

Abstract

Religion in Swedish History of Ideas and Science. Review and reflection. Anton Jansson, Ph.D. in History of Ideas and Science, Department of Literature, History of Ideas, and Religion, University of Gothenburg, Sweden, anton.jansson@lir.gu.se, and Hjalmar Falk, Ph.D. in History of Ideas and Science, School of Global Studies, University of Gothenburg, Sweden, hjalmar.falk@gu.se

During the last few decades, the West has seen a “return of religion”, and it has even been suggested that we have entered a “postsecular” era. An earlier secularization thesis according to which religion, as a result of modernization, seemed doomed to disappear, has been problematized. It has also been pointed out that a secularization framework has had implications for historical scholarship, in which religion has often been ignored or treated as separate from other social spheres.

In this article, we want to examine whether this may hold also for the Swedish field of History of Ideas and Science. An investigation of dissertations and of articles in the journal *Lychnos* suggests that religion has been sparingly treated by historians of ideas. We also discuss this more qualitatively, departing from an overview of the history of ideas in Sweden, *Svensk idéhistoria. Bildning och vetenskap under tusen år* (2000) (English: Swedish history of ideas. Learning and science through a thousand years), by Tore Frängsmyr. Here we identify some secularistic tendencies that separate religion from the rest of the history of ideas and make a sharp distinction between religion and the secular, even when such a dichotomy does not do justice to the period investigated. We do this by discussing the treatments of Nathan Söderblom, Paul Petter Waldenström and the Enlightenment.

In a concluding discussion, we argue that History of Ideas and Science could gain much from being more receptive and reflexive in regards to religion. We also think that the discipline is very well suited to investigate the historical developments which have formed our view of religion, secularization, and with it, modernity.

Keywords: History of Ideas and Science, religion, postsecularism, historiography of ideas, Sweden

Religion i det svenska idéhistorieämnet

Översikt och reflektion

ANTON JANSSON* & HJALMAR FALK**

Introduktion

1968 sade den berömde sociologen Peter Berger att han räknade med att praktiskt taget alla religiösa institutioner skulle vara försvunna vid millennieskiftet.¹ Det var en profetia som nog avspeglade vad många i hans samtid kände, men som uppenbarligen inte slog in. Mot slutet av seklet tycktes i stället något annat ha etablerats i västerländska samhällen: idén om religionens återkomst och så småningom om ett postsekulärt tillstånd. Exakta datum är kanske svåra att slå fast, men sedan i alla fall femton-tjugo år är det svårt att förneka att religion har kommit att bli en central frågeställning för både samhällsdebatt och akademiskt arbete. Religionen, tycks det, är åter en kraft att räkna med i samhällslivet, en utveckling som skulle ha förvånat många intellektuella kring 1900-talets mitt. Då etablerades något av en generell sekulariseringstes, enligt vilken religionen i moderniteten var dömd att uppgå i privatsfären och försvinna från offentligheten, om inte helt och hållet. Men i stället har det uppstått en situation som tycks kalla på mer uppmärksamhet åt frågeställningar relaterade till religiösa föreställningar, traditioner och begrepp, även från idéhistoriker.

Ett första steg bör vara en översikt över hur sådana frågeställningar behandlats inom ämnet idé- och lärdoms historia. Om sekulariseringstesens legat som ett underliggande antagande i samhället generellt kan man tänka sig att detsamma gällt när historiker formulerat sina kunskapsintressen och kunskapsobjekt – något som börjat påpekas av forskare inom och utanför Sveriges gränser.² Alltså, den oreflekterade tron på sekulariseringstesens kan ha bidragit till att religionen fallit ur många

* Filosofie doktor i idé- och lärdoms historia, Institutionen för litteratur, idéhistoria och religion, Göteborgs universitet, anton.jansson@lir.gu.se

** Filosofie doktor i idé- och lärdoms historia, Institutionen för globala studier, Göteborgs universitet, hjalmar.falk@gu.se

akademikers synfält. Religionen har ansetts mindre viktig, inte minst då man med en teleologisk blick på historien ständigt sett den som på väg bort och på nedgående – att berätta om vad som skapas nytt och leder framåt torde väl vara mer värdefullt än gamla bromsande rester?

Det här är utgångspunkter för vår undersökning. Vi inleder med en kort diskussion utifrån ett par exempel på hur det som kommit att betraktas som religionens återkomst har påverkat internationell historiografi. Därefter vänder vi oss till det svenska idéhistorieämnet för att undersöka hur religionstematiken hanterats här. Denna diskussion leder över till en undersökning som utgår ifrån ett särskilt material, närmare bestämt *Svensk idéhistoria. Bildning och vetenskap under tusen år* av professor Tore Frängsmyr. Detta verk förser oss med några exempel på hur det svenska idéhistorieämnet har haft problem med att integrera religiös tematik och hur detta inverkat på skildringen av det moderna Sveriges idéhistoria. (Framställning och frågeställning i artikeln rör alltså både disciplinen svensk idéhistoria och objektet svensk idéhistoria, med den sedvanliga problematik som kommer av termens dubbla betydelse.) Vi menar att en sekularistisk tendens påverkat inte bara förståelsen av viktiga religiösa aspekter av Sveriges idéhistoria utan också, vilket kan vara än allvarligare, påverkat möjligheten att begreppsliggöra dessa aspekters relevans för det idéinnehåll som uppfattas som icke-religiöst. Det här kommer vi att knyta an till i en avslutande något bredare diskussion, där vi bland annat öppnar upp religionsbegreppet, som vi i artikeln i övrigt använder relativt pragmatiskt. Vår grundläggande poäng är att ämnet har mycket att vinna på att bli mer receptivt och reflexivt gällande religionen än vad som tidigare varit fallet, och vi vill uppmana till eftertanke kring hur man produktivt kan ta sig an de här problemkomplexen.

Religionens återkomst och internationell idéhistorisk historiografi

Religionens återkomst har gjort tydligt avtryck i internationell historiografi. Det svenska idéhistorieämnet är som bekant riktat mot flera internationella fält och discipliner, men vi väljer att här exemplifiera med två traditioner som kan anses vara de mest inflytelserika inom det internationella "intellectual history"-nämligen den tyska begreppshistorien och den anglosaxiska Cambridgeskolan.³ Man kan i båda dessa traditioner under de senaste decennierna skönja en vändning mot religionen.

Reinhart Koselleck, den tyska begreppshistoriska traditionens mest framstående namn, var förhållandevis lite intresserad av religion och teologi. Att religionen negligerades i det begreppshistoriska praktverket *Geschichtliche Grundbegriffe*, för vilket bland andra Koselleck var redaktör,

har påpekats av flera av dennes medarbetare och efterföljare.⁴ Och i den mån religionen inte ignorerades så var en enkelriktad och given sekulariseringsprocess förutsatt. Verket var, med den historiske sociologen Hans Joas ord, "koncipierat inom ramarna för en föreställning av en oupphörligt framåtskridande sekulariseringsprocess".⁵ Men saker har förändrats i Kosellecks efterföljd. Inte minst har Lucian Hölscher, en av Kosellecks doktorander och efterföljare, gjort uppvärderingen av religionen i begreppshistoriografien till en av sina specialgrenar. Religionens transformation under moderniteten har belysts av Hölscher i forskning om begreppet som fromhet, ateism, konfession och inte minst de fundamentala begreppen religion och sekularitet i sig själva.⁶

Även bland historiker affilierade med eller influerade av den brittiska Cambridgeskolan har behovet av en religiös vändning lyfts. I en antologi från 2009 påtalar redaktörerna John Coffey och Alistair Chapman det ironiska i att i en tradition där man uttryckligen velat lägga tyngdpunkten på att förstå fenomen i sin samtida kontext – med frontfiguren Quentin Skinners ord "seeing things their way" – har man förhållandevis lite brytt sig om kristendomen.⁷ Detta trots att kristendomen onekligen fram tills åtminstone 1900-talet var ett filter genom vilket de allra flesta, även intellektuella, faktiskt betraktade sin värld. Särskilt Skinner utsätts i sammanhanget för kritik, då det menas att han ignorerat att se "vad de såg" när "de" sysslade med saker som demonologi, millenarism eller djupt bibelgrundade resonemang. I stället beskriver Coffey hans arbete som sekularistiskt i den betydelsen att han letade efter "secularized nuggets buried in the dark seams of pre-Enlightenment European thought".⁸ Även här har det av kritikerna gjorts försök att åtgärda detta genom att lyfta kristendomens roll i det politiska tänkandets historia; bland annat har ovan nämnde John Coffey skrivit en bok om den gammaltestamentliga exodus-berättelsens betydelse i befrielsens politiska semantik från Jean Calvin till Martin Luther King Jr.⁹

Vi ska inte koncentrera oss på det vetenskapshistoriska fältet, men det kan parentetiskt också nämnas här. Inom vetenskapshistoria fanns tidigare en mycket stark uppdelning och en idé om en närmast evig konflikt mellan en obskurantistisk, bakåtsträvande religion och en klarsynt, progressiv vetenskap, inte minst etablerad av John William Draper och Andrew Dickson White under sent 1800-tal. Men den figuren har professionella vetenskapshistoriker sedan länge begravt för att kunna etablera ett mer komplext och mångskiktat synsätt på hur det vi i dag kallar religion och det vi i dag kallar vetenskap förhållit sig till varandra genom historien.¹⁰

Poängen med de här utvecklingarna av Cambridgeskolan och tysk begreppshistoria har förstås inte bara varit att konstatera att historiker

plötsligt måste sysselsätta sig med religion för att det harmonierar med det som är aktuellt i samhället för tillfället. Snarare har diskussionen kring religionens återkomst lett till en insikt om att en otillräcklig eller felvinklad uppmärksamhet ägnad åt religiösa teman ger en otillfredsställande och inkomplett bild av det mänskliga tänkandets historia. En sekularistisk idéhistoria riskerar helt enkelt att bli en på sina egna premisser sämre idéhistoria.

Religion och svensk idéhistoria: avhandlingar och *Lychnos*

När vi nu betraktat ett par strömningar besläktade med det svenska idéhistorieämnet väcks frågan hur läget är i Sverige. Vilken plats har religionen i det svenska idéhistorieämnet idag? Vilken har den haft tidigare? Något vi kan konstatera utifrån en översiktlig kartläggning över central forskning är att religion av tradition inte tycks vara ett favoritämne bland idéhistoriker.

Kvantitativt kan ointresset beläggas utifrån den kartläggning av idéhistorieämnets avhandlingar som presenterades av Ingemar Nilsson i 2014 års *Lychnos*. Nilsson kategoriserar där ämnets avhandlingar – från Sandblad 1942 till Nordblad och Tistedt 2013 – utifrån olika parametrar, och ”ämnesinriktningar” är en av dessa. Religion är en av de elva ämneskategorier som ställs upp, och med sina sex avhandlingar är religion det näst minst frekventa.¹¹ Här bör påpekas att en sådan kategorisering givetvis kan vara svår, och det bör också sägas att det som kan kallas religion inte nödvändigtvis är frånvarande i övriga avhandlingar, men det här ger ändå en tydlig bild av att det inte främst är för att förstå religionens roll i historien som doktorander har sökt sig till idéhistorieämnet. Som referenspunkter till de sex avhandlingarna med religionsfokus kan nämnas att det finns 26 om politiska idéer, 19 om pedagogik – och om vetenskaps-/teknikhistoria har det genom åren skrivits 66 doktorsavhandlingar.

En annan viktig fråga är hur bilden ser ut om vi vänder oss till tidskriften *Lychnos*, som nog bör ses som ämnets främsta institution och som vid sidan om avhandlingsproducerandet skulle kunna betraktas som den främsta indikatorn på svenska idéhistorikers intresseområden. Här väljer vi ett något snävare urval rent tidsligt, men ett som fokuserar på det som berördes i inledningen, nämligen religionens återkomst. Denna återkomst eller nya synlighet kan vi alltså räkna tillbaka runt två decennier, och vi tar därmed som startpunkt år 1996. Utgår vi från titlar på artiklar och intresserar oss för sådana som explicit handlar om religion, kristendom och med dessa förbundna fenomen (som Gud, teologi, bibeln, religiösa rörelser) finner vi en tunn uppsättning texter, närmare bestämt sju stycken,

skrivna av sex författare.¹² Av dessa författare är hälften idéhistoriker i rent formell mening, och den mest explicita diskussionen kring hur idéhistorien hänger ihop med religionen, eller mer specifikt filosofihistorien med teologin, är det inte någon till yrket verksam idéhistoriker som står för. I stället är det teologen Jayne Svenungsson som bidragit med en initierad diskussion kring frågan om filosofins teologiska genealogi, bland annat utifrån den så kallade Löwith-Blumenberg-debatten.¹³

Att det är Svenungsson som för diskussionen och ingen av ämnesföreträdarna är talande. Vi kan här nämna ett annat exempel på någon som inte nominellt sett är idéhistoriker som gått in och diskuterat inom ett idéhistoriskt fält: Historikern Inger Hammar gör, i bland annat sin avhandling *Emancipation och Religion*, en kritik av religionsblind genus- och idéhistorisk forskning. I detta arbete om det teologiska tankegodsets betydelse i den svenska tidiga kvinnorörelsen polemiserar Hammar mot bland andra två prominenta idéhistoriker, Ulla Manns och Ronny Ambjörnsson.¹⁴

Tore Frängsmyrs *Svensk idéhistoria*

Så långt en kvantitativ och översiktlig kartläggning. Men något mer kan vi gå in på substansen, och in i den faktiska idéhistoriska historiografin, för att kunna föra en mer djupgående diskussion om varför det finns fog för att hävda att det krävs ett uppvärderande eller en djupare förståelse för religionen inom ämnestraditionen.

För att detta ska bli hanterbart i en text av det här omfånget krävs dock en avgränsning. Vi har därför valt att fokusera på ett centralt verk, nämligen *Svensk idéhistoria. Bildning och vetenskap under tusen år från 2000*, författat av Tore Frängsmyr, mångårig professor i idé- och lärdomshistoria och vetenskapshistoria vid Uppsala Universitet. Det här mycket väl-skrivna och viktiga tvåbandsverket, som är en imponerande resa i svenskt idéliv från medeltid till samtid, är ofta använt i undervisning och torde vara det verk som utövar störst inflytande över synen på svensk idéhistoria bland såväl studenter som hos allmänheten.

Några saker kan påpekas i förhållande till detta. Vi vill poängtera att vi inte menar att Frängsmyrs *Svensk idéhistoria* representerar den samtida forskningen inom disciplinen, men det är förmodligen det främsta verket i vilket en idéhistoriker framställt objektet ”den svenska idéhistorien”. Tanken är inte heller att kritisera Frängsmyrs personliga gärning, däremot är han intressant som en framstående svensk representant för den generation som också Koselleck och Skinner tillhör. Hans verk blir här en utgångspunkt för en diskussion om vilken roll religionen har fyllt och kan fylla i idéhistorieämnets historieskrivning. Vi vill också understryka

undersökningens exemplifierande karaktär. De punkter som diskuteras nedan gäller detaljer utvalda för att peka på en genomgående tendens, inte att kartlägga den i dess helhet. I stället är syftet att peka ut en problematik och att resa en ny fråga i förhållande till idéhistorieämnets tematik och metodologi. Följande är alltså att betrakta som ett illustrativt och i bästa fall pedagogiskt exempel.

Vår tyngdpunkt i läsningen av *Svensk idéhistoria* ligger på mer moderna tider, inte minst då religionens roll i narrativet om moderniteten är avgörande för diskussioner kring historiografi och religionens återkomst. Vi koncentrerar oss först på behandlingen av två personer från de för etableringen av det moderna idélivet så viktiga decennierna kring det förra sekelskiftet: Nathan Söderblom och Paul Petter Waldenström. När det gäller den förra är det talande att han knappt förekommer, när det gäller den senare finns det outnyttjad potential i och med en viss negligering av det religiöst idémässiga. Efter detta för vi en diskussion om upplysningen, en epok eller strömning vars förhållande till religion är en central frågeställning i såväl rådande samhällsdebatt som historieskrivning över epoken.

Nathan Söderblom

Inger Hammar diskuterar i sitt ovan nämnda arbete med det teologiska tankegodset något som hon kallar religionsblindhet, det vill säga tendensen att inte se eller i sin redovisning tona ner betydelsen av olika religiösa aspekter av historien. När det gäller fallet Nathan Söderblom finns det skäl att befara att just detta drabbat Frängsmyrs historiografi, för Söderblom tycks ha fallit utanför de gränser som stipuleras för vad som utgör relevant lärdomshistoria. Ärkebiskopen Nathan Söderbloms förekomst i *Svensk idéhistoria* uppgår till sammanlagt tre textställen: som en av de personer Ingemar Hedenius kritiserade i sin epokgörande *Tro och vetande*; som officiant när kvarlevorna från Andrées polarexpedition fördes till Stockholm 1930 och slutligen i ett kort stycke så att säga i egen rätt. Det enda man där erfar är dock hans gärning som ekumenisk ledare, vilket förärade honom Nobels fredspris 1930. Man ”bör nämna” Söderblom, skriver Frängsmyr, ”inte främst som teolog utan i hans roll som ekumeniker och humanist”.¹⁵

En sådan formulering, tillsammans med det lilla utrymme som Söderblom ges, antyder en uppfattning om att hans intellektuella meriter skulle vara relativt ringa och att hans plats i svensk lärdomshistoria alltså inte är given. Att Söderblom är en av fem svenskar som tilldelats Nobels fredspris säger förstås mycket om ställningen han hade i svensk och internationell offentlighet, men det är kanske inte en direkt lärdomsmerit. Att han



Nathan Söderblom, 1930. Koba, Nathan Söderbloms fotoarkiv.

skulle ha sådana ser man inte något av i *Svensk idéhistoria*. Men det räcker med att titta översiktligt och ytligt på Söderbloms intellektuella gärning för att bli förundrad över varför han inte ges en alldeles central roll i det tidiga svenska 1900-talets idéhistoria.

Ställer man upp Söderbloms meriter är det nämligen inte många 1900-talssvenskar som kan tävla med honom som lärdomsfigur. Nathan Söderblom satt under de tio sista åren av sitt liv på stol nummer 16 i Svenska akademien.¹⁶ Detta var inte oväntat, då han, som *Svenska Dagbladet* skrev i samband med hans inträde, var ”en av den samtida vetenskapens främste”.¹⁷ Att han hade en plats även i Kungliga Vetenskapsakademien är därmed inte att förvånas över.¹⁸

Söderblom studerade i Uppsala och var efter studierna först verksam som präst. Senare disputerade han dock vid Sorbonne i Paris 1901, med ett internationellt uppmärksammat arbete om mazdaismen (zoroastriismen), och blev samma år professor i Uppsala. Förutom teologiprofessor

där blev han även 1912 utsedd till professor i religionshistoria i Leipzig. Därtill blev Söderblom utnämnd till hedersdoktor vid inte mindre än fjorton lärosäten runt om i Europa.¹⁹ Nathan Söderblom är också en av endast två svenskar som blivit inbjuden att hålla de mycket prestigefyllda Gifford Lectures i Skottland, även om han gick bort innan han hann fullfölja serien. Som Gifford-föredragshållare var han under början av 1900-talet i sällskap med bland andra Henri Bergson, John Dewey och Werner Heisenberg.²⁰

Nathan Söderbloms professur i ”teologiska prenotationer och teologisk encyklopedi” blev senare under 1900-talet till en stol i religionsvetenskap, och på ”Professor Nathan Söderbloms professur i jämförande religionsvetenskap” sitter idag Mattias Gardell. Men inte bara i Sverige utan även internationellt räknas han till en av grundarna av själva ämnet religionsvetenskap, ett på inget sätt negligerbart akademiskt fält.²¹

Söderbloms verk finns här inte utrymme att säga så mycket om, men bredden är stor. Avhandlingsämnet innebar att han var kunnig i persiska språk, och man kan därmed lägga orientalist till andra möjliga titlar som teolog, (religions-)historiker och religionsvetare. Inom teologin och religionsvetenskapen är det förmodligen hans utveckling av religionsfenomenologin som rönt mest uppmärksamhet – han har kallats ”the father of the phenomenology of religion”.²² Den fullständiga bibliografin som trycktes i en minnesskrift över honom innehåller 669 poster.²³

Med de meriterna är det svårt att säga annat än att Nathan Söderblom med internationell såväl som svensk blick tillhör den svenska lärdomshistoriens giganter, och sålunda är det anmärkningsvärt att hans lärdomsgärning egentligen inte ens nämns i *Svensk idéhistoria*.

Oss veterligen har inte heller några andra svenska idé- och lärdomshistoriker intresserat sig nämnvärt för Nathan Söderblom, och den historiska Söderblom-forskningen generellt tycks inte lida av någon överproduktion. Härom året kom dock ett utförligt verk som hävdade sig vara ”den första vetenskapliga biografen” om så att säga hela Nathan Söderblom, och det med en typiskt idéhistorisk undertitel, nämligen den tyske teologiprofessorn Dietz Langes *Nathan Söderblom och hans tid*. (Jämför Svante Nordins *Ingemar Hedenius och hans tid* eller varför inte Henrik Schücks *Shakespeare och hans tid*.)²⁴ Nämnas bör också att de andra studier som gjorts av Söderblom främst är gjorda av företrädare för samma ämneskomplex. Hans förste biograf var Tor Andræ, Söderbloms efterträdare på såväl professuren som akademistolen. Bengt Sundkler var ekumeniskt engagerad teolog och missionshistoriker och Jonas Jonson, som skrivit den senaste svenska biografen, är docent i missionsvetenskap. Eric J Sharpe som skrivit om Söderblom som religionshistoriker är själv religionshistoriker.²⁵ Söderblom tycks kort sagt vara en intellektuell som

idéhistoriker inte intresserar sig för, men som ännu förmår engagera religionsforskare.

Att teologi och religiöst tänkande i vidare bemärkelse genom historien utgör en både avgörande och föränderlig lärdomsresurs för förståelsen av både religion och samhälle och en viktig del i det institutionella lärdomslivet tycks generellt inte ha varit självklart eller intressant för idéhistoriker. Söderbloms verksamhet som teolog, religionshistoriker och med svenska mått nästan ojämförligt inflytelserik intellektuell faller utanför historieskrivningen i *Svensk idéhistoria*. Och det är svårt att inte betrakta detta som uttryck för en gränsdragning där tillhörigheten till sfären ”religion” innebär uteslutning ur sfärerna ”lärdom”, ”bildning” eller ”intellektuellt liv”. En dikotomisering till nackdel för det teologiska tänkandet kan man också ana i ansatsen att betrakta Söderblom ”inte främst som teolog” utan som ”ekumeniker och humanist”.²⁶ Här tangerar vi alltså något som pekar på problemet med en sekularistisk tendens inom idéhistorisk historiografi – att religion särskiljs när det borde integreras. I värsta fall kan den här tendensen leda till det Hammar kallar religionsblindhet, vilket alltså inte bara bör betraktas som ett enkelt förfördelande av religiösa teman. Det kan även handla om en blindhet inför en samhällelig dynamik som inte följer historikerns sekularistiskt bestämda operationaliseringar och uppdelningar. Våra vidare exempel ur Frängsmyrs svenska idéhistoria fortsätter att illustrera detta problem.

Paul Petter Waldenström

Paul Petter Waldenström, en annan av de stora svenska moderna kyrkoredarna, får faktiskt mer utrymme i Frängsmyrs verk. Han står i centrum när väckelserörelsernas del i folkrörelsernas nya offentlighet avhandlas. Här föräras Svenska Missionsförbundets tidiga ledare Waldenström med en egen faktaruta.²⁷ Paul Petter Waldenström satt inte på samma lärdomskapital som den tjuugoåttå år yngre Nathan Söderblom, men han var en kyrklig ledare och intellektuell, filosofie doktor vid Uppsala Universitet med en avhandling om Cicero, av betydelse för sin tid och med en självklar plats i offentligheten. Han var därtill riksdagsman. Men det var som grundare och ledarfigur – om än inte formellt – för det 1878 instiftade Svenska Missionsförbundet som Waldenström gått till historien. Allt detta refereras i *Svensk idéhistoria*. Vet man dock något om Waldenström och skiljelinjen mellan Svenska Kyrkan och Svenska Missionsförbundet är det anmärkningsvärt att Frängsmyr i sin redogörelse enbart fokuserar på nattvardsfrågan och brottet med statskyrkan. Han förbiser dock det centrala teologiska och idémässiga innehållet utifrån vilket det stormade kring Waldenström, vilket man egentligen kan göra mer idéhistoriska poänger av.

Den teologiska strid som föregått brottet handlade om försoningsläran, det vill säga frågan om vad det var som skedde i och med Jesu död på korset: Hur återupprättades förbindelsen mellan Gud och människa? Det här är en komplicerad teologisk fråga med en lång historia som vi inte kan behandla i detalj här. Men kort kan sägas att mot en ”objektiv” försoningslära där en vred Gud behövde ett ställföreträdande offer för att han skulle försonas med människan, ställde Waldenström en ”subjektiv” lära, vilken innebar att det var den treenige Guden som led genom Jesus för att människorna skulle försonas med Gud.²⁸ Den här diskussionen var sprängstoff i den svenska kristenheten och striden om försoningsläran utkämpades brett och länge. Litteraturvetaren Gunnar Hallingberg vill i sin historia över den svenska väckelserörelsen och det moderna genombrottet till och med gå så långt som att hävda att försoningsstriden på 1870-talet mycket väl kan fogas in mellan debatten efter Carl Jonas Love Almqvist *Det går an* på 1840-talet och Strindbergsfejden på 1910-talet. Detta på basis av att försoningsstriden också bör förstås som en viktig del av kampen om den moderna kulturen, en del som diskuterades i bredare folklager än Almqvists och Strindbergs.²⁹

Uppfattar man en strid om försoningsläran, alltså betydelsen av Jesu död på korset, som något som ändå rör vidskepligheter som inte hör hemma i den moderna lärdomen eller idéhistorien kan man kanske förbise den, men det finns både i argumentets innehåll och i dess motivering något som är intressant i idéhistorisk bemärkelse.

För det första ingick i argumentationen förvisso ståndpunkter rörande Guds oföränderlighet, men av större betydelse är att omvändningen från den objektiva till den subjektiva försoningsläran är ett steg från betoningen av Guds vrede till Guds kärlek; en kyrkohistoriker har menat att Waldenström ”gav det svenska folket en helt ny gudsbild, där ’kärlek’ blev Guds allena rådande väsensegenskap”.³⁰ Den vändningen skulle man kunna använda för att diskutera mentalitetshistoriska förskjutningar i 1800-talets Sverige. Den här idéförskjutningen bort från det av statskyrkan stipulerade är också en viktig del i moderniseringens utmaning av Svenska kyrkans idémässiga monopol, även om det inte kom från ett perspektiv som utmanade den kristna tron *per se*, som man kan hävda att figurer som Axel Danielsson och August Strindberg senare gjorde.³¹

För det andra kan Waldenströms understrykande av den egna bibel läsningen tolkas som ett förmyndigande och ett förskjutande inte bara i *hur* man fick tänka utan också *vem* som fick tänka. Waldenströms då berömda signum, som också mobiliserades i den här debatten, var frågan: ”Var står det skrivet?”³² Att kräva hänvisning till skriften är förstås en klassisk trop genom kristendomens historia, men den antar särskild betydelse i förhållande till den moderna demokratiseringsprocessen. Ett



Paul Petter Waldenström. Falbygdens museum

stöd för den tesen kommer från något oväntat håll, nämligen från Tage Erlander. I ett tal hållet vid Svenska Missionsförbundets hundraårsjubileum 1978 framhöll den tidigare statsministern att just Waldenströms försoningslära ”fick en avgörande betydelse för det demokratiska genombrottet i Sverige”.³³ Detta på grund av det enkla faktum att Waldenström ställde en svår dogmatisk lärofråga till folket och lät dem själva ta ställning. Kunde man ta ställning i de frågorna, menade Erlander vidare, så kunde man förstås även vara med och besluta om ”kommunala angelägenheter” och ”politiska riksfrågor”.³⁴ Tillfället för och karaktären på det refererade talet borgar kanske för att det är en tillspetsad tes från den före detta statsministerns sida. Grundtanken är dock inte långt ifrån gängse tolkningar av folkrörelserna, även de som Frängsmyr presenterar, dock utan att han alltså inkluderar själva den idémässiga knäckfrågan.

När det gäller den svenska Waldenström-forskningen är det främsta svenska verket från 1948.³⁵ Precis som i fallet med Nathan Söderblom får

vi i stället rikta blickarna utanför landets gränser för att finna det mest ambitiösa sentida forskningsbidraget i ämnet, nämligen den 2016 utkomna *The religious origins of democratic pluralism: Paul Peter Waldenstrom and the politics of the Swedish awakening 1868–1917* av Mark Safstrom, en amerikansk skandinavist och historiker.³⁶ Detta verk kan klart betraktas som idéhistoriskt, då det ger sig i kast med att skildra och analysera Waldenströms idéer i sitt historiska, politiska och samhällsliga sammanhang. Safstroms tes är att Waldenström spelade en avgörande roll för utvecklingen i Sverige av en klasskompromiss och en icke-revolutionär och demokratisk-pluralistisk socialdemokrati. Det är en tes som helt klart kan anses hårdragen och som man inte behöver hålla med om, men studien av Waldenströms tänkande och politiska gärning är ingående. Och för vårt vidkommande är det återigen talande att den här typen av ambitiös nutida idéhistorisk studie över de teologiska tankarnas och kyrkliga rörelsernas betydelse för det svenska samhället i modern tid inte har åstadkommit av någon svensk idéhistoriker. Tilläggas kan även en historiografisk poäng: exemplet Waldenström pekar på den roll som ett genuint idéhistoriskt intresse för teologiska spörsmål kan spela i förståelsen av större sociala sammanhang. Genom en mer dynamisk bild av och mer historiserande blick på teologi och religion kan vi nå en bättre och mer sammansatt historisk förståelse av de processer vi idéhistoriker studerar.

Upplysningen

Frängsmyrs framställning av upplysningen i *Svensk idéhistoria* skiljer sig något från beskrivningen av Söderblom och Waldenström, dels därför att det rör sig om en diskussion av vad han kallar för en idéhistorisk strömning snarare än en person, dels därför att Frängsmyr här tidigare själv har författat en fristående studie i ämnet, *Sökandet efter upplysningen*, som gett upphov till debatt.³⁷ Frängsmyrs grundtes i detta verk är att det i själva verket inte funnits någon svensk upplysning, i alla fall ingen som svarar mot det specifika mönster han menar utmärker den franska upplysningen (och som antas utgöra mallen för upplysning i dess helhet). Kort sagt menar Frängsmyr att det i ett svenskt sammanhang under 1700-talet saknades den uppgörelse med kyrkan som utmärkte upplysningen i den mening som *les philosophes* gav den i Frankrike. För denna analys är ett begrepp om sekularisering avgörande.

Debatten om den svenska upplysningens vara eller icke-vara tycks ha avklingat något efter 2006 och ska här inte ägnas någon egentlig diskussion. Vad som intresserar oss är inte Frängsmyrs definition och analys av upplysningen i allmänhet, utan hans sätt att i sammanhanget definiera religion och sekularitet. Det kunde förvisso vara intressant att fråga om

inte Frängsmyr kan anklagas för viss metodologisk nationalism, då han å ena sidan slår fast att utgivningen av *les philosophes* på svenska var omfattande, samtidigt som han å andra sidan menar att det inte fanns någon svensk upplysning. Den franska upplysningen fanns uppenbarligen i Sverige inte bara som ett marginellt kulturellt fenomen, utan den var mycket inflytelserik och gav starka reaktioner. Det som nu ska diskuteras är dock det sekulära inslaget i upplysningstänkandet och dess eventuella betydelse för en idéhistorisk förståelse av upplysningen. I den diskussionen, menar vi, kan det trots allt finnas anledning att ta hänsyn till vissa nationella särdrag och deras betydelse för uttolkning av vad som utgör upplysningstänkande.

Att förutsätta framväxten av en antikyrlig hållning som skulle se likadana ut i Sverige som i Frankrike är nämligen problematiskt. Den svenska kyrkan var vid denna tid inte direkt främmande för förkastelseödomar över katolicismen, vilket förmodligen gjorde *les philosophes* attacker på kyrkan mindre besvärande för svenska lutheraner, åtminstone i direkt mening. Att prästerskapet kunde omhulda vissa aspekter av upplysningstänkandet och försöka göra det till sitt eget är därför inte särskilt märkligt. Luther blev, som Frängsmyrs kritiker Jacob Christensson påpekat, på så vis möjlig att beskriva som en upplysningens föregångare.³⁸ Det problem som Frängsmyr ser i kvarlevandet av ett äldre, kristet begrepp om upplysning för förståelsen av en eventuell ”genuin” svensk upplysning är därmed inte nödvändigtvis alls så stort som han vill göra gällande. Ett likartat mönster kan för övrigt skönjas i tysk idéhistoria, där reformationen i vissa kretsar kom att betraktas som en föregångare till och rent av bättre version av franska revolutionen.³⁹ Tilläggas kan att den politiska situationen i Frankrike var mycket mer sammansatt, med fler maktcentra än vad den svenska enväldesstaten erbjöd. Snarare än en konkurrent till staten var kyrkan i Sverige en av dess grundpelare och lutherdomen en statsideologi, vilket också satte sin prägel på en eventuell politisk användbarhet för religionskritik.

Dessutom kan man i linje med detta fråga sig om en allmän sekularism är ett relevant kriterium för att överhuvudtaget bedöma upplysningens innehåll. Som den bulgarisk-franske filosofen och historikern Tzvetan Todorov påpekar i sin bok om upplysningen utmärktes 1700-talets upplysningstänkande inte av någon egentlig religionskritik i allmänhet. Den specifika måltavlan för denna typ av kritik var vissa religiösa samhällsstrukturer, inte tron ”i sig”.⁴⁰ Om vi tänker oss att upplysningsfilosofernas kritik av kyrkan inte bara, eller ens huvudsakligen, riktas mot tron utan mot just kyrkan som samhällsinstitution, får vi också tillgång till en annan bild av upplysningens gestaltning i en svensk kontext. Då blir det lättare att se hur exempelvis herrnhutism, swedenborgianism och andra mystiska

och svärmiska rörelser skulle kunna passa in i en upplysningsram, som en åtminstone delvis politisk kritik av en mäktig samhällsinstitution (vilket inte bör förstås som att den ”egentligen” var politik – en viktig poäng här är att kategoriseringarna inte är givna, utan historiskt föränderliga). För en sentida betraktare borde många av dessa trosriktningar egentligen inte framstå som mycket märkliga eller mindre moderna än den av upplysningstänkare omhuldade deism som under historiens gång kommit att betraktas som 1800-talssekularismens självklara föregångare.

För att ta ett exempel på hur detta blir till ett problem för förståelsen av 1700-talet och olika former av upplysningsartade strömningar, kan man nämna Frängsmyrs framställning av intellektuella som Johan Gustaf Halldin, Carl Bernhard Wadström och bröderna August och Carl Fredrik Nordenskiölds swedenborginspirerade utopiska projekt – med upprättandet av en afrikansk idealstat som utgörande uttryck för swedenborgiansk mystik och svärmeri.⁴¹ Man skulle här kunna påminna om den tyske juristen Georg Jellineks klassiska studie av de mänskliga rättigheternas historia från 1895, där det hävdas att det är i radikala kristna kretsar i den nya världen som rötterna till denna upplysningsidé egentligen står att finna. Utan att ta Jellineks teser för uppenbarad sanning kan vi konstatera att det kan finnas fog för en mer mångfacetterad och sammansatt syn på vad vi idag uppfattar som upplysningens idéhistoria. Det är hur man än vrider och vänder på upplysningens eventuella sekularism uppenbart att Swedenborgs och hans lärjungars slaverimotstånd representerade en ur människorättssynpunkt radikalare position än den som deras voltaire-läsande vedersakare, exempelvis Kellgren, intog.⁴²

Historikern Dan Edelstein menar att det var möjligt för många olika mystiska riktningar att göra anspråk på att representera upplysningen under 1700-talet – och att det samtidigt fanns mycket av mystisk karaktär i det som kommit att representera upplysningen för oss efterkomlingar.⁴³ Idén om behovet av en mer integrerad syn på religion och förnuft vid skildrandet av upplysningens idéhistoria och genealogi märks i dag även bland ämnets mer etablerade fixstjärnor, som i J.G.A. Pococks sexbandsverk om Edward Gibbon och *The Decline and Fall of the Roman Empire* tillblivelse.⁴⁴

Frängsmyrs likställande av allt religiöst svärmeri under just denna rubrik och hans syn på religion som ”religion i allmänhet” – vare sig det gäller statskyrklig ortodoxi eller fritänkande, pietistisk andlighet – gör att han missar betydelsefulla detaljer i den svenska upplysningsdiskursen. Som Christensson påpekar angående Carl Fredrik Nordenskiöld, finner denne hos Swedenborg ett ”böjningsmönster” för upplysningsidéer, inte minst i det faktum att Swedenborgs människa är fri att välja mellan himmel och helvete – en frihet som den ortodoxa lutherdomen förvägrade

henne.⁴⁵ Nordenskiöld inspirerades av Locke, Montesquieu och Rousseau, distanserade sig från vissa drag i exempelvis Rousseaus religionskritik men översatte Thomas Paine (dock hårt kritiserad för hantverket i detta arbete av Kellgren). Att som Frängsmyr fokusera på Swedenborg i syfte att reducera tänkande inspirerat av denne till svärmisk mysticism (vilken också behandlas som per definition opolitisk eller depolitiserande), riskerar också att reducera förståelsen för upplysningstänkandets verkningar i en specifik historisk och politisk kontext.

Det kan vara lämpligt att här dra samman trådarna något i vår diskussion kring Frängsmyrs *Svensk idéhistoria*. Med ovanstående tre exempel tycker vi oss ha kunnat påvisa vad vi skulle kunna kalla en sekularistisk tendens. Något renodlat utifrån våra tre exempel: I Söderbloms fall kan vi ana en gränsdragning eller utdefiniering, att det som anses tillhöra domänen ”religion” särskiljs så mycket att bilden av det intellektuella livet missrepresenteras. När det gäller Waldenström vill vi peka på hur det historiska studiet av teologiska idéer kan vara en resurs i diskussionen om det sociala och politiska. Sist, men inte minst, vittnar behandlingen av upplysningen om problemet med att betrakta religionen som något historiskt monolitiskt (som inkluderar såväl dogmatisk statskyrka som omstörtande svärmeri) med en tydlig binär motsats i ”det sekulära”. Att lägga ett raster med den tydliga dikotomin religiöst-sekulärt är helt enkelt problematiskt för god historiografi.

Avslutande diskussion

Tore Frängsmyr avslutar båda utgåvorna av sin bok om sökandet efter den svenska upplysningen med tänkvärda ord: ”Idéhistorikerns uppgift måste vara att göra rättvisa åt hela den intellektuella debatten under en viss epok”.⁴⁶ Det kan säkert finnas anledning att diskutera delar av denna utfästelse (rättvise- och epokbegreppen, ambitionen att fånga *hela* den intellektuella debatten, och så vidare), men som en sorts allmän princip är den riktig och rimlig. Denna princip bör dock också gälla epokenas egna sätt att uttrycka sig och tänka, återigen, med Quentin Skinners ord: ”seeing things their way”.⁴⁷ Att avgränsa religiöst tänkande och tänkare rubricerade som religiösa till en specifik religiös sfär ger ofrånkomligen just en begränsad förståelse för det idéhistoriska materialet. Inte sällan uppstår en risk för den presentism som ofta utgjort ämnesseminariernas skräckfigur.

Som vi hoppas att våra tre nedslag i Frängsmyrs historieskrivning visar, kan en sekularistisk tendens inte bara begränsa vår bild av förgångna epokers intellektuella debatter i deras helhet – den kan också hindra oss från att faktiskt få grepp om vissa grundläggande förutsättningar för just debatternas helhet. Kort sagt: religionen har historiskt betraktat utgjort

ett avgörande inflytande inte bara på frågor rörande tron och dess uppenbara domäner, utan även varit en kraft som bidragit till att formge förutsättningarna för flertalet samhällsområden. Att blunda för och utesluta religiösa teman ur idéhistoriskt studiematerial, ja, att ens avgränsa dem till en egen sfär på ett oförsiktigt sätt, riskerar att leda till ahistoriska framställningar och en begränsad förståelse av historiska intellektuella debatter. Och detta gäller inte bara medeltid och reformationstid, utan ända in i det moderna projektet och vår egen epok.

Den här diskuterade sekularistiska tendensen tycks närvarande, för att inte säga framträdande, i stora delar av samtida akademisk och intellektuell diskurs, i linje med vad den internationella utblicken mot Skinner och Koselleck uppvisat. Kanske gäller detta inte minst idéhistorieämnet som länge haft en viss kulturradikal ådra, vilket under 1800- och 1900-tal närmast var liktydigt med en avog inställning till religion; ämnet har enligt en central karaktärisering alltid haft en ”underström av allmän radikalitet” med ”antiklerikala virvlar”.⁴⁸ Men kulturradikalism behöver inte betyda sekularism i själva den idéhistoriska forskningen, särskilt inte idag. I själva verket kan en sådan här tendens bidra till ämnets marginalisering som kritisk resurs och röst i samhället.

Den tendens vi talar om anser vi alltså vara begränsande, och vi menar att det finns utrymme för en förbättring av idéhistorieämnet och en fördjupning av förståelsen av den svenska idéhistorien – om religionen ges en större uppmärksamhet och kompetensen att behandla religionen som en naturlig del av lärdomshistorien stärks. Detta berör även frågan om idéhistorieämnets samtidsrelevans. I en tid då religionen tycks ha gjort samhällsrelig *comeback* i stor stil borde idéhistoria utgöra ett utmärkt forum för att undersöka återkomstens förutsättningar.

En möjlig invändning vore förstås att religionen kanske inte hör hemma i idéhistorieämnet – givet att det existerar religionshistoria och att det finns en mängd historiskt intresserade teologer. Det är en invändning värd att ta på allvar, men inte en som underminerar våra påståenden. För det första är det knappast så att vi menar att idéhistorieämnet ska ändra riktning helt – snarare tvärtom: poängen är snarare att ämnets traditionella förhållningssätt bör tillämpas i större utsträckning och mer konsekvent. För det andra är det inte så att vi vill att idéhistoriker ska bli religionshistoriker. Men bredden på vad vi är intresserade av kännetecknar svensk idéhistoria och det är närmast så att det är ämnets signum, eller till och med dess *raison d'être*, att med ett brett historiserande och kontextualiserande perspektiv undersöka andra lärdomsområden och kulturfenomen. Och även de som inte är inriktade på religiösa frågor bör reflektera över deras implikationer. I bästa fall kan en ökad medvetenhet om religionen bland idéhistoriker också öppna upp för samarbeten över disciplinrän-

serna – med religionsvetare och teologer, men varför inte också med andra humanister och samhällsvetare.⁴⁹

Kanske bör vi påpeka att vår poäng inte är att det måste skrivas biografiska monografier om figurer som Söderblom och Waldenström, vilket kanske inte vore den mest produktiva vägen framåt för idéhistorieämnet idag. Vi kan också påpeka angående vår text att vi haft fokus på den lärda diskussionen, på teologin snarare än på den levda religiositeten, men i den senare kan det ligga intressanta möjligheter att göra idéhistoria ”underifrån” eller en kulturhistoria som också lämnar den snävare lärdomshistorien. Inspiration för den typen av undersökningar skulle bland annat kunna hämtas från en framväxande postsekularistisk antropologi, där namn som Talal Asad, Gil Anidjar, Tomoko Masuzawa och Saba Mahmood visat på fruktbarheten för applicerandet av postkoloniala och historiserande perspektiv på frågor rörande tro och sekularitet i en global tidsålder.⁵⁰ Det kan vara värt att påpeka att både idéhistorisk tematik och metodologi redan kan skönjas i det här fältet. Ett exempel på det förstnämnda är John Lardas *Moderns Secularism in antebellum America* (vars fokus på en mer folklig medie-, vetenskaps- och teknikhistoria komplicerar historien om det sekulära moderna), och ett exempel på det sistnämnda är Ali Hussein Agramas *Questioning secularism. Islam, sovereignty, and the rule of law in modern Egypt* (som integrerar element från både Skinner och Koselleck i sin postkoloniala kritik). Detta antyder möjliga öppningar och ingångar för idéhistoriker som vill vidga synfältet med hänsyn till religiösa frågeställningar.⁵¹ Säkerligen kan det också åstadkommas mycket intressant inom i dag produktiva idéhistoriska riktningar som medicinhistoria, mediehistoria och miljöhistoria. Dock lämnar vi ödmjukt vidare den reflektionen till de idéhistoriker som härvidlag sitter inne på mer expertis än artikelförfattarna, vars gärning hittills mer rört sig inom politisk idéhistoria och filosofihistoria.

Slutligen tror vi att problematiker kring religion, sekularisering och kristendomens öden i det västerländska tänkandet kan förse idéhistoriker mycket intressant stoff. Vi har inte utförligt diskuterat själva religionsbegreppet kritiskt i den här texten, utan använt det relativt pragmatiskt. Men en undersökning av själva det begreppet och just de gränsdragningar som gjorts kring det i moderniteten är en av de allra mest relevanta aspekterna av den typ av idéhistoria som vi efterlyser. När det gäller sekulariseringstesens har teologen Ola Sigurdson påpekat att det ofta är oklart när, eller rent av om, religionen någonsin egentligen försvann, och vad detta religiösa som i så fall kommer tillbaka verkligen är.⁵² I själva verket behöver vi också förstå premisserna för och förståelsen av religionen historiskt. Samtida begreppshistorisk och poststrukturalistisk forskning har understrukit att själva begreppet religion med motbegrepp som

sekularism både är en sentida uppfinning och något som varit politiskt produktivt.⁵³ Att det finns politiska och samhälleliga orsaker och effekter i själva de gränsdragningar med vilka vi förstår vår intellektuella historia och samtid är förstås en väldigt viktig idéhistorisk ingång, och här ger religion och sekularisering mycket intressanta exempel.

Sekulariseringsproblematiken ger även ett rikligt material för nödvändiga historieteoretiska och historiografiska spörsmål. Hur och varför förändras de stora diskurser och idésystem samhället rör sig med? Vad är kontinuitet inom idéhistorien, och vad är brott? Mer specifikt, när det gäller sekularisering och religion: Kan vi hävda att det skett en sekularisering av vårt tänkande de senaste seklen, och finns i så fall religiösa tankar, begrepp, idéer så att säga kvar när de tappar sin explicita teologiska dimension? I så fall, i vilken betydelse?⁵⁴

Allt det här är oavslutade ämnen som kräver både teoretisk och metodologisk reflektion. Här har idéhistorieämnet en given uppgift och därtill en närmast unik potential att bidra till både en mer sammansatt och nyanserad bild av den historiska utveckling som format våra bilder av religion, sekularisering och därmed formerna för modernitet. Har ämnet axlat denna uppgift? Hur kan vi göra det? Vi ser fram emot fortsatta diskussioner och reflektioner kring de problemkomplex vi här har lyft.

Noter

1. Citerat i Hans Joas: *Tro som alternativ. Kristendomens framtidsutsikter* (Göteborg, 2015), 28.

2. Ola Sigurdson: *Det postsekulära tillståndet. Religion, modernitet, politik* (Göteborg, 2009), 322f; Alister Chapman & John Coffey: "Introduction: Intellectual history and the return of religion" i Chapman, Coffey & Gregory (red.): *Seeing things their way. Intellectual history and the return of religion* (Notre Dame, 2009); Anton Jansson: *Revolution and revelation. Theology in the political thought of Friedrich Julius Stahl, Wilhelm Weitling and Karl Theodor Welcker* (Göteborg, 2017), 5–9.

3. Se till exempel Richard Whatmore & Brian Young: *A companion to intellectual history* (Chichester, 2016).

4. Se till exempel Hartmut Lehmann: "Säkularisering, Dechristianisering, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Forschungsperspektiven und Forschungsaufgaben" i Lehmann (red.): *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa: Bilanz und Perspektiven der Forschung* (Göttingen, 1997), 316–317; Willibald Steinmetz: "Die 'Nation' in konfessionellen Lexika und Enzyklopädien (1830–1940)" i Haupt & Langewiesche (red.): *Nation und Religion in der deutschen Geschichte* (Frankfurt am Main, 2001), 218; Lucian Hölscher: "Religiöse Begriffsgeschichte. Zum Wandel der religiösen Semantik in Deutschland seit der Aufklärung" i Kippenberg, Rüpke & von Stuckrad: *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus. Bd 2* (Göttingen, 2009).

5. "im Bewußtsein eines unaufhaltsam voranschreitenden Säkularisierungsprozesses konzipiert worden". Hans Joas: "Die Kontingenz der Säkularisierung. Überlegungen

zum Problem der Säkularisierung im Werk Reinhart Kosellecks" i Joas & Vogt (red.): *Begriffene Geschichte: Beiträge zum Werk Reinhart Kosellecks* (Berlin, 2011), 331.

6. Se till exempel Lucian Hölscher: "Semantic structures of religious change in modern Germany" i McLeod & Ustorf: *The decline of Christendom in Western Europe, 1750–2000* (Cambridge, 2003); Lucian Hölscher: *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland* (München, 2005), p. 23ff; Hölscher: "Religiöse Begriffsgeschichte"; Lucian Hölscher: "The religious and the secular. Semantic reconfigurations of the religious field in Germany from the eighteenth to the twentieth centuries" i Hölscher & Eggert: *Religion and secularity. Transformations and transfers of religious discourses in Europe and Asia* (Leiden, 2013).

7. Chapman & Coffey: "Introduction: Intellectual history and the return of religion"; Quentin Skinner: "Introduction. Seeing things their way" i Skinner (red.): *Visions of politics. Vol. 1. Regarding method* (Cambridge, 2002).

8. John Coffey: "Quentin Skinner and the religious dimensions of early modern political thought" i Chapman, Coffey & Gregory (red.): *Seeing things their way. Intellectual history and the return of religion* (Notre Dame, 2009).

9. John Coffey: *Exodus and liberation. Deliverance politics from John Calvin to Martin Luther King Jr* (Oxford, 2013).

10. Se till exempel John Hedley Brooke: *Science and religion. Some historical perspectives* (Cambridge, 1991); Gary B. Ferngren (red.): *Science and religion. A historical introduction* (Baltimore, 2002); Peter Harrison: *The territories of science and religion* (Chicago, 2015). På svenska finns även en mycket beaktansvärd bok av Kjell Jonsson som behandlar religion-vetenskap-förhållandet utan att låta framställningen styras av ett konfliktperspektiv. Kjell Jonsson: *Harmoni eller konflikt? En idéhistorisk introduktion till förhållandet mellan vetenskap och religion i Västerlandet* (Stockholm, 2005).

11. Ingemar Nilsson: "Idé- och lärdoms historia i Sverige och dess doktorsavhandlingar (med en bibliografi över avhandlingar i idé- och lärdoms historia)" i *Lychnos* (2014). De avhandlingar det rör sig om är som följer: Henrik Sandblad: *De eskatologiska föreställningarna i Sverige under reformation och motreformation* (Uppsala, 1942); Oskar Hörmander: *Schartauanismen och samhället. En studie i religiösa och politiska idé-motsättningar* (Göteborg, 1980); Björn Skogar: *Viva Vox och den akademiska religionen – ett bidrag till tidiga 1900-talets teologihistoria* (Göteborg, 1993); Hans Falk: "Socialist-prästen". *H. F. Spak (1876–1926)* (Stockholm, 1998); Febe Crafoord: "Läter all ting ährligha och skickeliga tilgå". *Prästerskapet i 1600-talets Sverige* (Stockholm, 2002); Johan Sundeen: *Andelivets agitator. J. A. Eklund, kristendomen och kulturen* (Lund, 2008). Det finns förstås sådana som kunde passat in i kategorin; en som bör nämnas är Inga Sanners avhandling, som i mångt och mycket behandlar kristendom och sekularisering runt det förra sekelskiftet. Inga Sanner: *Att älska sin nästa såsom sig själv* (Stockholm, 1995).

12. Peter Josephson: "Immanuel Kant, pietismen och den moraliska problematiseringen av kroppen" i *Lychnos* (1996); Mathias Persson: "Ett numinöst och programmerat kosmos. Religion och naturvetenskap i Peter Nilsons Projekt Nyaga" i *Lychnos* (2004); Jayne Svenungsson: "Filosofihistoria och sekularisering. Om filosofins teologiska genealogi" i *Lychnos* (2006); Toon Van Houdt: "From Jesuit ethics to Protestant natural law. Johan Ihre and Hieremias Drexel's moral treatise on the vices of the tongue" i *Lychnos* (2010); Jayne Svenungsson: "Det Eviga Evangeliet. Joakim av Floris och den romantiska drömmen om en ny religion" i *Lychnos* (2011); Anders Bartonek: "Schellings politiska filosofi, Gud och individens frihet" i *Lychnos* (2011);

Thord Heinonen Silverbark: "Den naturliga skapelsen. Tidig svensk darwinism och religiös liberalism" i *Lychnos* (2012).

13. Svenungsson, "Filosofihistoria och sekularisering", det görs även praktiskt i Svenungsson, "Det Eviga Evangeliet".

14. Inger Hammar: *Emancipation och religion. Den svenska kvinnorörelsens pionjärer i debatt om kvinnans kallelse ca 1860–1900* (Stockholm, 1999), 45–47.

15. Tore Frängsmyr: *Svensk idéhistoria 1809–2000* (Stockholm, 2000), 259. De andra ställena där Söderblom dyker upp är på sidorna 133 och 304.

16. Som akademiledamot tros han ha spelat en avgörande roll för att Henri Bergson fick nobelpriset i litteratur 1927 – Söderblom var beundrare och tidig introduktör av Bergsons filosofi. Jonas Jonson: *Jag är bara Nathan Söderblom satt till tjänst. En biografi* (Stockholm, 2014), 333; Bengt Sundkler: *Nathan Söderblom. His life and work* (Lund, 1968), 423.

17. Jonson: *Jag är bara Nathan Söderblom*, 310.

18. Den dubbla tillhörigheten förekommer genom historien, så Söderblom är inte ensam här. Av detta finns ingen kartläggning, men det torde varit vanligare tidigare i historien än under 1900-talet.

19. Eric J. Sharpe: *Nathan Söderblom and the study of religion* (Chapel Hill, 1990), 225.

20. Söderbloms föreläsningar publicerades senare som *The Living God*. Den andra svensken som fått den äran är antropologen Åke Hultkrantz. Listan över prominenta senare föredragshållare är lång, och inkluderar bland andra Hannah Arendt, Paul Ricoeur, Richard Dawkins, Charles Taylor, Terry Eagleton och Bruno Latour. Information finns på föreläsningsseriens hemsida: <http://www.giffordlectures.org>.

21. Walter H. Capps: *Religious studies. The making of a discipline* (Minneapolis, 1995), 273ff.

22. Sharpe: *Nathan Söderblom*, xvi.

23. Sven Ågren: "Bibliografi" i Nils Karlström (red.): *Nathan Söderblom in memoriam* (Stockholm, 1931).

24. Dietz Lange: *Nathan Söderblom och hans tid*. (Skellefteå, 2014). Originallet kom på tyska 2011.

25. Tor Andræ: *Nathan Söderblom* (Uppsala, 1931); Sundkler: *Nathan Söderblom*; Sharpe: *Nathan Söderblom*; Lange: *Nathan Söderblom och hans tid*; Jonson: *Jag är bara Nathan Söderblom*.

26. Frängsmyr: *Svensk idéhistoria 1809–2000*, 259.

27. Frängsmyr: *Svensk idéhistoria 1809–2000*, 184–7, faktarutan på sidan 185.

28. Lars Lindberg: "En strid i försoningens ljus" i Dahlén & Lindgårde: *En historia berättas. Om missionsförbundare* (Falköping, 2004); Oloph Bexell: *Sveriges kyrkohistoria 7. Folkväckelsens och kyrkoförnyelsens tid* (Stockholm, 2003), 108–112.

29. Gunnar Hallingberg: *Läsarna. 1800-talets folkväckelse och det moderna genombrottet* (Stockholm, 2010), 168–188. Se även Bexell: *Sveriges kyrkohistoria 7*, 108–117.

30. Bexell: *Sveriges kyrkohistoria 7*, 111.

31. Här åsyftas Giftasprocessen, samt hur Axel Danielsson fängslades för hädelse 1888 efter en text i *Arbetet*.

32. Bexell: *Sveriges kyrkohistoria 7*, 112.

33. Det här finns återgivet i Lindberg: "En strid i försoningens ljus", 45.

34. Lindberg: "En strid i försoningens ljus", 45.

35. William Bredberg: *P.P. Waldenströms verksamhet till 1878. Till frågan om Svenska Missionsförbundets uppkomst* (Stockholm, 1948).

36. Mark Safstrom: *The religious origins of democratic pluralism. Paul Peter Waldenstrom and the politics of the Swedish awakening 1868–1917* (Eugene, 2016).

37. Tore Frängsmyr: *Sökandet efter upplysningen* (Stockholm, 2006). Den första utgåvan kom dock 1993, alltså före *Svensk idéhistoria*. I den andra utgåvan behandlas även delar av den debatt som följde den första.

38. Jakob Christensson: *Lyckoriket. Studier i svensk upplysning* (Stockholm 1996), 399.

39. Se Thomas Saine: "A peculiar German view of the French Revolution. The revolution as German Reformation" i McCarthy & Kippa (red.): *Aufnahme-Weitergabe: Literarische Impulse um Lessing und Goethe* (Hamburg, 1982).

40. Tzvetan Todorov: *In defence of the enlightenment* (London, 2010), 6.

41. Tore Frängsmyr: *Svensk idéhistoria 1000–1809*, (Stockholm, 2000), 398.

42. Dan Edelstein: "Introduction to the super-enlightenment" i Edelstein (red.): *The super-enlightenment. Daring to know too much* (Oxford, 2011), 15. Edelstein skriver att de mer mystiska inslagen i upplysningen bidrog till att etablera en alternativ tradition till de som upprätthöll kyrkans auktoritet och den absoluta monarkin. Detta underminerande av traditionella hierarkier är förmodligen att betrakta som en omistlig förutsättning för etablerandet av den förnuftets auktoritet som kommit att bli upplysningsprojektens idag mer erkända signum.

43. Se Edelstein: "Introduction to the super-enlightenment".

44. Om religionen och upplysningen redan i inledningen till det första bandet. J.G.A. Pocock: *Barbarism and religion. Vol. 1, The enlightenments of Edward Gibbon, 1737–1764* (Cambridge, 1999). Två andra exempel på nyare forskning om religionens roll i upplysningen: David Jan Sorkin: *The religious enlightenment. Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna* (Princeton, 2008); William J. Bulman & Robert G. Ingram (red.): *God in the enlightenment* (Oxford, 2016).

45. Christensson: *Lyckoriket*, 202.

46. Frängsmyr: *Sökandet efter upplysningen*, 219.

47. Skinner: "Introduction. Seeing things their way".

48. Nils Andersson & Henrik Björck: "På spaning efter en undflyende identitet" i Andersson & Björck: *Idéhistoria i tiden. Perspektiv på ämnets identitet under sjuttiofem år* (Stockholm, 2008), 264.

49. Simon Goldhill: "How interdisciplinary is God?" i *KNOW: A Journal on the Formation of Knowledge* 1:1 (2017).

50. Talal Asad: *Genealogies of religion. Discipline and reason in Christianity and Islam* (Baltimore, 1993), *Formations of the secular. Christianity, Islam, modernity* (Stanford, 2003); Gil Anidjar: "Secularism" i *Critical Inquiry* 33:1 (2006); Saba Mahmood: *Politics of piety. The Islamic revival and the feminist subject* (Princeton, 2012); Tomoko Masuzawa: *The invention of world religions, or how European universalism was preserved in the language of pluralism* (Chicago, 2005).

51. John Lardas Modern: *Secularism in antebellum America* (Chicago, 2011); Ali Hussein Agrama: *Questioning secularism. Islam, sovereignty, and the rule of law in modern Egypt* (Chicago, 2012).

52. Sigurdson: *Det postsekulära tillståndet*, 9.

53. Se Brent Nongbri: *Before religion. A history of a modern concept* (New Haven & London, 2013); Asad: *Formations of the secular*; Harrison: *The territories of science and religion*.

54. Detta berörs i Svenungsson: "Filosofihistoria och sekularisering".