

Svenska kyrkan och det moderniserande nationella tänkandet 1789–1810

Pasi
Ihalainen

I nationalismforskning av idag uppfattas den traditionella religionen och de moderna nationella identiteterna inte längre som kategoriska antiteser och varandra uteslutande fenomen. Exempelvis Anthony D. Smith har nyligen påstått att den moderna nationalismen i slutet av 1700-talet och början av 1800-talet formades på den traditionella religionens grund. Han menar också att nationalismens religionsliknande egenskaper – såsom känslan för en helig gemenskap – visar en kontinuitet mellan de tidigmoderna och de moderna nationella identiteterna samt hjälper till att förstå nationalismens fortsatta kraft i den moderna världen. Den viktigaste skillnaden mellan den traditionella religionen och modern nationalism är enligt Smith att nationalismen uppfattar den nationella gemenskapen i sig själv – och inte längre en övervärldslig Gud – som objekt för gemenskapens tillbedjan.¹ Man behöver dock inte se denna förändring som enkelspårig sekularisering. Kanske handlar det om en förändring i tillbedjans riktning och i det heligas innehåll. Handlar det inte egentligen om en sammanjämkning av religionen och nationalismen?

Även inom mera empirisk begreppshistorisk forskning håller man på att omvärdera begreppet sekularisering och ifrågasätta den simplifierande dikotomin mellan traditionell religion och modernitet. Man efterlyser empiriska, kontextualiserade och genuint komparativa undersökningar om det nationalistiska språkets utveckling i olika europeiska länder under 1700- och 1800-talet.² I denna uppsats frågar jag om nationalismen som ny »religion» verkligen var ett uteslutande alternativ till den traditionella religionen i det svenska (och finska) fallet, eller om det svenska prästerskapet som en viktig del av den intellektuella eliten faktiskt under 1700-talets sista och 1800-talets första decennium kunde förvandlas till undervisare av en ny form av nationellt tänkande. Min hypotes är att i det nordiska fallet, liksom i flertalet protestantiska länder, kunde den etablerade kyrkan på många sätt medverka till och även stödja en förändringsprocess mot ett praktiskt godkännande av modernitet. I mina tidigare undersökningar, som behandlat perioden 1685–1772, har jag föreslagit att viktiga begreppsmässiga förändringar pågick också då, så att den allmänna religionen anpassade sig till nationalismens tidevarv.

Denna förändring från tidigmoderna religiösa föreställningar till nationella ideologier och identiteter kan analyseras genom sådana primärkällor i vilka en religiös diskurs och ett skapande av nationella identiteter pågick samtidigt. Dyliga texter är de politiska predikningar som hölls i officiella sammanhang. Genom sådant material kan man undersöka hur prästerskapet, i samverkan med de världsliga politiska eliterna, deltog i en process som förvandlade den nationella gemenskapen till ett heligt föremål för tillbedjan och kult. Man kan studera hur prästerskapets språkbruk också återspeglade en demokratisering som tillät nationen att inta en aktivare roll i forlandet av det egna ödet. Om en sådan förändring kan beläggas kan man på ett mera övertygande sätt anta att idén om nationen som folkets heliga gemenskap hade blivit en del av den allmänna religionen under 1700-talet.³

I det följande fokuserar jag på hur prästerna använde begreppen Israel, fädernesland, fosterland, nation, undersåte och medborgare för att beskriva den nationella gemenskapen och hur de på det sättet definierade och omdefinierade dessa begrepp. Andra hänvisningar till den nationella gemenskapen har också beaktats, i synnerhet om språkbruket berörde det potentiellt innovativa begreppet tolerans eller också frihetsterminologin, vetenskaperna och ekonomin. Källorna består av riksdagspredikningar och andra tryckta predikningar hållna vid nationella sammanhang såsom Gustav III:s segrar i ryska kriget, hans mord, jubileumsfesten 1793 för Uppsala möte samt kungafamiljens bemärkelsedagar under kristiden 1789–1810.⁴ Det är mest fråga om predikningar av biskopar på makronivån men för jämförelses skull har några tryckta predikningar från landsbygden också inkluderats. Kompletterande arkivmaterial består av anmärkningar om predikningarna i prästerskapets riksdagsprotokoll samt brevväxling mellan biskoparna och kungen. Tal hållna vid Uppsalafesten inklusive regentens tal har lästs som en serie relaterade dokument som definierar fäderneslandets tillstånd i samtiden.

Analys av anglikanska, reformerta, lutherska och katolska politiska predikningar i Storbritannien, Nederländerna, Preussen, Sverige och Frankrike under perioden 1685–1815 visar hur prästerskapet inom dessa statskyrkor i växande grad beskrev de nationella gemenskaperna med nya, i allt mindre grad teologiska, ibland rent profana termer. Visst fortsatte prästerna att försvara traditionella kristna värden, men samtidigt blev deras predikningar inspirerade av upplysningsströmningar, vilket underlättade deras försök att göra den varsamt omdefinierade traditionella religionen och de förändrande uppfattningarna om den nationella gemenskapen kompatibla.⁵ Sammanfattningsvis kan man säga att det i de västeuropeiska politiska predikningarna blev allt vanligare att använda icke-teologiska argument tillsammans med eller i stället för rent bibliska referenser när man skildrade den nationella gemenskapen. En mera dynamisk bild av nationen växte fram. De versioner av nationellt tänkande som förekom i olika länder varierade dock på ett spännande sätt. Idén om nationen kunde innefatta argument för folk-

suveräniteten i det revolutionära Frankrike, i dess allierade Bataviska republiken och slutligen också i Sverige. I alla länder framställdes fosterländska aktiviteter som heliga plikter, men sakraliseringen av uppoffringar för fäderneslandet var tydligast i Preussen. Denna uppsats undersöker alltså det politiska budskap som den svenska kyrkan erbjöd undersåtarna under perioden 1789–1810. Uppsatsen ansluter sig till den paradigmförändring som har pågått i brittisk och nederländsk 1700-talsforskning i över två decennier och som ifrågasätter förenklade tolkningar om 1700-talet som sekulariseringens och den synonymt förstådda moderniseringens århundrade. Denna omtolkning skall förhoppningsvis leda till en mera balanserad analys av både de kontinuiteter och de förändringar som fanns sida vid sida på 1700-talet. Speciellt intresserad borde man vara av den förändring som skedde inom en skenbar kontinuitet, såsom var fallet i Sverige.

Den israelitiska modellen för nation och monarki återkallas och överges

Inom svensk forskning har frågan om prästerskapets roll i konstruerandet av nationell identitet diskuterats i synnerhet av Nils Ekedahl. Enligt hans uppfattning fortsatte den lutherska kyrkan att erbjuda en kärna för den svenska statliga ideologin åtminstone till början av 1760-talet. Det gammaltestamentliga Israel var den viktigaste modellen både för den svenska kyrkan och för den svenska nationella gemenskapen. Enligt Ekedahl skedde det dock ett slags nyfördelning mellan begreppen »Guds barn» och »Svea barn». Detta kan ses i Abraham Petterssons predikningar i början av 1760-talet och torde reflektera en sekularisering i den allmänna debatten samt en ökning av religiös individualism och en tillbakagång för den kollektiva bibliska tolkningen av nationen.⁶ Som den följande analysen kommer att påvisa fortlevde den religiösa konstruktionen av den nationella gemenskapen ända till slutet av 1700-talet, vilket sätter frågetecken kring en sådan enkel tolkning av nationaltänkandets sekularisering i Sverige. Under den auktoritära gustavianska regimen var kyrkan en i hög grad lojal samarbetspartner till monarkin. Kontinuiteten dominerade de svenska klerikala konstruktionerna av den nationella gemenskapen så att den traditionella israelitiska prototypen av nationen fortsatte att användas ända till finska krigets dagar 1808–09. Det förblev omöjligt att skilja den religiösa och den politiska gemenskapen eller kristenheten och kärleken till fäderneslandet från varandra i predikningarna.

Denna sammanblandning av den religiösa och den politiska gemenskapen exemplifieras av flera predikningar hållna vid rikets offentliga evenemang. Riksdagen 1789 till exempel öppnades med hovpredikanten Olof Wallquists predikan som underströk gudsfuktans betydelse för rikets välfärd och avslutades med Åbobiskopen och naturvetaren Jacob Gadolins tal till Gud i namn av »Ditt Svenska Sion, wi Dine tjenare,

Konung och Ständer» där den svenska politiska eliten och hela det svenska folket definierades som Herrans folk.⁷ Det torde inte vara någon överraskning att situationen för »Svea barn» eller »det Svenska Israel» efter kungamordet 1792 tolkades enligt den traditionella israelitiska modellen. För Bengt Jacob Ignatius, som predikade i Åbo domkyrka efter kungens död, var svenskarna då »Faderlöse Swea barn» och »Swea syndiga Inbyggare» vars »syndiga Fosterland» bara kunde jämföras med »det Israelitiska Samhället».⁸ Det var säkert inte bara i den östra rikshalvan som man ännu framhöll den nationella gemenskapens kollektiva synd i den gamla israelitiska analogins anda.

År 1793 ledde 200-årsminnet av Uppsala möte 1593 till flera traditionella beskrivningar av det lutherska Sverige. Enligt hertig Karl och förmyndarregeringens proposition till prästeståndet var den nationella högtidens avsikt att återkalla »alla den Högstes wälgärningar emot Swea Land», emot »vårt kära Fädernesland».⁹ Svenska kyrkans roll i främjandet av fäderneslandets välfärd betonades med initiativ som vidtogs för att förstärka »Gudsfruktan» och »kärlek för Fädernesland» genom kyrkan.¹⁰ Jubileumsfesten slutades med Borgåbiskopen Zacharias Cygnaeus' predikan i vilken han definierade sin publik som »vårt Svenska Israël» och inte tvekade att ersätta »Israel» med »Svea Folk» i de bibliska texter han citerade. Begreppen »Svea barn», »vårt Svenska Zion» och fäderneslandet förekom i hans skildring som synonymer. Analogin mellan den politisk-religiösa svenska gemenskapen och det bibliska Israel ledde till den tidigmoderna slutsatsen att »[u]nder inbördes önsknings slut vi vår sammanvaro med lika sinnelag, som Israëls barn fordom sitt allmänna möte vid Tempelts högtideliga invigning i Konung Salomos tid».¹¹ Samma slags begreppsmässiga kontinuitet uttrycktes i predikningar hållna på den regionala och lokala nivån där »alla Swerges Undersåtare, och hela den Svenska Församlingen» identifierades med »vårt Svenska Sion» och »Du Svenska Israel», vars kollektiva synder betonades.¹²

År 1800 däremot användes det kollektiva begreppet »det svenska Israel» inte ens av traditionalisten Petrus Munck, som annars betonade nödvändigheten av folkets gudsfruktan. Detta kan vara ett uttryck för den nationella gemenskapens pågående omdefiniering. I sin kröningspredikan år 1800 talade Jacob Axel Lindblom hellre om försynens roll i folkets öden. Han beskrev hur Guden hade »förenat folken genom Samfundsförbindelser» och jämförde svenskar med »Juda och Benjamins redeliga barn» på ett allegoriskt och optimistiskt sätt, utan hänvisning till kollektiva synder.¹³

Det var först under finska kriget 1808–09 som tydligare omdefinieringar av den nationella gemenskapen blev möjliga. Efter att på våren 1809 ha rått riksdagen att underordna sig Guds vilja vad gällde de konstitutionella förändringarna, gjorde Carl von Rosenstein redan på sommaren en skillnad mellan politik och religion genom att konstatera att frågan om regeringsform inte hörde till religionens sfär. Kristendomens politiska betydelse var att den »antager en för Staten nyttig rigtning; [så att] allt samman-

stämmer till ett mål, allmänt wäl». Tack vare religionen danades »barn och ungdom [...] till Statens nytta». ¹⁴ Denna betoning av staten och dess nytta representerar i sin öppenhet ett nytt sätt att förstå religionens roll i den politiska gemenskapen. I denna omformulering står staten för både monarkin och fäderneslandet, och även religionen ses som underordnad den sekulära statens målsättningar.

Samtidigt fortsatte man att återkalla Israelanalogin på de retoriskt viktigaste ställena i riksdagspredikningarna. Ordensbiskopen Gustaf Murray underlättade övergången till ett nydefinierat nationsbegrepp genom att sluta riksdagspredikan med orden: »Lofwad ware Herren, Israels Gud, Swea Gud, som besökt och förlöstat sitt folk!» ¹⁵ Sådan skenbar kontinuitet i retoriken var viktig för att begreppsmässiga omdefinieringar skulle kunna äga rum. När samma biskop öppnade en extraordinarie riksdag tre månader senare inledde han inte längre predikan med ett vanligt citat ur Bibeln, utan i stället med en dikt som talade om »ditt folk» och »Swea folk» men också om »war och ett folk» som brukade be till Gud i nöden. Metaforen »det svenska Israel» som en parallell till en modellnation höll på att förlora sin relevans när Murray förkunnade: »Men lemnom Israel! Tänkom på oss sjelfwe!» ¹⁶ En sådan talakt omdefinierade den nationella gemenskapens grundkaraktär på ett fundamentalt sätt.

Hur gick det då med monarkins och religionens relation under denna omdefinieringsprocess? Även om Gustav III hade jämfört sig med de stora krigarkonungarna som den lutherska trons och fäderneslandets försvarare och restituerat några teokratiska tankesätt till den kungliga propagandan omkring år 1772, hade idén om en evangelisk monarki börjat förlora sin relevans under hans regeringstid. ¹⁷ Under kriget 1788–90, då alla propagandistiska resurser behövdes, fick man ändå höra om en gudagiven hjältekonung som liksom Gustav II Adolf och Karl XII var villig att uppoffra sig för svenskarnas säkerhet och välfärd, men denna krigspropaganda underströk också mera sekulära värden än religionens försvar eller folkets synder. ¹⁸ I samband med förenings- och säkerhetsaktens införande vid riksdagen använde Thure Weidman en gammaldags teokratisk definition av monarkin och ledde ständerna i bön: »uppfyll Din Smorda, wår älskade Konung med wishet att regera det Folk, hwars timeliga lycka Du satt uti förening med hans Sällhet och Wälgång!» ¹⁹ Efter kungamordet talade ärkebiskopen om Gustav III som en kung som hade räddat sitt folk. Traditionalistiska präster på landsbygden tog upp gamla aspekter av den evangeliska monarkin genom att predika om den avlidna kungens vilja att styra ett folk som fruktar Gud, om hans försök att förmå folket till förbättring samt om hans djupa personliga religiositet. I Åbo konstaterade Ignatius att Guden hade sänt riket den patriotiske kungen för att rädda rikskroppen från en hotande undergång. ²⁰

Jubileet över Uppsala möte blev en manifestation av traditionell rojalism. Man beskrev Gustav Vasa som »Fäderneslandets Befriare» vars efterföljare också borde tack-

as för folkets självständighet och frihet. På den lokala nivån tog man även upp idén om kungen som en religiös ledare, en apostel för den rätta tron.²¹ Allt detta bör naturligtvis tolkas i sin kontext som en del av teokratisk retorik som också i övrigt blev kännetecknande för Gustav IV Adolfs regeringstid.²² Officiellt sågs den gustavianska nationella gemenskapen fortfarande som en bedjande gemenskap med en religiöst legitimerad monarki. Kungens teokratiska bundsförvant Petrus Munck beskrev till exempel den unga kungen som en idealisk evangelisk härskare som den Allsmäktige hade givit svenska folket. Han hade offentligt demonstrerat sin personliga religiositet till ständerna, han saknade sina undersåtars brister i tron och kunde jämföras med alla de mest berömda kungarna i Gamla testamentet. Han var enligt Munck en kristen kung för och med vilken hela folket borde be.²³ Den reformvänlige biskop Lindblom följde samma teokratiska linje även om han också gav kungen råd om hur en kristen härskare borde älska sitt fosterland och styra folket mot upplysning, dygd och lycksalighet.²⁴

Det var först monarkins kris under finska kriget som möjliggjorde en klar sekularisering i den bild av kungen och fäderneslandet som framfördes av statskyrkan. Efter att en konstitutionell monarki hade upprättats började man betona härskarens uppoffringar för fäderneslandet utan att legitimera hans position med traditionella teokratiska argument. Den nye kungen Karl XIII beskrevs som »ett älskadt Fosterlands enda jordiska tillflykt» och »Swea Rikes Föreståndare».²⁵ Monarkens nya position betydde att han var en furste »hvilken werldens Styresman, genom vårt eget wal, satt till en Konung öfver oss». Den gudomliga viljan verkade nu genom folket. I en sekulariserande monarki där folksuveränitetsprincipen hade blivit erkänd bekräftade Gud »det förbund [kungen] med ett fritt folk ingått».²⁶ Därtill var Guds stöd till monarkin villkorligt: Han skulle välsigna kungen endast om härskaren verkligen arbetade för folkets väl.²⁷ När det sedan blev uppenbart att kungahuset också skulle bytas var folkets aktiva politiska roll ytterligare framhävd så att man förklarade att kallandet av Jean Baptiste Bernadotte till tronen var folkets vilja. Bernadottes ställning kunde inte längre legitimeras med den evangeliska monarkins tankesätt, utan han beskrevs med sin tids nya termer, som människosläktets upplysta vän som hade gjort stora ting för »et främmande Fosterland». Folksuveränitetsprincipen gjorde det möjligt för biskopen att kungöra att folket hade tagit sitt öde i sina händer: »Swea Folk, af Dig beror det, att åter kunna blifwa lyckligt!»²⁸ Det här återspeglar en viktig omdefiniering och förtröstan till folkets potential inom den svenska lutherska politiska teologin. Fatalismens tid höll på att upphöra.

Den fosterlandsälskande medborgaren omdefinieras

Kriget 1788–90 och franska revolutionen, som gjorde det politiska klimatet osäkert i hela Europa, hade än en gång gjort de politiska predikningarna till ett praktiskt medium för rojalistisk propaganda. Som vanligt stödde prästerna monarkin genom att på monarkens vägnar definiera den ideala undersåten – eller medborgaren, som man ofta redan sade. I februari 1789, just innan Gustav III avlät en proposition om förenings- och säkerhetsakten, predikade kungens språkrör biskop Olof Wallquist till ständerna om deras oförmåga att främja det allmänna bästa. Han uppfordrade dem till »inbördes frid i et christeligt borgerligt samfund».²⁹ Wallqvist rapporterade under våren till kungen om förhandlingarna vid riksdagen och rådde honom att slutföra ständermötet när problem dök upp. Enligt Wallqvist behöll »Folket» och »Nationen» ännu »den Göthiska Esprit», vilket i princip var bra, men oroväckande var att »den fria Philosophien» också studerades så flitigt av ledamöterna. Denna rapportering vittnar om den nyckelroll som prästerna och deras politiska predikningar kunde ha i det gustavianska politiska systemet.³⁰

I krigspredikan över Gustav III:s seger vid Valkeala år 1790 beskrev hovpredikanten Olof Eneroth sin publik som »Thronens Stöd och Folkets Vänner» och som »för Konung och Fosterland nitiska Medborgare». Intressant nog talade Eneroth redan om kärleken för fäderneslandet som en kraftfull känsla som var självständig från religionen, men som kunde få religiösa uttryck. Detta tankesätt hade en klassisk bakgrund men nu uppkom det också i en svensk predikan där den teologiska tolkningen om kärleken till fäderneslandet hade dominerat:

Och Du, alla lyckliga Borgerliga Samhällens rätta lif, rörelse-kraft och skyddande Ande! Du manna-modets ädlaste driffjäder! Du brinnande kärlek till Fäderneslandet! Huru skulle icke Du blanda glädjens rätta toner i dessa Segerfestens yppersta Samljud, och utropa: *Gudi vare tack, som oss segren gifwit hafver.*³¹

Det fanns religiösa element kvar i de politiska predikningarna, men trots detta ser man hur kärleken till fäderneslandet höll på att omvandlas till ett mera sekulärt fenomen som även hovpredikanten öppet kunde förhållas till. Kriget 1788–90 och revolutionstiden orsakade också andra omdefinieringar i det svenska lutherska språket så att nationen fick spela en något mer dynamisk roll än konventionellt. Enligt Eneroth var det i krigföringen fråga om »Nationens krigsära» och »Folkens krigsberöm» och inte bara om kungen som krigarhjärte, även om monarken själv säkert förstod kungens och nationens ära som samma sak. Den rojalistiska propagandan försökte nedtysta oppositionens kritik mot Gustav III genom att betona monarkens och medborgarnas samarbete för fäderneslandets självständighet, framgångar och välfärd. Segrarna hade nämligen uppnåtts »med Landsmäns och Medborgares blod, men ett blod, som runnit under Konungens

ögon, till Hans försvar, på Årans fält, för fosterlandets sjelfständighet och välgång». ³² I denna formulering begreps kärleken till fosterlandet i högst sekulära termer och medborgarnas roll i gemenskapen tillstods, vilket kan återspegla inte bara kungens hotade ställning utan också den allmänuropeiska omdefinieringen av nationsbegreppet.

När kriget var över och kungens maktposition föreföll säkrad återkom de gammallutherska tankesätten. I denna uppfattning av nationen dominerade Guden och kungen, medan den goda undersåten föreblev passiv, hörsam till lagen och färdig till att uppoffra sig för det allmänna bästa. Enligt riksdagspredikanten biskop Thure Weidman hade Gud skapat både den monarkiska ordningen och fosterlandskärleken så att Han »knyter och befästar de heliga förbindelser, som uti et Borgerligt Samhälle förena Konung och Undersåtare, som förena alla Medborgare inbördes». ³³ Undersåtens roll som understödjare av det allmänna bästa verkade så helt opolitisk att även riksdagsledamöterna bara deltog i »rådläggning uti Fäderneslandets angelägenheter». ³⁴ De var också skyldiga att sammanverka till befästandet av en »helig» känsla av gemenskap, en formulering som illustrerar den pågående sanktioneringen av nationalkänslan och inte bara ett förtvivlat försök att försvara den auktoritära monarken som var hotad av konspirationer:

Men låtom ock detta wara et nytt band på oss at i Fridens sköte med wisdom, endrägt och förtroende, under förtröstan på Herran, gå Konungen til mötes at styrka och befrämja gemensamt Wäl. Större fiende af wisliga företag finnes icke, än twedrägt och oenighet. Mätte det heliga band, som förenar Medborgare inbördes, wid detta Riksmöte blifwa befästadt! ³⁵

Bara ett par månader senare skulle ärkebiskopen Uno von Troil predika vid den mördade konungens begravning, en predikan i vilken han önskade att tragedin skulle skapa ett nytt slags fruktan och lojalitet mot överheten samt öka kärleken till fäderneslandet, enigheten och den gemensamma tillförsikten inom nationen. ³⁶

Kungamorden hemma och i Frankrike, liksom revolutionens häftiga attacker mot religionen i Frankrike, medverkade till en period av konservativ definiering av fäderneslandet i Sverige. I slutet av 1792 hade en kort period av tryckfrihet möjliggjort uttryck för republikanska idéer såsom folksuveräniteten och jämlikheten, men den officiella begreppsvärlden innehöll inga sådana innovationer. ³⁷ Man legitimerade den auktoritära monarkin genom att understryka svenskarnas särskilda lycka i att kunna leva i en luthersk gemenskap och de faror som den franska revolutionen åstadkom i detta ideala system. Regenten själv betonade i mars 1793 svenskarnas förmåga att försvara fosterjordens självständighet under en tid »der Gudlösheten lika som med fria tömmar, ses släpa andra Länders förstörelse och undergång i sina spår». ³⁸ Revolutionen i det gamla allierade landet Frankrike visade vad det svenska fosterlandet absolut borde undvika:

Den Alsmäktige lærer icke förgäfwes i dessa dagar hafwa gifwit werlden en den mäst förskräckande eftersyn, af Europas första Thron och äldsta Konunga-Krona, i stoftet splittrade och nedtrampade; måtte den då öppna allas ögon, at snart se fasan af det hotande brådjup, hwaruti Gudlöshetens raseri förr eller senare störta. Må i dessa förwillande tider, wårt älskade Fosterland åtminstone bibehålla sit lugn och uråldriga inwärtens skick!³⁹

Dessa var regentens ord till prästerskapet under jubelfesten över Uppsala möte. Festen ledde till ett beslut som syftade till att kronan och kyrkan tillsammans skulle kämpa mot de yttre hoten och det som ansågs vara en försvagad lydnad mot överheten, sviktande fosterlandskärlek och bristande enighet. Lösningen var att stärka gudsfruktan och kärleken till fäderneslandet i Sverige. Åtgärderna var inte särskilt originella, men visar kyrkans fortsatta nyckelroll i statens politiska undervisning och återspeglar en stigande ekonomisk och rentav etnisk nationalism i Sverige. Nationalekonomin och dygderna skulle försvaras så att lyxen bland nationens lägre klasser skulle begränsas och minoritetskulturer elimineras så att de hedniska samerna (»dessa Polen angränsande Nationer») skulle integreras mera effektivt med den lutherska svenska enhetsstaten.⁴⁰ Den finska minoriteten torde redan ha varit så väl integrerad i de föregivna gemensamma värdena att den inte ansågs som någon risk för nationens enhet i denna kontext.⁴¹

Den svenska kyrkans beredvillighet att delta i detta nationsbygge kan ses i predikningar hållna under festveckan i Uppsala. Professorn i teologi Johan Lostbom till exempel krävde religionsliknande och ovillkorlig fäderneslandskärlek när han ansåg sådana medborgare som inte kände kärlek för fäderneslandet som samhällets fiender. Bibeln lärde ju om medborgarna i Guds rike att »[d]en som icke samlar, han förskingrar».⁴² Zacharias Cygnaeus såg, liksom många av sina samtida, deltagandet i krig som ett bevis på medborgarnas kärlek till fäderneslandet. Medborgarnas roll togs alltså upp, men endast med en hänvisning till deras plikt att delta i fäderneslandets militära försvar.⁴³

Samma hot mot det svenska fäderneslandet uppkom också runt år 1800. Traditionalisten Munck såg det då som medborgarnas viktigaste plikt att be för monarken, visa gudsfruktan och undvika »onda wägar, falsk förtröstan, listiga anläggningar, hämndgiriga afsikter, okärliga uträkningar, yra utswäfningar, förwillande sinliga nöjen».⁴⁴ Det är uppenbart att detta inte enbart var uppfattat som en religiös, utan också som en politisk skyldighet. Ett uraktlåtande skulle leda till sådana gudomliga katastrofer som andra europeiska länder redan hade genomlidit: »krig, hunger, twedrägt, bitterhet, förfär, wåld, förtryck, röfweri, mord och blodsutgjutande». Enligt Munck var nu riksdagen i en nyckelposition för att undvika de fel som de andra länderna hade gjort och att förstärka gudsfruktan, enighet och lojalitet bland folket och därmed det allmänna bästa och självständigheten. Modighet och tapperhet var inte längre nyckelord här:

Genom enighet och kloka rådslag kan alt af et Gudfruktigt, rättsinnigt och försiktigt folk öfwerwinnas. Swea folk är känt för et sin Konung älskande, och om Rikets wälgång altid ömt folk. Nu wet jag, at detta Riksmöte blir i framtidens tideböcker teknat för sådana beslut, som stadga Rikets sjelfständighet, bewara dess gränсор och bibehålla dess wälmåga, styrka och anseende.⁴⁵

Liksom många gånger tidigare stämde riksdagspredikan fullständigt med kungens tal från tronen som år 1800 fokuserade på kristlighet och undersåtlighet som identiska egenskaper och ogillade revolutionen som fanatism, olaglighet och gudlöshet. I alla former av rojalistisk propaganda presenterades Gustav IV Adolfs regering med dess vilja att förstärka trygghet som det enda alternativet till revolutionens kaos.⁴⁶ Även den teologiskt mer flexible Lindblom följde samma linje och uppmuntrade folket att visa sin kärlek mot fäderneslandet genom att stödja kungens arbete för det allmänna bästa. Revolutionens demokratiska regeringsförsök måste besvaras med ett stärkande av den svenska lutherska monarkin:

Wi lefve i en tid, som i häfderna allrämest utmärker sig af Folkslagens rörelser i afseende på Regeringar. Ju mera wi förwånas wid dessa uppträder, ju mer wår uppmärksamhet är fästad på utgången af dessa skiften, [...] desto mera måste wi ock känna behofwet för Samhällen, af det wisa och waksamma beskydd, som under en christlig öfwerhet säkrast winnas.⁴⁷

I själva verket var det svenskarnas skyldighet att visa för de andra förvirrade folken hur en gudfruktig monarki åstadkom »en willig Samfundsanda» hos sina undersåtar:

Ställom då en werld, som på en annan wäg äflas att uppfinna trygghet och bestånd, ställom henne för ögonen de tänksätt, hwaraf ett Folk ledes, som fruktar Herran, [...] och gifwom henne efterdömen af de dygder, som råda i Undersåtares bröst, hwilka Gud wälsignat med en Christlig Konung.⁴⁸

I en tid då de politiska gemenskaperna var hotade av det som Lindblom kallade laglöshet och inbördes misstroende borde svenskarna visa traditionell luthersk fosterlandskärlek:

Lifwadt af den rätta Samfundsandan, af denna warma och werksamma känsla för Fäderneslandet, som en laglig frihet endast kan wäcka, om öfvertygelsen om Regentens nit för Folkets wäl skall underhålla, söker det Stadens bästa, och ser därwid icke på sitt eget, utan ock en annans bästa [...]. Är Fäderneslandet i behof, gör han williga offer. Enskilda fördelar hafwa hos honom intet afseende, då det gäller den allmänna wälfärden.⁴⁹

Den arbetsamma och anspråkslösa lutherska medborgaren litade fullständigt på överhetens goda vilja och var färdig att uppoffra sig för den politiska gemenskapens kollektiva bästa. Det enda potentiellt progressiva elementet i Lindbloms skildring av idealt medborgarskap var hänvisningen till det gamla nyckelbegreppet frihet: endast den gustavianska lagliga friheten gjorde fosterlandskärleken möjlig.

Det var först 1809 års författningsändring som tvingade de svenska politiska predikningarnas ideologiska innehåll att moderniseras. När prästeståndets reformsinnade talman Carl von Rosenstein – systerson till upplysningstänkaren Nils von Rosenstein, neolog och beundrare av Montesquieu och det engelska politiska systemet – predikade inför riksdagen år 1809 ville han se en »warm känsla för Fosterlandet» och »den medborgerliga anda, som lyfter själen till högre krafter». ⁵⁰ Ett nytt element lånat från det revolutionära nationsbyggandet var en framhävnig av utbildningens roll i medborgerlighetens stärkande. I Rosensteins version av den lutherska nationalismen var det statskyrkans uppgift att undervisa landets invånare om deras skyldigheter för den nationella gemenskapen. Den kristna religionens grundvärden och dygder skulle befästa samhällsordningen och försäkra statens och det allmänna bästas framgång. ⁵¹ Rosenstein hörde tydligt till de protestantiska präster som kunde kombinera den traditionella religionen och en praktisk modernitet vars ledande ideologi nationalismen hade blivit.

Följande år fortsatte Murray att konstruera samma typ av luthersk nationalism anpassad till den nya författningens krav. Först ledde han ständerna till en bön om att Gud måtte väcka »en liflig Fäderneslandskänsla» hos alla så att de skulle fatta beslut som befäste Guds välsignelse över landet. Bedjandet och fosterlandskärleken var fortfarande sammanhängande: »Ägen I Fosterland – bedjen Gud. Bedjen!» ⁵² Det viktigaste traditionella argumentet hos Murray var påståendet att endast en sann kristen kunde vara en idealisk medborgare. Det var Jesu undervisning om kärleken till nästan från vilken kärleken till fäderneslandet i sista hand kunde härledas: »Hwad wi gøre för våra Bröder, hwad wi gøre för vårt Fosterland, gøre wi för oss sjelfwe, gøre wi för våra barn.» ⁵³ Bibeln undervisade alltså patriotism.

Murray baserade sin skildring av fäderneslandskänslan på den gamla riksdagspredikningstraditionen: religionens roll som upprätthållare av sederna i samhället skulle bevaras. Ändå omdefinierade han fäderneslandskänslans innehåll för att anpassa det till den nya konstitutionen. Frihetens och rättigheternas språk hade nu blivit viktigt också för prästerskapet. Enligt Murray var det »den Borgerliga Friheten» som svenskarna avnjöt som gjorde dem förpliktade att främja fäderneslandets sak. Den sanna lutherska fosterlandskänslan definierade Murray genom att kombinera tidigmoderna gemenskapskonstruktioner med ett nytt slags bekräftande av medborgarnas rättigheter. Det hade funnits en uppfattning om svenskar som medbröder inom 1700-talets klerikala nationsbildning och denna kunde nu kombineras med den franska revolutionens ideal av broderskap så att resultatet blev begreppet »Samhälls-bröder». Murrays ideala medborgare var både laglydig och medveten om sina och andra medborgares rättigheter:

I hwarje Medlem af Samhället ser han en Broder, hwars rättigheter äro honom lika heliga, som hans egna [...] han är laglydig Undersåte; Han är fridsam i Samhället; Han är oförtruten i sitt kall; Han vågar sig

icke utom sin bestämda verkningsskrets; Men han spar och ingen möda, han försummar intet tillfälle, att till Medbröders upplysning och förbättring verka så långt han förmår.⁵⁴

Murrays definition återspeglar ett mera sekulariserat nationstänkande i det avseendet att Gud och Jesu lära kunde vara nationalkänslans grund, men inte längre spelade en nyckelroll som objekt för de gemenskaps känslor som medborgarna antogs känna. Formuleringen visar på ett konkret sätt hur den nationella gemenskapens grundvärden blev förstådda som heliga och hur försvaret och byggandet av den gemensamma nationella gemenskapen blev helig utan direkt hänvisning till Gud i samma kontext. Den moderna nationalismens stigande värden är synliga också i hur Murray inkluderade folksoveränitetsprincipen i en riksdagspredikan och beskrev hur »Nationens röst» nu kunde höras från tronen mera oförhindrad än någonsin.⁵⁵ Formuleringen var fortfarande baserad på den traditionella kollektiva ståndrepresentationens idé snarare än på en idé om nationen som uppbyggd av aktiva enskilda medborgare. Ändå erkände Murray nationen som en aktiv politisk agent som var oavhängig av monarken och därigenom representerade en graduell övergång till ett modernare begrepp av nationalrepresentation.⁵⁶ Idén att monarken och nationen var skilda enheter var helt annorlunda än den tidigare gustavianska synen.

Beaktansvärda är också Murrays upprepade hänvisningar till ett socialt medvetande inom nationen och till utbildningens roll i nationsbygget. Sådana idéer skulle erbjuda ytterligare grundstenar för nationalismen i dess nordisk-lutherska form. Den sociala dimensionen är särskilt synbar i Murrays ordenspredikan från april 1810 där han uppmanade riddarna, såsom »upphöjde öfver edra likar», att »från nöd och elände rädda lidande Medborgare» och, såsom apostlarna hade lärt, »sprida upplysning, dygd och sällhet» bland folket. Enligt Murray borde »fruktan för Gud, [...] kärlek för Fosterland, [...] ömhet om Medbröder» vara utgångspunkter för all handling av en sann patriot som kämpade för »Konung, Fosterbygd och behöfvande Bröder». ⁵⁷ Visst var detta traditionellt patriarkalt snarare än jämlikhetens språk, och Serafimerordens specifika humanitära uppdrag förklarar mycket av ordalet, men det pekar ändå mot den sociala medvetenhetens betydelse i den svenska statliga ideologin.

Den tidiga lutherska nationalismens skapare trodde likaså på utbildning och samhällets fortsatta utveckling i den protestantiska upplysningens anda. Den allt starkare nationalismens röst kunde höras i Murrays uppmaning till ständernas representanter att främja patriotismens och uppoffringarnas anda på samhällets alla nivåer:

så söken ock att väcka, att stadga, att upplifwa samma känsla för Fosterlandet hos hemmawarande Bröder! Inplanten hos dem enighet och samdrägt [...] och beredwillighet till de uppoffringar, som Fosterlandets säkerhet och försvar nu äskar!⁵⁸

Denna aktivering av hela den svenska politiska eliten för att sprida nationaltänkandet skall jämföras med den uppifrån organiserade nationalistiska uppfostran som det år 1811 grundade Götiska förbundet skulle bedriva i den urgamla lutherska bondefrihetens namn.⁵⁹ Murray med sina kollegor hörde tydligen till den nationalistiska elit som propagerade en omformulerad nationell ideologi bland de lägre samhällsklasserna. Inom den nordiska modellen av nationalism skulle de kyrkliga och de profana eliterna också i framtiden samarbeta snarare än utmana varandra. Enligt denne ordensbiskop var nationalismen den kraft som behövdes i 1810-talets Europa: »af den fosterlands känsla, som utmärker alla våra företag, beror den aktning, wi ännu kunna äga hos Grannar, det anseende, wi kunna wänta oss bland Europens öfriga Nationer.»⁶⁰

Praktisk modernitet inom en kontinuitet: tolerans, fribetsterminologi, vetenskaper och ekonomi

Kontinuitet och långsam förändring förefaller alltså ha dominerat det lutherska nationsbygget i Sverige. Emellertid framträdde det också nya drag i den kyrkliga politiska utbildningen som pekar på en allmänprotestantisk potential till praktisk sammanjämkning av läran och moderniteten. I de svenska politiska predikningarna växte en mera öppen syn på främmande nationer och religioner fram, en varsam tillämpning av den moderna frihetsterminologin, en mera positiv uppfattning av möjligheter för ekonomisk och vetenskaplig utveckling, och en mera framtidsorienterad och optimistisk attityd till människan.

Medan den svenska lutherska världsbilden under de första tre fjärdedelarna av 1700-talet hade varit minst sagt inåtriktad, blev attityden mot främmande nationer och religioner något mera tolerant under den gustavianska tiden också hos prästerna. Biskoparna kunde knappast offentligt kritisera den religionsfrihetslagstiftning som Gustav III hade genomfört under 1780-talet. Kungen själv presenterade ju gärna sig själv som samvetsfrihetens upplyste advokat.⁶¹ Också senare på 1790-talet var ärkebiskopen von Troil tvungen att upprepa tidens paroll om den religiösa intoleransens oförlåtlighet och om kristen broderlig kärlek i samband med sin strävan att bibehålla den lutherska trons ideologiska monopol i landet.⁶²

När Alexander Malm år 1792 predikade i Göteborg, som på grund av stadens handelsintressen uppvisade en tolerant inställning mot utlänningar, tyckte han att »Samhällets wäl» krävde religionsfrihet för de medlemmar av »främmande folkslag» som stannade i Sverige så att »ingen för den tro, i hwilken han upfödd är, hatas och förföljas».⁶³ Om någon religionsfrihet för svenskar var det dock inte fråga: enligt Malm beskyddade den upplysta monarken samtidigt den lutherska kyrkan mot »kättersk wilfarelse och sjelfswäldig tankeyra».⁶⁴ Inte ens den gamla antikatolicismen hade blivit

släckt. Medan den franska revolutionens angrepp på den katolska kyrkan redan hade börjat rubba antikatomiska fiendebilder lite grann i Storbritannien, fortsatte den svenska överheten och kyrkan att svartmåla katolicismen som en religiös, politisk och ekonomisk tyranni och att definiera »den svenska församlingen» som dess motsats, någonting som fortsatte ända in på 1900-talet.⁶⁵ De främmande protestanterna verkade däremot inte längre så suspekta som tidigare under seklet, möjligtvis för att de svenska prästerna inte längre var så rädda för den prussiska strävan att samordna lutherdomen och kalvinismen. År 1793 identifierade Johan Lostbom Sverige med »hela Lutherska Europa», och kyrkoherden Jöns Fryxell såg religionen i Danmark, Norge och en stor del av Tyskland som identisk med den svenska.⁶⁶ Den internationella lutherdomen hade alltså återupptäckts, vilket minskade tron på en unik svensk tro. På det viset minskade också religionens roll i sättet att definiera nationens unicitet.⁶⁷

Frihetsbegreppet kunde också erbjuda en möjlighet för en omdefiniering av den nationella gemenskapen. Även om friheten hade varit ett viktigt begrepp för många frihetstida profana politiker, hade ordet använts sparsamt i riksdagspredikningarna och med tyngdpunkten – enligt regeringsformen – på den »lagbundna friheten». Efter 1772 hade Gustav III sett sig som frihetens garant, men samtidigt omdefinierat begreppet med attribut som äkta, bestående och lagbunden så att han själv skulle representera friheten, vilket åstadkom en konstant oenighet om begreppets betydelse inom den svenska eliten.⁶⁸ År 1789 försökte prästerskapet i riksdagens predikotexter stödja den kritiserade kungen genom att tacka honom för allt vad han gjort för friheten, men år 1792 då kungen hade svårigheter med att kontrollera riksdagsdebatten använde varken kungen eller prästerna begreppet.⁶⁹ Efter kungamordet påminde någon enstaka predikan om Gustav III:s åtgärder för att rädda friheten som »suckade under mångväldets nycker», men den nya kungen skulle inte själv använda begreppet. År 1800 talade biskop Lindblom i kröningspredikan fortfarande om »en laglig frihet» som stödde kärlek för fäderneslandet.⁷⁰

Efter finska kriget och författningsförändringen 1809 skulle sättet att nyttja begreppet frihet förändras. År 1809 följde Carl von Rosenstein den nya regeringsformen och talade i den traditionella »lagbundna frihetens» anda och om »frihet och självständighet». ⁷¹ Som vi redan sett använde Gustaf Murray år 1810 redan ett mera »republikanskt» språk baserat på folksuveräniteten då han underströk »den Borgerliga friheten» som ett av de främsta skälen för svenskarna att älska sitt fädernesland. Denna frihet innehöll rätten för »Nationens» medlemmar att fritt yttra sina åsikter vid riksdagarna. Den gamla viljan att reglera friheten kvarstod ändå: »Den som lifwas af Fosterlands-känsla, han älskar Friheten; men han wet, att den Frihet, som icke är lagbunden, är et sjelfswäld, som bereder så förtryckarens, som den förtrycktas oundwikeliga ofärd.» ⁷² Friheten i dess revolutionära form hade varit »en inbillad frihet, som i

sjelfwa werket war det tyngsta förtryck».73 I enlighet med den svenska lutherska kollektivistiska traditionen kom den kollektiva friheten i främsta rummet och först därefter den individuella: »Äger Fosterlandet ingen Sjelfständighet, hwad Sjelfständighet, hwad Frihet äger wäl den enskildte Medborgaren?»74 Vi kan säga att den frihetstida uppfattningen om friheten hade återställts och utvecklats i det att man kombinerade den med moderata folksuveränitetsidéer.

Slutligen måste man fråga i vilken mån upplysningstänkandet påverkade de svenska politiska predikningarna under den sengustavianska tiden. Även om de lärda prästerna ansåg att de levde i en upplyst tid och Gabriel Rosén som ett undantagsfall kunde omtala upplysta idéer redan år 1762, förblev den egentliga upplysningsfilosofin främmande för de flesta svenska prästerna.75 För att hitta upplysta idéer måste man fokusera på två relativt sällan diskuterade, men ideologiskt viktiga teman: vetenskap och ekonomi. Dessa två områden hängde ihop genom sin relation till en gradvis ökande tro på framsteg som har ansetts som en viktig egenskap i den svenska upplysningen. Tron på vetenskapen inom den lutherska ortodoxin kan ha varit det som möjliggjorde en sammanjämkning av luthersk kontinuitet och en moderat form av praktisk modernitet.76

De vetenskapliga aktiviteterna hade varit viktiga för den klerikala sociabiliteten redan under frihetstiden, och förbindelserna mellan det ledande prästerskapet och vetenskapslivet förblev givetvis intensiva i ett samhälle där prästerskapet utgjorde det lärda ståndets kärna. För vetenskapligt aktiva biskopar såsom Jacob Gadolin var det naturligt att i sina predikningar tala till ständerna om vetenskapliga rön. Detta gällde i synnerhet under tiden kring år 1789 då kritiken mot kungens envælde kanske kunde ha tystats genom en fokusering på de positiva fenomen som fanns i riket. Gadolin kombinerade den gammallutherska fysikoteologiska traditionen med newtonianism och drog slutsatsen att människans förmåga att förstå både teologi och naturens lagar var given av Gud.77

Att tala om vetenskapen var vedertaget i rojalistisk propaganda i alla västeuropeiska länder, i synnerhet efter monarkens död, men på 1790-talet hade denna strategi redan blivit problematisk.78 Mordet på kungen, den franska revolutionens radikala fas samt regentens och den unge kungens fördomar mot upplysningssidéerna gjorde att de klerikala diskussionerna om vetenskap kunde ha omvandlats till antiupplysta kommentarer om vetenskapens faror. Detta skedde dock inte.

År 1793 talade professorn i filosofi Daniel Boëthius vid jubileumsfesten i Uppsala om de vetenskapliga framgångarna under det gångna seklet och deras inflytande på människornas beteende och tänkande. Boëthius ansåg fortfarande att användandet av förnuftet och vetenskapliga framsteg inte behövde hota religionen så länge som religionens grundprinciper inte ifrågasattes i vetenskapens namn. Vad som var oroväckande enligt Boëthius var att så många använde namnet upplysning för att attackera religionen. Enligt Boëthius var det nu vetenskapens uppgift att läka de sår som »den halfwa och inbillade

upplysningen, som så ofta misbrukat Philosophiens aktningvärda namn» hade förorsakat så att vetenskaperna skulle kunna fortsätta att utvecklas på ett sätt som stödde religionen: »Vetenskaperna lofva [...] i sin obehindrade framgång, icke annat än Religionens helgd och hopp om dess framtida bestånd.»⁷⁹ Även om revolutionen hade konkretiserat spänningarna mellan vetenskapen och religionen, fortsatte Boëthius att tro på de vetenskapliga framgångarnas och den traditionella religionens ömsesidiga stöd.

Inte ens i revolutionstidens omständigheter ifrågasattes vetenskapens goda aspekter i Sverige, vilket bidrog till omformuleringen av den lutherska ortodoxin i enlighet med den nya tidens krav. Det kontinuerliga nyttotänkandet möjliggjorde förändringar inom kontinuiteten och en gradvis övergång till modernitet. Därför var det möjligt för Lindblom att använda naturvetenskapliga förnuftsargument sida vid sida med teologin när han legitimerade det monarkistiska systemet vid Gustav IV Adolfs kröning. Något nytt i jämförelse med tidigare politiska predikningar – och en reflektion av den franska revolutionens uppfattning om nationen som någonting som skall skapas genom undervisning – var Lindbloms åsikt att den unga generationen skulle undervisas och dess förmågor utvecklas så att den kunde erbjuda största möjliga nytta för hela gemenskapen. Lindblom var övertygad att vetenskapernas fortsatta framgång skulle göra människan mer och mer perfekt.⁸⁰

Diskussioner om ekonomin kunde ha erbjudit ytterligare en möjlighet att skapa förutsättningar för en övergång till modernitet, men dess roll i de svenska politiska predikningarna förblev ganska marginell. Det svenska prästerskapet associerade monarkin med ekonomiska framgångar på ett sätt som liknar den franska absolutistiska monarkins ekonomiska propaganda. Den avlidne monarken tackades och den nye monarken råddes att utveckla ekonomin i landet till nytta för folket. Lindblom, som en anhängare av neologin, ser dock ut att ha varit färdig att ge sitt stöd till den ekonomiska utvecklingen i riket. Den vision om en nationell gemenskap som han erbjöd år 1800 var redan baserad på tron på en ständig ekonomisk utveckling för vilket ett flitigt folk borde tackas. Denna utveckling skulle skapa ett mera angenämt liv för fäderneslandets såväl samtida som kommande generationer.⁸¹ Under finska kriget skulle denna ekonomiska optimism förvandlas till beklagan om elände, men dess existens under revolutionstiden är en av förklaringarna till den lutherska ortodoxins förmåga att följa med när moderniseringen började på allvar.

Finska kriget som vattendelare

Realpolitiskt hade Sveriges storhet kommit till ett slut med stora nordiska kriget, men statens officiella självbild förändrades knappast på ett motsvarande sätt. Sveriges stor-

het och sällsynta karaktär fortsatte att vara temat för de politiska predikningarna ända till finska kriget 1808–09, som slutligen gjorde det nödvändigt att ge upp de äldre revanschistiska attityderna och erkänna att Sverige också var ett relativt litet land i den europeiska kontexten.⁸²

Detta var säkert ännu inte fallet under Gustav III:s ryska krig i slutet av 1780-talet, då krigspropagandan fortsatte att baseras på tanken om Sverige som ett stort och mäktigt rike som var respekterat överallt i Europa. Rikets speciella styrka sades bestå av medborgarnas urgamla kärlek till fäderneslandet och dess kungar.⁸³ När kungen hade mördats bröstadde sig ärkebiskopen von Troil över den svenska krigshären som hade visat Europa hur svenskarna »trotsat alla folkslag, med fördubblat mannamod, med fördubblad trohet».⁸⁴ År 1793 såg Zacharias Cygnaeus svenskarna som ett stort och mäktigt folk.⁸⁵ År 1800 kom också tron på den svenska etnicitetens urgamla rötter upp i biskop Jacob Axel Lindbloms argument att fäderneslandskärleken inte bara utgick från det kristna broderskapsbegreppet, utan också från det faktum att svenskarna var »afkomlingar af det urgamla redeliga Nordens Folk», vilket man upprepade gånger redan hade påpekat i profana diskussioner.⁸⁶ Nationalismens götiska variant tycks alltså ha varit uppåtgående den också.

Efter krisen 1808–09 var det inte längre så lätt att hålla fast vid den gamla tolkningen om en mäktig svensk stormakt. Den enda riksdagspredikan som öppet erkände förlusten av Finland var hållen av Murray som talade om hur »Riket blev styckadt». Det här visar att det inte hade varit fråga om avträdelsen av ett endast perifert territorium.⁸⁷ Prästerna fokuserade hellre på det positiva som fanns kvar, det vill säga på den frihet som den förändrade regeringsformen medförde.⁸⁸ Carl von Rosenstein till exempel talade om hur viktigt det var att bygga lagbunden frihet och befästa »detta urgamla Rikes lugn».⁸⁹ Vid Karl XIII:s kröning fokuserade han på den nationella gemenskapens urgamla etniska rötter samt på dess sekulära dygder såsom laglighet, enighet och frihet. Gudsfruktan dominerade inte ensam scenen, vilket hade varit det konventionella. Också på det här viset blev den svenska statens officiella ideologi sekulariserad även inom den traditionella lutherska diskursen:

Låt os, som fordom våre fäder, utmärkte af redlighet och mannamod, trygge under Lagarna, starke genom enighet, lemna frihet och sjelfständighet, mannawett och dygd, Gudsfruktan och wälsignelse, till arf åt våra efterkommande slægter!⁹⁰

Enligt Gustaf Murray hade kriget förorsakat en stor kris, men än fanns det fädernesland kvar: »Swea Folk, erkänn din lycka: Ännu äger Du Fädernesland.» Murray formulerade också ett program för den nationella gemenskapens återbyggande utan Finland: »lugnet och endrågten småningom skall bota de lidna skador och en dag åt

Fosterlandet i styrka och sällhet återgifwa, hwad detsamma förlorat i område.»⁹¹ 1700-talets bredare fosterlandsbegrepp kom småningom att omdefinieras så att det endast betecknade det nuvarande Sverige.⁹² Det moderna Sverige höll på att födas, men även denna födelse tog sin tid. Peter Petersson Ekelund beskrev den svenska fosterlandskärleken med dessa fatalistiska och helt och hållet lutherska ord ännu år 1810: »På krigets blodfärgade fält, kallad af äran och Fosterlands-känslan, går den Christelige Hjelten sitt sista öde till mötes, med samma hoppfulla frimodighet, som hyddans son, i lugnets fridfulla boning.»⁹³

Den ovanstående analysen av svenska gustavianska politiska predikningar belyser en bredare utveckling inom den svenska statens officiella ideologi. Givetvis är det fråga om formuleringar från de högre skikten av prästerskapet. Men samtidigt är det fråga om det effektivaste ideologiska språkrör som 1700-talsstaten kände och som kunde utnyttjas för att definiera den nationella gemenskapens gemensamma värden. Den omdefiniering som skedde inom denna genre i revolutionstidens Sverige har med sekularisering att göra såvida att det handlar om ett ersättande av gammallutherska politiska tankesätt med ett politiskt språk som hade icke-teologiskt och rentav sekulärt ursprung. Vad som skall karakteriseras som sekularisering i predikningarna är emellertid alltid något relativt. Även inom den politiska diskursen som helhet kan man knappast någonsin nå en fullständig sekularisering i den meningen att de nationella identiteterna och religionen inte längre skulle ha någonting med varandra att göra. Det är särskilt viktigt att undersöka samverkan mellan religion och politik i de nordiska nationella identiteterna för att ingen klar konfrontation mellan den nationella och den konfessionella identiteten uppstod under forskningsperioden och knappast senare heller.

Analysen visar hur den moderna nationalismen – som enligt Smith uppfattar den nationella gemenskapen som ett aktivt subjekt och som ett objekt för gemenskapens religionsliknande tillbedjan – i viss mån kunde formas också inom den traditionella lutherska diskursen. Under revolutionstiden blev den nationella gemenskapen förstådd som aktiv och helig på ett helt nytt sätt i Sverige liksom i de flesta västeuropeiska länderna.⁹⁴ Den bibliska Israelmodellen användes i Sverige ända till början av 1800-talet, men dock inte i så hög grad och med så stort allvar som tidigare under 1700-talet. Samtidigt modifierades den officiella uppfattningen om nationen så att den bättre skulle motsvara den nya tidens tankesätt. Särskiljandet mellan politik och religion blev något klarare även om kyrkans roll som medborgarnas uppfostrare på intet sätt ifrågasattes. En viss bekännelsestrohet skulle överleva inom de konfessionellt homogena politiska kulturerna i Sverige och Finland, och kyrkans roll i uppbyggandet av nationalstaten skulle vara fortsatt viktig. Den evangeliska monarkin, tillfälligt återställd under Gustav IV Adolf, blev sekulariserad på det viset att monarken inte längre skildrades som försvarare av den sanna tron, utan som garant för medborgarnas trygghet och välfärd.

Fäderneslandskärleken definierades på ett mera sekulärt sätt så att folket, medborgarna och nationen förstods som aktiva subjekt inom den nationella gemenskapen, i synnerhet vad angår nationalkänslans stärkande och projektet att bygga upp nationen efter finska kriget. De främmande nationerna uppfattades som mindre hotande än på 1700-talet. Tron på framsteg kvarstod också under den gustavianska regimen och franska revolutionen så att man vid sekelskiftet redan hade en relativt positiv förståelse av nationen som vetenskapligt, ekonomiskt och politiskt utvecklande. Samtidigt blev den gamla föreställningen om Sveriges särart och storhet gradvis omstrukturerad för en småstatsidentitet. Det nationella självmedvetandet skulle fortleva med stolthet i Sverige, men utan 1700-talets revanschfantasier mot Ryssland.

För många svenska historiker har fosterlandets historia efter 1809 innefattat endast det egentliga Sverige.⁹⁵ Man bör dock minnas att det också fanns ett annat Sverige efter 1809. Det autonoma Finland skulle komma att bevara många element från den svenska lutherska traditionen i konstruerandet av en nationell gemenskap. Samtidigt påverkades det också av andra lutherska versioner av nationell självförståelse, mest den prussiska, och slutligen skulle det följa sin egen väg. Omdefinieringarna av fosterlandet, nationen, folket och medborgarna skedde i Sverige efter att Finland hade separerats från riket, vilket var en av orsakerna till att den traditionella gustavianska uppfattningen om den politiska gemenskapen bevarades i Finland längre än i det egentliga Sverige. I det långsamt moderniserande Finland betraktades den svenska tidens arv och de gustavianska lagarna som en garant mot en rysk utveckling. 1900-talets kriser, såsom inbördeskriget 1918 och vinterkriget 1939–40, konsoliderade ännu en gång några element från den traditionella gustavianska uppfattningen om den nationella gemenskapen. Det finska medborgarbegreppet, som det formulerades under 1800-talet, skulle fortsätta att betona undersåtarnas passiva och ickepolitiska subjektivitet, snarare än medborgarnas privilegier, rättigheter och politiska aktivitet. Den politiska kulturen skulle förbli kollektivistisk och luthersk i än högre grad än i Sverige, någonting som kan bryta fram även i 2000-talets politiska debatter om nationell identitet i Finland.⁹⁶

1 Anthony D. Smith, *Chosen Peoples. Sacred Sources of National Identity*, Oxford 2003, s. vii–vii, 3–6, 10. Jag vill tacka Petri Karonen, Marko Lamberg, Joachim Mickwitz, Jouko Nurmiainen, Ville Sarkamo, Karin Sennefelt, Henrika Tandefelt, Nils-Erik Vilstrand, Patrik Winton, Charlotta Wolff och två anonyma lektörer för deras hjälpsamma kommentarer till tidigare versioner av denna uppsats.

2 Jörn Leonhard, *Nation und Bellizismus. Kriegsdeutung und Nationsbestimmung in Europa und den Vereinigten Staaten 1750–1914*, Habilitationsschrift, Ruprecht Karls Universität Heidelberg 2004; Pasi Ihalainen, *Protestant Nations Redefined. Changing Perceptions of National Identity in the Rhetoric of the English, Dutch and Swedish Public Churches, 1685–1772*, Leiden & Boston 2005a.

3 Jfr Smith 2003, s. 17f.

4 Om begreppshistoriska metoder, se Pasi Ihalainen, »Between historical semantics and pragmatics: Reconstructing past political thought through conceptual history», *Journal of Historical Pragmatics* 7:1, 2006, s. 115–143. Om selektionen av de analyserade begreppen och predikningarna samt för predikningarnas kontext, se Ihalainen 2005a, s. 19–23, 71–84. De analyserade texterna utgavs åren 1789–90, 1792–93, 1797, 1800, 1809–10. Alla titlar som har hittats har tagits med. Tyvärr finns det få tryckta politiska predikningar från senare delen av 1810-talet.

5 Ihalainen 2005a; Pasi Ihalainen, »The Enlightenment sermon», i Joris van Eijnatten (red.), *Preacher, Sermon and Audience in the Long Eighteenth Century. From Bossuet to Schleiermacher (1680–1815)*, Leiden & Boston 2007 (kommande).

6 Nils Ekedahl, *Det svenska Israel. Myt och retorik i Haquin Spegels predikokost*. Uppsala 1999; Nils Ekedahl, »'Guds och Swea barn'. Religion och nationell identitet i 1700-talets Sverige», i Åsa Karlsson & Bo Lindberg (red.), *Nationalism och nationell identitet i 1700-talets Sverige*, Uppsala 2002, s. 49–69; jfr Ihalainen 2005a, 161–173.

7 Olof Wallquist, *Inbördes frid i et christeligt borgerligt samfund, förestäld i predikan, wid allmänna riksdagens begynnelse, S:t Nicolai kyrka, den 2 februarii 1789*, Stockholm 1789, s. 7; Jacob Gadolin, *Predikan om en rättsskaffens förtröstan på Gud, hållen wid riksdagens slut den 28 april 1789*, Stockholm 1789. Alla de citerade prästernas biografier har klarlagts med hjälp av *Svenskt biografiskt lexikon*, Stockholm 1918–.

8 Bengt Jacob Ignatius, *Swea folks klagan och tröst, wid en allmän olycka, en smärtande förlust, konung Gustaf den III:s död, förestälde i aftonsångs-predikan på Swea rikets allmänna klagodag den 6 junii 1792. i Åbo dom-kyrka, Åbo 1792*, s. 6, 9, 17; Uno von Troil, *Lik-predikan, [...] då [...] konung Gustaf den III [...] den 14 maji 1792, uti Riddareholms kyrkan i Stockholm, jordfästes*, Stockholm 1792, förord och s. 12, 22; Alexander Malm, *Swea barns billiga klagan wid en stor konungs ödsliga graf, [...] på klagodagen d. 6 junii 1792, öfwer den stormächtigste konungen Gustaf III:s högst beklagliga fränfalle*, Göteborg 1792, s. 17, 22.

9 Kongl. Maj:ts Nädiga Proposition Til riksens församlade presterskap wid jubel-festen i Upsala År 1793, Stockholm 1793. 10 Upsala mötes beslut år 1793, Stockholm 1793.

11 Zacharias Cygnaeus, *Det stora glädje ämnet för Guds församling i Svea Land: [...] uti en christelig prädikan vid jubel-festen i Upsala dom-kyrka den 8 martii*, Uppsala 1793, s. 267, 287f., 297, 308.

12 Anders Hylander, *Grunden till swenska Sions närwarande glädje: natten är framfaren, och dagen är kommen, förestäld uti högmäszo-predikan på jubeldagen den 8 mars 1793, i Lunds domkyrka, Lund 1793*, s. 4, 7; Jöns Fryxell, *Högmäszo-pre-*

- dikan på jubel-dagen den 8 martii 1793, af prosten [...] Jöns Fryxell hållen i Högsätters kyrka, Karlstad 1800, s. 3, 27.
- 13 Petrus Munck, *En christelig predikan, [...] hållen uti Kongl. Maj:ts och riksens ständers närvaro wid riksdagens öppnande i Norrköping den 15 mars 1800*, Norrköping 1800, s. 10, 13f.; Jacob Axel Lindblom, *Predikan wid deras kongl. majestäters konung Gustaf IV Adolphs och drottning Fredrica Dorothea Wilhelminas böga kröning, i Norrköping den 3 april 1800*, Linköping 1800, s. 5, 9, 24.
- 14 Carl von Rosenstein, *Predikan, hållen wid riksdagens början i Stockholm, den 9 maj 1809*, Stockholm 1809a, s. 3; Protokollföreläsaren förklarade dock att Rosenstein i sin predikan hade »föreställt Ett Samhälle, der Guds Lag är skrifven i Folkets hjertan»; Prästeståndets riksdagsprotokoll 9/5 1809, R 717, Riksarkivet (RA), pag. 82; Carl von Rosenstein, *Predikan wid deras majestäters konung Carl XIII:s och drottning Hedvig Elisabeth Charlottas kröning i Stockholm d. 29 junii 1809*, Stockholm 1809b, s. 4, 9. För de begreppsmässiga förändringarnas kontext, se Anders Sundin, *1809. Statskuppens och regeringsformens tillkomst som tolkningsprocess*, Uppsala 2006.
- 15 Gustaf Murray, *Predikan, hållen wid riksdagens slut i Stockholm, den 2 maj 1810*, Stockholm 1810b, s. 4–5.
- 16 Gustaf Murray, *Predikan, hållen wid Riksdagens början i Örebro, den 30 Julii 1810*, Örebro 1810c, s. 3, 6.
- 17 Mikael Alm, *Kungsord i elfte timmen. Språk och självbild i det gustavianska enväldets legitimitetskamp 1772–1809*, Stockholm 2002, s. 108, 124, 165; Ihalainen 2005a, kapitel 6.3.
- 18 Olof Eneroth, *Tal vid tacksägelsen för segren vid Walkiala, hållet uti drottningens och det kongliga busets närvaro i S:t Nicolai kyrka i Stockholm, den 9 maji 1790*, Stockholm 1790, s. 9.
- 19 Thure Weidman, *Den ordning i hwilken Gud gifwer lycka och sällhet uti vårt företagande. Förestäld i predikan, wid allmänna riksdagens början, i Gefle stads kyrka, den 27 januarii 1792*, Stockholm 1792, s. 18; jfr Alm 2002, s. 99f., om kungens öppningstal. Riksdagen slutades den 24/2 med Jacob Lindbloms predikan över »samfundsplikterna»; Prästeståndets riksdagsprotokoll 1792, R 714, RA, pag. 396.
- 20 von Troil 1792, s. 23; Petrus Munck, *En christelig predikan på den allmänna klagodagen, öfwer [...] Gustaf III:s [...] dödsfall. Hållen den 6 junii 1792 i Lunds domkyrka*, Stockholm 1792, s. 18f.; Ignatius 1792, s. 13, 17. Om biskop Wallquists skildring av kungens död, se Toivo Nygård, *Kustaa III. Vallanomaava mutta alamaisilleen armollinen kuningas*, Helsingfors 2005, s. 273.
- 21 Cygnaeus 1793, s. 267; Daniel Boëthius, *Tal vid jubel-festen i Upsala, i Hans Kongl. Maj:ts och Hans Kongl. Höghets bertogens af Södermanland böga öfvervaro, hållet på stora gust. lärosalen, den 7 martii år 1793*, Uppsala 1793, s. 406; Uno von Troil, *Tal, wid [...] Gustaf IV Adolphs [...] böga förmålnings-act med [...] Fredrica Dorothea Wilhelmina af Baden, den 31 october 1797, hållet, i kongl. : slotts-capellet*, Stockholm 1797, s. 5; Fryxell 1793, s. 4.
- 22 Alm 2002, s. 320, 341.
- 23 Munck 1800, s. 4–6, 13; Riksdagen slutades den 15/6 1800 med Zacharias Cygnaeus' predikan om den kristnas (fatalistiska) förtröstan i försynen; Prästeståndets riksdagsprotokoll 1800, R 716, RA, pag. 346.
- 24 Lindblom 1800, motto och s. 5f., 12f., 15, 23, 33, 37.
- 25 Rosenstein 1809a, s. 11.
- 26 Ibid., s. 3. Se Patrik Hall om ett nytt nationsbegrepp, baserat på nationell och icke-dynastisk suveränitet men fortfarande organiskt och korporativt, som skapades vid den här tiden och som kunde blandas med den medborgerligt-republikanska nationsidén: dens., *Den svenskaste historien. Nationalism i Sverige under sex sekler*, Stockholm 2000, s. 125–127.

- 27 Rosenstein 1809a, s. 8, 10.
- 28 Murray 1810b, s. 3f., 15f.
- 29 Wallquist 1789, s. 11, 16; jfr Alm 2002, s. 98f., om monarkens kritik mot adeln. Akten själv talar om undersåtar, inte om medborgare. Jfr förenings- och säkerhetsakten med regeringsformen 1772, båda tryckta i Emil Hildebrand (utg.), *Sveriges regeringsformer 1634–1809 samt konungaförsäkringar 1611–1800*, Stockholm 1891.
- 30 Wallquist till Gustav III 18/3, 31/3 och 24/4 1789, Gustavianska samlingen, F 507, Uppsala universitetsbibliotek (UUB), pag. 58, 60, 63.
- 31 Eneroth 1790, s. 4f.
- 32 Ibid., 8f., 12.
- 33 Weidman 1792, s. 7, 17; jfr Alm 2002, s. 99f. 1809 års RF tryckt i Hildebrand (utg.), 1891. RF 1772 hade redan kallats en »helig grundlag» i förordet; s.st., s.120.
- 34 Weidman 1792, s. 18.
- 35 Ibid., s. 19; för kontext, se Alm 2002, s. 100.
- 36 von Troil 1792, s. 36.
- 37 Alm 2002, s. 246.
- 38 Hertig Karl, *Hans Kongl. Höghets Hertigens af Södermanland tal, til rikens församlade presterskap wid jubel-festens öppnande i Upsala den 4 martii 1793*, Stockholm 1793.
- 39 Ibid.
- 40 *Upsala Mötes Beslut*, 1793.
- 41 Jfr Jonas Nordins tolkning om skillnader mellan Sverige och Finland i dens., »I broderlig samdräkt? Förhållandet Sverige-Finland under 1700-talet och Anthony D Smiths ethnie-begrepp», *Scandia* 64, 1998, 195–223.
- 42 Johan Lostbom, *En christelig prädikan vid jubel-festens slut, [...]. Hällen i Upsala dom-kyrka den 10 mart. 1793*, Uppsala 1793, s. 254–255.
- 43 Cygnaeus 1793, s. 262, 265.
- 44 Munck 1800, s. 5, 10–12.
- 45 Ibid., s. 13f.
- 46 Alm 2002, s. 320f., 334, 349, 354f.
- 47 Lindblom 1800, s. 6, 24.
- 48 Ibid., s. 24f.
- 49 Ibid., s. 26, 30 (citaten).
- 50 Rosenstein 1809a, s. 7, 10; om medborgerligheten i riksdagsdebatterna, se Sundin 2006, s. 242.
- 51 Rosenstein 1809b, s. 9, 11; om upplysning och dygd i riksdagsdebatterna, se Sundin 2006, s. 248.
- 52 Murray 1810b, s. 5; Murray 1810c, s. 14. Enligt protokollföraren ledde predikan »Åhörars upmärksamhet på de olyckor vad Fosterland nu lidit, och den hjälp och rådningsvärk Fosterland endast af Gud kan vänta»; Prästeståndets riksdagsprotokoll 30/7 1810, R 721, RA.
- 53 Murray 1810b, s. 12f.

- 54 Ibid., s. 6, 9f. Se regeringsformens företal om rättigheter i Hildebrand (utg.), 1891, s. 150f.
- 55 Murray 1810b, s. 16; om nationen i riksdagsdebatterna, se Sundin 2006, s. 242.
- 56 Den kollektiva formuleringen »hela Nationens allmänna röst» hade förekommit också i den gustavian-ska retoriken. Åren 1788–89 hade både kungen och hans opposition påstått att de representerade »natio-nens röst». Nytt i 1810 års riksdagsordning var att medlemmarna i princip uppfattades som representan-ter för hela det svenska folket; Erik Lönnroth, »Sweden», Otto Dann & John Dindwiddy (red.), *Nationalism in the Age of the French Revolution*, London 1988, s. 107; Alm 2002, s. 101; Jussi Kurunmäki, *Representation, Nation and Time. The Political Rhetoric of the 1866 Parliamentary Reform in Sweden*, Jyväskylä 2000.
- 57 Gustaf Murray, *Predikan på Seraphimer-Ordensdag 1810*, i *Kongl. Slots-Kyrkan*, Stockholm 1810a, s. 4, 7, 10.
- 58 Murray 1810b, s. 17f.
- 59 Kurunmäki 2000, s. 128; Åke Sandström, »Den svenska identiteten och synen på Finland 1808–1860», i Tapani Suominen (red.), *Sverige i fred. Statsmannakonst eller opportunistisk? En antologi om 1812 års politik*, Stockholm 2002, s. 197.
- 60 Murray 1810c, s. 13.
- 61 Alm 2002, s. 109, 144.
- 62 Kopia av ärkebiskop Uno von Troils brev till hertig Karl, [1796], F 646b, UUB, pag. 165–168.
- 63 Malm 1792, s. 18.
- 64 Ibid.
- 65 Hertig Karl 1793; Cygnaeus 1793, s. 260; Fryxell 1793, s. 14–18.
- 66 Lostbom 1793, s. 258; Fryxell 1793, s. 6f.
- 67 Jfr Ihalainen 2005a, s. 298.
- 68 Alm 2002, s. 130–134, 138f., 147.
- 69 Wallquist 1789, s. 16; jfr förenings- och säkerhetsakten om »ett fritt folk» i Hildebrand (utg.), 1891, s. 146; Alm 2002, s. 151, 184f.
- 70 Malm 1792, s. 19; Alm 2002, s. 331f.; Lindblom 1800, s. 30; jfr. Alm 2002, s. 353f., som anser att kungen själv inte kombinerade begreppen laglighet och frihet den där tiden.
- 71 Rosenstein 1809a, s. 3; Rosenstein 1809b, s. 12; RF 1809.
- 72 Murray 1810b, s. 6, 9, 16.
- 73 Murray 1810c, s. 7.
- 74 Murray 1810b, s. 12.
- 75 Ihalainen 2005a, s. 486–489; Fryxell 1793, s. 8, 10; jfr Lönnroth 1988, s. 105, om präster som upp-lysningens advokater.
- 76 Se Marie-Christine Skuncke, »Was there a Swedish Enlightenment?», i Svavar Sigmundsson (red.), *Norden och Europa 1700–1830. Synvinklar på ömsesidigt kulturellt inflytande*, Reykjavik 2003, s. 36; dens., »Jean-Jacques Rousseau in Swedish Eyes around 1760», i Richard Butterwick (red.), *Peripheries of Enlightenment*, Oxford 2007.
- 77 Gadolin 1789.
- 78 von Troil 1792, s. 21; Alm 2002, s. 113f.

- 79 Boëthius 1793, s. 408–411.
- 80 Lindblom 1800, s. 10–12, 22.
- 81 von Troil 1792, s. 21; jfr Alm 2002, s. 112f.; Lindblom 1800, s. 21, 40.
- 82 Matti Klinge, »Ne quid nimis – Ingenting i övermått», i Sverige i fred, s. 121f.; Martin Hårdstedt, *Finska kriget 1808–1809*, Stockholm 2006, s. 344.
- 83 Wallquist 1789, s. 7, 16; Eneroth 1790, s. 9, 13.
- 84 von Troil 1792, s. 21f.
- 85 Cygnaeus 1793, s. 302.
- 86 Lindblom 1800, s. 33.
- 87 Murray 1810c, s. 7.
- 88 Sandström 2002, s. 196f.
- 89 Rosenstein 1809a, s. 3, 11.
- 90 Rosenstein 1809b, s. 8, 11f.
- 91 Murray 1810b, s. 3, 15f.
- 92 Jfr Jonas Nordin, *Ett fattigt men fritt folk. Nationell och politisk självbild i Sverige från sen stormaktstid till slutet av frihetstiden*, Stockholm 2000, s. 280f.
- 93 P. P. Ekelund, *En Christelig Predikan, Hållen uti Örebro Kyrka, På Konungens Höga Födelse-Dag, den 7:de October 1810, och På Begäran, Till Trycket lämnad*, Örebro 1810, s. 11.
- 94 Ihalainen 2007.
- 95 Se Hall 2000, s. 124.
- 96 Se Torkel Jansson, »Två stater, en kultur», Sverige i fred, s. 165–166; Henrik Stenius, »Kansalainen», i Matti Hyvärinen m.fl. (red.), *Käsitteet liikkeessä. Suomen poliittisen kulttuurin käsitehistoria*, Tammerfors 2003, s. 309, 358f.; Pasi Ihalainen, »Lutheran national community in 18th century Sweden and 21st century Finland», *Redescriptions. Yearbook of Political Thought and Conceptual History* 9, 2005b, s. 80–112.