

Perspektiv på politisk idéhistoria

Redaktörer
Hjalmar Falk
My Klockar Linder
& Petter Tistedt



Södertörns högskola
(Södertörn University)
Biblioteket
SE-141 89 Huddinge

www.sh.se/publications

© Författarna

Omslag: Jonathan Robson
Grafisk form: Per Lindblom & Jonathan Robson

Tryck: E-print, Stockholm 2023

Södertörn Studies in Intellectual and Cultural History 9
Södertörn Academic Studies 93
ISSN 1650-433X
ISBN 978-91-89504-34-9 (tryck)
ISBN 978-91-89504-35-6 (digital)

Gud, människa, samhälle

Religion i modern politisk idéhistoria

Anton Jansson

Det svenska idéhistorieämnet är på många vis en hybrid.¹ Med ursprung i litteraturhistoria och vetenskapshistoria har det genom åren fått inspiration och tillskott från flera håll: filosofihistoria, teknik- och medicinhistoria, genus- och postkolonial teori, samt förstås politisk idéhistoria. Man kan därför närmast säga att det i ämnet existerar en viss inre tvärvetenskaplighet.² I någon mån är det förstås nödvändigt för enskilda forskare att inrikta sig mot ett snävare ämnesområde eller forskningsfält, men i bästa fall kan en viss dynamik uppstå genom den inre tvärvetenskapligheten, så att olika tematiker och förhållningssätt möts på ett fruktbart vis. Ett traditionellt sätt att se på idéhistorikerns uppgift är att hen ska försöka fånga det historiska idélivet brett och göra kopplingar mellan samhällslivets olika sfärer, inte separera och isolera fenomen.

En historiskt viktig företeelse som dock ofta *har* varit separerad från den generella historieskrivningen, även inom idéhistoria, är religion, i västvärlden oftast (om än inte alltid) representerad av kristendomen i all sin mångfald. En modern dikotomi mellan religiöst och sekulärt har ofta spillt över på historieskrivningen,

¹ Arbetet med det här kapitlet har bedrivits med medel från Vetenskapsrådet (Dnr 2019-02873).

² Nils Andersson & Henrik Björck (red.): *Idéhistoria i tiden. Perspektiv på ämnets identitet under sjuttiofem år* (Stockholm, 2008); Anton Jansson: "Things are different elsewhere. An intellectual history of intellectual history in Sweden" i *Global intellectual history*, 6:1 (2021).

med resultatet att forskare nedvärderat eller ignorerat religiösa fenomen, eller tolkat dem som att de inte har att göra med, säg, vetenskap eller politik.³ Särskilt gäller detta den moderna perioden, från den franska revolutionen och framåt. Medeltiden, liksom reformationens och religionskrigens tidigmoderna epok, associeras ofta med religion, men även om det är sant att religionens roll och plats i samhället genomgått stora förändringar de senaste två seklen har den inte helt slutat spela roll för hur människor tänker om och organiserar sina samhällen. Därmed har religion inte heller slutat spela roll för den politiska idéhistorien.

Idag är det en vanligt förekommande normativ position att religion och politik är två skilda fenomen och att det förra är något *privat* och därför måste skiljas från den nödvändigt *offentliga* verksamhet som är politik. Jag tänker inte här gå in i den samtida normativa diskussionen, poängen är snarare att den position som säger att religion och politik *bör* skiljas åt tycks ha haft en inverkan på hur samhälle och politik uppfattats också när man försökt skildra hur historien faktiskt sett ut. Men idéhistoriker bör se upp med att skilja fenomenen religion och politik åt, för när man gör det riskerar man att få det svårare att förstå historien i allmänhet och politikens idéhistoria i synnerhet, även i moderniteten.

Det här är inget nytt: forskare har undersökt sambanden mellan ”politik och religion” under i princip hela 2000-talet och det inom flera discipliner, som filosofi, teologi, sociologi och statsvetenskap. I det svenska idéhistorieämnet har det emellertid ännu inte varit utmärkande eller tagit någon central plats. Därför finns ett behov av att diskutera religionens roll i politikens moderna

³ Detta utvecklas i Anton Jansson & Hjalmar Falk: ”Religion i det svenska idéhistorieämnet. Översikt och reflektion” i *Lychnos* (2017). Se även Alister Chapman & John Coffey: ”Introduction. Intellectual history and the return of religion” i Alister Chapman, John Coffey & Brad S. Gregory (red.): *Seeing things their way. Intellectual history and the return of religion* (Notre Dame, 2009); Ola Sigurdson: *Det postsekulära tillståndet. Religion, modernitet, politik* (Göteborg, 2009), 323; Anton Jansson: *Revolution and revelation. Theology in the political thought of Friedrich Julius Stahl, Wilhelm Weitling and Karl Theodor Welcker* (Göteborg, 2017), 5–9.

historia och idéhistoria lite mer fokuserat inom detta fält. Det är helt enkelt ett viktigt perspektiv på politisk idéhistoria.

Jag ska närma mig ämnet genom att utgå från två teman, ett som vi känner igen som religiöst, ett som politiskt, men som båda vid närmare anblick snarast kan förstås som politisk-religiösa. Det ena temat gäller Guds existens, det andra mänskliga rättigheter. Det inledande temat är i sin tur uppdelat i två underavsnitt, som fokuserar två olika sammanhang: för det första ska jag ta upp politisk-teologiska diskussioner under den tyska *Vormärz*-perioden, för det andra skriva fram en något mer svepande historik gällande ateism och gudstro i den svenska moderna historien.

Guds existens 1: Politiskt handlande och tänkande under tyska *Vormärz*

Louise Aston var en av de mest uppseendeväckande tidiga feministerna i Tyskland. Inspirerad av den franska författarinnan George Sand bar hon manskläder och rökte, vid tiden en typiskt manlig last. Enligt en polisrapport 1846 ska hon ha deklarerat öppet att

hon tror inte på Gud och hon röker cigarrer. Hon har för avsikt att emancipera kvinnorna även om det kommer kosta henne sitt hjärtas blod. Hon håller äktenskapet för en osedlig institution och menar att först när gudstro och äktenskapet försvinner kommer människan att bli lycklig.⁴

Gudstron – eller frånvaron av den – stod således i centrum. Att uttala ”Jag tror inte på Gud” var i Tyskland under första halvan av 1800-talet sprängstoff. Den tyska offentligheten hade kring det tidigare sekelskiftet genomlevt både ateism- och panteismstrider som kraftigt kom att påverka de berömda filosoferna Johann

⁴ Barbara Sichtermann: *”Ich rauche Zigarren und glaube nicht an Gott”. Hommage an Louise Aston* (Berlin, 2014), 126. Översättningar från tyska är mina egna.

Gottlieb Fichtes och Gotthold Ephraim Lessings eftermälen.⁵ Astons ord skulle förmodligen idag uppfattas som uttryck för en personlig hållning, men dess performativa kraft var denna: jag förnekar själva grundvalen för det samhälle jag lever i. Aston utvisades mycket riktigt också 1846 från Berlin då hon ansågs vara ett hot mot staten.

Över huvud taget var religion ett viktigt problem för den tidiga tyska feminismen. Ett annat sätt att vända sig bort från den traditionella gudstron återfanns hos Astons namne Louise Dittmar, som försökte formulera ett nytt politiskt-religiöst system, delvis influerat av germansk mytologi.⁶ Samtidigt fanns det inte någon självklar koppling mellan ateism eller religionskritik och feminism; en annan namne, Louise Otto-Peters, i längden en mer inflytelserik kvinnorrättskämpe än både Aston och Dittmar, knöt snarare ofta an till sin protestantiska gudstro och menade att den låg till grund för hennes arbete för kvinnans ökade rättigheter.⁷

Både Aston och Dittmar hade kontakt med de kretsar av vänsterhegelianer som spelade stor roll för Karl Marx tänkande. Dessa vände sig emot den konventionella kristendomen och den

⁵ Georg Essen & Christian Danz (red.): *Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit – Atheismusstreit – Theismusstreit* (Darmstadt, 2012). Och inte bara dessa två. Filosofen Benjamin D. Crowe har menat att "[t]he leading luminaries of late-eighteenth and early-nineteenth German letters, people such as Herder, Goethe, Hegel, Schelling and Schleiermacher, all, in one way or another, were shaped by the 'Pantheism Controversy'". Benjamin D. Crowe: "On 'The religion of the visible universe'. Novalis and the pantheism controversy" i *British journal for the history of philosophy*, 16:1 (2008), 125. Se även Ashley Clark: "Romanticism" i Stephen Bullivant & Michael Ruse (red.): *Cambridge history of atheism. Volume 1* (Cambridge, 2021).

⁶ Peter C. Caldwell: *Love, death, and revolution in Central Europe. Ludwig Feuerbach, Moses Hess, Louise Dittmar, Richard Wagner* (New York, 2009), kapitel 3; Marion Freund: "Louise Dittmars (1807–1887) religionsphilosophische Anschauungen nach Ludwig Feuerbach (1804–1872) – ihr Transfer in Politik und Emanzipation" i Gerlinde Kämmerer & Sandra Berndt (red.): *'Mit den Muth'gen will ich's halten...'. Berichte vom 24. Louise Otto-Peters-Tag 2017 in Leipzig: Berichte vom 25. Louise Otto-Peters-Tag 2019 in Meißen* (Markkleeberg, 2020).

⁷ Susanne Schötz: "Religiosität und religiöse Legitimierungen von Frauenemanzipation bei Louise Otto-Peters" i Kämmerer & Berndt (red.): *'Mit den Muth'gen will ich's halten...'* (Markkleeberg, 2020).

ortodoxa kristna teologin, men det betyder inte att de var ointresserade av kristendom och teologi. Snarast var den kristna teologin en viktig bakgrund till och ett slags grundspråk för tidens teoretiserande. Själva indelningen mellan vänster- och högerhegelianer var från början primärt teologisk. Den som myntade begreppen var David Friedrich Strauss, i ett försvar för sin kontroversiella *Das Leben Jesu* (1835–1836). Med det berömda tvåbandsverket gjorde han en kristet heterodox hegeliansk tolkning av Jesus som i grunden en mytologisk figur. I detta ansåg han att han befann sig i den hegelianska skolans vänsterflygel, medan de som försvarade mer konventionella dogmatiska tolkningar av Guds personlighet, Jesu gudomlighet och individens odödlighet tillhörde högerflygeln.⁸ Strauss har ofta uppfattats som radikal, men det är inte riktigt sant – politiskt var han relativt moderat och hans bok var mer tänkt som ett försvar för kristendomen än en attack på den.⁹ Strauss bok och debatten kring den är ett mångfacetterat och delvis svåröverblickbart kapitel, men det var viktigt: idéhistorikern Warren Breckman har hävdats att det var utifrån diskussionen om Strauss odogmatiska tolkning av Jesu inkarnation som hegelianismen tydligare delade upp sig politiskt.¹⁰

Tyska *Vormärz* ("före mars", dvs före marsrevolutionen 1848) är en viktig period i den moderna politiska idéhistorien. Här danades Karl Marx och andra radikala tänkare och här formades de moderna politiska ideologierna och den liberala nationalismen. Och en huvudpoäng gällande *Vormärz* är alltså att politik och teologi satt samman. Breckman, som berört flera facetter av detta i sin studie av ursprunget till radikal samhällsteori och Marx politiska tänkande menar att "in the 1830s, religious, political, and

⁸ Jon Stewart: "Hegel's philosophy of religion and the question of 'right' and 'left' Hegelianism" i Douglas Moggach (red.): *Politics, religion, and art. Hegelian debates* (Evanston, 2011).

⁹ Frederick Beiser: "David Friedrich Strauss. Reputation and reality" i *Global intellectual history*, 5:1 (2020).

¹⁰ Warren Breckman: *Marx, the young Hegelians, and the origins of radical social theory. Dethroning the self* (Cambridge, 1999), 18.

social themes constituted a unity".¹¹ Diskussioner om individ och samhälle, stat, ekonomi, politik och så vidare fördes i stor utsträckning med teologisk terminologi. Enligt Breckman rör det sig om en komplex utveckling med flera komponenter, men en viktig poäng han gör är att för utvecklingen av konservatismen räckte det inte att bara åberopa kristen ortodoxi eller en länge etablerad sanning om att den politiska makten var av "Guds nåde"; efter den franska revolutionen behövdes andra, nya, grundvalar för konservativt tänkande. Det betydde dock inte nödvändigtvis att dessa grundvalar var sekulära.¹²

Den som kanske främst utvecklade nya fundament för konservatismen i Tyskland var rättsfilosofen och statsmannen Friedrich Julius Stahl, som formulerade en teoretiskt mer fullödig ideologi för att försvara monarkin och "den kristna staten".¹³ Den ideologin var djupt grundad i kristna teologiska debatter: för Stahl handlade det om personlighet som en teoretisk princip, grundad i en specifik tolkning av Guds existensform. Guds personlighet var hela tillvarons urprincip och hade sina analoga motsvarigheter bland annat i monarken och undersåten som subjekt. Det är ett komplicerat resonemang som nu möjligen förefaller daterat, men poängen är att Stahls system grundat på Guds personlighet och den kristna staten var oerhört centralt under 1830- och 1840-talen. Vänsterhegelianen Ludwig Feuerbach (Louise Dittmars främsta inspirationskälla) utvecklade mycket av sin radikala samhällsteori i polemik med Stahl. Påståenden angående kristendomens väsen, personlighetens kärna och samhällets grund samsades i en högst teologisk argumentation.¹⁴

Andra teologiska frågor än Guds existens spelade också roll. Den kristna eskatologins historietolkning och symbolspråk var viktiga för tidens utopiska socialister som Moses Hess och Wil-

¹¹ Ibid., 8. *Vormärz* definieras av sitt slutdatum, vilket hänger samman med att det är entydigare än startdatumet. Man brukar antingen ange julirevolutionens 1830 eller Wienkongressens 1815 som periodens början.

¹² Ibid., 80.

¹³ Ibid. För mer om Stahl, se Jansson: *Revolution and revelation*.

¹⁴ Se särskilt kapitel 2 och 3 i Breckman: *Marx, the young hegelians*.

helm Weitling. Karl Marx ifrågasatte senare teologins dominans, och försökte som bekant lämna den för att åstadkomma en mer materialistisk samhällskritik.¹⁵ Man kan diskutera huruvida han trots detta ”tog med sig” sekulariserade varianter av judisk-kristna tankemönster in i sin filosofi (kommunismen som en form av sekulariserad eskatologi) – att så var fallet är en vanlig tolkning, som kanske mest klassiskt uttryckts av filosofen Karl Löwith.¹⁶

Oavsett hur man ställer sig till denna version av sekulariseringstesen och till arvet från den här tiden är det svårt att förstå vad som diskuterades i tysk politisk-teoretisk debatt under *Vormärz* om man inte känner till den religiösa och teologiska situationen. Teologin är här inte ett slags överbyggnad eller en fasad man kan bortse ifrån, utan ett levande problemkomplex och ett existerande politiskt språk som har betydelse för hur modern politisk teori har utvecklats. Viktigt är också att det är något som har fler sidor än två: en förenklad historieuppfattning ger gärna vid handen att det å ena sidan finns de som är religiösa, politiskt konservativa och använder gamla idéer och å andra sidan religionskritikerna som är politiskt progressiva och formulerar något nytt. Ibland stämmer detta, men exemplen ovan visar att det inte heller behöver vara riktigt så enkelt.

Guds existens 2: Om ateismens svenska politiska (idé)historia

Frågorna om huruvida och på vilket sätt Gud existerar och vad det betyder för samhället finns inte bara under 1800-talets första halva, de följer med under seklet och in i 1900-talet. Här ska jag gå in något på hur ateismen spelat roll i modern svensk politisk (idé)historia. Ateism används här som analytiskt begrepp och är

¹⁵ Anton Jansson: ”’The pure teachings of Jesus’. On the Christian language of Wilhelm Weitling’s Communism” i *Praktyka Teoretyczna*, 29:3 (2018), 44.

¹⁶ Karl Löwith: *Meaning in history. The theological implications of the philosophy of history* (Chicago, 1949). Löwiths tes diskuteras och fördjupas bland annat i Jayne Svenungsson: *Den gudomliga historien. Profetism, mesianism & andens utveckling* (Göteborg, 2014).

relativt brett definierat: det förstås i betydelsen ”avsaknad av tro på Gud eller gudar.”¹⁷ Ateism kan givetvis på ett sätt ses som motsatsen till religion, då ateister (oftast) tar avstånd från all form av religion, men rimligast är att idéhistoriskt behandla det som hörande till religionens sfär – detta då det vilar på ett ställnings-tagande gällande frågan om Guds existens. Ateismen handlar på ett sätt om något som idag oftast anses vara högst personligt eller till och med privat (individuell gudstro) och om existentiella frågor kring människans plats och roll i världsalltet. Det knyter alltså an till det metafysiska och existentiella. Men man behöver inte titta särskilt länge på ateismens faktiska historiska uppenbarelseformer för att se att det kring fenomenet ateism grupperar sig frågor om, säg, statens institutioner, politisk organisering, samhällelig inklusion och exklusion – ja, över huvud taget om mänsklig samlevnad.

Begreppet ateist tycks länge mer ha varit något som man klistrade på sina motståndare än en självbeteckning. Detsamma gäller fritänkare, som var ett närliggande men inte synonymt begrepp, då det kunde omfatta personer som visserligen trodde på någon form av gudom, bara inte den konventionella kristendomens treeniga Gud.¹⁸ Men mot slutet av 1800-talet började i alla fall fritänkarbegreppet bli gångbart och det över huvud taget bli mer accepterat att i offentligheten skylta med att man inte trodde på Gud. En av de främsta murbräckorna för den positionen i Sverige var Viktor Lennstrand. Lennstrand var inte bara ateist, utan politiskt radikal: republikan, demokrat och nära den tidiga

¹⁷ Det här är den definition som används i centrala *Oxford handbook of atheism*, se Stephen Bullivant: ”Defining ’atheism’”, i Stephen Bullivant & Michael Ruse (red.): *The Oxford handbook of atheism* (Oxford, 2013). För diskussioner om terminologins komplexitet i det forskningsfält som behandlar ateism, fritänkande, sekularism, humanism och så vidare, se Nickolas Garth Conrad: ”An argument for unbelief. A discussion about terminology” i *Secularism and nonreligion*, 7:10 (2018); Nathan G. Alexander: ”Rethinking histories of atheism, unbelief, and nonreligion. An interdisciplinary perspective” i *Global intellectual history*, 6:1 (2021).

¹⁸ Begreppshistorien är snårig, men ett försök att utreda den finns i Anton Jansson: ”Ateism” i Jonas Hansson & Kristiina Savin (red.): *Svenska begreppshistorier. Från antropocen till äsiktskorridor* (Stockholm, 2022).

socialdemokratin. Lennstrand är relativt bortglömd i den svenska historiografin, givet att han under sent 1880- och tidigt 1890-tal nog var en av Sveriges mest berömda personer.¹⁹

Poängen med att ta upp Lennstrand här är att den rörelse han försökte mana fram i och med grundandet av fritänkarorganisationen Utilistiska Samfundet var en viktig utmaning för den svenska socialdemokratin under dess formativa år. Lennstrand befann sig som sagt nära socialdemokratin, men de tre ledande socialistiska eller socialdemokratiska ideologerna och tidningsmännen under 1880-talet, Hjalmar Branting, Axel Danielsson och August Palm, angrep alla Lennstrand hårt i offentligheten. Detta eftersom, kan man säga, Lennstrands uttalanden och organisation både kunde locka och skrämja såväl ledarna för som de potentiella anhängarna av den spirande svenska socialismen.

Guds existens var nämligen ett problem för socialdemokratin. Frågan spelade roll både för rörelsens självförståelse och för dess möjlighet till politisk mobilisering. Många inom socialdemokratin var ateister, i varje fall religiösa fritänkare och religionskritiker. Det gällde också de tre ovan nämnda ledarna, så det var inte på grund av fritänkandet som sådant som de angrep Lennstrand. Anledningen var snarare taktisk och ideologisk. Av taktiska skäl fruktade man att en hätsk ateism kunde skrämja bort kristna arbetare, samt ge socialismens motståndare ammunition. Utilismen var inte en del av socialdemokratin, men associerades ofta med den och de båda kunde ses som radikala tvillingar. Därför kunde det konservativa etablissemanget använda Lennstrand för att varna för socialdemokratin. Den ideologiska delen handlade om den materialistiska historieuppfattningen: i polemiken mot Lennstrand tillspetsades denna. Religionen, menade Branting i en argumentation som låg nära Karl Marx diskussion om religionen

¹⁹ Forskningen om Lennstrand och hans rörelse var starkt eftersatt tills litteraturhistorikern Pär Alexandersson publicerade en gedigen biografi: Pär Alexandersson: *Förnekelsens förbannelse. Viktor Lennstrand som förkunnare och blasfemiker* (Uppsala, 2014). Lennstrand nämns över huvud taget inte i den senaste stora syntesen över svensk historia under sent 1800-tal, Bo Stråth: *Sveriges historia. 1830–1920* (Stockholm, 2012).

som folkets opium, bekämpades bäst genom att skapa bättre sociala och materiella förutsättningar. En rent idémässig argumentation var meningslös och kunde aldrig bli mer än ett slags teologisk spekulation.²⁰

Även om det fanns kvar antikerikalala strömningar i socialdemokratin så blev devisen ”religionen en privatsak” dominerande och frågan om Guds existens politiserades inte i så hög grad. Snarare kunde man så småningom kompromissa med kyrkan och i någon mån ge den plats i sitt folkhemsprojekt. Att man undvek denna politisering har till och med lyfts fram som en framgångsfaktor för den svenska socialdemokratin.²¹

Att socialdemokratin ledning hade en relativt sval och accepterande inställning till kristendomen irriterade dock vissa. Detta fanns med som en aspekt i brotten med ungsocialism och vänstersocialism; de som gick till vänster var ofta mer antireligiösa och såg den kampen som viktig – det tydligaste exemplet på detta är kanske Hinke Bergegren. Under mellankrigstiden var frågan om Guds icke-existens starkt politiserad. Nu ägdes den framför allt av de som stod till vänster om socialdemokratin. Efter den ryska revolutionen blev ateism starkt förknippat med Sovjetunionen. Under 1920- och 1930-talen drevs en kamp mot religionen i Sovjet där kristna förföljdes och organisationen De gudlösas

²⁰ Det här utvecklas i Anton Jansson: ”Friends and foes. Two secularisms in late nineteenth-century Sweden” i Carolin Kosuch (red.): *Freethinkers in Europe. National and transnational secularities, 1789–1920s* (Berlin/Boston, 2020). Branting talade och skrev återkommande om detta, se till exempel Hjalmar Branting: ”Vän eller fiende?” i Hjalmar Branting & Zeth Höglund (red.): *Tal och skrifter I. Socialistisk samhällssyn I* (Stockholm, 1926 [1888]). Marx resonemang och citat om folkets opium återfinns i Karl Marx: ”Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung” i Karl Marx & Friedrich Engels: *Werke. Bd 1* (Berlin, 1956 [1844]).

²¹ Se till exempel statsvetaren Johannes Lindvall som påpekat att socialdemokratin förmåga att undvika konflikter om ”kultur och identitet”, dit han räknar religion som ett framträdande exempel, var avgörande för deras framgångar. Johannes Lindvall: ”När Branting mötte Söderblom. Socialdemokraternas pragmatiska religionspolitik under mellankrigstiden” i *Vetenskaps societeten i Lund. Årsbok 2016* (Lund, 2016).

förbund stod för en hätsk ”anti-religiös propaganda”.²² Den enda organiserade ateismen i Sverige under mellankrigstiden var också kommunistisk: Svenska Fritänkareförbundet, som hade kopplingar till Sovjet och tog mycket av sina uttryck direkt därifrån.²³

Samtidigt fanns en tradition av religionskritik och ateism i kulturradikala och liberala kretsar, men den gör sig mer påmind först under efterkrigstiden, då den mest militanta fasen av sovjetisk ateism är förbi. Till den falangen kan man räkna den klart mest berömda ateisten i Sverige under 1900-talet: Ingemar Hedenius. Den debatt som utlöstes av hans *Tro och vetande* (1949) har hävdats vara det tillfälle då ”ateismen erövrade Sverige” och är oftast vad som står i centrum för berättelsen om den svenska ateismen.²⁴ Hedenius bok innehåller främst filosofisk argumentation om Guds existens och kristna sanningsanspråk på en ontologisk och kunskapsteoretisk nivå, men sprängstoffet låg inte i idéerna allena, utan i hur idéerna hakade in i samhällsordningen: det var ett motstånd mot statskyrkans och teologins institutionella roll som både drev Hedenius och gjorde att hans bok fann den resonans den gjorde.²⁵

²² Victoria Smolkin: *A sacred space is never empty. A history of Soviet atheism* (New Jersey, 2018).

²³ Anton Jansson: ”Om ateismens rörelse genom lokal organisering – fallet Göteborg” i *Lychnos* (2019), 39–41; Anton Jansson: ”Ateister, utilister och förnuftstroende: Tre göteborgska fritänkarorganisationer 1881–1931” i Jan Christensen, Per Cornell, Johannes Daun & Martin Linde (red.): *Göteborg genom tiderna. Nedslag i stadens sociala och politiska historia* (Göteborg, 2021), 453–462.

²⁴ Johan Lundborg: *När ateismen erövrade Sverige. Ingemar Hedenius och debatten kring tro och vetande* (Nora, 2002). I David Thurfjells bok om de ”postkristna svenskarna” är Hedenius den ende svensken som nämns i en svepande internationell historieskrivning över religionskritik. David Thurfjell: *Det gudlösa folket. De postkristna svenskarna och religionen* (Stockholm, 2015), 95–99. Om detta fokus på Hedenius, se vidare Anton Jansson: ”A Swedish Voltaire’. The life and afterlife of Ingemar Hedenius, 20th-century atheist” i *Secularism and nonreligion*, 7:1 (2018).

²⁵ Något som pekar i den riktningen är att när Hedenius debatterade med de frikyrkliga företrädarna Erik Hjalmar Linder och Ansgar Eeg-Olofsson var tonen, enligt Johan Lundborg, mycket mer försonlig och kamratlig. Lundborg: *När ateismen*, 182–183.

Religionens institutionella och offentliga roll fortsatte att vara en av de viktigaste politiska frågorna och debattämnen under 1950- och 1960-talen. 1951 stiftades en ny religionsfrihetslag, men många ville gå längre och skilja kyrka och stat, en fråga som utreddes under 1960-talet men då inte fick en lösning. Förbundet för Religionsfrihet, med företrädare som Ture Nerman och Per Anders Fogelström, grundades i samband med den nya lagens införande och drev en idémässig opinion kring kyrka, skolundervisning, tolerans och medborgarskap fram till sent 1960-tal – alltså, i allra högsta grad frågor som rörde relationen mellan stat och religion. Förbundets mål var att möjliggöra för den svenska medborgaren att leva sitt liv utanför kyrkans hägn, eller, kanske man kan säga, som om Guds existens var en ickefråga.²⁶

Alltså: frågan om Guds existens och gudstro har återkommande hakat i politiken under utvecklingen av det moderna svenska samhället. Men det har sett olika ut. När Viktor Lennstrand förnekade Gud var det mer – likt för Louise Aston – inbakat i ett angrepp på samhällets grundvalar. Under 1900-talet blev icke-tro mer och mer den vanligare positionen och samhället blev på flera plan mer sekulärt. Det betyder inte att möjliga sammankopplingar mellan gudstro och politik försvann. När det idag talas om religionens ”återkomst” eller ”nya synlighet” så är gudstron helt klart ofta politiserad. Sedan 11 september 2001 gäller det ofta islam. Inom den internationella ateismen har ledande företrädare anklagats för islamofobi. Teologen Mattias Martinson har i sin skrift *Sekularism, populism, xenofobi* drivit tesen att det även i Sverige finns en koppling mellan ateism å ena sidan och främlingsfrihet och islamofobi å den andra.²⁷

I Tyskland på 1800-talet och i Sverige på 1900-talet kunde alltså frågan om Guds existens fortsatt spela roll för politisk debatt och teori eller för politiska rörelser och reformer. Studiet av män-

²⁶ Jansson: ”Om ateismens rörelse”, 41–44; Rebecka Dahlkvist & Jonny Hjelm: ”Folkhemmets prosekulära aktörer. Förbundet för religionsfrihet och bruket av borgerliga begravingar” i *Scandia* 85:2 (2019).

²⁷ Mattias Martinson: *Sekularism, populism, xenofobi. En essä om religionsdebatten* (Malmö, 2017).

niskors tro eller icke-tro på Gud är därmed inte bara intressant i sig utan kan också ge en mer fullödig bild av det politiska livet och den politiska idéutvecklingen. Ytterligare ett ämne där politik och politiska idéer är potentiellt sammanflätade med religiös identitet är frågan om vad människan är som samhällsvarelse, vilket värde och vilka rättigheter hon har.

Mänskliga rättigheter: Vad är en religiös genealogi?

Om jag hittills utgått från frågan om Guds existens som något avgjort religiöst som hakar i politisk historia och idéhistoria, börjar jag nu från andra änden och ser på en central politisk och politisk-teoretisk fråga för att diskutera hur den hakar i religion, nämligen frågan om mänskliga rättigheter.

Mänskliga rättigheter har ibland ansetts vara ett slags sekulärt idésystem, i alla fall har detta varit fallet i endimensionella eller förenklande sekulariseringsberättelser om hur historien gått från en förtryckande religion till en emanciperande sekularitet.²⁸ Men det finns också ett starkt motsatt synsätt enligt vilket mänskliga rättigheter har djupt kristna, judisk-kristna, eller kanske generellt religiösa rötter. Det kan finnas en poäng i den typen av påståenden om religiösa rötter, men de tenderar lätt att antingen bli en truism eller luta åt *whig history* – det vill säga att man projicerar sin samtids egna ideal bakåt och ser historien som en kamp för att realisera dessa.²⁹

Med truism menar jag att om man accepterar att kristendomen tidigare i historien spelade en större samhällsintegrerande roll än

²⁸ För en diskussion om detta, se Sigurdson: *Det postsekulära tillståndet*, 272–275; Sarah Shortall & Daniel Steinmetz-Jenkins: ”Introduction” i Sarah Shortall & Daniel Steinmetz-Jenkins (red.): *Christianity and human rights reconsidered* (Cambridge, 2020), 2–3.

²⁹ *Whig history* kan definieras som ”[t]he error is that of reading history as a progress, starting in some benighted time and somehow directed upon, or inevitably culminating in, the glorious present. More generally it may include the error of reading present beliefs and attitudes back into the past.” Simon Blackburn: *The Oxford dictionary of philosophy* (Oxford, 2005), 388. Begreppet myntades i Herbert Butterfield: *The whig interpretation of history* (New York, 1965 [1931]), se till exempel sidorna 11–12.

idag och då på sätt och vis var själva ramverket inom vilket allt idé- och samhällsliv ägde rum så har allting alltid i någon bemärkelse i alla fall delvis kristna rötter. Det kanske är sant på ett plan, men det riskerar att bli vagt eller platt och inte tillföra så mycket konkret till förståelsen av den historiska utvecklingen.

Med kristen *whig history* menar jag en tendens som säger att eftersom man i Bibeln eller i delar av den kristna traditionen kan utläsa idéer om alla människors lika värde eller dylikt så är rättigheter *egentligen* något kristet. Att det är *whiggish* hänger samman med att detta ofta är knutet till en generellt normativ och positiv syn på kristendomen; det historiska perspektivet blir då mest ett sätt att lyfta den egna traditionen och slå fast dennas betydelse för något som är positivt konnoterat och dominerar det samtida politiska rummet.

Det finns förstås allehanda versioner av detta i utomakademiska kristna sfärer, men även inom akademisk forskning är det vanligt förekommande. En flitig forskare inom fältet menar exempelvis att mänskliga rättigheter är "the modern political fruits of ancient religious beliefs and practices – ancient Jewish constructions [and] classic Christian concepts."³⁰ Den här typen av ingångar blir lätt svepande – det görs drastiska kopplingar mellan väldigt olika historiska och politiska sammanhang och det hela bygger mer på idélighet än på noggrannare studier av historiska kontexter och utvecklingsgångar.

Det är givetvis inte fel att klarlägga kristna rötter till politiska idéer, snarare är ju en av mina poänger här att det bör göras. Det bör dock inte göras historiografiskt slarvigt. I stället för att förut-

³⁰ John Witte Jr: "Introduction" i John Witte Jr & Frank S. Alexander (red.): *Christianity and human rights. An introduction* (Cambridge, 2010), 12. Se även Nicholas Wolterstorff: *Justice. Rights and wrongs* (Princeton, 2008), som genomför en rättigheternas "arkeologi" genom att läsa fram dem ur de bibliska texterna, samt Frances S. Adeney & Arvind Sharma (red.): *Christianity and human rights. Influences and issues* (Albany, 2007). Teologen Ola Sigurdson diskuterar också de mänskliga rättigheternas religiösa genealogi, men på ett fruktbart och nyanserat vis, där han framhäver vikten av att avstå från att se historien dikotomt som antingen religiös eller sekulär. Se kapitel 7 i Sigurdson: *Det postsekulära tillståndet*.

sätta ”rättigheter” och ”kristendom” som ahistoriska storheter kan man kontextualisera och historisera dessa. Idéhistorikern Samuel Moyns forskning är ett gott exempel på ett sådant mer kontextnära och historiserande tillvägagångssätt. I sin *Christian Human Rights* visar han att det definitivt finns en koppling mellan kristendom och mänskliga rättigheter. Men detta beror på att en viss kristen filosofi eller argumentation artikuleras för ett relativt *specifikt* politiskt och samhällligt syfte i en viss historisk-politisk situation.

Äldre diskussioner om rättigheter hade varit förknippade med Franska revolutionen, som i sin tur var förknippad med en sekulär radikalism. Särskilt under 1940-talet förändrades emellertid detta och mänskliga rättigheter blev ett sätt för framför allt den katolska kyrkan att förnya sin samhällsideologi. Det som hände var att en i någon bemärkelse konservativ kristendom ville distansera sig från auktoritära lösningar på sin samtids politiska kriser och närma sig liberala positioner. I detta sökte man ett ramverk som var både anti-fascistiskt och anti-kommunistiskt. 1900-talets mänskliga rättighetsdiskurs, med dess fokus på den mänskliga individens sociala och politiska rättigheter passade väl in här. Detta kopplades nu samman med den religionsfilosofiska personalismen och ”mänsklig värdighet” (*human dignity*) blev plötsligt ett politiskt nyckelbegrepp.³¹ Den här historien har inte alltid varit synlig, enligt Moyn. Dels eftersom mänskliga rättigheter senare plockades upp av en mer sekulärt inriktad vänster och liberalism, dels eftersom kristna företrädare för rättighets- och värdighetsperspektivet sällan tjänar på att lyfta fram den historiska kontingensen i vad de hellre presenterar antingen som tidlöst eller väldigt djupt historiskt rotat.

Den typen av studier, av när vissa aktörer finner det relevant att plocka upp och aktualisera vissa element av en tanketradition, kan också bli meta-historiografiskt intressanta. Detta då de kan

³¹ Samuel Moyn: *Christian human rights* (Philadelphia, 2015). Se särskilt inledning samt kapitel 1 och 2. Se även Giuliana Chamedes: *A twentieth-century crusade. The Vatican's battle to remake Christian Europe* (Cambridge, 2019), 237–245.

bidra till att förstå fenomenet *whig history*. När kristna företrädare har artikulerat mänskliga rättigheter som ett mål och arbetat för att sammanknyta kristendom och rättigheter så uppstår ett behov av att skriva en historia som accentuerar den kopplingen.³²

Moyn formulerar här föredömliga utgångspunkter för hur man kan förstå kristendomen i politisk idéhistoria. För det första bör man undvika att tolka kristna utsagor som en mystifiering av ett samtal som *egentligen* är sekulärt. Kristendomen, och för den delen andra religiösa traditioner, konstituerar och tillhandahåller också politiska språk. För det andra har sådant som åberopar sig på och främst tycks angå något utanför denna världen också viktiga effekter i världen.³³ Moyn adresserar vidare även frågan om den djupare historien och religiös genealogi och menar att sanningen är att det moderna Europa ”drew nearly everything from Christianity in the long run”, men det innebär inte att moderniteten är determinerad att följa en Kristendom med stort K och ett en gång för alla givet idéinnehåll. Snarare är det så att kristendomens enormt mångfacetterade historia utgör en ”huge set of possibilities” som specifika aktörer kan åberopa vid särskilda tillfällen. En idéhistorisk uppgift är då att förstå vad som aktiverades (och inte) vid vissa tillfällen och varför.³⁴

Moyn är känd för att ha fokuserat 1900-talet som seklet då mänskliga rättigheter som vi förstår dem egentligen kom till, men det finns förstås möjligheter att diskutera en längre genealogi än så.³⁵ Ett sätt att förstå rättighetsproblematikens djupare förflutna är att utgå från historiska diskussioner om tolerans och vad vi idag skulle kalla minoritetsrättigheter. I den frågan har flera av de mest kanoniserade tänkarna i den politiska idéhistorien också formu-

³² Se framför allt kapitel 3 i Moyn: *Christian human rights*. Detta handlar framför allt om tyske Gerhard Ritter, som av Moyn kallas ”the first historian of human rights”.

³³ *Ibid.*, 21.

³⁴ *Ibid.*, 6. Samuel Moyns forskning har inspirerat många och relationen mellan kristendom och mänskliga rättigheter under 1900-talet har blivit ett mycket aktivt område inom idéhistoria med gränsdiscipliner. För en bra sammanfattning av forskningsläget, se Shortall & Steinmetz-Jenkins: ”Introduction”.

³⁵ Samuel Moyn: *The last utopia. Human rights in history* (Cambridge, 2012).

lerat sig: se John Lockes *A Letter Concerning Toleration* (1689) och Karl Marx *Zur Judenfrage* (1844). Utan att gå in i detalj på dessa verk, så kan man säga att de har något gemensamt, nämligen att de båda behandlar frågor om religiösa minoriteter i protestantiska majoritetssamhällen. Ytterligare alltså två instanser i den idéhistoriska kanon där religionen i allra högsta grad angår frågor som rör stat och politik.³⁶

Avslutning

En huvudpoäng i den här texten är att det är viktigt att kunna integrera religion även i den moderna politiska idéhistorien, då vi annars riskerar att ge en bristfällig bild av eller i värsta fall missförstå sådant som skett under 1800- och 1900-talen, också i den västvärld vi gärna uppfattar som sekulär. Politiker, politiska tänkare och opinionsbildare behövde även under den här perioden ofta förhålla sig på ett eller annat vis till Guds existens, kristna tanketraditioner och politiska språk, kristna aktörer eller organisationer – det har vi sett exempel på ovan. Det är här en första poäng: idéhistorien blir helt enkelt mer komplett med religionsmedvetenhet och en integrering av religionen i förståelsen av det moderna. Lyckas man göra detta kan idéhistorien ge mer rättvisa åt ett ideal om att omfatta stora delar av en periods tankeliv och se kopplingar mellan olika register och delar av samhället. Vidare, om vi ser det ur ett perspektiv som gäller hur den politiska idéhistorien ska fortsätta vara relevant och nyskapande: om det funnits en brist härvidlag så är det definitivt så att en större med-

³⁶ Parentetiskt kan nämnas hur kanon dock kan ha en sekularistisk slagsida. Teologen Arne Rasmusson har påpekat hur John Locke påverkades av puritanskt kristna sammanhang och en radikal kristendom där idéer om samsvetsfrihet var vanliga – att ”han utformade i filosofisk terminologi idéer som först formulerats i teologiska termer av andra” – men det är med honom historieskrivningen ofta börjar, för han är mer igenkännbar som ”modern”. Arne Rasmusson: ”Kyrkan och kampen för ett bättre samhälle. En alternativ historia” i *Svensk teologisk kvartalskrift*, 96:2 (2020), 178.

vetenhet om sammanflätningen kan öppna upp för nya typer av historiska frågor och infallsvinklar.³⁷

Jag har här mycket talat om religion och politik, två ganska generella eller abstrakta termer och kategorier (även om jag försökt snäva av till kristendom eller specifika former när det varit nödvändigt). En poäng är alltså att de inte är helt åtskilda. De är å andra sidan inte heller samma sak, *deckungsgleich*, som man skulle säga på tyska. Historiskt har de utvecklat olika institutioner, ämbeten, intresseområden, samt språkliga och idémässiga traditioner och resurser. Det finns likväl starka överlappningar dem emellan. Upprättandet av de här kategorierna – religion och politik, eller religiöst och sekulärt – och gränsdragningarna dem emellan, har också en historia, som inte är helt och hållet given (och att undersöka själva upprättandet är en intressant uppgift i sig).³⁸ 2000-talets förståelse av dem kan därmed inte med självklarhet anläggas som ett raster över äldre tider eller andra religiösa traditioner.

Vidare, även om man ibland behöver använda de större och bredare kategorierna – religion, kristendom – behöver man även problematisera och i empiriska studier bryta upp och finfördela dem. Det finns inte bara två läger: religiöst, förmodernt, konservativt *contra* sekulärt, modernt, progressivt. De möjliga positionerna är många och skiftande, och vad exempelvis gudstro eller icke-tro har för politiska konnotationer kan variera. Det finns inte bara en kristendom. När vi talar om vad kristna kämpade för eller emot under historien bör vi ha i åtanke att det allt som oftast stod andra kristna på motståndarsidan. Vi bör också minnas att kristna traditioner är historiskt anpassningsbara, även om både kristna företrädare och deras belackare av identitetsmässiga skäl tjänar på att framställa kristendomen som beständig och enhetlig. Sedan räcker förstås inte heller den dekonstruktiva hållningen och slutsatsen att kristendomen inte är en monolit. Man bör även gå vidare till konstruktiva empiriska studier.

³⁷ Återigen finns liknande resonemang som i den här avslutningen även i Jansson & Falk: "Religion i det svenska idéhistorieämnet".

³⁸ För en historisering av religionsbegreppet, se till exempel Brent Nongbri: *Before religion. A history of a modern concept* (New Haven, 2013).

Därmed kan jag landa i vad jag anser vara en andra huvudpöäng med texten: idéhistorisk kompetens är viktig för att bättre förstå religion och politik, och de föränderliga gränserna dem emellan. Den idéhistoriska verktygslådan innehåller för detta en mängd användbara grepp. Idéhistoriker har kompetens att studera begreppsförskjutning och diskursiva konstruktioner, genealogier och reception, aktörskap, kontextuell påverkan och förändring. Sådant hjälper med att förstå och klarlägga vad religion och politik är som historiska fenomen.