att bistå och lyfta ”sina landsmän”. Redaktör Svedberg var

¹⁴⁶ Björkstrand 1982, 15–23.

en professionell folkförbättrare, och den text som trycktes i hans Österbotten var till sina syften folkförbättrande text.¹⁴⁷

Om man med forskning här avser endast så kallad vetenskaplig forskning, vittnar den ovan gjorda genomgången främst om att inga alltför omfattande vetenskapliga studier om Anders Svedberg har sett dagens ljus. Hans politiska gärning – med vilket jag här avser hans arbete i lantdagen – har dessutom fått stå i skuggan av hans lärar- och skriftställargärning. Än mindre har någon forskning berört frågan om Svedbergs historiebruk, varför redan det motiverar ett ytterligare studium kring honom. I sammanhanget bör dock omnämnas de två biografier som har skrivits om Anders Svedberg, vilka bägge utkom år 1932 till 100-årsminnet av hans födelse. Den ena – *Anders Svedberg. Skolman, tidningsman, lantdagsman* – skrevs av Johan Jakob Huldén, som själv ”genom blodsband på mödernet var befryndad med Anders Svedberg”.¹⁴⁸ Den andra och hälften kortare biografien – *Anders Svedberg. En folkets man* – skrevs av Signe Strömborg. Hon var visserligen inte släkt med Svedberg men väl ett slags kvinnlig motsvarighet till honom genom att hon var såväl ambulerande folkhögskollärare i Österbotten som första kvinnliga rektor för Kronoby folkhögskola.¹⁴⁹ Bägge biografierna, särskilt den förstnämnda, vittnar visserligen om ett omsorgsfullt förarbete och en förtrogenhet med källorna och de förtjänar säkert till stor del det utlåtande som Henrik Meinander ger om dem:

147 Zilliacus 1985, 288.

148 J.J. Huldéns mamma Helena Storsved var systerdotter till Anders Svedberg. Se Minnesruna över J.J. Huldén, Svenska folkskolans vänners kalender 1959, internetkälla, tillgänglig 28.5.2015.

149 Cygnel 1971, internetkälla, tillgänglig 28.5.2015.

After Svedberg's death, several biographies were published, in which his work as an educator has been recounted with great respect and admiration. Although it is well known that such positive characterisation is standard for most biographies of prominent pedagogues, in Svedberg's case it is, likely that the praise is rather well earned.¹⁵⁰

Ur ett källkritiskt perspektiv försvåras dock läsningen av dessa biografier av deras avsaknad av notapparat och exakta källangivelser samt i viss mån även av författarnas alltför uppenbara strävan efter ett nyansrikt, nästintill poetiskt språk, vilket ger framställningen en mer populär eller rentav skönlitterär snarare än objektivt vetenskaplig karaktär. Att beskriva minnesteckningarna som hagiografier är kanske att överdriva, men författarnas vördnad för sitt objekt är föga maskerat. Det oaktat – eller förvisso kanske just därför – tecknar böckerna en intressant bild av Anders Svedberg och fungerar åtminstone som en lättillgänglig källa till allmän kunskap om honom. Framförallt understryker de att Svedberg var en "folkets man" som i allt sitt värv värnade om kristen tro, om folkbildning och om bemyndigandet av (den österbottniska) allmogen.

Anders Svedberg

Den sammantagna bild som den tidigare forskningen kring Anders Svedberg tecknar är att hans yrkesmässiga förehavanden präglades av en i grunden demokratiserande ansats. Hans arbete syftade med andra ord till att bemyndiga och inkludera åsidosatta eller i något avseende förbisedda befolkningsgrupper samt till att för dessa grupper göra tillgängliga sådana friheter, rättigheter och möjligheter som tidigare hade varit förbehållna endast ett begränsat befolkningslager. Förutom att denna tes får uppbackning av den tidigare forskningen understöds den även av de av mig utförda delstudierna. I den första delstudien

¹⁵⁰ Meinander 2001, 96.

framgår hur Svedberg använde historien för att understryka att de svensktalande finländarna utgjorde en del av det finska folket. Och i den andra delstudien redogörs för hur han tog ställning för dissenters och frikyrkliga och med sitt historiebruk försökte förmå Vi:et, alltså den lutherska kyrkan och dess medlemmar, att inkludera sådana grupper som ännu inte hade religionsfrihet. Inte minst understöds tesen av Svedberg själv, vilket vittnar om att hans folkförbättringsprojekt inte är senare generationers påklustrade efterhandskonstruktioner eller tolkningar utan en medveten inställning och målsättning för honom själv. Som exempel kan anföras det han skriver i *Österbottniska Posten* år 1885:

Menniskorna äro fortfarande indelade i klasser eller stånd, och deruti är väl i sig sjelf intet ondt; men då den enskilda människans värde, rätt och ansvar mätes efter den klass eller det stånd han eller hon tillhör, då den ena klassen tillegnar sig rättigheter som inga andra än den klassens medlemmar få åtnjuta [...] då bewisar detta att man ännu är långt ifrån att erkänna menniskorätten, hwars första grundsats är allas likhet inför lagen...¹⁵¹

Den befolkningsgrupp eller den samhällsklass som Svedberg i citatet ovan hade i åtanke var först och främst landsbygdsbefolkningen – ”kroppsarbetaren” och ”allmogemannen”. Att det därtill var den österbottniska landsbygdsbefolkningen som hans demokratiseringsinsats i första hand riktade sig till är inte svårt att vare sig lista ut eller förstå. Svedberg var nämligen österbottning i själ och hjärta. Det var där, i Munsala i Nykarleby, som han föddes och kom att leva hela sitt liv. Han var själv del av denna befolkning, han var förtrogen med dess seder och bruk och hade, i alla fall enligt egen utsago, inga ambitioner på eller drömmar om att ”klifva upp” till något mer aktningsvärt

151 *Österbottniska Posten* 13.8.1885, Om menniskorätt.

stånd.¹⁵² I ett brev till Zacharias Topelius uttrycker Svedberg det nöje han känner i att ”arbeta för den folkklass ibland hvilken jag är född och uppvuxen”.¹⁵³ Därtill ansåg han att den som ville verka för folkets (det vill säga allmogens) höjande själv borde vara en del av folket och betrakta sig som dess like.¹⁵⁴ Det gällde såväl för dem som ville lyckas som folkskollärare som för dem som hade ambitioner att lyckas som tidningsmän. Den som ville ge ut en tidning för allmogen måste enligt Svedberg vara född, uppvuxen samt boende ibland allmogen.¹⁵⁵ Också den som ville vara folkskollärare på landsbygden borde vara född på landet, bete sig och leva som landsbygdsbefolkningen och ”till sitt husliga lif allt framgent stå folket så nära som möjligt”.¹⁵⁶ Att Svedberg därför ”förblev vid sin läst” och livet igenom arbetade för sitt ” eget” folk kan förstås i ljuset av detta. Han trodde sig helt enkelt besitta den habitus och det kulturella kapital som han ansåg att var en nödvändighet för att kunna verka bland den österbottniska allmogen.¹⁵⁷ Därtill fruktade han att om han övergav sin position, någon annan mindre

152 Helsingfors universitetsbibliotek, Coll 244:51-52 (1872-1887), Svedbergs brev till Z. Topelius, odaterat. Svedberg ber Topelius om råd i frågan om huruvida han skall göra sig behörig för seminarielärartjänsten i Nykarleby. Han skriver: ”Jag vet att många trott sig hos mig märka ett sträfvande efter att ’klifva upp’, som man säger; men jag betygar det uppriktigt, att jag hellre skulle återgå till min faders aktningvärda stånd, och njuta af landtbyggdets trefliga familjelif, skild från stora världens buller och bråk, än jag skulle vilja antaga en seminariilärares aktade plats, med det dermed följande salongslifvet, derest jag icke fruktade, att genom en sådan återgång nedgrafva det pund mig blifvit förlänat.”

153 Helsingfors universitetsbibliotek, Coll 244:51-52 (1872-1887), Svedbergs brev till Z. Topelius den 31.3.1868.

154 *Österbottniska Posten* 13.8.1885, Om menniskorätt.

155 *Österbotten* 1.1.1864, Årade landsmän!

156 *Österbotten* 15.2.1868, Redaktörens tillägg till en insänd artikel vid namn: Om småskolelärares framtid.

157 Se t.ex. programförklaringen för tidningen *Österbotten* i *Österbotten* 1.1.1864, Årade landsmän!

lämpad kunde göra anspråk på den och ”sprida en missriktad folkupp-lysning i våra bygder”.¹⁵⁸

Visserligen var det inte så att Svedberg konsekvent uteslöt andra befolkningsgrupper från sin intressesfär. I lantdagen talade han bland annat för kvinnors, oäkta barns och judars rätt. Svedberg förespråkade exempelvis lika arvsrätt för både kvinna och man, gifta kvinnors rätt att förvalta vad de hade förtjänat, oäkta barns arvsrätt efter fadern samt judars rätt att vistas i landets större städer.¹⁵⁹ Likväl räknas till Svedbergs största bedrifter i lantdagen hans stöd för byggandet av ett nytt järnvägsspår, som gick just till Österbotten. Också denna gärning kan betraktas som demokratiserande genom att den syftade till att binda samman Österbotten med Helsingfors. De argument som Svedberg därför anförde i frågan var symptomatiska för hans motiv. Enligt honom var exempelvis järnvägen den bästa hävstången för ett folks höjande i ekonomiskt avseende, och de tidigare nödåren, då Österbotten var ett av de värst drabbade områdena, hade kunnat genomlidats bättre i fall en järnväg hade existerat.¹⁶⁰

Så som framgick redan i föregående avsnitt vurmade Svedberg särskilt för folkbildning. Detta kom till synes framför allt i hans arbete som lärare och tidningsman. Här kan man således tala om utbildningsdemokratisering och kunskapsdemokratisering. Att läs- och skrivkunnigheten och i ett större perspektiv folkbildningen genom folkskolans införande har varit av ovärderlig betydelse för framväxten av den moderna nationalstaten är ett otvivelaktigt faktum. Också tidningsläsandet tillskrivs i allmänhet stor betydelse för skapandet av en känsla av samhörighet med andra människor och med föreställda

158 *Österbotten* 5.2.1870, Ett ord om folkbildning.

159 Huldén A. 1932, 52–53, 67–68; Huldén 1932, 193. Svedberg satt med i lantdagen i bondeståndet i fyra omgångar, åren 1877–78, 1882, 1885 och 1888. Se Huldén A. 1932, 11.

160 Se t.ex. Huldén A. 1932, 56–57.

gemenskaper.¹⁶¹ Genom att i skolan och genom sina tidningar lära ut skrivkunnighet och meddela allmogebefolkningen kunskap om sådant som skedde utanför det lokala samhället bidrog Svedberg således indirekt till att överbrygga ståndsklyftorna och erbjuda landsbygdens befolkning en känsla av medborgelig delaktighet. Flera är exempelvis de tidningsartiklar där Svedberg argumenterar för folkbildningens fördelar, där han motsätter sig uppfattningen att bondeklassen inte bör utbildas mer än nödvändigt eller där han som ett slags medlare försöker förbättra det på sina håll rätt kärva förhållandet mellan bonde- och herreklassen.¹⁶²

Bildning utgjorde enligt Svedberg helt enkelt det säkraste och viktigaste sättet för ett lands och ett folks framåtskridande i kulturellt och ekonomiskt avseende. Det var hans recept för ett bättre samhälle och en bättre framtid. Det handlade inte bara om att bonden skulle komma att kunna bruka sin jord bättre efter att han hade utbildat sig, vilket Svedberg förvisso också ansåg.¹⁶³ Han tillskrev bildningen en långt större betydelse:

Låt om oss derföre med förenade krafter arbeta för det stora målet: vårt folks upplysning och höjande. Bonden i vårt land klagar så ofta öfwer embetsmannaförtryck, men det största förtryck han lider är af – okunnigheten. En upplyst allmoge, som känner sina rättigheter och skyldigheter och utöfwar desamma, kan icke i längden

161 Se t.ex. Anderson 1996, 34–46; Ahonen & Rantala 2001, 13; Mikkola 2009, 184–192.

162 *Folkvännen* 7.8.1861, Är det farligt att bibringa bondeståndet och arbetsklassen större upplysning än de redan besitta?; *Österbotten* 15.4.1865, Är det wådligt att sprida upplysning ibland arbetsklassen och bondeståndet i vårt land?; 5.2.1870, Ett ord om folkbildning; 16.12.1871, Slutord; *Österbottniska Posten* 13.8.1885, Om menniskorätt.

163 *Österbotten* 15.4.1865, Är det wådligt att sprida upplysning ibland arbetsklassen och bondeståndet i vårt land? Se också *Österbotten* 1.8.1864, Några ord om folkskolor i allmänhet.

förtryckas af embetsmannaklassen [...] Således – i samma mon som folket blifwer upplyst, i samma mon skall också embetsmannaförtrycket wika och ett lyckligare förhållande i detta som i andra afseenden inträda.¹⁶⁴

Givetvis var det inte vilken bildning som helst som Svedberg hade i åtanke. När han i en opublicerad uppsats från år 1860 diskuterar begreppet bildning skriver han att en sann bildning aldrig kan vara "lösryckt från en gemenskap med kristendomens läror". Tvärtom är en bildning som "undergräver Bibelns sanningar eller åtminstone sätter dem i bakgrunden" en missbildning som inte förtjänar namnet bildning. Med detta menar han inte att all undervisning måste ha en andlig prägel, men nog att all undervisning måste bygga på kristen grund: "Guds ord, bibelns heliga sanningar bör vara den rot hvarifrån all undervisning utgår, Guds ord bör äfven vara den slutpunkt hvarest all undervisning stannar."¹⁶⁵ Att Svedberg inte gjorde avkall på denna åsikt under sina senare år framgår av Gustav Björkstrands artikel om Anders Svedbergs livssyn. Björkstrand noterar nämligen att Svedberg såväl i ett tal från år 1862 som i två artiklar från år 1868 respektive år 1883 alltfört förfäktade samma grunduppfattning och tydligt proklamerade att kristendomen utgjorde grunden för all bildning och för hans egen skolverksamhet.¹⁶⁶

164 *Österbotten* 5.2.1870, Ett ord om folkbildning.

165 NSA, Anders Svedbergs samling, 1.4. Svedberg 1860, 6–8 (min paginering). Uppsatsen bär rubriken: "Om Folkbildning och Upplysning dess olika uppfattning, mål och följder. Betraktade från en kristlig synpunkt af A: S-g".

166 Björkstrand 1982, 22–23. Björkstrand hänvisar till Huldén 1932, 108 (vilken i sin tur sannolikt bygger på *Folkvännen* 3.12.1862, Folkläroanstalt i Munsala) samt till artiklarna i *Österbotten* 18.7.1868, Redogörelse för folkskolans i Munsala församling tillkomst, plan m. m. och *Norra Posten* 16.8.1883, Om bildning. Se också *Österbotten* 5.2.1870, Ett ord om folkbildning.

Denna på kristendomen grundade bildning tillskrev Svedberg en stor förvandlande kraft. Dels verkade den på individplanet eftersom en människa genom den ”rent kristlig[a] bildning[en] [...] kan till hjerta och sinnelag förvandlas till en ’ny menniska’”.¹⁶⁷ Dels verkade den på ett samhälleligt plan:

Frågar därför fosterlandswännen: Huru skola wi se vårt älskade fosterland och deß inbyggare uti ett lyckligt och blomstrande tillstånd? – så swara wi: Bibringa oß en kristlig upplysning och bildning, och frukten som wisar sig uti alla förhållanden, skall icke utblifwa. – Kristendomens anda besitter en sådan bildande kraft, att den omskapar hela länder och folkslag.¹⁶⁸

I den tidigare nämnda uppsatsen från 1860 kan man ana den djupa tilltro Svedberg sätter till en dylik bildning som utgår från kristendomen. Svedberg skriver att människan har två bestämmelser, en jordisk och en överjordisk. Människans överjordiska bestämmelse är ingenting mindre än det förlorade Gudsbelätets återupprättande. Om människan skall kunna ”bildas och förberedas” för evigheten måste det förlorade Gudsbelätet återupprättas och människan återfödas.¹⁶⁹ Ett samhälle där detta sker skulle enligt Svedberg innebära ett framåtskridande uti religiöst, moraliskt, intellektuellt och ekonomiskt avseende. Han citerar en J.P. Lange som i sin bok *Herrlighetens Land* tecknar framtiden sålunda: ”Vilka krafter av en tillkommande värld kunde alltså ej hemligt genomtränga de jordiska, befria dem från fördömelse och göra henne till ett paradiset.”¹⁷⁰ Svedberg är visserligen på det klara med att allt är Guds verk – även om Gud använder människor

¹⁶⁷ *Norra Posten* 16.8.1883, Om bildning.

¹⁶⁸ *Folkvännen* 7.8.1861, Är det skadligt att bibringa bondeståndet och arbetsklassen större upplysning än de redan besitta?

¹⁶⁹ NSA, Anders Svedbergs samling, 1.4. Svedberg 1860, 3–7 (min paginering).

¹⁷⁰ NSA, Anders Svedbergs samling, 1.4. Svedberg 1860, 15 (min paginering).

som redskap – samt att ondskan knappast någonsin kommer att försvinna helt och hållet.¹⁷¹ Likväl kan den framstegstro och den tilltro till människans inneboende potential och utvecklingsförmåga som Svedberg här sätter ord på säga oss något om hans historiesyn. Om såväl historien som människan enligt hans uppfattning stadigt utvecklades i riktning mot det bättre fanns det nämligen fog för att ställa sig kritisk till mycket av det som hade hänt i det förflutna och lära sig av tidigare misstag. En sådan inställning kunde till viss del förklara det kritiska historiebruk som Svedberg visade prov på och som jag noterar i min andra delstudie.

Lika viss som Svedberg sade sig vara om att Gud var den som åstadkom förändring, lika viss var han om att han själv var anförtrodd en viktig uppgift av Gud. Han var Guds medarbetare eller medhjälpare. Lärarrollen gick således inte enbart ut på att fostra barnen till goda medborgare utan också till gudfruktiga sådana. Han hoppades att han en dag skulle få ”framträda för den högsta domaren och säga: Herre, här är jag och barnen som du mig gifwit hafwer”.¹⁷² Därtill var han medveten om sin position och om den betydelsefulla roll han spelade. I ett brev till dottern Hanna, som hade undrat hur hon skulle förhålla sig till världslig läsning, skriver Svedberg att han, tack vare sitt eget

171 NSA, Anders Svedbergs samling, 1.4. Svedberg 1860, 8 (min paginering). Se även *Folkvännen* 18.9.1861, Menniskan och djuret. Svedberg skriver: ”Ett ewighetslopp är nedlagt uti hwarje menniskohjerta, som wisar att menniskan icke kan uppnå fullkomligt målet för sina önsknings här på jorden [...] Den kristligt bildade menniskan är därför långt ifrån att ställa sig uti en fiendtlig ställning emot en sann folkupplysning. Twärtom är det hennes bemödande att wisa, det kristendomen och en sann bildning och upplysning räcka hwarandra handen; att ju längre menniskan kommer uti upplysning, ju större framsteg hon gör i de mensklige wetenskaperna, desto närmare kommer hon sitt mål, äfwen i kristligt afseende, om hon blott wandra efter kristendomens anda.”

172 *Österbotten* 4.6.1870, Afskedsord till Eleverna wid skolinrättningen i Munsala, wid årsexamen den 14 Maj 1870 af skolans föreståndare.

beslut att inte bara läsa andlig litteratur, i förlängningen har kunnat vara ”tusendetal till välsignelse” både genom att uppfostra släkte efter släkte i skolan och genom att han med sina lagkunskaper har kunnat hjälpa många fattiga i rättgångar. Han är säker på att när han dör ”skola tusende och åter tusende välsigna mitt minne”.¹⁷³

Anders Svedbergs Munsala

I allmänna termer kan den kristna kyrkan sägas ha spelat en betydande roll i människors liv under hela medeltiden och ännu långt in på 1800-talet. Den finländske historikern Esko Hartikainen beskriver åskådligt tidigare århundradens religiositet som ett slags socialt cement. Med detta vill han åskådliggöra hur religionen och religiositeten var fast förankrade i den enskilda människans liv, hur de fungerade som ett slags kitt som fogade samman livets olika delar och som en referenspunkt utifrån vilken människorna formade hela sin verklighet.¹⁷⁴ Den svenske kyrkohistorikern Hilding Pleijel uttrycker sig i liknande termer då han skriver: ”Kring kyrkan och hennes handlingar kretsade allmogens tankar och liv. Kyrkan liksom omslöt allt socknens folk alltifrån vaggan ända till graven. Intet viktigt steg blev taget utan att kyrkan omgav det med sin välsignelse.”¹⁷⁵ Den finländska religionsvetaren Kati Mikkola i sin tur menar att man ännu på 1800-talet kan beskriva religionens betydelse för majoriteten av landsortsbefolkningen med hjälp av kultursociologins begrepp ”symboliskt universum”. Med detta avser hon att den gammallutherska läran ännu på 1800-talet utgjorde ett symboliskt universum för majoriteten av

173 ÅAB, Handskriftsavdelningen, J.J. Huldéns samling 21, odaterat brev från Anders Svedberg till dottern Hanna. Enligt Bertel Nyholm är brevet skrivet år 1883, se Nyholm 1987, 18.

174 Hartikainen 2005, 17.

175 Pleijel 1970, 14.

landsortsbefolkningen, vilket innebar att det var utifrån den lutherska trosföreställningen som människorna förstod, prövade och värderade allt de stötte på.¹⁷⁶

De ovan listade allmänna beskrivningarna torde kunna appliceras också på förhållandena i Österbotten och i Munsala. Även om Munsala inte enbart beboddes av lutheraner, utan även av exempelvis baptister, skall följande översikt göra tydligt att den kristna tron under hela 1800-talet utgjorde en självklar och naturlig del av Munsalabornas vardag. Vid tiden för Svedbergs födelse år 1832 var Munsala församling kapell under Nykarleby moderförsamling. Munsala hade hört till Nykarleby storsocken ända sedan socknen bildades i början av 1600-talet. Ett eget kapell blev Munsala i början av 1700-talet och från år 1755 hade man en egen präst bosatt på orten.¹⁷⁷ Redan under 1600-talet hade det funnits en kyrka i Munsala, men den kyrka som fanns under Svedbergs tid var en ståtlig korskyrka i sten som hade uppförts åren 1772–1792.¹⁷⁸ År 1857 omvandlades kapellet till ett självständigt pastorat som år 1874 fick en egen kyrkoherde.¹⁷⁹ I och med att den kyrkliga och kommunala förvaltningen skildes åt blev Munsala år 1865 en självständig kommun.¹⁸⁰

I andligt avseende kom Munsala från slutet av 1830-talet att mycket starkt präglas av den pietistiska väckelsen. Enligt Anders Svedberg kan väckelsens ingång i församlingen mycket tydligt tidfästas. Det var nämligen en måjsöndag år 1838 som den i österbottniska väckelsekretsar namnkunnige prästen Fredrik Östring predikade för första gången i Munsala kyrka.¹⁸¹ Östrings ingångspredikan skall

176 Mikkola 2009, 17, 44, 46–47, 236–238.

177 Strandberg 1834 II, senare delen 89.

178 Till Munsala kyrka, se Nyholm 1992.

179 Colliander 1910, 430.

180 Björkstrand 1990, 137–138; Lygdbäck 1990, 145.

181 Svedberg 1884, 4–6. Fredrik Östring hade blivit prästvigd år 1832. Han blev till en början förordnad till Kronoby där han kom i kontakt med

enligt Svedberg ha gjort ett djupt intryck på de många gudstjänstbesökarna i kyrkan. Den kan därför betraktas som startskottet för den väckelse som i mycket snabb takt spred sig i Munsalabygden och som under de följande åren kom att sätta djupa spår i Munsalabornas liv. Munsala blev en av de församlingar i svenska Österbotten som allra starkast kom att beröras av den pietistiska väckelsen.¹⁸² Till detta bidrog också att många av de präster som tjänstgjorde i församlingen efter Fredrik Östring var påverkade av den pietistiska väckelsen.¹⁸³ Av stor betydelse för väckelsens spridning och konsolidering i Munsala var också de stora pietistmålen i slutet av 1830- och början av 1840-talet. Sin främsta motståndare hade nämligen Fredrik Östring i Johan Snellman – kyrkoherden i Nykarleby – som vid två tillfällen drog Östring och hans anhängare inför rätta. Såväl Östring som hans med-åtalade dömdes till stränga straff i dessa rättegångar.¹⁸⁴

I slutet av 1860-talet hade baptismen fått sina första anhängare i Jakobstadstrakten.¹⁸⁵ Därifrån spred den sig under 1870-talet till de kringliggande församlingarna och den fick vid denna tid ingång också i Munsala. I synnerhet i Monå och Pensala byar hade rörelsen framgång. Redan år 1871 döptes nio Monåbor i Jakobstads hamn och följande år döptes inte mindre än 16 Munsalabor, av vilka nio var hemmahörande i Pensala.¹⁸⁶ Såväl Monå baptistförsamling som Pensala baptistförsamling grundades år 1873.¹⁸⁷ Efter att baptisterna hade byggt ett bönehus i Monå år 1873 skred de kyrkliga myndigheterna till åtgärder, eftersom de menade att antalet kyrkobesökare

den pietistiska väckelsen och anslöt sig till den. Efter tre års verksamhet i Kronoby blev han förordnad till nädärspredikant i Nykarleby. Krook 1931 del II, 108; Nyholm 1992, 265.

182 Dahlbacka 1987, 65; Smeds 1928, 2; Huldén 1932, 61.

183 Strömborg 1932, 10.

184 Krook 1931 del II, 188–189.

185 Till baptismen i svenska Österbotten se Näsman 1962.

186 Näsman 1962, 134–137.

187 Näsman 1962, 162–166.

hade minskat. Följande år inkallades föräldrarna till ett 20-tal odöpta barn i Munsala inför kyrkorådet.¹⁸⁸

En av de ledande inom baptistförsamlingen i Monå var bonden Erik Nygård. Han förrättade år 1874 en baptistvigsel som gjorde att de kyrkliga myndigheterna på olika sätt gick in för att stävja baptismens framfart i församlingen. Efter ytterligare en baptistvigsel i Monå år 1875 hotade kyrkoherden i Munsala, Jakob Wegelius, att anmäla händelsen som osedlighetsfall. Han nöjde sig dock med att förmana parterna att inte bo samman med varandra. Att han inte gick in för en anmälan berodde förmodligen också till en del på att kommunstyrelsen tog tag i ärendet och försökte få de båda parterna att flytta isär, något som dock inte lyckades. Senare delen av 1870-talet och hela 1880-talet kom att för Munsalas del präglas av en dragkamp mellan de kyrkliga myndigheterna och baptisterna. Det var först på 1890-talet som kampen i någon mån mattades av.¹⁸⁹

Samtidigt som baptismen gjorde sina landvinningar i Munsala, kom också den evangeliska rörelsen att få fotfäste i församlingen. En av de präster som i början av 1870-talet anslöt sig till den evangeliska rörelsen var Johannes Bäck.¹⁹⁰ Han var kapellan i Nykarleby åren 1878-1884. Bäck var en stark ledare, som år 1884 blev överombudsman för Lutherska Evangeliföreningen i Finland. Bäckes kapellanstid i Nykarleby innebar att den evangeliska rörelsen fick anhängare även i Munsala. I en artikel om det kyrkoherdeval som förrättades i Munsala församling år 1893 har Ingvar Dahlbacka visat att nämnda val kom att bli en kamp mellan den pietistiska rörelsens och den evangeliska rörelsens anhängare. Även om J.J. Huldén i sin Svedberg-biografi konstaterar att ”spåren av den pietistiska väckelsen plånades ut under kapellanen Jungbergs tid [1856-1862], men kommo tillbaka under baptismens fälttecken”, är det alltså skäl att notera att det ända in mot

188 Näsman 1962, 136-137.

189 Näsman 1962, 238-261; Rundt 1992, 99-101.

190 Till Johannes Bäck, se Koskenniemi 1998.

slutet av 1800-talet fanns personer i Munsala som räknade sig som anhängare till denna väckelserörelse. Så stark hade ändå den evangeliska rörelsen blivit under 1870- och 1880-talet att de evangeliska fick sin kandidat, Gustaf von Essen, vald till kyrkoherde i församlingen år 1893.¹⁹¹

En dåtida lägesrapport över de kyrkliga förhållandena i Munsala finner vi i kyrkoherde Emeleus berättelse till biskopsvisitationen i Munsala den 12–13 maj 1887:

Utom baptismen ha några separatistiska rörelser här icke yppats, ty dertill kan man väl icke räkna den mera ensidigt evangeliska riktning eller s.k. ultraevangelism, som af en del personer hyllas, uppkommen som det tyckes, till följe af en reaktion emot den strängt allvarliga mera lagiska riktningen, som råder hos andra. Båda dessa riktningar vilja dock stå på kyrklig grund och ha allvar med sin kristendom, och om ensidighet och brist hos dem finnes - och ”i många stycken fela vi ju alle” - så står det väl dock bättre till med dem än med dem som lefva i liknöjdhet och köttslig säkerhet, om ock en yttre anständighet, såsom fallet är med den största hopen, att ej ens tala om de alldeles gudlöse sällar och vildhjernor, som ju, tyvärr, äfven finnas.¹⁹²

Nämnda biskopsvisitation hölls alltså två år före Svedbergs död. Kyrkoherde Emeleus beskrivning av situationen i församlingen med avseende å de olika väckelserörelserna ger en inblick i hur man från prästerskapets sida såg på de olika väckelserörelserna som hade etablerat sig i församlingen. Den pietistiska rörelsen, som Emeleus kallar för ”den stängt allvarliga mera lagiska riktningen”, var visserligen på tillbakagång, men den tycks fortfarande ha haft en del anhängare. Den

191 Dahlbacka 2009, 61–76.

192 Landsarkivet i Åbo, Åbo Domkapitels arkiv, E VI 127 Berättelse om Munsala församling... 1887.

enda grupp som han kallar för separatistisk är den baptistiska gruppen, som alltså hade fått fotfäste i vissa av de byar som tidigare hade utgjort pietismens kärnområden. Också den evangeliska rörelsen hade vid denna tid sina anhängare i Munsala. Emeleus kallar denna för ”den mera ensidigt evangeliska riktningen”. Även om han karakteriserar den som ensidig, så menar han dock att den inte är separatistisk.

Det som man särskilt kan lägga märke till i kyrkoherde Emeleus berättelse är att han betonar att samtliga kyrkliga riktningar i Munsala, med undantag för baptismen, ”vilja dock stå på kyrklig grund och ha allvar med sin kristendom”. Visserligen har man ofta i forskningen betonat att väckelsen kom att bidra till upplösningen av den kyrkliga enhetskulturen. Detta kan förvisso i många avseenden äga sin rättighet. Ändå kommer man inte ifrån att den kyrkliga kultur som vid denna tid rådde i Munsala i det stora hela ändå var en mycket homogen kultur. Trots att väckelsens anhängare var splittrade i olika riktningar, så stod de ändå ideologiskt mycket nära varandra. De betraktade alla Bibeln som norm för lära och liv och på det etiska området hade de i stort sett samma värderingar. De ville alla stå på en kyrklig grund och de gjorde allvar av sin kristendom.

Konsekvensanalys

Vad finns då att säga om Anders Svedberg och hans Munsala som kan bli oss till hjälp när det gäller att förstå hans historiebruk? Själv tror jag att en viktig nyckel till en sådan förståelse är det faktum som alla de tidigare gjorda undersökningarna, samt den därpåföljande diskussionen om Svedberg lyfter fram och betonar, nämligen att allt det som Svedberg gjorde – vare sig det var i skolan, i tidningspressen eller i lantdagen – i någon mån syftade till att förbättra allmogens, företrädesvis den österbottniska allmogens, ställning. Denna demokratiseringsiver löper som en röd tråd genom all hans yrkesverksamhet. Den står i förgrunden även i delstudierna i vilka den kommer till uttryck i föresatsen att införliva den svensktalande befolkningen i Finland i det

finska folket samt i kampen för vidgad religionsfrihet till förmån för dissenters. Och den föranleder exempelvis Signe Strömborg att kalla Svedberg för en ”folkets man” och Clas Zilliacus att tala om Svedbergs folkförbättringsprojekt.

Att Svedberg så ihärdigt försökte nå ut till landsbygdsbefolkningen måste ses i ljuset av hans fasta övertygelse att allmogen inte kunde påtvingas förändring ”uppifrån” utan att viljan och initiativet till en förändring måste komma från allmogen själv. Detta hade han personlig erfarenhet av¹⁹³ och denna åsikt förfäktade han upprepat i sina artiklar.¹⁹⁴ Därför var det allmogen han vände sig till, det var den

193 Nyholm beskriver Svedbergs första försök att grunda en fast folkskola i Munsala. Det av Svedberg presenterade förslaget till skolschema godkändes visserligen i kapellstämman, men väckte allvarliga farhågor bland folket, vilket i förlängningen ledde till att Svedberg drog sig ur projektet. Huldén hänvisar till Svedbergs artikel i *Österbotten* år 1868 där Svedberg skriver: ”Några frånvarande församlingsmedlemmar funno sig icke wid beslutet, utan anförde besvär hos Domkapitlet. Wäl widhölls beslutet af dem som fattat detsamma, men motpartiet hade så bearbetat mängden af de enfaldigare utaf församlingsmedlemmarna, att de började hysa farhågor för skolinrättningen, såsom en twängsinrättning, derföre ansåg under-tecknad det klokast att icke med twång genomdrifwa en sak, som bör wara friwillig, emedan jag ansåg en skola icke kunna motswara sitt ändamål, om den icke eger folkets förtroende.” Se Nyholm 1987, 16–17 och *Österbotten* 18.7.1868, Redogörelse för folkskolans i Munsala församling tillkomst, plan m. m. I fokus i en följetång i *Österbotten* år 1972, står en fiktiv skolas tillkomst, och det är svårt att inte läsa in att det är Svedbergs egen skola i Munsala som åsyftas. I berättelsen låter Svedberg förstå att folkskolans sak av de drivande krafterna överhuvudtaget var illa förberedd varför den svårligen kunde vinna befolkningens förtroende. Se *Österbotten* 17.2.1872, Folkskolan I.

194 *Helsingfors Tidningar* 2.9.1857, Ännu ett ord om Finlands Folkskolor; *Österbotten* 1.8.1864, Några ord om folkskolor i allmänhet; 17.2.1872, Folkskolan I. Nyholm skriver också, med anledning av Svedbergs marginalanteckningar i Uno Cygnaeus *Förslag rörande Folkskolväsendet i Finland*: ”Svedbergs uppfattning om skol- eller lärotvång lyser även här igenom, han omfattade aldrig tanken på en skola som påtvingades vare sig samhälle

han försökte övertala och påverka och det var den han riktade sitt historiebruk till. Att min undersökning kring Anders Svedbergs religiösa historiebruk fokuserar på hans verksamhet bland allmogen är i ljuset av detta följdriktigt.

För det andra bör vi notera den spridda och starka religiositet som gjorde sig gällande inte bara i Svedbergs liv utan också i hans omgivning. Detta faktum stöder min tidigare tes om att kristendomen utgjorde den grundberättelse som människorna i Munsala relaterade allting till, eller om man vill, det sociala cement som fogade samman livets olika delar och det symboliska universum utifrån vilket människorna förstod, prövade och värderade verkligheten. Som jag konstaterar ovan stod Munsalaborna ideologiskt varandra nära, trots att de ur en väckelsehistorisk synvinkel sett var splittrade i olika riktningar. ”Alla” betraktade de nämligen Bibeln som rättesnöre. Och ingen kan ha undgått att själv på nära håll uppleva, eller åtminstone höra berättas om pietistväckelsen i mitten av 1800-talet. Därför menar jag att man om Munsala med omnejd kan använda begreppet ”religiös minnesgemenskap”, ett begrepp jag kommer att diskutera närmare i följande kapitel. I korthet används begreppet minnesgemenskap om sådana grupper som bygger sin självbild och sin identitet med hjälp av ett gemensamt narrativ och vissa händelser i det förflutna. För invånarna i Munsala torde framförallt Bibeln, men också i hög grad den lutherska traditionen och pietistväckelsen ha varit sådana normativa och formativa narrativ. Detta kunde till viss del förklara Svedbergs

eller den enskilda individen. Det behov av bildning, kunskap eller skola, som på frivillig väg växte fram hos folket utgjorde grunden för all utveckling av bildningsväsendet, enligt hans uppfattning.” Se Nyholm 1987, 24. Att Svedberg inte bara var emot tvång ifråga om skola och utbildning kommer fram, förutom i den andra delstudien där Svedberg förfaktar förfaktar samvets- och religionsfrihet, exempelvis i en artikel i *Österbotten* år 1868 där Svedberg skriver att man inte får tvinga barn att ta till sig kristendom utan istället genom exempel och vandel leda dem därtill. Se *Österbotten* 4.7.1868, Barna uppfostran.

religiöst nyanserade historiebruk, i vilket han hänvisade just till den kristna kyrkans historia, till reformationen och till pietistväckelsen och pietisträttegångarna. Svedberg visste att dessa ”händelser” hade en bred och djup klangbotten hos den österbottniska allmogen, som han ville nå ut till och påverka.

Religiöst historiebruk – en sammanfattande analys

Följande kapitel utgör en diskussion av de delstudier som bygger upp min avhandling och som återfinns i del två av avhandlingen. Det är samtidigt en omarbetning av den artikel som utgör mitt bidrag i en antologi som ges ut inom ramen för det av Finlands Akademi finansierade forskningsprojektet *Toleransens gränser – inklusion och exklusion i en nordisk kyrkohistorisk kontext 1750–2000*. Inledningsvis kommer innehållet i och resultaten från delstudierna att i korthet återges och knyts samman. Målsättningen är inte att uttömmande och detaljerat sammanfatta var och en delstudie. Snarare består målsättningen i att försöka överblicka den helhet som delstudierna tillsammans bildar. Därefter diskuteras på ett övergripande och teoretiskt plan samt med hjälp av Jörn Rüsens teori om historiska berättelser och Jan och Aleida Assmanns teori om kulturellt minne det historiebruk som kommer till uttryck hos Anders Svedberg i de tre delstudierna. Detta historiebruk kallar jag för religiöst historiebruk. Avsikten är således att ta mig an avhandlingens inledande fråga, nämligen hur ett religiöst historiebruk kan se ut och fungera.

Tre delstudier

I fokus i den första delstudien står två i många avseenden olika historieböcker som Anders Svedberg själv författade under senare delen av 1800-talet. Där den första historieboken – ett slags under-

visningsmaterial för privat bruk i den ambulatoriska skolan i Munsala – genomsyras av en tydlig kristen vokabulär, har denna kristna underton i den senare boken, som utgjorde Svedbergs bidrag till en lärobokstävling för folkskolornas behov, till viss del fått ge vika för en starkare fokusering på det nationella och fosterländska. I enlighet med tidsenliga strömningar kan detta beskrivas som ett fokusskifte från Gud till fosterlandet.

Jag menar att historien i den tidigare skrivna boken används för att peka på Gud och på Guds agerande i tiden samt för att belysa den kristna kyrkans framväxt: Gud styr historien mot dess slutmål, himlen, som därmed blir slutmålet även för historieundervisningen. Syftet med historieundervisningen är alltså att peka på Gud och att leda barnen till himlen. Svedberg hänvisar både till den allmänna historien och till kyrkohistorien, men är noga med att påpeka att bägge styrs av Gud, varför det i slutändan inte är någon skillnad mellan de två. Trots fokusskiftet från Gud till fosterland i den senare skrivna boken, är det kristna inslaget inte helt frånvarande i den heller. Skillnaden mellan böckerna kommer bäst till synes i att det kristna, i den senare boken, snarast står i nationsbyggets tjänst: Guds agerande och den kristna kyrkans framväxt används för att illustrera den finländska nationens framväxt. Svedberg hävdar att nationens framväxt har gått hand i hand med kristendomens utbredning. Man kunde också säga att Svedberg i den första boken visar hur Gud har lotsat det kristna folket från forntid till nutid, medan han i den senare boken visar hur Gud har lotsat det finska folket genom tiderna. Adressaterna är tydliga: om Svedberg i den första boken vänder sig till det kristna folket, vänder han sig i den andra boken till Finlands folk.

Att Svedberg verkade i ett kyrkligt sammanhang och mycket starkt präglades av sin kristna övertygelse kommer tydligare fram i denna första delstudie än i de två senare. Det betyder dock inte att Svedberg upphör att vara en religiös aktör när han talar för religionsfrihet eller när han använder sig av en antikatolsk retorik – teman som står i centrum i de två senare delstudierna – men rent teoretiskt kunde det

religiösa historiebruk som kommer till synes i dessa delstudier ha praktiserats av en icke-religiös aktör. I de två senare delstudierna förs diskussionen också ned på en mer konkret nivå. Här undersöks nämligen för det första de historiska berättelser som Anders Svedberg gjorde bruk av i sin kamp för utvidgad religionsfrihet. Jag menar att religionsfrihetsfrågan för många av de av hävd lutherska österbottningarna utgjorde en grundvalskris eller en frågeställare som Svedberg med sina historiska berättelser försökte tackla och besvara. I linje med sin erkänt liberala hållning ville Svedberg inkludera pietister och baptister och erbjuda även dem rätt att utöva sin tro. Han var mer rädd för den splittring som han ansåg föreligga om t.ex. baptister inte tillerkändes religionsfrihet, än vad han i egenskap av lutheran fruktade för de läromässiga åsikter som baptisterna företrädde och som stod i strid med den lutherska trossynen.

Svedberg jämför sin egen samtids avsaknad av religionsfrihet med tidigare händelser i historien då religiösa grupper har varit förtryckta, såsom pietistförföljelser eller katolska kyrkans förföljelse av lutheraner efter reformationen. Ett sådant "kritiskt historiebruk" där Svedberg nagelfar tidigare historiska händelser, innebär – för att tala med Jörn Rüsen – att Svedbergs historiska berättelse laddas med negativa delsummer, vilket i sin tur motiverar och legitimerar en förändring i motsatt riktning i Svedbergs samtid. I sin historiska berättelse använder Svedberg sig av sådana historiska referenser som hans målgrupp känner igen och kan relatera till för att därigenom väva samman det förflutna med samtiden och framtiden och ge händelserna en kontinuitet samt för att placera in sin målgrupp i en kontext så att den kan orientera sig i tillvaron.

Vad som antyds i den andra delstudien och utvecklas i den tredje är att en del av Svedbergs historiebruk har traderats och gått i arv från tidigare generationer. Med hjälp av insikter från den så kallade kulturella minnesforskningen argumenterar jag i den sista delstudien för att exempelvis den antikatolicism som man finner i Svedbergs retorik var en del av det kulturella minne som hade sina rötter långt tillbaka i

tiden, måhända ända i reformationstidevarvet. Detta minne var en del av en etablerad diskurs eller vad jag kallar för ett ”kollektivt historiemedvetande” – och något som de flesta därför kunde relatera till även om de själva aldrig hade kommit i kontakt med någon katolik eller personligen hade upplevt de historiska händelser som Svedberg hänvisar till. Referenserna till det katolska i Svedbergs historiebruk kan på detta sätt ses som historiska nyckelsymboler eller än mer exakt som ”narrativa förkortningar”. Det handlar alltså om ord eller meningar som i kondenserad och symbolisk form bär på och kan utvecklas till större och sammanhängande berättelser.

I delstudierna kan man således strukturellt skönja en rörelse från det allmänna till det specifika. Den första delstudien rör sig på ett mer övergripande plan än de två senare och ger också på ett mer påtagligt sätt en inblick i hur ett religiöst historiebruk kunde se ut rent generellt. Den delstudien kan således stöda läsningen av de två efterkommande delstudierna, varför den har placerats först. Om fokus i den första undersökningen ligger på ett relativt övergripande plan, begränsas det i den andra undersökningen till de av Svedberg brukade historiska berättelserna i religionsfrihetsfrågan. I den tredje och sista undersökningen förs diskussionen ytterligare ned på ett ännu mera konkret och detaljfokuserat plan. Här zoomas in på enskilda ord, på språkbruk och på finstilt retorik. Gemensamt för samtliga delstudier är historiebrukets religiösa karaktär, något jag skall granska närmare i detta kapitel.

Vad samtliga delstudier om Anders Svedberg på ett tydligt sätt lyfter fram är hur ett historiebruk är bundet till sin kontext – hur det är förankrat i och präglat av den specifika historiekultur i vilken det blir till och används. Med Peter Aronssons ord är historiebruk ”de processer då delar av historiekulturen aktiveras för att forma bestämda meningsskapande och handlingsorienterande helheter”.¹⁹⁵ Historiebruk och historiekultur hänger alltså samman på så sätt att

¹⁹⁵ Aronsson 2004, 17.

historiekulturen styr historiebrukets utformning. I klarspråk innebär detta att historiebruket – för att uppnå sitt syfte – måste korrelera med den omgivande historiekulturen. Jörn Rüsen betonar nämligen att historiebruket, eller de historiska berättelser som historiebruket uttrycks i, måste präglas av ”konkretion”, ”kontinuitet” och ”kontext” för att uppnå önskad effekt.¹⁹⁶ Berättelser som präglas av dessa egenskaper kan människan lätt relatera till med sina minnen och erfarenheter. Berättelserna väver på ett förståeligt sätt samman olika tidsdimensioner och placerar läsarna i ett större historiskt sammanhang, en kontext. Berättelserna kan alltså hjälpa människan att orientera sig i tillvaron. De kan forma hennes identitet och bli meningsskapande för henne.

De exempel på Anders Svedbergs historiebruk som har skärskådats i de tre delstudierna visar att han var förtrogen med den kristna, österbottniska allmogen. Han kände således till den publik och dess historia, som han genom sitt historiebruk i första hand riktade sig till. Svedbergs historiebruk fyllde med andra ord i många avseenden de krav på konkretion, kontinuitet och kontext som Rüsen avkräver goda historiska berättelser. Förklaringen härtill ligger antagligen till stor del i att Svedberg själv hade vuxit upp i denna miljö och hade anammat och internaliserat dess seder och bruk. Därför var han förtrogen med den och kunde ösa ur dess förråd. Och genom sin de facto uppburna ställning som skolman, tidningsman och lantdagsman hade han därtill nått en position där han med Jan Assmanns ord kan sägas ha tillhört den elit som hade förmåga att förmedla och tolka den lokala historien och traditionen. I det följande kommer jag att använda begreppen konkretion, kontinuitet och kontext som ett raster för att granska det historiebruk som har kommit till synes hos Anders Svedberg i syfte att om möjligt urskilja potentiellt utmärkande drag för det religiösa historiebruket samt lyfta fram det som karakteriserar det religiösa historiebruket på ett allmänt plan. Dessa drag bör inte ses som

196 Rüsen 1987, 25–26; Karlsson 2009, 53.

egenskaper som ett historiebruk måste besitta för att kunna klassas som religiöst. Snarast kan de underlätta förståelsen av hur ett religiöst historiebruk fungerar samt synliggöra vilken funktion ett religiöst historiebruk kan fylla.

Här bör dock med några ord beröras frågan om varför just de av Rösen nämnda tre dimensionerna (konkretion, kontinuitet, kontext) har valts som raster vid analysen av Anders Svedbergs historiebruk samt vad det av makarna Assmann företrädde kulturella minnesperspektivet härvidlag kan sägas bidra med. Spontant kunde kanske den av Klas-Göran Karlsson utvecklade typologin över historiebruk förefalla som ett mer konkret och applicerbart redskap i sammanhanget. Förutom att denna typologi, som jag tidigare har påpekat, försummar att ta i beaktande en uttalad religiös aspekt av historiebruk, finns även andra faktorer som har motiverat beslutet att inte slaviskt följa en viss typologi. Karlssons typologi har bl.a. kritiserats för att renodla och separera historiebruk som inte alltid är så glasklart åtskiljbara samt för att i första hand vara tänkt för att appliceras på samhällssystem och andra större helheter.¹⁹⁷ Historikern Erik Axelsson påpekar även att Karlssons typologi riskerar att låsa forskaren vid de förutbestämda behoven som typologin tillskriver dem som brukar historien. Samma kritik kunde förstås riktas mot de flesta typologiseringar. Av den anledningen har också Rösens typologisering av historiska berättelser/historiebruk – i vilken han skiljer mellan ”traditionella”, ”kritiska”, ”exemplariska” och ”genetiska” berättelser – använts sparsamt. Bägge typologiseringar syftar nämligen i första hand till att spåra historiemedvetandet hos de personer som använder det aktuella historiebruket eller det bakomliggande behov som deras historiebruk påverkas av. Den redan nämnde svenske historiedidaktikern Robert

197 Nordgren 2006, 42–43; Sjöland 2011, 27. Sjöland hänvisar till Klas-Göran Karlsson som själv har noterat detta faktum, se Karlsson 2009, 59. Detta faktum hindrar dock inte Sjöland själv från att studera det kommersiella historiebruket i tidskriften *Populär Historia*.

Thorps beskrivning av Karlssons respektive Rüsens typologisering kan ytterligare förtydliga deras begränsningar. Karlssons typologi kallar Thorp för historiebrukets "what-dimension", eftersom han menar att den säger något vad för slags historiebruk det är frågan om och i vilket sammanhang det används.¹⁹⁸ Rüsens historiebrukstypologi benämner han däremot som en "how-dimension" eftersom den svarar på frågan hur historien används. Utöver dessa frågor har jag själv i min egen undersökning dessutom intresserat mig för hur ett religiöst betingat historiebruk ser ut, samt hur det är utformat och fungerar och detta är något som de två nämnda typologierna inte direkt kan svara på.

Den analysmodell som Kenneth Nordgren förespråkar som ett alternativ ser historiebruket som en kommunikationskedja som kan undersökas ur ett avsändarorienterat perspektiv, ett mottagarorienterat perspektiv samt ett budskapsorienterat perspektiv. Han menar att man med en sådan indelning kan komma bort från det ensidiga fokuset på den enskilde aktörens agerande och behov och istället se historiebruket ur ett narrativt perspektiv som "ett kontextualiserat förlopp mellan olika brukare". Då förstår man bättre "hur historien engagerar en rad aktörer och tillfredsställer en mängd, även rent motstridiga behov samtidigt".¹⁹⁹ Bland andra Erik Axelsson och Claus Bryld är inne på samma linje. Enligt Axelsson tillför inte en historiebruks-etikettering någon ökad förståelse för hur historien fungerar i samhället, något som gör att han istället talar för en starkare fokusering på frågan om "*varför* vissa historiska företeelser ibland är politiskt gångbara för vissa grupper, ibland för andra aktörer och ibland inte alls".²⁰⁰ Claus Bryld skriver i sin tur att det faktum att man "simpelt smækker en af typerne på et skrift eller en debat som en etiket" inte ger någon djupare mening för förståelsen av innehållet.²⁰¹

198 Thorp 2014, 3.

199 Axelsson 2004, 24; Nordgren 2006, 42-43.

200 Axelsson 2004, 22.

201 Bryld 2002, 349.

Vad samtliga ovan nämnda forskare alltså lyfter fram är att man vid analysen av historiebruk måste ta i beaktande flera aspekter än enbart det bakomliggande behovet hos den som brukar historien. Axelsson formulerar detta som att historiekulturen är ”styrd både av aktörernas intressen och den aktuella situationen och av det institutionella ramverk som historieproduktionen sker inom.” Han hänvisar till dansken Carsten Tage Nielsen och påpekar: ”Genom att betona historieproduktionens maktmässiga dimension blir de centrala forskningsobjekten både aktörerna och deras intressen och de omgivande samhälleliga och institutionella sammanhangen.”²⁰²

Utifrån det ovan sagda, kan konstateras att jag själv, i min forskning av det religiösa historiebruket hos Anders Svedberg, har haft ett starkt fokus på det som Nordgren kallar för budskapsorienterad tolkning. Men genom att analysera själva historiebruket menar jag mig också ha kunnat säga något om såväl historiebrukaren Anders Svedberg som också om den publik som hans historiebruk riktade sig till. Ett sådant vidare perspektiv, där även ”aktörernas intressen och den aktuella situationen” har kunnat beaktas, menar jag har möjliggjorts tack vare att jag valt att se på historiebruket som historiska narrativ eller berättelser på det sätt som Jörn Rüsen definierar dem, nämligen som präglade av dimensionerna ”konkretion”, ”kontinuitet” och ”kontext”.

Som den svenske historikern Martin Wiklund poängterar är en av fördelarna med Rüsens historieteoretiska perspektiv att hans idéer inte står isolerade utan gör anspråk på att vara en del av ”ett sammanhängande och genomtänkt perspektiv på historievetenskap, historiskt berättande och historiekultur”.²⁰³ En kritik som dock har riktats mot Rüsens perspektiv är att det inte i tillräckligt hög grad beaktar frågan om makt – en kritik som är samstämmig med den kritik som Axelsson och Bryld anför ovan. Den tidigare nämnde Andreas Thörn

202 Axelsson 2004, 25-26. Axelsson hänvisar till Nielsen 1996, 13.

203 Wiklund 2004, 14.

hänvisar till en rad forskare för att poängtera att en människas berättelser inte bara formas av hennes egna intentioner utan att de också påverkas av andra (konkurrerande) berättelser och aktörer i samhället: "Meningsberättande uppstår därmed inte i vakuum utan bygger på hybrider mellan olika visioner, strukturer och berättelser som i sin tur relaterar till makt."²⁰⁴ Oberoende av om kritiken är befogad eller inte, menar jag att det faktum att jag till Rüsens historiebruksteori har fogat ett minnesperspektiv, sådant det företräds bland andra av makarna Assmann, har förtydligat att historiebruk är en komplex kommunikationskedja bestående av flera, såväl medvetna som omedvetna men också samtida och tidigare aktörer av institutioner, strukturer och ramverk.

Religiöst historiebruk som legitimitet och garanti

Svedbergs historiebruk uppfyller Rüsens krav på konkretion framför allt när det bygger på ett närliggande förflutet som många av Svedbergs åhörare har upplevt eller känner till och som de därför har lätt att relatera till. Detta framkommer exempelvis när Svedberg i kampen för religionsfrihet bland annat hänvisar till pietistförföljelserna i Nykarlebytrakten under 1830- och 1840-talet. Använder man sig av Assmanns distinktion mellan kommunikativt och kulturellt minne, kan man säga att dessa händelser – vid den tid när Svedberg gjorde bruk av dem – för många ännu var en del av det "kommunikativa minnet". Adressaterna hade med andra ord själva varit med om nämnda händelser eller kände sådana människor som hade upplevt dem och hade genom social interaktion med dessa människor fått kunskap om händelserna. Än tydligare framstår detta om man noterar att det ord som Rügen själv använder för konkretion är "memory". Minnet står alltså för den närliggande historia som berör människors egna upplevelser och erfarenheter av det förflutna.

²⁰⁴ Thörn 2014, 38–39.

Vad jag försöker påvisa är att historiebrukets konkretion inte alltid är beroende av ett förflutet som mottagarna själva personligen har upplevt. Precis som människans personliga minne anses vara präglad av en social, kollektiv eller kulturell dimension anser jag att man kan tala om kollektiva historiemedvetanden som människan tar del av och som hennes personliga historiemedvetande påverkas av. Detta gör att hennes referensram inte är begränsad till händelser som utspelar sig under hennes livstid utan att den även kan innefatta händelser som överstiger hennes personliga minne och sträcker sig bortom hennes erfarenhetshorisont. Den svenske historikern Kenneth Nordgren uttrycker det träffsäkert och beskrivande genom att konstatera: "Historiemedvetandet är en individuell tankeoperation men innehåller ärvda föreställningar."²⁰⁵ Som illustrativt exempel kan anges den antikatolicism som Svedberg ofta gör sig till tolk för och som han använder sig av i sitt historiebruk. Denna antikatolicism kan ses som ett kulturellt minne à la Assmann vilket har förts vidare och överlevt från generation till generation. Svedberg själv hade nämligen knappt kommit i kontakt med vare sig någon katolik eller med katolska kyrkan. Det samma gällde merparten av dem som han med sina texter och sitt historiebruk riktade sig till. Med största sannolikhet var istället den antikatolicism som kommer till synes i hans retorik ett arv med rötter så långt tillbaka i tiden som ortodoxins tidevarv på 1600-talet, eller rentav reformationstidevarvet på 1500-talet.

Historiska berättelsers konkretion är av särskilt intresse när man talar om religiöst historiebruk. Jag menar nämligen att denna konkretion har möjlighet att nå sin fulla potential, eller i varje fall ökad effekt, just i ett religiöst historiebruk, speciellt när det riktar sig till religiösa grupper. Enligt Jan Assmann är det kollektiva minnet en väsentlig del av identitetsbildningen och fortlevnaden för så gott som alla grupper. Sådana grupper för vilka minnet spelar en särskilt central och viktig roll med tanke på självbild och identitet kallar Assmann, med

205 Nordgren 2006, 16.

hänvisning till Pierre Nora, för "memory communities".²⁰⁶ Till dessa "minnesgemenskaper" räknas ofta religiösa grupper vilket innebär att de bygger upp sin identitet med hjälp av ett kontinuerligt återberättat narrativ som åberopar vissa specifika händelser i det förflutna. Den franska religionssociologen Danièle Hervieu-Léger menar att detta narrativ, som religiösa minnesgemenskaper bygger upp sin identitet kring, *i sig* med tiden attribueras med en legitimerande auktoritet, vilket ger det extra trovärdighet och tyngd.²⁰⁷ Enligt historikern Allan Megill är denna kanon, eller tradition som han kallar den, mycket mer övertygande och betydelsefull för anhängare av en viss tradition än vad personliga och, enligt Megill, subjektiva minnen är. Han skriver:

Adherents of a tradition that is confident of its own validity are unlikely to make an appeal to memory: instead, when required to defend the tradition, they characteristically appeal to nonsubjective factors – to a canon, to a set of institutional structure. An identity that solidly exists has little need for an explicit, thematized appeal to memory. When memory approximates to tradition, it approximates to weak tradition. In other words, an appeal to memory – that is, an appeal to what is subjective and personal – is likely to arise only when objectively existing supports are felt to be inadequate.²⁰⁸

Jan och Aleida Assmann har som samlingsbegrepp för minnesgemenskapens identitetsbyggande narrativ myntat begreppet "cultural texts". Dessa kulturella texter begränsas inte till enbart texter och skrifter utan innefattar också platser, personer och händelser. Genom sin kanoniska status har de både en normativ funktion (vad ska vi göra) och en formativ funktion (vem är vi) och besitter således ett särdeles

206 Assmann J. 2011, 16.

207 Hervieu-Léger 2000, 86–88, 97.

208 Megill 1998, 45.

starkt symboliskt värde för gruppen i fråga.²⁰⁹ Därmed skiljer sig kulturella texter från det som Aleida Assmann kallar för litterära texter. Där en litterär text i första hand riktar sig till den enskilda läsaren riktar sig den kulturella texten till läsaren som en del av ett kollektiv.²¹⁰ Läsaren blir därför, som Erll uttrycker det, säker på att ”he or she is, through the act of reading, part of a mnemonic community”.²¹¹

Detta faktum ger den religiösa minnesgemenskapens narrativ en särposition när det förekommer i ett historiebruk. I den miljö där Svedberg levde och verkade kan man konstatera att framför allt Bibeln och den lutherska traditionen, men också pietistväckelsen och pietist-rättgångarna, utgjorde viktiga byggstenar i den religiösa minnesgemenskapens narrativ och identitetsbygge. Att hänvisa till dem gav Svedbergs historiebruk en tydlig konkretion eftersom de, liksom fallet var i det norska Landtmandsforbundet i May-Brith Ohman Niensens undersökning, utgjorde bibliska metaforer och kristna tankemodeller som åhörarna inom den adresserade minnesgemenskapen kände igen. Förutom att ge historiebruket en konkretion gav hänvisningarna till dessa händelser också en tyngd och legitimitet åt argumentationen. Händelserna var mer än personliga minnen – de var del av en gemensam kulturell kanon eller ett kollektivt historiemedvetande. Jag föreslår att detta slag av historiebruk, där de för den religiösa minnesgemenskapen specifika kanoniska händelserna och skrifterna används för att ge tyngd åt argumenten, kunde kallas för ”profetiskt historiebruk”. Ett dylikt profetiskt historiebruk har en tvåfaldig funktion. Det inte bara legitimerar påståenden och förutsägelser om samtiden och framtiden med exempel från historien utan, vad mera är, garanterar

209 Assmann J. 2006, 104. Detta konkretiseras t.ex. i frågor om vem gruppens medlemmar skall identifiera sig med och vem de skall ta avstånd ifrån. Se Sakaranaho 2011, 145 som hänvisar till Burke 1950.

210 Assmann A. 1995, 241.

211 Erll 2011a, 162.

dem med en i det kanoniska narrativet förborgad auktoritet. Att det är profetiskt, och således på ett övertygande sätt förutsäger framtida händelser, har att göra med det framtidshopp eller de framtidsscenarioer som minnesgemenskapens kanon ofta utlovar och som aktualiseras av hänvisningarna till det förflutna. Detta återkommer jag till i följande avsnitt.

Religiöst historiebruk som väckarklocka och drivkraft

Förutom konkretion talar Rösen om historiska berättelsers kontinuitet och kontext. Återigen kan de engelska begreppen – ”continuity” och ”orientation” – tydliggöra vad som åsyftas. Poängen är att historiska berättelser fungerar meningsskapande om de å ena sidan lyckas väva samman och förklara sambanden mellan dåtid, nutid och framtid och om de å andra sidan förmår hjälpa sina lyssnare att orientera sig i samtiden och med sikte på framtiden, genom att placera in lyssnarna i en vidare kontext och i ett större historiskt sammanhang. Historiebruk opererar med andra ord med de tre tidsformerna dåtid, nutid och framtid på så sätt att hänvisningar till det förflutna ger vägledning i nuet och anvisar en riktning framåt. Så är fallet exempelvis när Svedberg jämför sin samtids kyrka och dess, enligt hans förmenande, negativa inställning till annorlundatroende, med tidigare negativa historiska händelser såsom katolikernas förföljelse av Martin Luther och förföljelserna av pietisterna i Österbotten under första delen av 1800-talet. Han laddar då sin argumentering med negativa delsummer vilka därmed motiverar en framtida förändring för att balans skall skapas i räkningen. De historiska referenserna ger alltså anvisningar för hur den aktuella religionsfrihetsfrågan borde lösas samtidigt som de antyder hur framtiden kunde bli bättre. Ett annat exempel på detta är när Svedberg i sin första historiebok varnar sina elever för att låta bli att lyssna till Guds röst när Gud besöker dem, liksom folk tidigare i historien har gjort. Han gör så för att de skall undvika Guds vrededomar i den tid som de lever i men också för att de skall få del av Guds gåvor

i en tillkommande tid. Retoriken placerar in adressaterna i ett tidligt sammanhang men är också framtidsorienterande.

Även i fråga om kontinuiteten i Svedbergs historiebruk kan man ana några för det religiösa historiebruket karakteristiska drag. Som bakgrund till min tankegång vill jag anställa en jämförelse mellan Jan Assmanns begrepp "foundational memory" och "contra-present memory" (*fundierende Erinnerung* respektive *kontrapräsentische Erinnerung*) och den tyske politiske teologen Johann Metz begrepp "pacifying memories" och "dangerous memories". Bägge begreppspar beskriver två likartade sätt på vilka ett kollektivt minne kan ha en orienterande funktion för en grupp. Assmann placerar bägge funktionerna under den gemensamma rubriken "Mythomotor of Memory" (*Mythomotorik der Erinnerung*) vilket dels anspelar på minnets mytiska och narrativa karaktär och dels betonar minnets karaktär av en framåt-drivande kraft för nämnda orientering. Det förstnämnda minnet, "foundational", gör att nuet upplevs som meningsfullt och nödvändigt, eller rentav som gudagivet. Det förflutna pekar framåt och löper som en rät linje mot den punkt där gruppen befinner sig för stunden. Det förflutna fungerar alltså som en grund för nuet och nuet som en förlängning av det förflutna.

Det senare minnet, som beskrivs som "contrapresent", indikerar däremot ett brott mellan dåtid och nutid. Genom att peka tillbaka på en tidigare guldålder impliceras vad som sedermera har gått snett och är fel i dagens läge. Ett och samma minne kan vara både "foundational" och "contrapresent", beroende på de rådande förhållandena, men det senare är vanligt framförallt vid upplevda kriser eller när en grupp upplever förtryck eller lidande. Då hämtar gruppen näring för sitt framtidshopp ur det förflutna, eller som Assmann uttrycker det: "[M]emory turns into expectation." Han menar att minnet av en förfluten guldålder i tider av oro och kris kan bli subversivt på så sätt att guldåldern upplevs som möjlig att uppnå igen. Det förflutna förvandlas till "a social and political Utopia toward which one can direct one's life and work". Denna teori kopplar Assmann ihop med det som

etnologer kallar för ”messianism” eller ”millenarianism”, som finns hos många grupper, såväl religiösa som andra, och som beskriver tron på en framtida total förvandling av tillvaron.²¹²

Assmanns indelning av minnen i ”foundational” och ”contrapresent” är snarlik den kategorisering som den tyske politiske teologen Johann Metz gör i sin bok *Faith in History and Society*. Den första kategorin minnen, som Metz kallar för ”pacifying memories”, har enligt honom sitt ursprung i upplysningen och dess ”evolutionary time”, som innebär ett slags tunnelseende där siktet är ställt på utveckling och där följaktligen all tilltro till traditionen undermineras.²¹³ Med detta avser han att saker och ting helt enkelt är som de är och status quo ifrågasätts inte. Historien ses som en uppräknings av förflutna och därmed harmlösa händelser som inte fyller någon särskild funktion utan mest flyter på så som den alltid har gjort. Dessa minnen är:

memories in which one does not take the relationship to the past very seriously, memories in which the past turns into an untroubled paradise, an asylum from the disillusionments of the present – the past as “the good old days.” Here memory bathes everything in the past in a mild, conciliatory light [...] The past passes through a filter of harmlessness; everything dangerous and haunting, everything challenging has vanished from it; it seems robbed of any future. This is how memory easily turns into a false consciousness of the past, an opium for the present.²¹⁴

Den andra kategorin minnen kallar Metz för ”dangerous memories”. Att dessa minnen är farliga beror på att de riktar vår uppmärksamhet på mänskligt lidande i det förflutna och därigenom väcker oss ur vårt

²¹² Assmann J. 2011, 62–66.

²¹³ Metz 2007, 44, 50, 56, 98–99, 159.

²¹⁴ Metz 2007, 105.

vardagliga slumrande, stör oss i vår invanda "evolutionary time" enligt vilken saker och ting har sin gilla gång.²¹⁵

But there is another way to remember: dangerous memories, memories that challenge. These are memories in which earlier experiences flare up and unleash new dangerous insights for the present. [...] They break through the canon of the ruling plausibility structures and take on a virtually subversive character. Memories of this sort are like dangerous and uncalculable visitations from the past. They are memories that one has to take into account, memories that have a future content, so to speak.²¹⁶

I likhet med Assmanns senare kategori av minnen är även dessa farliga minnen subversiva. Skillnaden, som jag ser det, är snarast att där minnena enligt Assmann förvandlas och blir subversiva till följd av yttre omständigheter, har minnena enligt Metz förmågan att agera väckarklocka även i en passiv och slumrande tillvaro. Metz framhåller att hägkomsten av lidande är särskilt "farlig" inom kristendomen, som bygger på minnet av Jesu lidande, död och uppståndelse.²¹⁷ Att minnesakten är farlig beror på att den inte bara framkallar i minnet en förgången händelse utan samtidigt också frammanar ett framtidsblickande – "forward memories" – som aktualiserar de löften som Gud har gett inför framtiden. Dessa löften påminner i sin tur om det hopp som löftena bär på och som den religiösa minnesgemenskapens medlemmar har del i.²¹⁸ I ljuset av detta framträder den religiösa minnesgemenskapens karaktär av att vara en "community of hope" tydligt. Dylika minnesgemenskaper binder med andra ord inte bara samman sina anhängare med det förflutna, de vänder dem också

215 Metz 2007, 101–102.

216 Metz 2007, 105.

217 Metz 2007, 107.

218 Metz 2007, 88.

mot framtiden.²¹⁹ På så sätt utmanas nuet och den rådande synen på historien. Status quo hotas, något som enligt Metz i förlängningen får konsekvenser inte bara på det personliga planet utan även på det politiska.²²⁰

Vad jag finner särskilt intressant hos ovan beskrivna teorier är dels att de åskådliggör hur det förflutna kan förvandlas till en möjlig och uppnåelig framtid – en framtid som dessutom kan skilja sig totalt från nuet. Detta är särskilt fallet med ”contrapresent memory”. Dels visar de hur minnet av det förflutna i sig kan användas för att påminna om en redan tidigare utlovad framtid, och hur detta i sin tur kan väcka eller rentav driva till handling. Detta blir mer ännu mer tydligt i begreppet ”dangerous memories” som har att göra med det framtidshopp och med den tidigare diskuterade profetiska nyansen som ofta finns inbyggda i religiösa minnesgemenskapers kulturella texter. Hos Svedberg framträder detta sistnämnda när han i sin historiebok uppmanar sina läsare att lägga märke till den tid när de är sökta av Gud, för att därmed undvika att utsättas för Guds vrededomar och för att en dag få ”deltaga i det stora Halleluja-sjungandet”, vilket uttryck Svedberg använder för att beskriva himlen. Som varnande exempel lyfter Svedberg fram folkgrupper i historien och Bibeln som inte har tagit Guds varningar på allvar. Dessa exempel aktualiserar samtidigt det av Gud utlovade hoppet om en evighet tillsammans med honom. Värt att notera är att det religiösa historiebruket därmed även visar att det förfogar över ytterligare en tidsform utöver de tre tidigare nämnda. Dåtid och nutid kopplas inte bara samman med framtiden utan också med evigheten. Denna sistnämnda tidsdimension är för den religiösa minnesgemenskapen minst lika verklig som de tre övriga, varför den också påverkar historiebruket. I praktiken innebär det att minnet av det förflutna driver till handling eftersom ens val får konsekvenser inte bara för

219 Bellah et al. 1985, 153.

220 Metz 2007, 89.

framtiden – alltså i detta liv – utan även för livet efter detta. Detta om något kan fungera som en stark drivkraft till handling.²²¹

Religiöst historiebruk som inklusion och exklusion

Jag har visat hur ett historiebruk som bygger på den religiösa minnesgemenskapens kulturella texter å ena sidan kan ge legitimitet åt den argumentation som historiebruket backar upp och utgöra en garanti för att de löften som utlovas uppfylls samt å andra sidan hur ett dylikt historiebruk kan väcka till liv ett framtidshopp hos mottagarna och sporra dem att ta sikte på ett visst mål. Men studiet av Anders Svedberg har ådagalagt ytterligare en funktion hos det religiösa historiebruket. Denna är nära förknippad med kravet på kontext (orientation) som Rüsen ställer på historiska berättelser och som i mycket handlar om att skapa en historisk identitet. Med detta förstår Rüsen hur människan upplever sig själv i förhållande till tidens gång men också i förhållande till tidigare och senare generationer. Han skriver:

²²¹ Denna tes får uppbackning av den norske socialantropologen Thomas Hylland Eriksen, som kallar kristendomens begrepp om evighet för en mytisk tid och tillskriver den en stor slagkraft. Han skriver: "Myterna är, i likhet med musik, *machines pour la suppression du temps* (Lévi-Strauss), maskiner som sätter tidens gång inom parentes. Den mytiska tiden är sakral. Den råder nu, i går och i all evighet; den utgör en tid som befinner sig utanför den förgängliga och flyktiga nutiden, och det är i denna betydelse som myterna är oföränderliga och eviga. Kristendomens begrepp om evigheten är en klart mytisk tid. [...] När nationalisterna och etnopolitiker åberopar sig på mytisk tid blandar de ihop den sakrala tidlösa tiden med den mekaniska världsliga. De begär ett nivåfel, vilket visat sig ha en våldsamt appell på massorna. Detta epistemologiska fel slår en bro mellan principiella oförenligheter i det mänskliga varat: någon skulle kalla dem förnuft och känsla." Se Hylland Eriksen 1996, 47–48.

Historical identity is a comprehensive idea synthesizing past, future and present and going beyond the horizon of one's own time of life. History, in a way, gives men an idea of their own eternity. [...] Historical identity combines different generations and stabilizes given forms of life through the change of generations. It is a form of rooting a society in the subjectivity of its members by a diachronic perspective, which furnishes continuity, the idea of duration in the course of time.²²²

Att det förflutna har en direkt inverkan på människans identitet är enligt den norske historikern och historiebruksforskaren Ola Svein Stugu snarast ett axiom inom historikerfacket.²²³ Stugu gör härvidlag ingen åtskillnad mellan historia, myt eller minne. Enligt honom är det avgörande för huruvida det förflutna kan få en identitetsformande funktion inte först och främst om det förankras i vetenskaplig forskning eller ens om det hänvisar till faktiska eller fiktiva händelser, utan snarast om det blir trott. Om så är fallet förmår det lika väl som vilken som helst källkritiskt granskad historia tjäna som hjälpmedel för att förmedla grundläggande värderingar, trosföreställningar och livsorienteringar som ”syner oss ikkje berre kven vi er, men òg kven vi ikkje er” och ge oss svar på grundläggande existentiella frågor och därmed också ge vårt liv en mening.²²⁴ Inne på samma linje är den norske socialantropologen Thomas Hylland Eriksen i sin essä *Historia, myt och identitet*. Också han är av den meningen att myter, och mer allmänt det förflutna, ”kan skänka den enskilde individen en känsla av grupptillhörighet och metaforiskt evigt liv genom det mytiska förflutna han tar del av”.²²⁵

222 Rösen 1988, 27.

223 Stugu 2010, 34, 44.

224 Stugu 2010, 39.

225 Hylland Eriksen 1996, 105.

På samma sätt som det förflutna har en identitetsdanande funktion för enskilda individer, har det det också för grupper. Den amerikanske historikern Geoffrey Cubitt påpekar att det visserligen finns grupper där själva minnandet utgör gruppens egentliga *raison d'être*. Exempel på sådana är veteranföreningar. Men han slår fast att också grupper som inte primärt existerar för att hålla vid liv ett specifikt minne är beroende av att hålla det förflutna vid liv. Han listar tre övergripande funktioner som det kollektiva minnet fyller i en grupp. För det första behövs minnet av eller kunskap om det förflutna för att upprätthålla gruppens kärnverksamhet, oberoende om det handlar om familjer som tar modell av tidigare kalas för att kunna planera kommande födelsedagar eller om det handlar om företag som för att bedriva sin verksamhet måste känna till tidigare kunder, transaktioner osv. För det andra behövs minnet för att skapa och uppehålla en gruppidentitet. Cubitt menar att alla grupper med tiden samlar på sig en rad olika legender, anekdoter, folklore etc. vilka tillsammans bygger upp ett intrikat narrativ. Detta narrativ är inte så mycket till för att underlätta genomförandet av gruppens verksamhet som det är till för att hjälpa gruppens medlemmar att förstå vad för slags kollektiv de är del av. Att känna till och vara införstådd i narrativet är det som håller gruppen samman och det som ger medlemmarna en känsla av delaktighet.²²⁶ Jan Assman kallar detta för ”memory culture” eller ”Erinnerungskultur”. Även han konstaterar att grupper eller kulturer har ett slags ”connective structure” som binder samman dåtid med nutid men också människor med andra människor genom ”acts of remembering”.²²⁷ Assmann skriver:

This connective structure is the aspect of culture that underlies myths and histories. Both the normative and the narrative elements of these – mixing instructions with storytelling – create a basis of

²²⁶ Cubitt 2007, 132–135.

²²⁷ Assmann J. 2011, 2, 16–17; Erll 2011a, 33.

belonging, of identity, so that the individual can talk of "we". What binds him to this plural is the connective structure of common knowledge and characteristics – first through adherence to the same laws and values, and second through the memory of a shared past.²²⁸

För det tredje skriver Cubitt att grupper behöver det förflutna för att kunna upprätthålla relationer till andra grupper eller för att kunna justera och positionera sig i förhållande till dem. Han konstaterar att gruppens uppfattning av omkringliggande grupper inverkar på hur dess medlemmar uppfattar det förflutna.²²⁹ Men även det motsatta torde rimligtvis gälla, alltså att synen på det förflutna påverkar på hur en grupp uppfattar andra grupper. Detta blir tydligt exempelvis i hur Svedberg baserar sin syn på katolicismen på historiska händelser och ärvda föreställningar. Stugu skriver att ordet identitet härstammar från latinets *idem* som betyder den samma eller att vara identisk med, och att identitet således handlar om "sjölvförståig og sjølvtolkning". Vem jag är förstås dels i förhållande till de människor som i fråga om tankar, föreställningar och egenskaper liknar mig, men lika mycket i förhållande till dem som är olika mig i nämnda avseenden. Identitetsformeringen handlar alltså om vad och vem vi är, men minst lika mycket om vad och vem vi inte är. Stugu skriver att identitetens utvecklande är ett villkor och en förutsättning i individens socialiseringsprocess, vilken går ut på att "jag" ingår i ett "vi", alltså i en gemenskap eller ett kollektiv.²³⁰

Analogt med hur jaget behöver en Andre för att förstå sig själv, behöver också vi:et en Andre "som ikkje har 'våre' kjenneteikn, og som det kan dragast ei grense imot". Och just gruppens kollektiva minne samt dess föreställning om ursprung, utveckling och det som har varit har enligt Stugu visat sig ha en stark identitetsskapande potential och

228 Assmann J. 2011, 2–3.

229 Cubitt 2007, 135–136.

230 Stugu 2010, 36.

används därför för att dra gränser mot andra.²³¹ Den svenska historikern Cecilia Trentner påpekar rentav att ett dylikt kontrasttänkande är ett grundläggande element vid alla typer av kulturellt tänkande och att dikotomier inte bara är redskap för att sortera kunskap utan också för att skapa ny kunskap. Hon noterar också att den Andre inte alltid är personlig utan ofta stereotypiseras för att fostra och levandegöra berättelsen. Hon menar nämligen att källan för stereotypernas autenticitet inte sällan är det förflutna, vilket Svedbergs bruk av katolicismen är ett bra exempel på.²³² Vidare forskning kunde synliggöra om den Andre som figurerar i religiösa sammanhang utmålats med särskilda, för den religiösa historiekulturen specifika drag.²³³

Sammantaget kan man alltså konstatera att det förflutna har en identitetsformande men också rentav sammanbindande funktion. Att så är fallet framträder kanske tydligast, liksom Jan Assmann noterar, i engelskans ord för att minnas, nämligen "re-membering" och "re-collecting". Dessa ord indikerar att minnandet handlar om att föra samman medlemmar ("members") av en grupp och om att samla ihop ("recollect") saker som har skiljts åt.

[J]ust as we can speak of "collective" memory, we can also speak of a "connective" memory. When collectives "remember", they thereby secure a unifying, "connective" semantics that "holds them inwardly together" and reintegrates their individual members so that they possess a common point of view. Wherever people join together in larger groups they generate a connective semantics, thereby producing forms of memory that are designed to stabilize a common identity and a point of view that span several generations.²³⁴

231 Stugu 2010, 36–39.

232 Trentner 2002, 293–294.

233 Ett exempel som tangerar denna frågeställning är Kristina Öhmans undersökning av gestaltningen av Judas Iskariot i konstnärliga framställningar. Se Öhman 2014.

234 Assmann J. 2006, 11.

I ljuset av ovan förda diskussion är det knappast någon överraskning att det förflutna i dess olika former brukas av grupper och deras ledare i syfte att genom gränsdragning befästa och vidmakthålla den egna identiteten. Detta har i historien framför allt visat sig när stater och nationer har behövt legitimera sig själva. Samhällsvetaren Peter Verovšek skriver därför: "Paradigmatic works of nationalism generally all maintain that a shared past is a necessary precondition for any form of nationality"²³⁵ och Jan Assmann konkluderar att om någon vill flytta till ett annat land och erhålla det landets medborgarskap så måste han eller hon studera det landets förflutna: "The past is the decisive resource for the consciousness of national identity. Whoever wishes to belong must share the group memory."²³⁶

Hos religiösa minnesgemenskaper framträder det gemensamma förflutna framför allt i de kulturella texterna. Sakaranaho formulerar det så att "Endowing a particular memory of continuity with authority over others, a community creates a tradition which can operate as a source of consensus. It also creates boundaries between 'us' and 'them'".²³⁷ Erll skriver att den som läser, eller på annat sätt tar del av den kulturella texten, därigenom upplever sig vara en del av minnesgemenskapen.²³⁸ Att hänvisa till dessa texter och minnen ger därför inte bara legitimitet och garanti åt argumentationen, utan binder även samman individer med större gemenskaper, liksom det även utstänger andra från dem. Den amerikanske filosofen W. James Booth talar, med hänvisning till den kroatiska författaren Dubravka Ugrešić, passande nog om "the exclusivity of collective memory".²³⁹

235 Verovšek hänvisar till Hayes 1926; Kohn 1946; Deutsch 1953; Smith 2003. Se även Olick et al. 2011, 10–14.

236 Assmann J. 2006, 87.

237 Sakaranaho 2011, 151.

238 Erll 2011a, 162.

239 Booth 2006, 51. Booth hänvisar till Ugrešićs bok *The Culture of Lies*.

Att, liksom Svedberg gör för sina elever, exempelvis hänvisa till kristna ledarpersonligheter såsom Martin Luther eller Gustav II Adolf eller tala om drottning Kristina eller om katoliker i gemen, har visserligen en normativ funktion. Nämnade personer framställs som föredömen eller varnande exempel som eleverna bör söka att efterlikna respektive undvika. Men i samma veva aktiveras också en formativ mekanism. Martin Luther och Gustav II Adolf utgör nämligen en del av den kristna gemenskapen vars historia inte bara kan spåras långt tillbaka i tiden utan också löper vidare in i framtiden. När Svedberg därför skriver att han hoppas att eleverna skall få möta Gustav II Adolf i himmelriket på evighetens stora dag införlivar han sina elever i den gemenskap som även Gustav II Adolf och Martin Luther ingår i. Eleverna får känna sig delaktiga i minnesgemenskapen. Härvidlag har det religiösa historiebruket en tydlig funktion av att framkalla social identifikation såväl *ad intra* som *ad extra*, vilket är en förutsättning för att binda samman individer med större gemenskaper.

I detta hänseende liknar det religiösa historiebruket till sin funktion det existentiella historiebruket, som enligt Ulf Zander är "nära relaterat till såväl individuella som kollektiva identiteter och minnen" och som framför allt knyter an till "människans behov av att 'komma ihåg' bortom sin egen levnad för att därigenom få förankring bakåt i tiden och bli delaktig i en stor gemenskap och större sammanhang".²⁴⁰ Det som Zander beskriver som människans behov av att "komma ihåg bortom sin egen levnad" och av att "bli delaktig i en stor gemenskap och större sammanhang" är något som både Rüsen, Assmann och Cubitt tangerar i de anförda citaten ovan. Cubitt förklarar det, med hänvisning till Benedict Andersons välkända teori om föreställda gemenskaper, som att grupper i regel:

²⁴⁰ Zander 2001, 54.

[A]re constituted less through immediate personal connections than through assumptions of shared identity and imagined kinship. These assumptions are applied, furthermore, in ways which cut imaginatively across the experimental separation of people who are not each other's contemporaries: the communities that are imagined are communities not just of the living, but of the living with the dead and (by projection) the yet-to-be-born.

För medlemmar av religiösa gemenskaper blir en sådan upplevelse av samhörighet med samtida, tidigare och framtida medlemmar – en upplevelse som alltså ”cut[s] imaginatively across the experimental separation of people who are not each other's contemporaries” – särskilt påtaglig. Tidigare nämnda Danièle Hervieu-Leger sätter ord på detta i sin bok *Religion as a Chain of Memory* i vilken hon beskriver religionen som ett allomfattande system som upprätthåller och styr en människas känsla av tillhörighet till en kedja av tro.²⁴¹ I korthet menar hon att religionsutövare ser sig själva som en del av en tradition eller som länkar i en kedja av gemensamma minnen, genom vilka dåtid, nutid och framtid kan tolkas och förstås. Genom sin tillhörighet till religionen upplever människan gemenskap inte bara med samtida trosfränder, utan också med hädangångna och framtida trosutövare. Religionen eller kedjan av minnen blir alltså det som binder samman den enskilda individen med en gemenskap.²⁴² Eller för att ta det hela ett steg vidare och dra konsekvenserna för historiebruket: ett historiebruk som anspelar på gemenskapen med tidigare, samtida och framtida trosutövare, och därigenom befäster en känsla av tillhörighet eller utanförskap, skapar gränser. Det religiösa historiebruket blir helt enkelt antingen inkluderande eller exkluderande.

241 Hervieu-Leger 2006, 82: Definitionen lyder ordagrant: ”an ideological, practical and symbolic system through which consciousness, both individual and collective, of belonging to a particular chain of belief is constituted, maintained, developed and controlled”.

242 Kallioniemi 2008, 14–15.

Käll- och litteraturförteckning

OTRYCKTA KÄLLOR

- Helsingfors universitetsbibliotek, Helsingfors
Zacharias Topelius samling, Coll 244:51–52 (1872–1887)
Brev från Anders Svedberg till Zacharias Topelius
- Landsarkivet i Åbo, Åbo
Åbo Domkapitelsarkiv
E VI 127 Munsalan emäseurakunta 1873–1908
- Nykarleby stads arkiv, Nykarleby (NSA)
Anders Svedbergs samling
- Åbo Akademis bibliotek, Handskriftsavdelningen, Åbo
J.J. Huldéns samling 21

TIDNINGAR OCH TIDSKRIFTER

- Folkvännen* 1861, 1862
Helsingfors Tidningar 1857
Historiallinen Aikakauskirja 2009
Historisk tidskrift 2002
Norra Posten 1883
Österbotten 1864, 1865, 1868, 1870, 1871, 1872
Österbottniska Posten 1885

TRYCKTA KÄLLOR OCH ANFÖRD LITTERATUR

- Ahl-Waris, Eva
2010 *Historiebruk kring Nådendal och den kommemorativa anatomin av klostrets minnesplats*. Diss. Helsingfors: Helsingfors universitetet.
- Ahonen, Sirkka & Rantala, Jukka
2001 "Introduction: Norden's present to the world". *Nordic Lights: Education for Nation and Civic Society in the Nordic Countries, 1850–2000*. Red. Sirkka Ahonen & Jukka Rantala. Studia Fennica Historica 1. Helsinki: Finnish Literature Society, 9–25.

Ahonen, Sirkka & Löfström, Jan

- 2012 ”Menneisyyden vääryyksien hyvittäminen – historiallisia päälinjauja”. *Voiko historiaa hyvittää? Historiallisten vääryyksien korjaaminen ja anteeksiantaminen*. Red. Jan Löfström. Helsinki: Gaudeamus, 88–97.

Anderson, Benedict

- 1996 *Den föreställda gemenskapen. Reflexioner kring nationalismens ursprung och spridning*. Göteborg: Daidalos AB.

Aronsson, Peter

- 2000 *Makten över minnet. Historiekultur i förändring*. Red. Peter Aronsson. Lund: Studentlitteratur AB.
- 2002 ”Historiekultur, politik och historievetenskap i Norden”. *Historisk tidskrift* 122(2), 189–208.
- 2004 *Historiebruk – att använda det förflutna*. Lund: Studentlitteratur.

Assmann, Aleida

- 1995 ”Was sind kulturelle Texte?” *Literaturkanon – Medienereignis – kultureller Text. Formen interkultureller Kommunikation und Übersetzung*. Red. A. Poltermann. Berlin: Erich Schmidt, 232–244.
- 1999 *Erinnerungstäume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München: Beck.
- 2008 ”Canon and archive”. *Media and Cultural Memory / Medien und Kulturelle Erinnerung*. Red. Astrid Erll & Ansgar Nünning. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 97–107.
- 2012 *Auf dem Weg zu einer Europäischen Gedächtniskultur?* Wien: Picus.

Assmann, Jan

- 1997 *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Beck.
- 2006 *Religion and Cultural Memory: Ten Studies*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- 2008 ”Communicative and cultural memory”. *Media and Cultural Memory / Medien und Kulturelle Erinnerung*. Red. Astrid Erll & Ansgar Nünning. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 109–118.
- 2011 *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*. New York: Cambridge University Press.

Axelsson, Erik

- 2004 ”Historia i bruk och medvetande. En kritisk diskussion av två historiografiska begrepp”. *En helt annan historia. Tolv historiografiska uppsatser*. Red. Samuel Edquist et al. Opuscula Historica Upsaliensia 31. Uppsala: Historiska institutionen vid Uppsala universitet, 11–26.

- Bellah, Robert N. et al.
1985 *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. California: University of California Press.
- Björkstrand, Gustav
1978 *Kristen fostran i kyrka och skola*. Vasa: Åbo Akademi, Rapporter från pedagogiska fakulteten 6/1978.
1981 *Den finlandssvenska folkhögskolan och allmogemobiliseringen*. Åbo: Kyrkohistoriska arkivet vid Åbo Akademi, Meddelanden 10.
1982 "Anders Svedbergs livssyn". *Fädernearv och framtidstro*. Åbo: Kyrkohistoriska arkivet vid Åbo Akademi, Meddelanden 16.
1990 "Det kyrkliga livet". *Österbotten, Österbotten*. Red. Vivan Lygdbäck et al. Vasa: Scriptum.
1998 "Grundtvig, högskolan och nationalismen". *Kyrka och nationalism i Norden. Nationalism och skandinavism i de nordiska folkkyrkorna under 1800-talet*. Utg. Ingmar Brohed. Lund: Lund University Press, 393–400.
1999 "Grundtvig i ett finländskt perspektiv". *Grundtvig Studier* 50(1), 121–137.
- Booth, W. James
2006 *Communities of Memory: On Witness, Identity, and Justice*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Bryld, Claus
2002 "Svensk historiekultur". *Historisk tidskrift* 122(2), 345–355.
- Burke, Kenneth
1950 *A Rhetoric of Motives*. New York: Prentice-Hall.
- Claesson, Urban
2014a "Introduktion". *Minne och möjlighet. Kyrka och historiebruk från nationsbygge till pluralism*. Göteborg, Stockholm: Makadam förlag, 7–11.
2014b "Gemenskaper, minnen och möjligheter 1700–2010". *Minne och möjlighet. Kyrka och historiebruk från nationsbygge till pluralism*. Göteborg, Stockholm: Makadam förlag, 182–195.
- Colliander, Otto I.
1910 *Suomen kirkon paimenmuisto 19:n vuosisadan alusta nykyäikaan*, 1. osa. Helsinki: Otava.
- Cubitt, Geoffrey
2007 *History and Memory*. Manchester: Manchester University Press.
- Dahlbacka, Ingvar
1987 *Den evangeliska rörelsen i svenska Österbotten 1845–1910*. Diss. Åbo: Åbo Akademis förlag.

- Dahlbacka, Ingvar
2009 *I väckelsens spår*. Åbo: Kyrkohistoriska arkivet vid Åbo Akademi, Meddelanden 41.
- Dahlbacka, Jakob
2008 *Anders Svedberg och den Jungbergska kontroversen*. Opublicerad kandidatavhandling. Åbo Akademi.
2010 *Ett liv – tre akter. Anders Svedberg i väckelsens korsdrag*. Opublicerad pro gradu-avhandling. Åbo Akademi.
- Derrida, Jacques
2001 *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. New York: Routledge.
- Deutsch, Karl Wolfgang
1953 *Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Erlil, Astrid
2011a *Memory in Culture*. Palgrave Macmillan Memory Studies. Houndmills, Basingstoke, Hampshire and New York: Palgrave Macmillan
2011b "Travelling memory". *Parallax* 17(4), 4–18. London: Routledge. <<http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13534645.2011.605570#abstract>>, tillgänglig 20.2.2015.
- Field, James
2010 "The changing vessel of memory: identity and text in *Religion and Cultural Memory* by Jan Assmann". *Critical Horizons* 11(1), 133–147.
- Hartikainen, Esko
2005 *Heränneitä ja nukahaneita. Kulttuuri, kontrolli ja herätys 1800-luvun Liperissä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hayes, Carlton Joseph Huntley
1926 *Essays on Nationalism*. New York: The Macmillan Company.
- Hervieu-Léger, Danièle
2000 *Religion as a Chain of Memory*. Cambridge, UK & Malden, USA: Polity Press.
- Huldén, Alfred
1932 *Ur Anders Svedbergs skrifter och tal. Med data ur hans levnad*. Jakobstad: Munsala hembygdsförenings förlag.
- Huldén, J.J.
1932 *Anders Svedberg. Skolman, tidningsman, lantdagsman*. Helsingfors: Söderström & C:o Förlagsaktiebolag.

- Huyssen, Andreas
1995 *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia*. New York and London: Routledge.
- Hylland Eriksen, Thomas
1996 *Historia, myt och identitet*. Bonnier Alba Essä.
- Iggers, Georg
2005 *Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*. Middletown, CT: Wesleyan University Press.
- Jeismann, Karl-Ernst
1979 "Geschichtsbewusstsein". *Handbuch der Geschichtsdidaktik*, Band 1. Red. Klaus Bergmann et al. Düsseldorf: Pädagogischer Verlag Schwann.
- Johansson, Anna
2005 *Narrativ teori och metod. Med livsberättelsen i fokus*. Lund: Studentlitteratur AB.
- Johansson, Christer
1999 *Narrativ forskning. Biografiskt perspektiv på berättelser*. Linköping: Universitetet i Linköping.
- Kalela, Jorma (red.)
2012 *Making History: The Historian and the Uses of the Past*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Kallioniemi, Arto
2008 "Koulun toimintakulttuurin muutos osana yhteiskunnallista kehitystä". *Moniuskontoinen koulu oppimisympäristönä*. Helsinki: Lasten Keskus / LK-kirjat, 11–34.
- Karlsson, Klas-Göran
1999 *Historia som vapen. Historiebruk och Sovjetunionens upplösning 1985–1995*. Stockholm: Natur och Kultur.
2010 *Europeiska möten med historien. Historiekulturella perspektiv på andra världskriget, förintelsen och den kommunistiska terrorn*. Stockholm: Atlantis Bokförlag.
2009 "Historiedidaktik. Begrepp, teori och analys". *Historien är nu. En introduktion till historiedidaktiken*. Red. Klas-Göran Karlsson & Ulf Zander. Lund: Studentlitteratur AB, 25–70.
- Klein, Kerwin Lee
2000 "On the emergence of 'memory' in historical discourse". *Representations* 69, 127–150.

- Kohn, Hans
1946 *Prophets and Peoples: Studies in Nineteenth Century Nationalism*. New York: The Macmillan Company.
- Koivisto, Jussi
2012 *Is Evil Inevitable for Creation and Human Life? Studies on Martin Luther's Biblical Interpretation*. Helsinki: Unigrafia.
- Koskenniemi, Lauri
1998 *Taisteleva julistaja. Johannes Bäck (1870–1901)*. Helsinki: Sley-kirjat.
- Krook, Tor
1931 *Väckelserörelserna i Österbottens svenska församlingar under 1800-talet, I–II*. Diss. Helsingfors: Finska kyrkohistoriska samfundets handlingar XXXI, 1–2.
- Lille, Axel
1921 *Den svenska nationalitetens i Finland samlingsrörelse*. Helsingfors: Holger Schildts förlagsaktiebolag.
- Lindmark, Daniel
2014 "Kvarlevan av den gamla stiftelsen. Missionssällskapet Bibeltrogna Vänner, Axel B. Svensson och historien". *Minne och möjlighet. Kyrka och historiebruk från nationsbygge till pluralism*. Red. Urban Claesson & Sinikka Neuhaus. Göteborg, Stockholm: Makadam förlag, 78–104.
- Lygdbäck, Vivan
1990 "Land vi ha ändå. Kommunerna i Svenska Österbotten". *Österbotten, Österbotten*. Red. Vivan Lygdbäck et al. Vasa: Scriptum.
- Löfström, Jan
2012a "Johdanto". *Voiko historiaa hyvittää? Historiallisten vääryyksien korjaaminen ja anteeksiantaminen*. Red. Jan Löfström. Helsinki: Gaudeamus, 9–26.
2012b "Historialliset hyvitykset suomalaisnuorten historiatietoisuudessa". *Voiko historiaa hyvittää? Historiallisten vääryyksien korjaaminen ja anteeksiantaminen*. Red. Jan Löfström. Helsinki: Gaudeamus, 174–199.
- Marander-Eklund, Lena
2004 "Berättelseanalys – analys av personliga erfarenhetsberättelser". *Metodkompassen. Kulturvetarens metodbok*. Religionsvetenskapliga skrifter nr 61. Red. Lena Marander-Eklund et al. Åbo: Åbo Akademi, 209–232.

- Mazzuchelli, Francesco, van der Laarse, Rob & Reijnen, Carlos
2014 "Introduction: traces of terror, signs of trauma". VS 119 *Quaderni di studici semiotici*, Luglio–Dicembre 2014. *Traces of Terror, Signs of Trauma: Practices of (Re)Presentation of Collective Memories in Space in Contemporary Europe*. Bompiani.
- Megill, Allan
1998 "History, memory, identity". *History of the Human Sciences* 11(3), 37–62.
- Meinander, Henrik
2001 "The role of a schoolteacher in the making of civic society: two cases from the Grand Duchy of Finland". *Nordic Lights: Education for Nation and Civic Society in the Nordic Countries, 1850–2000*. Red. Sirkka Ahonen & Jukka Rantala. *Studia Fennica Historica* 1. Helsinki: Finnish Literature Society, 80–104.
- Metz, Johann-Baptist
2007 *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*. New York: Herder & Herder.
- Mikkola, Kati
2009 *Tulevaisuutta vastaan. Uutuuksien vastustus, kansantiedon keruu ja kansakunnan rakentaminen*. Diss. Helsinki: Suomen Kirjallisuuden Seura.
- Mishler, Elliot G.
1997 "Modeller för berättelseanalys". *Att studera berättelser. Samhällsvetenskapliga och medicinska perspektiv*. Red. Lars-Christer Hydén & Margareta Hydén. Stockholm: Liber AB, 63–126.
- Misztal, Barbara A.
2003 *Theories of Social Remembering*. Maidenhead, Philadelphia: Open University Press.
- Neuhaus, Sinikka
2014 "Vad är det vi gör när vi berättar historia?" *Minne och möjlighet. Kyrka och historiebruk från nationsbygge till pluralism*. Göteborg, Stockholm: Makadam förlag, 44–52.
- Nielsen, Carsten Tage
1996 *Historie til aftenkaffen. En historiekulturel analyse af tv-nyhedsformidlingen som historieproducerende diskurs*. Diss. Roskilde: Institut for Historie & Samfundsforhold, Roskilde Universitetscenter, Roskilde Universitetsforlag.
- Nilsson, Roddy
2005 "Postmodernism, källkritik och historieskrivning". *Historisk tidskrift* 125(2), 233–248.

Nora, Pierre

- 1996 *Realms of Memory*, vol. 1–3. New York: Columbia University Press.
 2002 *Reasons for the Current Upsurge in Memory*. <<http://www.eurozine.com/articles/2002-04-19-nora-en.html>>, tillgänglig 31.5.2015.

Nordbäck, Carola

- 2011 "Den kyrkohistoriska vetenskapens utmaningar och möjligheter. Reflexioner kring historiografi, begreppshistoria och historiebruk". *Rum för teologisk spänning. Historiska, samtidsorienterade och kyrkliga perspektiv i teologisk forskning*. Red. Kim Groop, Mikael Lindfelt & Pekka Lindqvist. Åbo: Åbo Akademis förlag, 12–62.
 2013 "'Det gäller att lära av den heliga historien'. Historiebruk i kyrkohistoriska romaner". *Historiska perspektiv på kyrka och väckelse. Festskrift till Ingvar Dahlbacka på 60-årsdagen*. Red. Kim Groop & Birgitta Sarelin. Helsingfors: Finska kyrkohistoriska samfundet, 23–42.
 2014a "Historiebruk i Vilhelmina. Norrländsk kyrko- och utbildningshistoria ur nya perspektiv". *Kyrkliga strukturer och platsbundna kulturer. Vilhelmina pastorat 200 år*. Umeå: Umeå Universitet, 9–61.
 2014b "Kyrkohistorisk historiebruksforskning". *Minne och möjlighet. Kyrka och historiebruk från nationsbygge till pluralism*. Red. Urban Claesson & Sinikka Neuhaus. Göteborg, Stockholm: Makadam förlag, 14–43.
 2014c "Att återvända till början. Historia och identitet inom Missionsprovinserna". *Minne och möjlighet. Kyrka och historiebruk från nationsbygge till pluralism*. Red. Urban Claesson & Sinikka Neuhaus. Göteborg, Stockholm: Makadam förlag, 132–162.
 2014d "Trons mötesplatser. Ett kyrko- och väckelsehistoriskt perspektiv". *Väckelsens mötesteder*. Red. Arne Bugge Amundsen. Lund: Kyrkohistoriska arkivet, 9–52.

Nordgren, Kenneth

- 2006 *Vems är historien? Historia som medvetande, kultur och handling i det mångkulturella Sverige*. Diss. Umeå: Umeå Universitet.

Nyholm, Bertel

- 1987 *Den svedbergska skolan. En skolhistorisk skildring 1856–89*. Jakobstad: Finlands svenska skolmuseums förlag.
 1992 *Kyrkan i Munsala. En historisk översikt med anledning av Munsala kyrkas 200 års jubileum*. Munsala: Munsala evang. luth. församling.

Näsman, Nils

- 1962 *Baptismen i svenska Österbotten 1868–1905*. Helsingfors: Finska kyrkohistoriska samfundets handlingar 63.

- Ohman Nielsen, May-Brith
2002 "Historiens röst". *Historisk tidskrift* 122(2), 221–242.
- Olick, Jeffrey K. et al.
2011 "Introduction". *The Collective Memory Reader*. New York: Oxford University Press, 3–62.
- Osten, Manfred
2004 *Das geraubte Gedächtnis. Digitale Systeme und die Zerstörung der Erinnerungskultur*. Frankfurt am Main und Leipzig, Insel Verlag.
- Patel, Runa & Davidsson, Bo
1994 *Forskningsmetodikens grunder. Att planera, genomföra och rapportera en undersökning*. Lund: Studentlitteratur.
- Pleijel, Hilding
1970 *Hustavlans värld. Kyrkligt folkliv i äldre tiders Sverige*. Stockholm: Verbum.
- Riessmann, Catherine Kohler
2008 *Narrative Methods for the Human Sciences*. London: SAGE.
- Rundt, Dennis
1992 *Munsalaradikalismen. En studie i politisk mobilisering och etablering*. Diss. Åbo: Åbo Akademis förlag.
- Rüsen, Jörn
1987 "Historical narration: foundation, types, reason". *History and Theory* 26(4), Beiheft 26: The Representation of Historical Events.
1988 "Functions of historical narration: proposals for a strategy of legitimating history in school". *Historiedidaktik i Norden* 3. Red. Magne Angvik m.fl. Malmö: Lärarhögskolan i Malmö, 19–40.
2004 *Berättande och förnuft. Historieteoretiska texter*. Göteborg: Bokförlaget Daidalos AB.
- Sakaranaho, Tuula
2011 "Religion and the study of social memory". *Temenos: Nordic Journal of Comparative Religion* 47(2), 135–158. <<http://ojs.tsv.fi/index.php/temenos/article/view/5151>>, tillgänglig 4.2.2015.
- Salomon, Kim
2009 "Den kulturella vändningens provokationer". *Scandia* 75(1), 61–84.
- Schüllerqvist, Bengt
2005 *Svensk historiedidaktisk forskning*. Stockholm: Vetenskapsrådet.

- Sewell, William H.
2008 "AHR Forum: crooked lines". *The American Historical Review* 2008(2).
- Sjöland, Marianne
2011 *Historia i magasin. En studie av tidskriften Populär Historias historieskrivning och av kommersiellt historiebruk*. Diss. Lund, Malmö: Forskarskolan i historia och historiedidaktik.
- Smith, Rogers M.
2003 *Stories of Peoplehood: The Politics and Morals of Political Membership*. New York: Cambridge University Press.
- Spjut, Lina
2014 *Den envise bonden och Nordens fransmän. Svensk och finsk etnicitet samt nationell historieskrivning i svenska och finlandssvenska läroböcker 1866–1939*. Diss. Umeå: Licentiatavhandlingar från Forskarskolan Historiska medier 2.
- Strandberg, Carl Henric
1834 *Åbo stifts herdaminne ifrån Reformationens början till närvarande tid, II*, senare delen. Åbo: Hjelt.
- Strömborg, Signe
1932 *Anders Swedberg. En folkets man*. Wasa: A.-B. Frams tryckeri och bokbinderi.
- Stugu, Ola Svein
2008 *Historie i bruk*. Norge: Det Norske Samlaget.
- Svalfors, Ulrika
2008 *Andlighetens ordning. En diskursiv läsning av tidskriften Pilgrim*. Diss. Uppsala: Uppsala Studies in Faiths and Ideologies.
- Svedberg, Anders
1884 *Tidsbilder ur det Österbottniska folklivet. Andliga rörelser i slutet av 1830 och början av 1840-talet*. Nykarleby.
- Swanström, André
2004 *Separatistledare i 1700-talets Österbotten*. Diss. Åbo: Åbo Akademi.
- Thorp, Robert
2013 "The concept of historical consciousness in Swedish history didactical research". *Cultural and Religious Diversity and Its Implications for History Education*. Yearbook of the International Society for History Didactics 34. Red. Joanna Wojdon. Schwalbach: Wochenschau Verlag, 207–224.

- Thorp, Robert
2014 *Historical Consciousness, Historical Identity, and History Education*. Umeå/
Falun: Umeå Universitet, Högskolan i Dalarna, Licentiatavhandlingar
från Forskarskolan Historiska medier nr 5.
- Thörn, Andreas
2014 *En framgångsrik främling. Filadelfiaförsamlingen i Stockholm – själv-
bild i historieskrivning och verksambet 1919–1980*. Diss. Örebro: Örebro
universitet.
- Tilli, Jouni
2009 "Tiloja, linjauksia, retoriikkaa. Historiapolitiikan ulottuvuuksia". *His-
toriallinen Aikakauskirja* 107(3), 280–287.
- Torsti, Pilvi & Aunesluoma, Juhana
2009 "Historian käyttö yhteiskunnassa ja tutkimuksessa". *Historiallinen
Aikakauskirja* 107(3), 276–279.
- Trentner, Cecilia
2002 "I mötet med minnet. Historiekulturer i Skandinavien". *Historisk tid-
skrift* 2002(2), 289–307.
- Valve, Lotta
2014 *Early Modes of Exegesis: Ideal Figures in Malachi as a Test Case*. Diss.
Åbo: Åbo Akademi.
- White, Hayden
1973 *Metahistory: The Historical Imagination in the Nineteenth Century*.
Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Wiklund, Martin
2004 "Inledning". *Berättande och förnuft. Historieteoretiska texter*. Göteborg:
Daidalos.
2006 *I det modernas landskap. Historisk orientering och kritiska berättelser om det
moderna Sverige mellan 1960 och 1990*. Diss. Stockholm/Stehag: Brutus
Östlings Bokförlag Symposion.
- Winter, Jay
2001 "The memory boom in contemporary historical studies". *Raritan* 21(1),
52–66.
- Zander, Ulf
2001 *Fornstora dagar, moderna tider. Bruk av och debatter om svensk historia från
sekelskifte till sekelskifte*. Diss. Lund: Nordic Academy Press.

Zilliacus, Clas

- 1985 "Läsning om folket, läsning för folket. En studie i moralisk lektyr på 1860-talet". *Opinionens tryck. En studie över pressens bildningsskede i Finland*. Red. Clas Zilliacus & Henrik Knif. Helsingfors: Svenska litteratursällskapet i Finland, 283–322.

Öhman, Kristina

- 2014 "Vår bild av förrädaren. Om gestaltningen av Judas Iskariot i framställningar av Den sista måltiden". *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 90, 10–23.

INTERNETMATERIAL

Cygnel, Ester

- 1971 "Signe Strömborg". *Finländska gestaler X. Fin kultur och folklig*. <<http://www.loffe.net/terbotten-mainmenu-62/3644-signe-stroemborg>>, tillgänglig 31.5.2015.

"Den katolska faran". *Antikatolicismen och den svenska nationella identiteten i ett nordiskt perspektiv*. <<http://www.hist.lu.se/projekt/443>>, tillgänglig 31.5.2015.

Jensen, Bernard Eric

- 2013 *Forskning i fortidsbrug. På vej fra bindestregshistorie til fagligt nybrud*. PowerPoint-slides från presentation vid ett nordiskt seminarium om "Historiebrugere og erindringsarbejde", Roskilde, januar 2013. <<http://bernardericjensen.dk/historiebrug/>>, tillgänglig 31.5.2015.

Kansalliskirjasto

<<http://digi.kansalliskirjasto.fi/sanomalehti>>.

Lagerholm, Martin

- 2005 "Varje epok har sin upplevelse av tid". *Svenska Dagbladet* 19.2.2005. <www.sd.se/varje-epok-har-sin-upplevelse-av-tid_396775>, tillgänglig 31.5.2015.

Minne och möjlighet

<<http://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?di=664612>>, tillgänglig 31.5.2015.

Minnesruna över J.J. Huldén

- 1959 Svenska Folkskolans vänners kalender. <<http://www.nykarlebyvyer.nu/sidor/texter/pers/huldenjjsfv.htm>>, tillgänglig 31.5.2015.

Troebst, Stefan

2014 "Geschichtspolitik". *Docupedia. Zeitgeschichte: Begriffe, Methoden und Debatten der zeithistorisches Forschung*. <<http://docupedia.de/zg/Geschichtspolitik>>, tillgänglig 31.5.2015.

Verovšek, Peter

The Politics of Memory: A Conceptual Approach to the Study of Memory in Politics. <http://www.yale.edu/macmillan/ocvprogram/conf_papers/Verovsek.pdf>, tillgänglig 31.5.2015.

Zacharias, Ravi

2015 "Georgia Tech University Q&A, part 2 of 2". *Let My People Think Broadcast*. Podcast-inspelning publicerad 3.1.2015. <<http://rzim.org/let-my-people-think-broadcasts/georgia-tech-university-qa-part-2-of-2>>, tillgänglig 31.5.2015.

För Gud och fosterland*

Religiöst historiebruk i Anders Svedbergs historieskrivning

Inledning

I sitt tal vid årsexamensfestligheterna vid skolinrättningen i Munsala år 1870 klassar skolföreståndaren Anders Svedberg¹ historieämnet som ett av de viktigaste ämnena i sin skola, rentav som det främsta ämnet näst efter kristendomsundervisningen.² Mot denna bakgrund, samt i ljuset av det allmänna bildningsintresse som Svedberg närde under hela sitt yrkesverksamma liv,³ förstår man bättre att han vid sidan av alla sina övriga värv även kom att författa två böcker över Finlands historia. Det är dessa historieböcker som ligger i fokus i föreliggande artikel. Föresatsen är inte att i minsta detalj syna böckerna i sömmarna; att bedöma skrivsätt, lista de personer eller händelser som porträtteras eller peka på eventuella fel i tolkning eller framställning,

* Godkänd för publicering i tidskriften *Teologisk Tidskrift*.

1 Anders Svedberg var under sitt yrkesverksamma liv erkänd tidningsman och aktiv lantdagsman för bondeklassen, men han är kanske mest känd för sin skola i Munsala, som har kommit att kallas för Österbottens första svenska folkskola. Se t.ex. *Hufvudstadsbladet* 21.3.1982, Anders Svedberg en 150-åring värd att firas; *Jakobstads tidning* 10.3.1982, Svedbergs berömda skola byggde på en modern syn.

2 *Österbotten*, 4.6.1870, Afskedsord till Eleverna wid skolinrättningen i Munsala wid årsexamen den 14 Maj 1870 af skolans föreståndare. Enligt Andersson var denna åsikt ytterst utbredd. Se Andersson 1979, 92, 263.

3 Se t.ex. Nyholm 1987, 5.

Pages 122–154 intentionally left blank,
Copyrighted material

Med historien som vittne*

Anders Svedbergs bruk av historien som argument
för religionsfrihet

Inledning

Hwad wore wäl naturligare än att man skulle låta dessa nya partier utveckla sig, efter den wisa Gamaliels råd (apostla gern.); de skulle otwifwelaktigt bidra till att framkalla mera lif uti de på kyrklig grund qwarstående partierna. Men det är denna frihet man fruktar mera än döden. Det synes mig att wi nu stå framför en tidpunkt snarlik början af ortodoxiens, den döda renlärighetens tidehwarf, efter reformationstiden. Man söker att med lagar wilja qwarhålla den flyktande anden, och man fruktar att om man eftergifwer banden, om man borttager twångslagarna, skulle ett wirr-warr uppstå, en upplösning af kyrkan wara för dörren. Och dock har alla tiders kyrkohistorie wisat att det icke är med twångslagarna man uppehåller lifwet i en kyrka. Den katolska kyrkans erfarenheter, med dess kättardomstolar, bål- och tortyrredskap, hwarigenom man sökte qwarhålla dissenters, kättarne, i den allena saliggörande kyrkans sköte, borde då åtminstone wisa oss huru litet man kan uträtta på denna väg.¹

* Godkänd för publicering i en publikation från NORDVECK:s konferens i Köpenhamn 2013.

1 Anders Svedberg i *Österbottniska Posten* 17.5.1888, Bref till en vän i Österbotten IV.

Anders Svedberg (1832–1889) är för eftervärlden känd som en man med – för sin tid och sin omgivning – jämförelsevis liberala värderingar.² Bland annat förespråkade han en utvidgad religionsfrihetslag i Finland, något som han också motionerade om och talade för i lantdagen i flera repriser.³ Mer än att få till stånd en lagändring i lantdagen försökte han påverka den allmänna opinionen genom tidningsartiklar riktade till allmogen i Svenska Österbotten. Hans arbete som skolman, tidningsman och lantdagsman⁴ gjorde att hans röst inte bara hördes utan också lyssnades till. Och som en man av folket visste han hur orden skulle läggas för att ett ärende skulle vinna gehör; här-till fordrades inte bara lokal kulturkännedom och språkkänsla utan också förtrogenhet med den lokala historiekulturen. Ovan citerade textstycke, som tillsammans med några andra snarlika tidningsartiklar kommer att granskas i föreliggande artikel, utgör exempel på detta. De åskådliggör det historiebruk och den förtrogenhet med den lokala

- 2 Se bl.a. *Jakobstads Tidning* 10.3.1982, Lantdagsmannen: I kamp för kvinnors och oliktankandes rätt; *Österbottniska Posten*, 31.1.1889, Anders Svedberg; Huldén 1932, 12.
- 3 Se bl.a. *Suomen Talonpoikaissäädyn Pöytäkirjat 1877–1878*, toinen vihko 1901, 1628–1642; *Suomen Talonpoikaissäädyn Pöytäkirjat 1882*, ensimmäinen vihko 1901, 215–216; *Suomen Talonpoikaissäädyn Keskustelupöytäkirjat 1888*, toinen vihko 1888, 922–924; *Suomen Talonpoikaissäädyn Keskustelupöytäkirjat 1888*, kolmas vihko 1888, 1547.
- 4 Sina yrkesmässigt viktigaste insatser gjorde Svedberg inom skolområdet, tidningsbranschen och som lantdagsman, något som titlarna på såväl böcker som tidningsartiklar om honom vittnar om. J.J. Huldéns biografi över Svedberg från år 1932 har titeln *Anders Svedberg. Skolman, tidningsman, lantdagsman* och Bertel Nyholms artikel om honom i *Jakobstads Tidning* 10.3.1982 Lärare och tidningsman, sakkörare och lantdagsman. Anders Svedberg räknas som grundare av den första svenska folkskolan i Österbotten och under merparten av sitt liv sysselsatte han sig med utbildnings- och folkbildningsfrågor. Han var redaktör för samt grundade och medverkade i ett tiotal tidningar såväl i Finland som i övriga Norden. Han satt även i lantdagen som representant för bondeståndet i fyra repriser åren 1877–1878, 1882, 1885 och 1888. Se Huldén 1932.

historien som karakteriserar Anders Svedbergs argumentation för religionsfrihet. Det som jag i föreliggande artikel vill söka svar på är på vilket sätt Svedberg brukade denna historia och vilket syfte detta historiebruk fyllde.⁵

Teoretiska utgångspunkter

Att som argument för något så framåtsträvande som religionsfrihet anföra det förflutna kan vid första anblick synas paradoxalt. Det är ändå inte långsökt, vilket följande resonemang är ämnat att visa. Ramverket för min argumentering kommer att utgöras av den tyske historieteoretikern Jörn Rüsens teorier kring historiekultur, historiebruk och historiemedvetande. Just olika tidsdimensioners inbördes förhållande är en fråga som diskuteras inom bland annat historiedidaktiken och historiebruksforskningen. En bärande tanke är att dåtid, nutid och framtid påverkar och står i ständig växelverkan med varandra; hur vi tolkar historien påverkar (och påverkas av) hur vi betraktar vår samtid och framtid, samtidigt som vem vi är i dag eller i morgon avgör vad vi ser då vi blickar bakåt i tiden.⁶ Man menar att varje människa har ett "historiemedvetande", ett slags praktisk förmåga eller kompetens med vilken hon är i stånd att se samband mellan tidsdimensionerna och med vars hjälp hon förmår orientera sig i tid och rum. I likhet med Reinhart Koselleck menar man att det förflutna och framtiden vävs samman i nuet: "experience is present past" och "in the today; is the future made present".⁷ Eller, om man vill citera Augustinus: "varken det kommande eller det förflutna är. Det är inte riktigt att säga att det finns tre tider – den förflutna, den pågående och den kommande;

5 Föreliggande artikel är skriven inom projektet *Toleransens gränser – inklusion och exklusion i en nordisk kyrkohistorisk kontext 1750–2000* vid Teologiska fakulteten vid Åbo Akademi. Projektet är finansierat av Finlands Akademi.

6 Johansson 2012, 40–41; Wiklund 2006, 46.

7 Koselleck 2004, 259. Bl.a. i Nordgren 2006.

kanske är det riktigare att säga att följande tre tider finns – det förflutnas nu, det pågåendes nu och det kommandes nu.”⁸ Historie-medvetandet handlar därför inte enbart om kronologiska faktakunskaper eller en dåtidsorienterad syn på kunskap, utan framförallt om att se sammanhang, utvecklingslinjer, skillnader och förklaringar.⁹ Inte sällan tillskriver man även historie-medvetandet en moralisk dimension genom att det fungerar som ett slags medlare mellan en människas värderingar och hennes handlingar som är aktivt när hon skall fatta beslut och välja riktning.¹⁰ Enligt ovannämnde Jörn Rüsen är det ett grundläggande mänskligt behov att – såsom Martin Wiklund formulerar det – ”göra omvärlden begriplig och att orientera sitt handlande i en tidsdimension.”¹¹ Denna historiska orientering eller detta historiska meningsskapande är vad Rüsen kallar för det ”kunskapsintresse” som allt historiskt tänkande – också historievetenskapen – utgår ifrån och konstitueras av.¹² Den historiska orienteringen väcker nämligen

8 Augustinus 1990, elfte boken 280. Tanken är hämtad från Assmann A. 2004, 23. Assmann hänvisar i sin tur till Boscolo & Bertrando 1994.

9 Ammert 2008, 300. Om begreppet historie-medvetande skriver Klas-Göran Karlsson att det har ”växt fram en viss enighet kring den tyske historiedidaktikern Karl-Ernst Jeissmanns definition av historie-medvetandet som ’de inre sammanhangen mellan tolkning av det förflutna, förståelse av nutiden och perspektiv på framtiden’”. Karlsson 2010, 56. För att undvika de ontologiska och epistemologiska problem som han menar att Jeissmanns definition bär på, föreslår Robert Thorp, i en senare undersökning av hur begreppet använts i Sverige, följande definition: ”an understanding of the relation between past, present, and future”. Se Thorp 2014a, 21.

10 Johansson 2012, 45–46.

11 Wiklund 2006, 44.

12 Wiklund 2006, 42,47. Wiklund skriver om begreppet kunskapsintresse: ”Begreppet kunskapsintresse har framförallt använts av Jürgen Habermas för att diskutera på vilket sätt olika typer av samhällsvetenskap på grund av sin form påverkar vad kunskapen kan användas till, exempelvis frigöra eller styra och kontrollera människor och sociala processer. [...] Begreppet kunskapsintressen är ett sätt att relatera en viss vetenskap till det som motiverar den och gör den meningsfull, i motsättning till scientismen

hos människan frågor som tarvar ett svar, och det är då som historiemedvetandet aktiveras och formas. Således är historiemedvetandet en förutsättning för allt historiskt tänkande och all historisk kunskap.¹³

Den historiska orienteringen och därmed också historiemedvetandet gör sig särskilt påmind vid tillfällen då så kallade ”tempus-överskridande föreställningar” råder; då människan tvingas söka sammanhang och orientera sig i tid. Det gäller inte minst om hennes erfarenhet och förväntningar inte överensstämmer utan kolliderar med den verklighet hon möter. Jörn Rüsen kallar sådana situationer för ”borderline events” eller ”grundvalskriser”.¹⁴ Bernard Eric Jensen specificerar saken ytterligare och menar att det bland annat är processer som rör människors identitetsbildning eller möten med andra kulturer som aktiverar tidstänkandet och behovet av att orientera sig tidsligt.¹⁵ En människas historiemedvetande är med andra ord nära sammankopplat med hennes identitet, det är en viktig byggsten i skapandet och vidmakthållandet av hennes identitet, något som i sin tur enligt Rüsen rentav är historiemedvetandets viktigaste funktion.¹⁶ Att konfronteras med tanken på religionsfrihet måste för många – i det traditionellt sett lutherska Österbotten – ha utgjort en sådan grundvalskris, eller åtminstone en frågeställare med identitetsförändrande potential. Svedberg skriver själv år 1888 att ingen annan fråga i lantdagen har väckt så mycket splittring, meningsskiljaktighet och bitterhet som religionsfrihetsfrågan.¹⁷ Likaså utgår många av Svedbergs

som uppfattar vetenskapen själv som målet med vetenskap – vetenskap för vetenskapens skull.” Se Wiklund 2006, 42–43.

- 13 Rüsen 1988, 23: ”Historical consciousness is the most fundamental form and the basis of everything which is done in history, whether at school, at the university or in public life.” Wiklund 2006, 42–47. Wiklund hänvisar till Rüsen 1983.
- 14 Rüsen 2004, 120.
- 15 Karlsson 2011, 52. Karlsson hänvisar till Jensen 1996.
- 16 Rüsen 1988, 27; Alm 2011, 258; Nordbäck 2011, 19–20.
- 17 *Österbottniska Posten* 10.5.1888, Bref till en vän i Österbotten IV.

tidningsinlägg i ärendet från frågor, missförstånd eller argument i fråga om religionsfriheten, vilka han hört uttalas bland allmogen.¹⁸ Inte minst det faktum – vilket Svedberg också själv framhåller – att han inte blev återvald till lantdagen som representant för Nykarleby domsaga efter att han hade talat för baptisternas rätt till laggiltigt äktenskap, indikerar att frågan var öm.¹⁹ Sammantaget avslöjar detta något om den misstro bland folket som förelåg i frågan. Kati Mikkola, som har undersökt varför landsortsbefolkningen i Finland motsatte sig nymodigheter – såsom exempelvis folkskolan, dagstidningar och världslig litteratur – under senare delen av 1800-talet och i början av 1900-talet, menar att nymodigheterna hotade att splittra det för allmogen bekanta ståndssamhället där allting hade sin bestämda plats. Motståndet blev därför ett sätt att slå vakt om den egna identiteten.²⁰ Jag menar att tanken på religionsfrihet med största sannolikhet föll inom ramen för dessa nymodigheter. Religionsfriheten handlade ju i grunden om ett möte med något främmande där den vedertagna föreställningen om vi:et riskerade att påtvingas nya grupper av människor

18 T.ex. *Österbotten* 2.7.1870, Religionsfrihetsfrågan; 15.7.1871, Baptismen i våra dagar; 16.3.1872, Anmälan; *Österbottniska Posten* 28.2.1884, Om religionsfriheten; 15.10.1885, En blick på den närvarande tiden.

19 ÅAB, Handskriftsavdelningen, Cederholmska samlingen II 3, Svedbergs brev till Enkefru Anna Nordman den 22.8.1884: "Såsom du troligen redan sett i tidningarna så blev jag förbigången vid lantdagsmannavalet i Nykarleby domsaga och en häradsomare J. Brännäs, lantdagsman från 1872, kom i mitt ställe. Orsaken till denna för alla oväntade omsvängning lär vara att söka hos våra prelater. Jag petitionerade vid förra lantdagen som du kommer ihåg till förmån för baptisterna om rätt för dem att få ingå laggiltigt äktenskap. Denna svåra synd skall presterna i Pedersöre, särskildt kontraktsprosten Helander, framhållit som skäl för att för elektorerna framhålla min olämplighet till lantdagsman. Lutherska statskyrkan skulle råka i fara om en sådan representant sändes som skulle gynna dissenters osv."

20 Mikkola 2009, 232–238.

– sådana människor som tidigare hade stått utanför. Vi:et och därmed människornas identitet löpte risk att förändras.²¹

Den process som ovan nämnda grundvalskriser sätter i gång hos individen är något som Rösen kallar för ”det narrativistiska paradigmet”.²² Det är en process som inleds med en fråga – genetisk eller genealogisk²³ – och som i bästa fall landar i ett tillfredsställande svar och en riktning framåt för den berörda, vare sig det innebär en förändring eller en konservering av läget.²⁴ Enligt Rösen är ”historiska berättelser” särskilt väl lämpade för att svara på dylika frågor. Det kännetecknande för historiska berättelser är att de genomsyras av principerna ”konkretion”, ”kontinuitet” och ”kontext”. I praktiken innebär det att människor med sina erfarenheter och upplevelser – med sitt minne – lätt kan relatera till berättelsen ifråga, att den på ett förståeligt sätt väver samman och förklarar sambandet mellan de tre tidsdimensionerna samt att den knyter an till en större kontext och placerar in sig själv och sina åhörare i ett större historiskt sammanhang.²⁵ Historiska berättelser hjälper således människan att förstå och förhålla sig till skeenden genom att placera in dem i ett större tids- och meningssammanhang. Förmågan att med hjälp av historiska berättelser ”erfara”, ”tolka” och ”orientera sig”, eller med andra ord att ”articulate those stories which are needed to give one’s own life a senseful

21 Alm 2011, 263.

22 Rösen 2004, 88.

23 Johansson 2012, 109. Johansson skriver: ”Den genetiska frågan ställs ur det förflutna och förstås framåtriktat, genom att visa på kontinuitet från då till nu [...] Den genealogiska historiska frågan däremot tar sin utgångspunkt i nutida erfarenheter och närmar sig det erfarna förflutna i ett försök att tolka nutid och framtid i historiens ljus. Historien förstås baklänges.”

24 Olofsson 2011, 27–28.

25 Rösen 2004, 97–103; Karlsson 2009, 53; Ammert 2009, 305. Termerna konkretion, kontinuitet och kontext används av bl.a. Karlsson och Ammert men bygger på Rösens tankar om memory, continuity och orientation såsom kvaliteter hos historiskt berättande, se Rösen 1988, 25–26.

temporal direction in the changes and alterations of time” är något som Rösen kallar för ”narrativ kompetens”.²⁶

Det finns med andra ord ett nära sammanhang mellan historiemedvetande, identitet och berättelse, vilket också Martin Alm konstaterar.²⁷ Niklas Ammert skriver att de flesta historiedidaktiker tillskriver just berättelsen en avgörande funktion ifråga om att ”stimulera individers och grupperns historiemedvetande”.²⁸ Martin Alm sammanfattar att människan inte bara tänker i berättelser utan att hon också ser sitt liv som en berättelse och att hennes identitet därför kan sägas bestå av berättelser. Han menar, i linje med bland andra Paul Ricoeur och Jörn Rösen, att människans historiemedvetande är helt beroende av berättelsen.²⁹ Rösen skriver att det i själva verket är just den historiska berättelsen som definierar historiemedvetandet och som skiljer det från ”other fields and procedures of human consciousness”.³⁰ Påståendet befästs av Klas-Göran Karlssons konstaterande att den historiedidaktiskt mest diskuterade framställningsformen för historiemedvetandet är just den historiska berättelsen.³¹ Och Maria Johansson sammanfattar slutligen det hela, hänvisande till Alexa Robertson, genom att konstatera att

Det är genom de historier vi berättar och hör berättas som vi gör samhället begripligt; det är genom narrativer som vår situation – och alla andras – i det politiska och kulturella landskapet tydliggörs. Narrativa handlingar, alltså berättande, är på så sätt det som skapar våra identiteter.”³²

26 Rösen 1988, 28.

27 Alm 2011, 261.

28 Ammert 2008, 56.

29 Alm 2011, 256–257.

30 Rösen 1988, 25.

31 Karlsson 2011, 53.

32 Johansson 2012, 44.

Historiemedvetandet är med andra ord en aktiv kompetens som inte bara sväljer färdigt serverade berättelser med hull och hår utan också värderar dem och själv formulerar dem.³³ Människan, eller hennes historiemedvetande, tillägnar sig redan existerande historiska berättelser eller formulerar egna sådana som svar på de frågor som uppstår då hon försöker orientera sig i tid och historia. Berättelserna har på detta sätt en meningsskapande eller identitetsskapande funktion – de svarar mot olika grundläggande behov som människan har.³⁴ Rösen talar om fyra sådana behov, nämligen behovet av ”bekräftelse”, ”regelbundenhet”, ”ifrågasättande” och ”förändring”. En berättelse som svarar mot behovet av bekräftelse och skapar kontinuitet kallar han för den ”traditionella berättelsen”. Behovet av regelbundenhet besvaras av den ”exemplariska berättelsen” som ur historien härleder konkreta regler. Behovet av ifrågasättande besvaras av den ”kritiska berättelsen” som ser historiska händelser som varnande exempel, och slutligen besvaras behovet av förändring av den ”genetiska berättelsen”.³⁵ Sålunda

- 33 Alm 2011, 261. Martin Wiklund sammanfattar detta väl i Wiklund 2006, 56–57: ”När man försöker orientera sig i tiden är det inte säkert att man har tillgång till en färdig berättelse. Det finns anledning att uppmärksamma det aktiva momentet i historiskt meningsskapande. Den franske filosofen Paul Ricoeur använder begreppet ’mise en intrigue’ och den amerikanske historieteoretikern Hayden White begreppet ’emplotment’ för att understryka den aktiva aspekten av historiskt meningsskapande. Rösens begrepp ’historisk orientering’ bör också förstås på det sättet, vilket understryks av att Rösen inte bara talar om berättelser utan om historiskt berättande som en aktivitet. De historiska aktörerna deltar aktivt i utformandet av egna berättelser som svar på frågor om hur de bör handla, hur de hänger samman med världen i övrigt och hur deras situation ska förstås och göras hanterbar.”
- 34 Rösen 1988, 31.
- 35 Rösen 1988, 31–35; Rösen 1987, 90–92. Robert Thorp använder denna Rösens typologi över historiska berättelser för att beskriva hur historien används – han talar om historiebrukets how-dimension. Denna dimension skiljer han från historiebrukets what-dimension, som han menar att anger vad för slags historiebruk det är frågan om och i vilket sammanhang

blir berättelser, och i detta sammanhang särskilt historiska berättelser, mot bakgrund av ovan förda resonemang, ”ett centralt verktyg för att förmedla, påverka och legitimera värderingar och handlingar” och således även för att forma människors identitet.³⁶ Detta kommer särskilt väl till synes i ”tider av stora förändringar [...] eftersom historien under sådana skeden används aktivt för att legitimera krav på förändring”.³⁷ Av samma skäl är det knappast heller ägnat att förvåna att Anders Svedberg använder sig av det förflutna som argument för religionsfrihet. Historien, och den historiska berättelse som han förmedlar, fungerar helt enkelt som ett verktyg med vilket han ”förmedlar”, ”påverkar” och ”legitimerar” sin syn på religionsfrihet. Han brukar kort sagt historien.

Det som Svedberg gör, är – för att parafrasera Martin Alm – att han skapar sammanhang. Genom att knyta samman det förflutna, samtiden och framtiden försöker han att för sina läsare, kanske också för sig själv, formulera en förståelse av tillvaron och vad som håller på att hända – i detta fall ifråga om de rådande religionsfrihetssträvandena. Berättelsen upprättar en kontext där Svedberg försöker se hur han ska kunna förverkliga de ideal och värderingar som han tror på – i detta fall religionsfrihetsidealet.³⁸ Översatt till klarspråk innebär detta att Svedberg i sin argumentation för religionsfrihet hänvisar till vissa historiska referenser – exempelvis fariséerna, ortodoxins tidevarv och katolska kyrkan – och med hjälp av dessa bygger upp historiska berättelser som svarar på frågor och behov som väckts av religionsfrihetsfrågan. Detta sätt att se på enskilda historiska referenser såsom delar av större berättelser följer den linje som bland andra Erik Axelsson

det används. Thorp anger Klas-Göran Karlssons historiebrukstypologi (existentiellt historiebruk, politiskt historiebruk, vetenskapligt historiebruk etc.) som exempel på hur ett historiebruk kan indelas enligt what-dimensionen. Se Thorp 2014b, 499.

36 Nordgren 2006, 36.

37 Johansson 2001, 35.

38 Alm 2011, 268.

stakar ut i sin avhandling. Poängen, som Axelsson också lyfter fram, är att man blir uppmärksam på att de historiska referenserna inte utgör enskildheter utan ingår i större, ”sammanhängande föreställningar om det förflutna”.³⁹ I Svedbergs argumentation för religionsfrihet kan man skönja konturerna av ett antal sådana berättelser. Med detta menar jag att enskilda referenser till historien – även om de förekommer i olika tidningar och vid olika tidpunkter – tillsammans bygger upp sammanhängande berättelser eller budskap, genom vilka Anders Svedberg bygger sin argumentation. Det är dessa berättelser som jag i denna artikel närmare ska undersöka.

Anders Svedbergs kritiska bruk av historien

Anders Svedberg publicerade under en tidsperiod av ungefär 30 år – från början av 1860-talet till slutet av 1880-talet – drygt 30 artiklar i allmogetidningar i Svenskfinland, i vilka han på ett eller annat sätt talade för religionsfrihet.⁴⁰ I fler än hälften av dessa artiklar använder han sig av historien som argument.⁴¹ En återkommande och genom-

39 Axelsson 2006, 304.

40 Huldén 1932, 129–152: Mellan åren 1861 och 1863 var Svedberg medredaktör för allmogetidningen *Folkvännen. Österbotten. Tidning för svenska allmogen i Finland* utgav Svedberg själv mellan åren 1864 och 1878 och från år 1884 fram till sin död år 1889 var han ansvarig redaktör för *Österbottniska Posten*. Utöver detta medverkade och publicerade Svedberg artiklar i ett flertal tidningar såväl i Finland som i utlandet.

41 De sexton artiklarna i vilka Svedberg använder sig av historiebruk är: *Folkvännen* 26.8.1863, Bilder ur folkklifvet. Ljus och skuggsidor. *Österbotten* 21.12.1867, Religionsfriheten i Nordamerika; 2.7.1870, Religions-frihetsfrågan; 15.7.1871, Baptismen i våra dagar; 16.3.1872, Anmälan; 20.12.1873, Återblick. *Österbottniska Posten* 28.2.1884, Om Religionsfriheten; 24.7.1884, Nykarleby d. 24 Juli; 18.9.1884, Dissenterlagsfrågan; 23.10.1884, Frikyrka eller statskyrka; 26.2.1885, Breffåda; 11.6.1885, Efterskörd från lantdagen; 16.12.1886, Religionsfriheten i Evangelisk-lutherska kyrkan; 3.11.1887, En spansk

gående föreställning som kan utläsas är att all form av tvång i fråga om religion leder fel. Detta kan man kalla för berättelsens ”sensmoral” eller ”slutsats”. Det är detta som Svedberg i sin sammanhängande föreställning och utifrån vissa historiska händelser pläderar för. Begreppen sensmoral och slutsats används av bland andra Martin Wiklund som i sin bok *Historia som domstol. Historisk värdering och retorisk argumentation kring ”68”* argumenterar för värdering av det förflutna som en viktig del av historisk kunskap. Han frågar sig om det inte är möjligt att tillåta användningen av historia och historiska fenomen som argument för att underbygga eller kritisera en viss sensmoral. Ett sådant sätt att se på historia anser han att skulle stå i linje inte bara med den funktion historieskrivningen under en lång tid har haft utan också med den betydelse den i praktiken har för människor i vardagen, men som sedan historievetenskapens institutionalisering har fått ge vika för objektivitet och vetenskaplighet.⁴²

Wiklund använder domstolen som analogi och poängterar att, precis som bedömningen av lagöverträdelse i en rättegång har

auto-da-fé; 12.4.1888, Bref till en vän i Österbotten; 10.5.1888, Bref till en vän i Österbotten IV; 17.5.1888, Bref till en vän i Österbotten IV; 9.8.1888, Kättare domstol. De övriga artiklar som jag har funnit där frågan om religionsfrihet tangeras endast indirekt och med hjälp av historiebruk eller där religionsfrihetsfrågan visserligen berörs, men där inget konkret historiebruk framkommer är: *Österbotten* 1.10.1864, Återblick; 2.5.1868, De landsförvista österbottniska separatisternas öden i fremmande land; 4.7.1868, Barna uppfostran; 6.4.1872, Ute och hemma; 20.4.1872, Folkskolan IV; 15.7.1876, Finlands första kyrkomöte. II; 15.12.1877, Ute och hemma, *Österbottniska Posten* 13.12.1883; Till läsaren; 15.10.1885, En blick på den närvarande tiden; 25.11.1886, Hemlandet; 2.12.1886, Lützenmonumentet och Schwedenstein; 30.12.1886, Hwem är frisinnad?; 6.1.1887, Ett allwarligt ord rörande dissenters i vår kyrka; 27.1.1887, svar till insändaren Till red. af *Österbottniska Posten* – Mot ett sidohugg; 6.10.1887, Kristendomen och dess förhållande till nutidens kunskap och lif; 14.6.1888, Bref till en vän i Österbotten VII.

42 Wiklund 2012, 19–20, 138–156.

märkbara konsekvenser för påföljden, även en människas bedömning av det förflutna är nära sammankopplat med hennes handlingsorientering och självförståelse samt med de praktiska slutsatser som hon drar i vardagen.⁴³ Detta ligger helt i linje med sambandet mellan historiemedvetande och identitet, något som jag tidigare har påpekat. Den operation eller det historiebruk som Wiklund beskriver kallar han för ”historiskt rättfärdigande”. Det är ett slags berättelse som kan liknas vid ”en komplicerad argumentationskedja med olika led som är länkade till varandra och tillsammans pekar mot en slutsats eller en sensmoral”. Leden eller premisserna i kedjan utgörs exempelvis av värderingar av vissa historiska händelser, vilka slutligen avgör berättelsens slutsats eller sensmoral. Sensmoralen är med andra ord beroende av om värderingen är negativ eller positiv, precis som resultatet i en balansräkning är beroende av dess olika delsummor. Det historiska rättfärdigandet eftersträvar nämligen, precis som balansräkningen, jämviktsläge. Rent konkret innebär detta att en berättelse som inledningsvis laddas med negativa delsummor – exempelvis negativa värderingar av det förflutna – motiverar en förändring i motsatt riktning i nuet för att berättelsen skall kunna uppväga det negativa samt skapa jämvikt och därmed balans i räkningen. På motsvarande sätt kan en nostalgisk syn på det förflutna implicera en kritik av nuet och således motivera en återgång till ett positivt ursprungstillstånd.⁴⁴ Det som jag i det följande kommer att granska närmare är just de historiska händelser som Svedberg i sin berättelse refererar till. Man kan också säga att jag kommer att undersöka de premisser, delsummor eller argument som i hans berättelse tillsammans pekar fram mot sensmoralen att tvång i fråga om religion är fel.

Svedberg menar att mycket av hans samtids ofördragsamhet på det religiösa fältet beror på att många ”fröjdar sig öfwer att ega kyrkans rena af ingen willfarelse besmittad lära” och att man därför vill

43 Wiklund 2012, 45, 195.

44 Wiklund 2012, 201–202, 217–220.

”tillwälla sig uteslutade rätt att heta Kristi kyrka och alla utanför samfundet stående [äro] förkastansvärda; hwaraf följt att man lätt råkat in på afvägen att uppskatta ’en ren lära’ högre än ett sant andligt lif”.⁴⁵ Att problemet inte är snabbt övergående blir tydligt då han tio år efter ovanstående citat skriver:

Men hwad som är ett af de mest sorgliga tidstecken i vår tid är den andliga ofördragsamhet, den ensidighet som besjälur så många menniskor, hwilka allwarligt sträfwa efter att komma till sanningen. Man uppgör för sig en läronorm som kan wara god nog och kanske stå sanningen nära. Men att man will göra denna till den enda rätta, förklara alla olika tänkande för villoandar och kättare; gör att man är på god wäg att stanna i en tom och död formalism; att förtrösta på en ren lära utan lif.⁴⁶

Ursprunget till denna överlägsenhet står enligt Svedberg att finna i kyrkohistorien. Han påpekar att företeelserna på intet sätt är nya och unika för hans samtid, utan tvärtom återkommande trender. Han hänvisar bland annat till israeliterna på Gamla Testamentets tid som, i och med att de var i besittning av templet, tog både det och sin rättrogenhet så till den grad för givna, att Gud blev tvungen att tillrättavisa dem genom profeten Jeremia. Han hänvisar till fariséerna på Jesu tid som var övertygade om att de ägde barnaskapets ande, men vilka enligt Svedberg endast utgjorde prov på ett ”dödt formwäsende”.⁴⁷ Han hänvisar också till de kristna under ledning av Konstantin den Store, som tvingade hedningar att låta döpa sig och under hot och straff bekänna sig till kristendomen, och som därmed kan ses som urmakare till religionstvänget.⁴⁸

45 *Österbotten* 16.3.1872, Anmälan.

46 *Österbottniska Posten* 24.7.1884, Nykarleby d. 24 Juli.

47 *Österbottniska Posten* 24.7.1884, Nykarleby d. 24 Juli.

48 *Österbottniska Posten* 28.2.1884, Om religionsfriheten.

Ovannämnda exempel – israeliterna, fariséerna och de kristna under Konstantin den Store – förekommer endast var sin gång i Svedbergs artiklar. Det som Svedberg oftare hänvisar till är ortodoxins tidevarv, pietistförföljelserna på 1700- och 1800-talet samt katolska kyrkans förföljelser av lutheranerna. Samtliga hänvisningar, både de som förekommer en gång och de som återkommer, fyller dock samma funktion och används i samma syfte. Genom att lyfta fram dessa händelser sätter sig Svedberg nämligen till doms över det förflutna och kritiserar dem som tidigare i historien har utövat tvång över andra. Med Martin Wiklund kunde man säga att han gör en negativ värdering av nämnda historiska händelser.

Detta sätt att bruka historien är det som Jörn Rüsen kallar för den historiska berättelsens ”kritiska funktion”. Den är en av de fyra tidigare nämnda funktionerna som en historisk berättelse enligt Rüsen kan fylla, och den svarar mot behovet av förändring genom att peka på negativa exempel och erfarenheter från historien. Den ifrågasätter därigenom den rådande ordningen och pådriver en förändring i önskad (annan) riktning.⁴⁹ Wiklund talar om ”legitimering genom avståndstagande”, dvs. ett avståndstagande av en negativt värderad dåtid som motiverar och legitimerar en förändring.⁵⁰ Svedberg likställer med andra ord tillståndet i sin samtid med tidigare negativa historiska händelser i syfte att väcka förståelse för den nödvändiga åtgärd som religionsfrihetens införande utgör. Han väver samman historia med nutid och pekar på hur framtiden kommer att se ut om inga åtgärder vidtas. Med andra ord åskådliggör han historiens ”kontinuitet” genom att till raden av kristna – Konstantin den Store, katolikerna och ortodoxins representanter som enligt honom under historiens gång förtryckt oliktankande – foga även sin samtids statskyrka. Han menar nämligen att hans samtids statskyrka är den senaste i raden av religionsfrihetsförtryckare, vilket han också oförskönat ger uttryck för:

49 Rüsen 1987, 92.

50 Wiklund 2012, 225–226.

Man är uppfödd och uppvuxen i en statskyrka, som haft till sitt förfogande statsmaktens straffmakt, och därför har man med böter, fängelse, landsförvisningsstraff, m.m. belagt människor, som icke gjort något ondt, utan endast tjenat Gud, på det sätt deras samwete bjudit dem.⁵¹

Och vidare:

Det synes mig att wi nu stå framför en tidpunkt snarlik början af ortodoxiens, den döda renlärighetens tidehwarf, efter reformations-tiden. Man söker att med lagar wilja qwarhålla den flyktande anden, och man fruktar att om man eftergifwer banden, om man borttager twångslagarna, skulle ett wirrwarr uppstå, en upplösning af kyrkan wara för dörren. Och dock har alla tiders kyrkohistorie wisat att det icke är med twångslagar man uppehåller lifwet i en kyrka.⁵²

Nämnas kan att den kritiska berättelsen inte är den enda som återfinns i Svedbergs tidningstexter. En annan berättelse som kan extraheras ur texterna är att religionsfriheten är en ursprunglig del av såväl kristendomen som lutherdomen. Svedberg pekar på tidigare civilisationer – romare, greker och egyptier – där han menar att avgudadyrkan innehade något av en statsreligions ställning. Han drar också en gräns mot det gamla förbundet i Gamla Testamentet, där Israel genom straff, motgångar och bot – genom ett slags tvång – fördes till rätta. I motsats till dessa för kristendomen med sig en frihet ifråga om religionen, där Jesus blir religionsfrihetens ursprungliga upphovsman.⁵³ Lika viktig är Luther som – till skillnad från katolikerna som förföljde honom och de lutheraner som kom efter honom – starkt talade för

51 *Österbottniska Posten* 28.2.1884, Om religionsfriheten.

52 *Österbottniska Posten* 17.5.1888, Bref till en vän i Österbotten IV.

53 *Österbottniska Posten* 28.2.1884, Om religionsfriheten.

religionsfrihetens sak.⁵⁴ På detta sätt blir Luther en reformator också i religionsfrihetsfrågan: Jesus införde religionsfrihetstanken och Luther återinförde den. Svedberg menar med andra ord att religionsfriheten är något som hör till kristendomen och lutherdomen – det är något ursprungligt kristet och inget som dykt upp först på senare tid. Därför borde den som är kristen och lutheran också vara för religionsfrihet.⁵⁵

Svedbergs anspelningar på Jesus och Luther som upphovsmän till religionsfrihetsfrågan påminner mycket om det som Rüsen kallar för en ”traditionell berättelse”. Svedberg beskriver, legitimerar och avdramatiserar religionsfriheten som något ursprungligt. Att införa religionsfrihet blir ur detta perspektiv inget nytt eller från det normala

- 54 *Österbottniska Posten* 16.12.1886, Religionsfriheten i Evangelisk-lutherska kyrkan: ”Wiljen I med allmänna påbud genomdrifwa det (religions-tvängnet) så will jag återkalla allt, hwad jag skrifwit och predikat. Jag will ej widare stå på eder sida [...] skrifwa skall man, predika och förkunna skall man, men ingen skall man wid håret draga till rätta, utan man skall öfwerlämna det Gudi”.
- 55 *Österbottniska Posten* 16.12.1886, Religionsfriheten i Evangelisk-lutherska kyrkan: ”Hwar och en som tillhör evangelisk-lutherska kyrkan, men dock kämpar mot religionsfriheten wisar dermed huru litet han besjålas af Luthers ande, äfwen om han för reformatorns namn på läpparna och skrytsamt åberopar sig på att hafwa ’den rena lutherska läran’. [...] Att man i våra dagar sträfwar till att alltmera förwerkliga religionsfrihets-idén är icke att införa några nymodiga idéer, utan det är att fortgå på den af 16:de århundradets reformatorer inslagna bana, att bereda tros- och samwetsfrihet åt hwarje menniska”, se även: *Suomen Talonpoikaissäädyn Keskustelupöytäkirjat 1888*, toinen vihko 1888, 923–924: ”Jag tror dock att de, som erkänna önskvärdheten af en dissenterlag, ingalunda göra det derfor, att de skulle medgifwa att den lutherska kyrkans lära i några punkter icke vore den rätta, utan de göra det endast derfor, att de vilja äfven åt medlemmar af andra trosläror bevilja samma rättigheter, som bekännare af den lutherska kyrkan tillgodonjuta. Detta öfverensstämmer icke allenast med Luthers utan äfven med vår lärostiftares, vår frälsares, egen lära. Ty då lärjungarna ville förbjuda dem att lära, som icke följde dem, sade han åt dem: ’förbjuden dem icke’.”

avvikande. Tvärtom innebär det en återgång till och en fortsättning av det ursprungliga, traditionsbundna och från början givna.⁵⁶ Att hänvisningarna till sådana auktoriteter som Jesus och Luther av allt att döma inte hade den av Svedberg önskade effekten är kanske något överraskande. I ett av sina sista inlägg i religionsfrihetsfrågan skriver Svedberg:

Den religiösa ofördragsamheten i vår tid uti de kretsar der man har nit för Gud är större än hwad man någonsin kan ana förr än man kommer i beröring dermed. Det hjälper icke härwidlag åberopa hwarken Guds ord eller vår lärofader Luthers ord för religionsfriheten, man lyssnar icke ens dertill, utan med bitterhet fortfar man att döma och fördöma religionsfrihetens heliga sak.⁵⁷

Å andra sidan är det mot bakgrund av denna insikt än mer förstäligt att han satsade mer krut på den kritiska berättelsen.

Historiebrukets konkretion

Att Svedberg hänvisar till och kritiserar just tidigare nämnda historiska referenser är knappast någon slump. Han gör det måhända omedvetet och oöverlagt, men inte godtyckligt. En gemensam nämnare för dessa historiska referenser är nämligen att de hos de avsedda mottagarna med stor sannolikhet väckte vissa, bestämda associationer och appellerade till just deras känslor och erfarenheter.

Sålunda är det inte konstigt att Svedberg flera gånger återkommer till pietistförföljelserna på 1700- och 1800-talet. Munsala och Nykarleby var nämligen under 1830- och 1840-talet något av ett centrum för den pietistiska väckelsen, i vars mitt Svedberg således kom att växa upp. Denna väckelse gav upphov till några av de största

⁵⁶ Rüsen 1987, 90–91.

⁵⁷ *Österbottniska Posten* 10.5.1888, Bref till en vän i Österbotten IV.

massrättegångarna i Finlands och Nordens historia, då hundratals personer – varav en stor del från Munsala och omkringliggande orter – stod anklagade för att ha anordnat eller bevistat pietistiska konventiklar.⁵⁸ Redan år 1863 skriver Svedberg en fiktiv följetång i berättelseform som utmynnar i en förundran över inkonsekvensen i landets lagstiftning. Inkonsekvensen kommer till synes i det att berättelsens huvudperson, som genom att läsa och förklara Bibeln i sitt hem ”genom Guds nåd bidragit till att förvandla en stor del av byamännen icke endast till nyktra och sedliga utan också till gudfruktiga människor”, med stöd av konventikelplakatet blir anklagad för svärmeri och lagbrott. Detta sker samtidigt som en nämndeman, tidigare i berättelsen, har fördärvat byns invånare genom sin krögerirörelse, som visserligen följde lagen eftersom den ”försålde brännvin blott halvstoptals”.⁵⁹ I en annan artikel, skriven mer än tjugo år efter den nyss nämnda, påpekar Svedberg de hemska konsekvenser som statens inblandning i religionsangelägenheter har fört med sig, nämligen böter, fängelsestraff och landsförvisningar.⁶⁰ Att Svedberg inte behöver skriva ut vilka historiska händelser han åsyftar beror helt enkelt på att de var bekanta för majoriteten av befolkningen i Svenska Österbotten. Det pietistiska arvet under 1880-talet var visserligen inte lika starkt som under den pietistiska väckelsens glansdagar ett knappt halvsekel tidigare, men de händelser som Svedberg omnämner var likväl så starkt rotade i folks medvetande att de säkert inte var främmande för dem.⁶¹

Att Svedberg kontrasterar det nedrivande i statens ingrepp mot pietisterna genom att beskriva själva väckelsen i positiva ordalag är ändå intressant av en annan anledning. Svedberg målar upp en bild av väckelseeran som en tid ”då tusende och åter tusende började

58 Ylikangas 1979, 118, 167, 190.

59 *Folkvännen* 26.8.1863, Bilder ur folkklifwet. Ljus och skuggsidor.

60 *Österbottniska Posten* 28.2.1884, Om religionsfriheten.

61 Dahlbacka 1987, 60–70.

fråga efter vägen till det ewiga lifwet”⁶² och jämför den med ”det apostoliska tidehwarfwets warma, religiösa lif” och med ”reformationstidehwarfwet med dess warma, kristliga lif”.⁶³ Detta sker samtidigt som han i andra sammanhang uttrycker sin alltmer kritiska inställning till pietismen som fenomen. År 1884 skriver han:

Då man nu fyra årtionden senare ser tillbaka på denna i sitt slag märkvärdiga folkrörelse kan man icke underlåta att anmärka mycket ensidighet, fiendtlighet mot alla sträfwanden för jordiska ändamål och ett enwist fasthållande wid underordnade bisaker som förekommo hos dem som woro gripne af denne rörelse.⁶⁴

Diskrepansen blir ännu större då Svedberg påpekar att pietisterna själva inte var så toleranta gentemot oliktankande: ”Det starka motstånd som pietismen mötte härledde sig tvivelsutan till stor del från det ovisliga nit, det stränga fördömande av olika tänkande, som pietisterna låto sig komma till last”.⁶⁵ Trots detta använder han sig alltså av pietistförföljelserna som argument för religionsfrihet.

En förklaring till detta i viss mening motsägelsefulla förfarande står måhända att finna i det faktum att Svedbergs texter utgör exempel på ”en intentionell politisk kommunikation”. En sådan kommunikation går ut på att ”etablera användbara betydelsekontexter och styra in åhörarnas faktatolkning och känslor i önskade banor” med det övergripande syftet att ”skapa legitimitet för ett visst handlande eller att mobilisera mottagaren att handla på ett visst sätt”. Att kommunikationen är intentionell innebär att aktören medvetet väljer de medel som han ”uppfattar som bäst lämpade för att uppnå de önskade resultaten” – oberoende av om själva ämnet motiverar dem eller om det

62 *Österbottniska Posten* 17.5.1888, Bref till en vän i Österbotten IV.

63 *Österbottniska Posten* 10.5.1888, Bref till en vän i Österbotten IV.

64 Svedberg 1884, 3.

65 Svedberg 1884, 3.

enbart är fråga om en ”retorisk utsmyckning” av argumentet.⁶⁶ Erik Axelsson formulerar det på följande sätt:

Därmed blir utgångspunkten att den historia som användes i debatten avspeglar de diskursiva ramar som då var för handen. Detta kan antas då de politiska aktörerna – de som genom sin kommunikation effektivast möjligt önskar påverka väljarna – inte skulle använda historiska referenser som de inte tror ha en viss resonans. Med detta avses att en historisk referens eller berättelse har en bred klangbotten hos stora delar av den grupp som man avser att påverka.⁶⁷

Detta belyser samtidigt ytterligare en dimension av historiemedvetandets identitetsskapande funktion. Historiemedvetandet konstaterades redan vara en aktiv kompetens, som främst kan förstås som något som försiggår i individens ”inre” i syfte att svara mot hans egna frågor och behov. Men en människa kan av allt att döma aktivera och använda sitt historiemedvetande för att stilla även andra människors behov exempelvis genom att berätta historiska berättelser. Aktiveringen sker dessutom inte alltid medvetet utan tidvis även omedvetet till följd av yttre betingelser. Roger Johansson har en tanke, därtill delvis inspirerad av Ronald Aminzade, som går ut på att människans historiemedvetande ”ständigt förändras, tynar bort och får liv igen” beroende på vilket samhälle och vilka sociala relationer som hon omger sig med. Aminzade citerar även E.P. Thompson som skriver att det är: ”... the concrete settings of everyday life that shape political identities and political consciousness”. Och dessa ”settings” kan vi i sin tur inte alltid välja eller rå över.⁶⁸ Man kan därför se historiemedvetandet och de berättelser som det genererar som något som aktiveras

66 Axelsson 2006, 36, 304. Axelsson hänvisar bl.a. till Heradstveit & Bjørgo 1996 och till Jacobsson 1997.

67 Axelsson 2006, 38.

68 Johansson 2001, 44. Johansson hänvisar till Aminzade 1993.

när vissa omständigheter råder, precis som fallet är med de av Rösen omnämnda grundvalskriserna. Svedberg verkar exempelvis redan i ett tidigt skede ha bildat sig en uppfattning i religionsfrihetsfrågan och formulerat eller anammat en egen berättelse som stöd för den.⁶⁹ Det innebär att dessa två, dvs. åsikten och den stödjande berättelsen, sedan har funnits latent hos honom som något som han har kunnat plocka fram när han själv eller någon i hans omgivning har konfronterats med religionsfrihetsfrågan. Beroende på vilket sammanhang han rör sig i ser berättelsens utformning också aningen olika ut, något som kanske förklarar varför han exempelvis i sina lantdagsinlägg i religionsfrihetsfrågan inte alls i samma mån som i tidningsartiklarna gör sig bruk av historien, i alla fall inte väckelsehistorien. Förutom att de historiska hänvisningarna i lantdagsinläggen för religionsfrihet är få, är de så gott som uteslutande Bibel- eller Luthercitat, alternativt ”narrativa förkortningar”,⁷⁰ som Svedberg använder sig av efter att någon annan först har hänvisat till dem.⁷¹ Svedberg visste med andra ord att pietismen och förföljelserna av pietisterna utgjorde historiska referenser som hade en bred klangbotten hos det befolkningslager till vilket han

69 Den uppskattningsvis första tidningsartikeln där Svedberg berör frågan om religionsfrihet återfinns i *Folkvännen*, 26.8.1863 under rubriken Bilder ur folkklifvet. Ljus och skuggsidor. I denna ifrågasätter och kritiserar han indirekt det alltför ikraftvarande konventikelplakatet.

70 Hans Olofsson definierar i ett pågående arbete begreppet narrativ kompetens som: ”ett språkligt yttrande som i en historiekulturell kontext på ett kärnfullt sätt kan beteckna ett fenomen i det förflutna. Detta fenomen är avgränsat i tid och rum och den narrativa förkortningen går att utveckla till en eller flera sammanhängande berättelser”, se Olofsson, 2013, 5, internetkälla, tillgänglig 28.12.2014.

71 Retoriken är snarare lägesbeskrivande och faktaladdad och hämtar inte i samma mån sina argument från historien. Se *Suomen Talonpoikaissäädyn pöytäkirjat 1877–1878*, toinen vihko 1901, 1628–1642; *Suomen Talonpoikaissäädyn pöytäkirjat 1888*, toinen vihko 1888, 922–924; *Suomen Talonpoikaissäädyn pöytäkirjat 1888*, kolmas vihko 1888, 1547.

riktade sig. Genom att därför referera till just dessa historiska hän- delser etablerade han en betydelsekontext som hans målgrupp kunde relatera till.⁷²

Historien som upprepar sig

Svedbergs kritik utgick således i mångt och mycket från ett någor- lunda aktuellt förflutet samt från erfarenheter som han själv hade tagit del av och upplevt och som också hans målgrupp kände till. Men den hämtade också näring ur en tradition som sträckte sig längre tillbaka i tiden än så, vilket vi skall se i det följande. De historiska referen- ser – förutom ovan nämnda pietistväckelser – som Svedberg flertalet gånger hänvisar till är ortodoxins tidevarv, Luthers kamp mot den katolska kyrkan samt i viss mån även urkyrkans tid. Svedberg beskri- ver ortodoxins kyrka som ”ett dödt formwäsende” och ett dött, kallt och ofruktbart tidevarv ”då man föga brydde sig om ett kristligt lif, utan blott om en ren lära” och ”förföljde och förkättrade dem, som i minsta mon afweko från kyrkans antagna dogmer” även om det var just dessa sistnämnda som, åtminstone enligt Svedbergs förmenande, arbetade för ett sant liv i kyrkan.⁷³

Svedbergs retorik i religionsfrihetsfrågan bär i detta avseende uppenbara likheter med den retorik som formulerades redan ett par sekel tidigare av pietisterna i 1600- och 1700-talets Sverige och vilka Carola Nordbäck har undersökt. Detta är intressant eftersom det vittnar om att en del av religionsfrihetsargumenten gick i arv, åter-

72 Niklas Ammert skriver, delvis citerande Jörn Rüsen: ”Det är också rimligt att anta att en berättelse som till sin karaktär påminner om livet och där individen kan erfara, tolka och orientera sig, är en faktor som ökar förståel- sen och kan stimulera historiemedvetandet. En historia eller en historisk framställning ”bortom meningsdimensionen vore just – meningslös.” Se Ammert 2008, 62. Ammert hänvisar till Rüsen 2004, 20.

73 *Österbottniska Posten* 24.7.1884, Nykarleby den 24 Juli; 10.5.1888, Bref till en vän i Österbotten IV.

användes och utvecklades långt senare, även i Finland. Kanske är det något av detta som Nordbäck antyder då hon skriver:

Den [den pietistiska samhällsuppfattningen] var, enligt min mening, ett prov på den typ av frihetstankar som skulle komma att vidareutvecklas under den återstående delen av 1700-talet. Intressant är dock att de formulerades inom ramen för den pietistiska konflikten och att utgångspunkten för de frihetliga anspråken utgjordes av religiösa argument samt att rättighetstanken hämtades ur Luthers ställningstagande gentemot den katolska kyrkan. Detta kan tolkas som en inomluthersk debatt i syfte att omforma ortodoxins förhållningssätt i en riktning som pekade mot religionstolerans, tryckfrihet, samvets- och åsiktsfrihet.⁷⁴

Svedbergs kyrkokritik är visserligen inte lika omfattande som pietisternas. Där han i första hand reagerar på den skärpning av samvetsfriheten som han ansåg att kyrkan hade gjort sig skyldig till, besvärades pietisterna av den ortodoxa kyrkans förfall i största allmänhet, i vilket även intoleransen mot oliktankande ingick som en del. Svedberg kan visserligen även han, i linje med pietisterna,⁷⁵ bland annat påtala brister hos prästerskapet eller förespråka större insyn för församlingsmedlemmar vid tillsättandet av nya präster.⁷⁶ Men det är framförallt

74 Nordbäck, 2004, 331.

75 Nordbäck, 2004, 316.

76 T.ex. *Österbottniska Posten* 15.10.1885, En blick på den närvarande tiden: "Tywärr äro många af dessa wäktare [prester] på Sions murar sjelfwa nog mycket riktade åt de jordiska förwärfwen och gifwa derigenom sekterna anledning att allt mera draga sig från kyrkan, under det andra i helig nitälskan för hwad de anse wara det enda rätta wore böjde för att tillgripa stränghetsmedel mot olika tänkande; hwilket dock, enligt hwad alla tidens erfarenhet wisat, wore att ännu mera befordra affallet eller utgåendet från kyrkan"; *Österbotten* 1.10.1864, Återblick: "Huru mången af Finska kyrkans medlemmar ha icke, då de på förslag fått uppförde trenne personer, som föga gjort skäl för namnet prester, frågat: när skall då wi få den

i hans kamp för religionsfrihet – i retoriken och argumenten – som likheterna med pietisterna framträder.

Centralt i pietisternas kyrkokritik var kristendomens förfall men också den förfallna kristendomens upprättelse. Såväl i kritiken som i reformförslagen spelade kyrkohistorien en viktig roll. Med dess hjälp kunde pietisterna inte bara skapa sig en bild av sig själva utan också av sin motpart. Historien fungerade också som vägledning och inspiration när problemen skulle lösas. Deras kyrkokritik avslöjar nämligen en verklighetsuppfattning – ett historiemedvetande – där ”kyrkohistoriens förråd av konflikter” fungerade som tolkningsmodell för samtida problemområden och tvister. Således kunde historiska förhållanden appliceras på den egna samtiden⁷⁷ och förändring åstadkommas ”genom att återställa och återupprätta” samtida förhållanden i enlighet med tidigare mönster.⁷⁸ Sådana historiska förhållanden var just den tidiga kristendomen fram till 200- och 300-talet, men framförallt Luther, som genom sin kamp mot påvekyrkan gav legitimitet åt pietisternas förändringssträvanden.⁷⁹ Pietisterna identifierade med andra ord sig själva med Luther och därmed ortodoxin med den katolska kyrkan. Nordbäck konstaterar att en antikatolsk retorik flyter som en särskilt framträdande underström i så gott som all pietistisk argumentation; alla fel och brister man fann i den lutherska kyrkan stämplades som kvarlevor från den katolska tiden.⁸⁰ Därför kan man på sätt och vis säga att den lutherska ortodoxin fick smaka på sin

frihet som våra trosförwandter i Tyskland egt redan under århundraden, att verkligen sjelfwa få kalla våra lärare. [...] Sålunda behandlas finska kyrkans medlemmar fortfarande som omyndiga barn, hwilka icke sjelfwa skola någonsin kunna erhålla mensklige rättigheter. Man söker genom sådana skrankor och bestämningar tillförsäkra prestaståndets medlemmar all möjlig säkerhet till utkomst...”

77 Nordbäck 2004, 333.

78 Nordbäck 2004, 276.

79 Nordbäck 2004, 277.

80 Nordbäck 2004, 320.

egen medicin; den kritik som lutheranerna på sin tid hade riktat mot katolska kyrkan återanvändes av pietisterna i deras angrepp på ortodoxin. Samtidigt fick, som Nordbäck påpekar, även katolska kyrkan indirekt del av anklagelserna eftersom pietisterna ”i denna traderings- och omvandlingsprocess” reproducerade ”en för lutherdomen mindre smickrande antikatolicism i en ny kontext”.⁸¹ Det bör kanske i sammanhanget nämnas att även pietisterna i sin kritik av katolicismen slog in på en redan upptrampad stig. Som Yvonne-Maria Werner konstaterar är antikatolicismen inte bara lika gammal som lutherdomen, utan också ett fenomen som framförallt på 1800-talet kom att anta sådana proportioner att det utgjorde ”en transnationell ram som artikulerades över hela Europa och Nordamerika”.⁸²

Kontext, identitet, inklusion

Svedbergs sätt att se på och bruka historien liknar på många sätt pietisternas. Han hänvisar till samma historiska händelser och han applicerar dem på sin samtid – i vissa fall så att han önskar återställa tidigare förhållanden – men främst så att han kritiserar dem och använder dem som varnande exempel. I likhet med pietisterna återfinns i Svedbergs argumentation också en ”retorisk antikatolicism”.⁸³ Han förliknar sin egen kyrkas syn på religionsfrihet vid tidigare missförhållanden i kyrkans historia, till vilka han även räknar den katolska tiden före reformationen. Samma funktion fyller också hänvisningar till fariséerna och till ortodoxin; de utgör referenser som över tid och rum omedelbart skapar – i detta fall – negativa associationer och som knappast någon vill bli associerad med. Genom hänvisningarna bygger Svedberg vidare på den historiska berättelsens konkretion och de associationer som specifikt dessa historiska referenser ger upphov

81 Nordbäck 2004, 278–279.

82 Werner 2013, 226 (min översättning).

83 Nordbäck 2004, 278.

till. Han knyter an till en större kontext och ett större historiskt sammanhang där han placerar in sig själv och sina åhörare. Den katolska kyrkan utgör i sammanhanget – liksom jag konstaterar i en pågående artikel om Svedbergs antikatholicism – en ”Andre” eller en ”unifying other” som ger mening åt den egna gruppen och bidrar till formandet av en kollektiv identitet.⁸⁴ Svedberg drar med andra ord en gräns mellan denne Andre som representeras av katolska kyrkan och ett ”Vi” – dvs. de som är för religionsfrihet – som därmed framträder tydligare.

Vilka var det då som Svedberg ville inkludera i ovannämnda Vi-grupp, och varför? Några entydiga och bergsäkra svar står knappast att finna på dessa frågor. Ett spår att följa kunde dock vara att i enlighet med Roger Johanssons hänvisning till Robert Aminzade se vid vilka tillfällen och under vilka omständigheter som Svedbergs historiemedvetande aktiverades, eller med andra ord när och i vilka sammanhang hans texter om religionsfriheten publicerades. Då kan man inledningsvis slå fast att den – med stor sannolikhet – första artikeln som tangerar frågan om religionsfrihet utkom år 1863. I den hänvisar han bland annat till konventikelplakatets negativa konsekvenser, till det orimliga i förbudet att samlas kring Guds ord etc. Ett rimligt antagande är därför att det är pietisterna som Svedberg vill inlemma i Vi-gemenskapen. Svedberg hade ju själv vuxit upp i pietistväckelsens centrum och han hade kommit att bevittna de så kallade pietist-rättegångarna på nära håll. Detta hade med säkerhet satt sina spår hos honom, något som också Gustav Björkstrand verkar förutsätta då han skriver att rättegångarna utan tvekan utgjorde den starkaste drivkraften när det gällde Svedbergs kamp för religionsfrihet.⁸⁵ Även om Svedberg vid tiden för rättegångarna var ung, är det inte omöjligt att erfarenheterna fyllde kraven för en grundvalskris. Det torde trots allt ha rört sig om Svedbergs första kontakt med religionsfriheten, eller

84 Werner & Harvard 2013, 13, 17; Werner 2013, 226–227; Colley 1992, 376; Hall 1997, 234–238; Elmeroth 2008, 27.

85 Björkstrand 1982, 19.

snarare avsaknaden av den. Vad som talar för detta är för det första de synnerligen illustrativa minnesbilder som Svedberg återger såväl av rättegångarna som av väckelsen överlag så sent som fyra årtionden efter att de utspelat sig.⁸⁶ Kjell Krantz skriver med anledning av minnesbilders trovärdighet:

Vi tänker oss normalt att minnesbilder brukar avta i skärpa i takt med att tidsavståndet ökar; så är det måhända då ett vittne ska avlägga rapport inför polis eller domstol om en händelse han iakttagit på avstånd. Men då det gäller självupplevda händelser av djupt genomgående art, händelser som inneburit ett slags andlig väckelse hos personen i fråga, är det troligt att förhållandet snarare är det motsatta. Ty genom att minnesbilderna bearbetas under ett helt liv kommer de gradvis att bli tydligare i konturerna och öka i intensitet. I den livslånga reflexionsprocessen har allt överflödigt rensats ut och endast det väsentliga blivit kvar; minnena ökar i pregnans och framstår inte bara som episoder (faktiska händelser i det förflutna) utan som symboliskt förtätade och laddade självporträtt.⁸⁷

86 Svedberg 1884. Svedberg skriver bland annat "Då denna rörelse inföll i tecknarens barndom, så är det möjligt att det är barndomens poetiska rosenskimmer, som delwis i min föreställning hwilar öfwer denna rörelse och gör ännu i dag på mig ett behagligt intryck då jag i mitt minne framkallar tidsbilden från dessa hänsyunna dagar. [...] Men då predikanten med sin djupa, fylliga röst och med ett allwar som wisade att bönen gick från hjertats djup, började bedja: 'Miskundelig Gud! Låt nådens sol upprinna, att med dess ljus må syndens nød förswinna; Hugswala mitt hjerta, upplys både själ och sinne...' då hade hwar och en redan glömt alla de widunderliga ryktena om 'swärmarprästen'. Det war som skulle den klangfulla och djupt allwarliga rösten försatt strängar i åhörarnes hjertan uti dallring, hwilka förut aldrig warit berörda..."

87 Krantz 1997, 53.

För det andra är – som vi sett – pietistväckelsen och pietisträttegångarna ett återkommande inslag i Svedbergs historiebruk när han talar för religionsfrihet, även vid senare tillfällen. Måhända är det pietisterna som han har i åtanke när han första gången, något försiktigt, delar med sig av sina tankar kring religionsfriheten. Samtidigt kan knappast pietisterna ha varit den bärande orsaken under hela den tid som Svedberg för sin talan i saken. Dels kom som sagt pietiströrelsen att stadigt gå tillbaka under senare delen av 1800-talet och dels tog, som vi sett, Svedberg själv senare avstånd från pietismen. Dessutom avskaffades de facto konventikelplakatet – som hade förbjudit alla slag av pietistiska sammankomster – i samband med att kyrkolagen av år 1869 trädde i kraft.⁸⁸

Nästa gång som utgivningsfrekvensen av artiklar stegras är i början av 1870-talet. Detta sammanträffar tidsmässigt med en annan märklig händelse på Svedbergs hemort, nämligen baptismens ”ankomst”. År 1871 besöktes Monå av den svenske baptistpredikanten Johannes Palmqvist som predikade för ”stora skaror” och föranledde att nio monåbor döptes samma år. Året därpå fick predikokampanjen en fortsättning som resulterade i ytterligare dop samt i bildandet av Monå baptistförsamling. Enligt Bror Åkerblom var baptismens framfart just så lyckad eftersom den fyllde det tomrum som pietismen lämnat efter sig. Och att baptismen väckte uppmärksamhet är inte svårt att förstå mot bakgrund av baptisternas aversion mot barndop, katekes, konfirmationsundervisning mm.⁸⁹ Att Svedberg tar upp och redogör för baptismen i två artiklar i början av 1870-talet kan därför ses som ett försök till svar på de frågor, eller kanske rentav på den rädsla eller motvilja som kan ha uppstått bland ortsborna.⁹⁰

88 Ruuth 1936, 163.

89 Edén, 1931, 53–54; Åkerblom, 1972, 235–237.

90 *Österbotten* 15.7.1871, Baptismen i våra dagar. Svedberg skriver själv i en not att han blivit ”särskilda gånger uppmanad att, med anledning af de baptistiska rörelserna i Österbotten, i detta blad uttala sin uppfattning af baptisternas lära”.

I viss mån är det alltså baptisternas ärende han driver, något som ytterligare befästs i lantdagen år 1882 då han å deras vägnar petitionerar för civiläktenskap för dem som inte blivit döpta, låtit konfirmera sig eller deltagit i nattvarden.⁹¹ Men det finns ytterligare en förklaring.⁹² I ett brev till Zacharias Topelius skriver Svedberg år 1871 om en väckelse som uppstått i ”Mono, hvilken förr i tiderna utgjorde härden för de s.k. väckelserna i denna församling”. Han berättar också om en annan väckelse i Pedersöre som har en ”afgjord baptistisk riktning” och som den förstnämnda väckelsen kommit ”i beröring med”. Det som oroar Svedberg är om ”denna andliga rörelses [i Monå] slutpunkt blifwer baptismen och skilsmessa från kyrkan”. Svedberg menar att det strängt fördömande uppträdande som bland andra prosten Helander i Pedersöre uppvisar gentemot baptisterna ”såväl i som utom predikstolen” är kontraproduktivt och tvärtom leder till att de väckta övergår till baptismen eftersom ”hvar och en som haver några själsbekymmer anser sig af sitt samvete vara tvungen att öfvergå till de förföljda baptisterna, emedan de icke vilja vara i den hopen som förföljer dessa”. Själv meddelar Svedberg att han valt motsatt väg och att han tvärtom kommer att hörsamma de väcktas förfrågan om att ”samlas för att åhöra” en bibelförklaring i Svedbergs skola. Som orsak till sitt vägval anger Svedberg att han ”beslutit att undvika all polemik, allt kämpande emot enskilda riktningar och enbart försöka framställa

91 *Suomen Talonpoikaissäädyn pöytäkirjat 1882*. Ensimmäinen vihko, 1901, 215–216.

92 Med största sannolikhet finns det förstås ytterligare förklaringar. Gustav Björkstrand skriver i sin artikel över Svedberg: ”Till Svedbergs ståndpunkt i religionsfrihetsfrågan bidrog också Anders Chydenius’ skrifter och F.L. Schaumans utformning av den gällande kyrkolagen [...] Kampen för tros- och samvetsfrihet var sålunda inte framsprungen ur ett personligt behov av att få tänka fritt, utan ett resultat av bedömningen av egna erfarenheter, studier av Jesu lära och Schaumans och Chydenius’ skrifter. Enligt Svedberg var religionsfriheten ett uttryck för kristendomens sanna väsen.” Se Björkstrand 1982, 22.

den positiva sanningen så enkelt och bibliskt det står i min förmåga, för att genom detta medel möjligen inverka uppfostrande på dem” samt för ”motarbetandet av separatism”.⁹³

Mot bakgrund av detta, förefaller det allt mer troligt att en tolerant religionsfrihetslag endast var ett delmål för Anders Svedberg; att han hade större ambitioner än så, eller kanske snarare att han insåg att en lag inte per automatik skulle förmå att förändra den folkliga mentaliteten i religionsfrågan. Hur skall man annars förstå det faktum att Svedberg använde sig mer av pressen än av lantdagen som arena för påverkan. Det var ju trots allt i lantdagen där beslutet om religionsfrihetslagen till syvende och sist skulle fattas. Istället verkar det som om det är just mentaliteten, det allmänt rådande tänkesättet eller den kollektiva identiteten han vill utmana och omforma. Genom att hänvisa till sådana historiska händelser som åhörarna kände igen och kunde relatera till kunde Svedberg aktivera existerande kollektiva minnen. Och än mer: Genom att relatera dessa minnen till den rådande tiden – genom att placera de historiska händelserna i förhållande till samtiden – kunde han påverka dessa kollektiva identiteter. Med sitt historiebruk kunde han försöka påverka historiemedvetandet och därmed också identiteten. Eller för att citera Carola Nordbäck som om historiska romaner säger något som väl kan överföras på Svedbergs föresats:

Romanförfattaren har exempelvis möjlighet att omvandla sin egen samtids religiösa frågor till en historisk berättelse som kan påverka individuella identiteter och mobilisera den kollektiva identitetsformeringen i romanförfattarens egen kyrkopolitiska kontext.⁹⁴

93 Helsingfors universitetsbibliotek, Coll 244:5 1–52 (1872–1887), Svedbergs brev till Z. Topelius den 26 april 1871.

94 Nordbäck 2013, 35.

Det Svedberg verkar vilja åstadkomma är enhet på det religiösa planet. Såsom det framgår av hans brev till Topelius är han först och främst inte rädd för att de väckta skall övergå till baptismen per se – även om han inte håller med om allt som baptisterna står för⁹⁵ – utan framförallt för den splittring och den separatism som en sådan övergång oundvikligen skulle föra med sig. Även om han i lantdagen för baptisternas talan är det alltså en större vision han har för sitt inre, nämligen en gemenskap utan ”polemik”, utan ”allt kämpande emot enskilda riktningar” och utan ”separatism”. I denna gemenskap eller detta ”Vi” vill han inkludera såväl baptister som ”frikyrkliga, baptister, metodister, syndaförlåtare eller hwilka namn de må hafwa”.⁹⁶ Detta framgår också av det faktum att han egentligen inte nämner baptisterna en enda gång under den tredje produktiva artikelutgivningsperioden, alltså mellan åren 1884–1888. Istället talar han mer allmänt emot ”allt slags förföljelse mot olika tänkande i religionsfrågor” samt emot ”twångslagar, hwarigenom man will twinga en menniskas samwete emot hennes öfwertygelse till annan tro och lära [...] emedan allt slags twång strider emot kristendomens anda [...] och man således måste ogilla twångslagar, äfwen om man icke kan gilla dissenters afwikande lärosatser”.⁹⁷

Avslutande diskussion: med historien som vittne

Jag argumenterade tidigare för att konfrontationen med religionsfrihetstanken för många österbottningar kan ha inneburit en grundvalskris eller en frågeställare, där de i mötet med det främmande som religionsfriheten innebar, ställdes inför frågan om huruvida

95 *Österbottniska Posten* 15.7.1871, Baptismen i våra dagar.

96 *Österbottniska Posten* 6.1.1887, Ett allvarligt ord rörande dissenters i vår kyrka.

97 *Österbottniska Posten* 6.1.1887, Ett allvarligt ord rörande dissenters i vår kyrka.

det vedertagna Vi:et kunde utvidgas till att innefatta även sådana människor och grupper som tidigare hade stått utanför. I denna kris kan man se Svedbergs berättelse som ett försök till svar och som ett vägledande mönster att följa. Svedberg sticker aldrig under stol med att syftet med hans tidningsartiklar är att sprida tanken på en vidgad religionsfrihetslag och att öka religionstoleransen. Han menar att det är fel att förbryta sig mot någons samvete i religionsfrågor. Som vi har kunnat se är historiebruket och hänvisningarna till historiska referenser av stor betydelse för att uppnå detta syfte och för att motivera denna sensmoral. Genom att hänvisa till och kritisera tidigare händelser där övergrepp har möjliggjorts av alltför stränga religionslagar, vill Svedberg peka på motsvarande risker i sin egen samtid. Han väver samman det förflutna med samtiden och framtiden och ger således händelserna i tiden en ”kontinuitet”.

Argumentationen stärks av det faktum att många åhörare känner igen eller har upplevt de historieförlopp som Svedberg hänvisar till, men antagligen också av att retoriken till viss del bygger på och ansluter sig till en etablerad och spridd diskurs, nämligen (pietisternas) kritik av statskyrkan. Detta kan man, med hänvisning till Jörn Rüsens beskrivning av historiska berättelser, kalla för ”konkretion” dvs. att åhörarna känner igen och kan relatera till berättelsen och dess kontext.

Använder man sig sammanfattningsvis av bilden av balansräkningen kan man säga att Svedberg, genom att i den historiska berättelsen (balansräkningen) lyfta in och kritisera negativa historiska referenser (delsummor), tar avstånd från den rådande kyrkliga och religiösa situationen och motiverar och legitimerar en förändring i motsatt riktning (sensmoral). För att spinna vidare på Martin Wiklunds domstolsanalogi kan man konstatera att Svedberg använder historien som vittne i sin argumentation. Genom att jämföra sin samtids kyrka och folkliga mentalitet med tidigare negativa historiska händelser ger han sin samtid en ”kontext” som så att säga placerar in den på kartan och hjälper hans åhörare att orientera sig. Han placerar med andra ord in sig själv och sina åhörare i ett större historiskt sammanhang. Svedberg

ger uttryck för en önskan om enhet på det religiösa planet. Man kan se det som att Svedberg, genom att anspela på sådana historiska händelser som är bekanta för många, befäster kollektiva minnen och önskar forma en Vi-identitet som så många som möjligt kan inneslutas i. Den "Andre", som i Svedbergs argumentation framförallt representeras av katolska kyrkan och ortodoxins kyrka och som närmast intar rollen av en "unifying other", bidrar ytterligare till att skapa denna Vi-känsla. Till bilden av denne Andre, som knappast någon vill ansluta sig till, fogar Svedberg ett religionsfrihetsförakt medan Vi:et tillskrivs en mottaglighet för religionsfrihetstanken. Att Svedberg med stor sannolikhet själv aldrig hade kommit i kontakt med någon katolik spelar mindre roll. Han bygger helt enkelt vidare på sedan länge kända och etablerade berättelser och traditioner – på ett kollektivt minne.

Käll- och litteraturförteckning

OTRYCKTA KÄLLOR

Helsingfors universitetsbibliotek, Helsingfors

Zacharias Topelius samling, Coll 244:51-52 (1872-1887)

Brev från Anders Svedberg till Zacharias Topelius

Åbo Akademis bibliotek, Handskriftsavdelningen, Åbo (ÅAB)

Cederholmska samlingen II 3

TRYCKTA KÄLLOR

Suomen Talonpoikaissäädyn Keskustelupöytäkirjat 1888

1888 *Suomen talonpoikaissäädyn Keskustelupöytäkirjat Valtiopäivillä vuonna 1888*. Toinen vihko. Helsinki.

Suomen Talonpoikaissäädyn Keskustelupöytäkirjat 1888

1890 *Suomen talonpoikaissäädyn Keskustelupöytäkirjat Valtiopäivillä vuonna 1888*. Kolmas vihko. Helsinki.

Suomen Talonpoikaissäädyn Pöytäkirjat 1877-1878

1901 *Suomen Talonpoikaissäädyn Pöytäkirjat Valtiopäivillä v. 1877-1878*. Toinen vihko. Helsinki.

Suomen Talonpoikaissäädyn Pöytäkirjat 1882

1901 *Suomen Talonpoikaissäädyn Pöytäkirjat Valtiopäivillä v. 1882*. Ensimmäinen vihko. Helsinki.

Svedberg, Anders

1884 *Tidsbilder ur Österbottniska folklifwet af a. S-g. Nykarleby*.

TIDNINGAR OCH TIDSKRIFTER

Folkvännen 1863

Jakobstads Tidning 1982

Österbotten 1870, 1871, 1872

Österbottniska Posten 1884, 1885, 1886, 1887, 1888, 1889

LITTERATUR

Alm, Martin

2011 "Historiens ström och berättelsens fåra. Historiemedvetande, identitet och narrativitet". *Historien är nu. En introduktion till historiedidaktiken*. Red. Klas-Göran Karlsson & Ulf Zander. Lund: Studentlitteratur AB, 255–269.

Aminzade, Ronald

1993 *Ballots and Barricades: Class Formation and Republican Politics in France, 1830–1871*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Ammert, Niklas

2008 *Det osamtidigas samtidighet. Historiemedvetande i svenska historieläroböcker under hundra år*. Diss. Lund: Sisyfos förlag.

2011 "Finns då (och) nu (och) sedan? Uttryck för historiemedvetande i grundskolans historieböcker". *Historien är nu. En introduktion till historiedidaktiken*. Red. Klas-Göran Karlsson & Ulf Zander. Lund: Studentlitteratur AB, 293–307.

Assmann, Aleida

2004 *Tid och tradition. Varaktighetens kulturella strategier*. Nora: Nya Doxa.

Augustinus

1990 *Bekännelser*. Skellefteå: Artos.

Axelsson, Erik

2006 *Historien i politiken. Historieanvändning i norsk och svensk EU-debatt 1990–1994*. Diss. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Historica Upsaliensia 226.

Björkstrand, Gustav

1982 *Fädernearv och framtidstro. Fyra föredrag i kateketik, kyrkohistoria och liturgik*. Åbo: Kyrkohistoriska arkivet vid Åbo Akademi, Meddelanden 16.

Boscolo, Luigi & Bertrando, Paolo

1994 *Die Zeiten der Zeit. Eine neue Perspektive in systemischer Therapie und Konsultation*. Heidelberg: Carl Auer.

Colley, Linda

1992 *Britons: Forging the Nation 1707–1837*. New Haven: Yale University Press.

Dahlbacka, Ingvar

1987 *Den evangeliska rörelsen i svenska Österbotten 1845–1910*. Diss. Åbo: Åbo Akademis förlag.

- Edén, David
1931 *Svenska baptisternas i Finland historia 1856–1931*. Vasa: Fram.
- Elmeroth, Elisabeth
2008 *Etnisk maktordning i skola och samhälle*. Lund: Studentlitteratur.
- Hall, Stuart
1997 "The spectacle of the other". *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. Red. Stuart Hall. London: Sage Publications, 223–290.
- Heradstveit, Daniel & Bjørge, Tore
1996 *Politisk kommunikation. Introduktion till semiotik och retorik*. Lund: Studentlitteratur AB.
- Huldén, J.J.
1932 *Anders Svedberg. Skolman, tidningsman, lantdagsman*. Helsingfors: Söderström & C:o Förlagsaktiebolag.
- Jacobsson, Kerstin
1997 *Så gott som demokrati. Om demokratifrågan i EU-debatten*. Umeå: Boréa Bokförlag.
- Jensen, Bernard Eric
1996 "Historiebevidsthed og historie – hvad er det?" *Historieskabte såvel som historieskæpende. 7 historiedidaktiske essays*. Red. Henning Brinkmann & Lene Rasmussen. Gesten: OP-forlaget Aps, 5–18.
- Johansson, Maria
2012 *Historieundervisning och interkulturell kompetens*. Licentiatuppsats. Karlstad: Karlstad University Studies.
- Johansson, Roger
2001 *Kampen om historien. Ådalen 1931. Sociala konflikter, historiemedvetande och historiebruk 1931–2000*. Diss. Stockholm: Hjalmarson & Högberg.
- Karlsson, Klas-Göran
2010 *Europeiska möten med historien. Historiekulturella perspektiv på andra världskriget, förintelsen och den kommunistiska terrorn*. Stockholm: Atlantis.
- 2011 "Historiedidaktik. Begrepp, teori och analys". *Historien är nu. En introduktion till historiedidaktiken*. Red. Klas-Göran Karlsson & Ulf Zander. Lund: Studentlitteratur AB, 25–69.
- Koselleck, Reinhart
2004 *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. New York: Columbia University Press.

Krantz, Kjell

- 1997 ”Livshistoria – biografi – livsöde”. *Att skriva människan. Essäer om biografien som livshistoria och vetenskaplig genre*. Red. Ronny Ambjörnsson, Pär Ringby & Sune Åkerman. Stockholm: Carlsson Bokförlag, 43–60.

Mikkola, Kati

- 2009 *Tulevaisuutta vastaan. Uutuuksien vastustus, kansantiedon keruu ja kansakunnan rakentaminen*. Diss. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Nordbäck, Carola

- 2004 *Samvetets röst. Om mötet mellan luthersk ortodoxi och konservativ pietism i 1720-talets Sverige*. Diss. Umeå: Umeå universitet, Institutionen för historiska studier.

- 2011 ”Den kyrkohistoriska vetenskapens utmaningar och möjligheter. Reflexioner kring historiografi, begreppshistoria och historiebruk”. *Rum för teologisk spänning. Kyrkohistoriska, samtidsorienterade och kyrkliga perspektiv i teologisk forskning*. Red. Kim Groop, Mikael Lindfelt & Pekka Lindqvist. Åbo: Åbo Akademiens förlag.

- 2013 ”’Det gäller att lära av den heliga historien’. Historiebruk i kyrkohistoriska romaner”. *Historiska perspektiv på kyrka och väckelse. Festskrift till Ingvar Dahlbacka på 60-årsdagen*. Red. Kim Groop & Birgitta Sarelin. FKHS 224. Helsingfors: Finska kyrkohistoriska samfundet, 23–42.

Nordgren, Kenneth

- 2006 *Vems är historien? Historien som medvetande, kultur och handling i det mångkulturella Sverige*. Diss. Umeå: Karlstads universitet, Estetisk-filosofiska fakulteten.

Olofsson, Hans

- 2011 *Fatta historia. En explorativ fallstudie om historieundervisning och historiebruk i en högstadielklass*. Licentiatuppsats. Karlstad: Karlstad University Studies.

- 2013 *Narrativa förkortningar*. Paper till NoFa, pågående arbete. <<http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:8WFwGz91wEMJ:nofa4.svt.ntnu.no/SiteAssets/SitePages/sesjoner/Hans%2520Olofsson.docx+hans+olofsson+narrativa+förkortningar&cd=3&hl=sv&ct=clnk&gl=fi>>, tillgänglig 28.2.2014.

Ruuth, Martti

- 1936 ”Konventikkeliplakaatista ja sen käytäntöön sovelluttamisesta Suomessa”. *Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran Vuosikirja 1925–1928*. Helsinki: Suomen Kirkkohistoriallinen Seura.

Rüsen, Jörn

- 1983 *Historische Vernunft. Grundzüge einer Historik I. Die Grundlagen der Geschichts-wissenschaft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- 1987 "Historical narration: foundation, types, reason". *History and Theory* 26(4), Beiheft 26: The Representation of Historical Events.
- 1988 "Functions of historical narration: proposals for a strategy of legitimating history in school". *Historiedidaktik i Norden* 3. Red. Magne Angvik et al. Malmö: Lärarhögskolan i Malmö, 19–40.
- 2004 *Berättande och förnuft. Historieteoretiska texter*. Göteborg: Bokförlaget Daidalos AB.

Sjöland, Marianne

- 2011 *Historia i magasin. En studie av tidskriften Populär Historias historiskrivning och av kommersiellt historiebruk*. Licentiatuppsats. Lund, Malmö: Forskarskolan i historia och historiedidaktik.

Thorp, Robert

- 2014b "Historical consciousness and historical media: a history didactical approach to educational media". *Education Inquiry* 5(4), 497–516.
- 2014a "Towards an epistemological theory of historical consciousness". *Historical Encounters: A Journal of Historical Consciousness, Historical Cultures, and History Education* 1(1), 20–31.

Werner, Yvonne Maria

- 2013 "'The Catholic danger': liberal theology and anti-Catholicism in Sweden". *Protestant-Catholic Conflict from the Reformation to the Twenty-First Century: The Dynamics of Religious Difference*. Red. John Wolffe. Houndmills, Basingstoke, Hampshire and New York: Palgrave Macmillan, 166–187.

Werner, Yvonne Maria & Harvard, Jonas

- 2013 "European anti-Catholicism in a comparative and transnational perspective: the role of a unifying other. An introduction". *European Anti-Catholicism in a Comparative and Transnational Perspective*. European studies 31. Red. Yvonne Maria Werner & Jonas Harvard. Amsterdam: Rodopi, 13–22.

Wiklund, Martin

- 2006 *I det modernas landskap. Historisk orientering och kritiska berättelser om det moderna Sverige mellan 1960 och 1990*. Diss. Eslöv: Östlings bokförlag Symposion.

Wiklund, Martin

2012 *Historia som domstol. Historisk värdering och retorisk argumentation kring "68"*. Nora: Nya Doxa.

Ylikangas, Heikki

1979 *Körttiläiset tuomiolla. Massaoikeudenkäynnit heränneitä vastaan Etelä-Pohjanmaalla 1830- ja 1840-lukujen taitteessa*. Helsinki: Otava.

Åkerblom, Bror

1972 *Munsala sockens historia*. Munsala: Munsala kommuns förlag.

Inklusion genom exklusion*

Anders Svedbergs antikatholicism som exempel
på kollektivt historiemedvetande

Inledning

Det kommer wisserrligen icke i våra dagar i fråga att bränna i religiösa frågor olika tänkande; men den bitterhet, men den förföljelse-lusta och den afwoghet mot olika tänkande som man i våra dagar så ofta förspörjer; männe den icke är en qwarlemning, en öfwerlefwa af denna medeltids religiösa ofördragsamhet? Männe icke i våra dagar finnes qwar bra mycket af den katolska kyrkans i medeltiden kardinalgrundsats, att utom denna kyrka finnes ingen salighet, och att man derföre bör med alla medel söka twinga folk att qwarstanna uti denna, ”allena saliggörande kyrka”. Må de spanska auto-da-féerna från medeltiden tillropa oss ett warningsord, att icke träda i inquisitionens fotspår och förfölja, fördöma olika tänkande; att icke söka beröfwa människor deras medborgerliga rättigheter, derföre att de tänka olika med oss; utan ihogkommande Kristi ord till Hans lärjungar, då de wisade en liknande religiös ofördragsamhet: (Se Marci 9: 38, 39, 40): ”Förbjuden honom icke, den som icke är emot oss, han är med oss.”¹

* Publicerad i *Finska kyrkohistoriska samfundets årskrift* 2014.

1 *Österbottniska Posten* 3.11.1887, En spansk auto-da-fé.

Pages 196–233 intentionally left blank,
Copyrighted material

Summary

The aim of this article dissertation has been twofold. First, I have tried to investigate the religious use of history in Anders Svedberg's writings to the peasantry in Ostrobothnia. Second, I have tried to uncover some characteristics of the religious uses of history in general. Thus, by developing and deepening the Uses of History perspective in the area of Church History, the thesis also aims at contributing to a field of research in the making, namely Religious Uses of History. This has been done by means of three articles that examine the historical narratives of Anders Svedberg, and by taking a special interest in the religious aspects of these narratives. To carry out its objective, the research mainly adopts a combination of theories from the Uses of History-perspective on the one hand, and the Cultural Memory-perspective on the other. In particular the German history theoretician Jörn Rüsen and the cultural memory researchers Jan and Aleida Assmann have been referred to.

Anders Svedberg (1832–89) was born and lived all of his life in Munsala (Finland). In addition to having founded the first elementary school in Swedish-speaking Ostrobothnia, he wrote actively in newspapers and also represented the peasants in the Diet of Finland. Consequently, all of his work can be said to have had an educating and democratizing quality, focusing above all on the Swedish-speaking peasantry of Ostrobothnia.

In his work, and in his rhetoric, Svedberg was able to refer to and make use of (church) history. At this time, religion played an

important role in the lives of the common people, especially those living in Ostrobothnia. It can be argued that the Christian faith provided a foundation through which the peasantry understood, verified, and valued the reality that faced them. The Bible remained *the* universal guiding principle for most inhabitants, which is why people, at least ideologically, were close to one another. This is also why I suggest that Munsala and its surroundings, could be labeled a ‘religious community of memory’, a concept used to describe groups that found their identity and self-image in a common narrative and on certain events in the past.

The dissertation is composed of three articles that all deal with Svedberg’s religious uses of history. All of these articles have been peer-reviewed and published, or accepted to be published. The first article is entitled ‘För Gud och fosterland. Religiöst historiebruk i Anders Svedbergs historieskrivning’ (For God and country: religious uses of history in the historical writings of Anders Svedberg). It has been approved for publishing in the *Finnish Journal of Theology*. By analysing two history schoolbooks, written by Anders Svedberg, it demonstrates how God, in the first book, is shown to have guided Christians through history, thus urging the pupils to learn from the past. The second book, in its turn, emphasizes that the rise of the Finnish nation was dependent on the gradual spreading of Christianity, thus linking the Finnish people to God. One could also say that Svedberg, in his first book, asserts that God has guided the Christian people from the past to the present, whereas the second book demonstrates God guiding the Finnish people throughout history. In both cases references to the Bible or to the history of the church are brought to the fore. When applied to a religious community of memory, as in Svedberg’s case, such a religious use of history intensifies the message being delivered. That is why I call this special form of the Uses of History ‘prophetic use of history’.

The second article is entitled ‘Med historien som vittne. Anders Svedbergs bruk av historien som argument för religionsfrihet’

(History as witness: Anders Svedberg's use of history as an argument in favor of freedom of religion). This article has been accepted to be published in a conference publication connected to a conference held in Copenhagen in 2013 by NORDVECK (Network of Nordic Researchers and Research on Revivals and Revival Culture). In this study the historical narratives, used by Svedberg in his struggle for a wider freedom of religion, are examined. I argue that the question concerning freedom of religion posed a threat or a problem to the peasants of Ostrobothnia. By means of his historical narratives, Svedberg tried to tackle and answer these problems and questions. In line with his admittedly liberal position, he naturally wanted to include both Pietists and Baptists, and to provide these groups with the right to exercise their belief.

To express his point of view, Svedberg compares his contemporaries with earlier periods in history, during which religious groups have been oppressed. For instance, he refers to the Catholic persecution of Lutherans after the Reformation, and to the trials against the Pietistic movement in Ostrobothnia. Such a 'critical use of history', where Svedberg scrutinizes and criticizes previous historical events, leads to an attribution of negative loadings in his historical narrative. This, in its turn, motivates and legitimates a change of course in the present. Furthermore, when Svedberg makes use of events that his target audience recognizes, are familiar with, and are able to relate to; he is able to bring together the past with the present and the future; to give present events a continuity and a context and to help the audience to see itself as part of a greater whole.

The third and final article is entitled 'Inklusion genom exclusion. Anders Svedbergs antikatolicism som exempel på kollektivt historiemedvetande' (Inclusion through exclusion: the anti-Catholicism of Anders Svedberg as an example of collective historical consciousness). It has been published in the *Yearbook of the Finnish Society of Church History* in 2014. This article focuses on the anti-Catholic references made, relatively often, by Svedberg in his writings to the peasantry.

Among other things, I demonstrate that there is reason to believe that this anti-Catholicism was part of a pervasive discourse among his contemporaries, even at the grass roots level. I suggest that a negative attitude towards Catholicism was part of what Jan Assmann calls 'cultural memory', which had been passed down from earlier generations, and to which most people were able to relate. Svedberg used this memory of the Catholic Church as a rhetorical tool to stress values and ideals that he himself considered desirable. His main interest was not so much in attacking the Catholic Church as in its use as an argument in matters such as freedom of religion, education or when he wanted to point out the advantages of the Lutheran faith.

In its treatment of Swedish history didactician Klas-Göran Karlsson, one could also say that this article illustrates a 'collective historical consciousness'. I suggest that the anti-Catholicism in Anders Svedberg's rhetoric worked as a 'narrative abbreviation' that was understood by his readers. A narrative abbreviation not only refers to the past – it also gives meaning to the present and sets a course for the future. As a result, the unity and identity of those who perceive and embrace this course are strengthened. Moreover, outsiders – in this case Catholics – are identified and excluded. The price of inclusion is, to some extent, exclusion.

In one sense, the three case studies touch upon different levels of the Uses of History. Where the first one deals with more comprehensive and theoretical matters, the focus of the second and the third case study is confined to a more concrete and detailed level. In these latter cases, historical narratives and single words and phrases are examined. Through all three case studies, the connecting thought is the question of how does the religious uses of history manifest and function. This is also the question I try to answer in the summarizing analysis, where the three case studies are scrutinized and compared. Briefly, I assert that the religious use of history, when referring to a cultural or canonical text and when addressing a religious community of memory, gives 'legitimacy' to an argumentation. Due to the prophetic promises

inscribed in the cultural texts, the religious use of history also has the potential of serving as a reminder of a previously promised future, which in its turn can induce someone to take action. The religious use of history can, therefore, serve as a 'wake-up call' and a 'driving force'. Thirdly, the three case studies also show how the religious use of history can be a decisive identity shaping force for individuals as well as for collectives. For those who feel a sense of belonging to a larger whole – that they are part of the tradition that is referred to in the historical narrative – the religious use of history works by inclusion. For others, in contrast, it might work by exclusion.