

Lunds universitet 30 pt  
Masteruppsats i idé- och lärdomshistoria  
ILHM05  
Handledare: Thomas Kaiserfeld  
HT 2019

## **Vid förnuftets utkanter**

Förhållandet religion-vetenskap i svensk idé- och lärdomshistoria,  
1936–1987

Elias Andersson

## Abstract

*On the Verge of Reason. Religion and Science in the Swedish History of Ideas, 1936–1987.*

The interest of religion in the academia of history and the history of ideas has held an unobtrusive and modest position during modernity. Often, religion and its influences, was regarded as something waning, something that was about to disappear. Instead science would become the foremost guiding light upon which most historians would focus their gaze. This essay aims to examine how article-authors, in the Swedish academic yearbook of *Lychnos*, wrote about the topics of religion and science between the years 1936 and 1987. With a focus on the article authors' language-use, and with the implementation of discourse analysis, I aim to distinguish how these article-authors narrated, and portrayed, the history of religion and science and the interconnections between them.

The study shows that in the early days of *Lychnos* the yearbooks focal point is aimed upon the sciences of history. The scientists of the age, as portrayed by the article authors, are described as the protagonists of the story and they are often described as in conflict with religious peoples and ideas. Further on, the discourses take on other shapes. Religion, no longer, gets depicted as something inherently negative and regressive, and some of the authors leans towards a discussion where science no longer is represented as *the* progressive idea of history. By studying these depictions and descriptions in *Lychnos* it is possible to get a view of the Swedish field of the history of ideas and of how some article-authors discursively have looked upon the subjects of religion and science and the circumstances between them. Furthermore, with these discourses and historical happenings, described in the yearbook of *Lychnos*, this essay aims to put these discussions into a broader contemporary historiographical perspective: how the study of religion and the ideas of religion certainly has an important position in the study of the history of ideas. This in the age of the so-called return of religion.

**Keywords:** religion, science, history of ideas, *Lychnos*, Johan Nordström, historiography, modernity, secularization, discourse analysis, conflict perspective, myth, academia, religion blindness, the return of religion.

# Innehållsförteckning

<b>1. Inledning .....</b>	<b>1</b>
1.1 Syfte och frågeställningar .....	4
1.2 Teoretiskt perspektiv.....	5
1.3 Metod .....	6
1.4 Forskningsöversikt .....	10
1.5 Källmaterial och avgränsningar .....	18
1.6 Disposition .....	22
<b>2. Religionens och vetenskapens diskursiva positioner i det idé- och lärdomshistoriska     narrativet .....</b>	<b>24</b>
2.1 Idéhistoriens entré: ett disciplinärt vägskäl.....	24
2.2 Framåtskridande och förnuft.....	28
2.3 Charles Darwin, evolutionsteorierna och religionen.....	52
2.4 En idéhistoria i förändring? .....	64
<b>3. Femtioett år av idé- och lärdomshistoria: att kontextualisera religionens och vetenskapens     roll i historieskrivningen .....</b>	<b>86</b>
3.1 Sammanfattning .....	86
3.2 Slutsatser och diskussion .....	89
<b>4. Käll- och litteraturförteckning .....</b>	<b>93</b>

# 1. Inledning

År 1932 kom den första svenska professuren för idé- och lärdoms historia att inrättas vid Uppsala universitet. Det var Sveriges första lärostol för denna nya historiska disciplin. Professuren tillkom genom en donation från affärsmannafamiljen Carlberg och det var ifrån denna familj professuren fick sitt officiella namn: Emilia och Gustaf Carlbergs professur i idé- och lärdoms historia. Den förste innehavaren av lärostolen var litteraturhistorikern Johan Nordström (1891–1967) och i ämnesbeskrivningen till professuren stod det att professuren främst skulle behandla:

[...] det historiska utformandet av den vetenskapliga tanken och det vetenskapliga arbetet i deras samband med den allmänna kulturen samt framför allt av det svenska andliga framåtskridandet och vår svenska kulturs upprätthållande [...]<sup>1</sup>

I ämnesbeskrivningen är det främst två kunskapsområden som lyfts som de vilka lärostolen ska behandla och som denna uppsatsen kommer att fokusera på: den vetenskapliga tanken och det andliga framåtskridandet.

87 år senare den 10 februari 2019 publiceras en artikel på DN-debatt av ett antal svenska forskare och vetenskapsmän bestående av naturvetare, filosofer och humanister, alla beskriver de sig som troende. ”En rationell religiös tro ger vetenskapen en fast grund” är artikelns titel och texten behandlar det samtida förhållandet mellan religionen och vetenskapen. I relation till detta förhållande menar artikelförfattarna att det finns flera populära missuppfattningar:

[...] att religion och vetenskap står i nödvändig konflikt med varandra, att de försanthållanden som utmärker religion på något sätt skulle ha vederlagts av de empiriska vetenskaperna, samt att religiösa föreställningar och trosuppfattningar har en irrationell karaktär.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Frängsmyr, Tore, ”Johan Nordström och lärdoms historiens etablering i Sverige”, i *Lychnos*, 1983b, s. 132f.

<sup>2</sup> Eddebo, Johan; Emrén, Allan; Fazlhashemi, Mohammad; Gustafsson, Ivar; Ibstedt, Sebastian; Lundin, Emil och Sörhuus, Mikael, ”En rationell religiös tro ger vetenskapen en fast grund” i *Dagens Nyheter Debatt*, 10 feb 2019, tillgänglig: <https://www.dn.se/debatt/en-rationell-religios-tro-ger-vetenskapen-en-fast-grund/> (hämtad 11 feb 2019). Tar man sig en titt i kommentarsfältet till DN-artikeln förstår man att det är ett, i hög grad, kontroversiellt ämnesområde som artikelförfattarna gett sig in i. En liknande beskrivning ges också av vetenskapshistorikern John Hedley Brooke – specialiserad på relationen religion-vetenskap – där han menar att missuppfattningarna är vanliga, särskilt inom populärlitteratur. Han nämner konflikten mellan religionen och vetenskapen som ett exempel och sedan två andra populära dikotomier. Uppfattningen om på ena sidan, den som lutar på empiri och fakta, den andre som överger fakta för tro; den som lutar på vetenskapliga upptäckter då forskningen avancerar, den andre som lutar sig på en evig gudomlig sanning. Brooke, John Hedley, *Science and Religion. Some Historical Perspectives*, 2014, s. 10.

Istället menar artikelförfattarna att de två kunskapstraditionerna historiskt sett har både legitimerat och stärkt varandra.<sup>3</sup> Något de anser att de fortfarande kan fortsätta att göra.<sup>4</sup>

Med moderniteten tillkom nya diskurser. Bland annat hur man talade om religionen och vetenskapen. De båda kunskapstraditionerna tenderade, och tenderar, att beskrivas som två helt åtskilda entiteter i konflikt med varandra, ja nästan i ett krigsmässigt tillstånd där de symboliserar varandras totala motsatser. Ett förhållningssätt som ofta kan bli tydligt i historieskrivningen. Det är en beskrivning som har liknats vid en myt.<sup>5</sup> Denna berättelse är relativt ung och det är först vid 1800-talets slut denna beskrivning kan anas, och då främst som en idé. Med debatterna kring Charles Darwins evolutionsteorier, och en tilltagande sekularisering, gör sig beskrivningarna och uppfattningarna av och kring relationen mellan vetenskapen och religionen, som en relation av krig och konflikter, hemmastadda. Samtidigt är det värt att poängtera att denna historiska relation inte heller går att beskriva som en enbart samstämmig situation. Det skulle vara att misskaraktärisera tillståndet.<sup>6</sup> Vad som går att säga är att relationen kunskapstraditionerna emellan var, och är, invecklad och är väl värd vårt intresse.<sup>7</sup>

Diskussionen kring relationen mellan vetenskapen och religionen, och dessa kunskapstraditioners inverkan på samhälle och människor, har pågått länge. En diskussion som fortfarande är aktuell. DN-artikeln är ett exempel på detta.<sup>8</sup> Det är nu den moderna vetenskapen, tekniken och naturvetenskapen som utgör det ett av de främsta rättesnöre kring vilket vi relaterar till och utgår ifrån när vi tänker kring vårt varande – dock inte det enda. Ett rättesnöre som tidigare, i västvärlden, främst varit förbehållen religionen, dess olika kyrkliga

---

<sup>3</sup> Angående begreppet *kunskapstradition* har jag applicerat detta begrepp efter en egen förståelse; en tradition av idéer och vetande som utvecklas och som formerar olika former av kunskap.

<sup>4</sup> Eddebo; Emrén; Fazlhashemi; Gustafsson; Ibstedt; Lundin och Sörhuus, 2019.

<sup>5</sup> Se Harrison, Peter, *The Territories of Science and Religion*, 2015, s. 185, Livingstone, David N. och Noll, Mark A., "Introduction", i Binzley, Ronald A.; Hardin, Jeff och Numbers, Ronald L. (red.), *The Warfare between Science and Religion. The Idea That Wouldn't Die*, 2018, s. 2 och Bowler, Peter J. och Henry, John, "Evolution", i Ferngren, Gary B. (red.), *Science and Religion. A Historical Introduction*, 2017, s. 215.

<sup>6</sup> Jonsson, Kjell, *Harmoni eller konflikt? En idéhistorisk introduktion till förhållandet mellan vetenskap och religion i Västerlandet*, 2005, s. 13, 15, Barbour, Ian, *Religion and Science. Historical and contemporary Issues*, 2013, s. 9, Finocchiaro, Maurice A., "The Galileo Affair", i Binzley, Ronald A.; Hardin, Jeff och Numbers, Ronald L. (red.), *The Warfare between Science and Religion. The Idea That Wouldn't Die*, 2018, s. 42f och Aspren, Egil, *The Problem of Disenchantment. Scientific Naturalism and Esoteric Discourse, 1900–1939*, 2014, s. 557.

<sup>7</sup> Jag säger detta som ateist och agnostiker. Ateist i att jag personligen inte har någon andlig eller religiös tro överhuvudtaget. Agnostiker i att jag inte menar mig veta, eller ha någon uppfattning om, ifall någon gud eller högre makt existerar. Men, jag tror att religionen är ett så pass extensivt och komplicerat mänskligt fenomen att det synnerligen är relevant att intressera sig för och forska om.

<sup>8</sup> Återkommande internationella namn inom detta diskussionsfält är religionskritikerna Richard Dawkins, Sam Harris, Christopher Hitchens och Daniel Dennett. De så kallade nyateismens "fyra ryttare". För en vidare diskussion se fotnot 213.

och andliga organisationer och de historiska personer som begrundade frågor av sådant slag.<sup>9</sup> Historikern Alfred William Benn (1843–1915) skrev år 1906: ” [...] a great part of the reverence once given to priests and to their stories of an unseen universe has been transferred to the astronomer, the geologist, the physician, and the engineer.”<sup>10</sup> Vidare, den kanadensiske filosofen Charles Taylor har beskrivit hur många av dessa idéer – hur religionen är restprodukten av något föråldrat, på väg att försvinna, hur den är falsk och än mer irrelevant – inte bara är vanliga hos många västerlänningar, utan hur de är tydligt förekommande inom just akademien och hos intellektuella.<sup>11</sup> Den konfliktfyllda berättelsen om vetenskapen och religionen har en plats inom idéhistorien. Både inom svensk idé- och lärdoms historia så som inom internationell idéhistoria. Den moderna västerländska förståelsen av religion och religiositet har också beskrivits vara av en sekulär art. Där både idéhistoriker och historiker visat sig hemfalla åt en historieskrivning vilken inte lägger alltför stor vikt vid de religiösa aspekterna av historien och hur man gärna applicerar sekulära teorier om en så kallad avförtrollning av världen och en rationalisering av samhället. Den sekulära tankegången kan beskrivas vara det historiska narrativ och paradigm utifrån vilket människor i västerlandet ofta ser på, och förstår, religion och religiositet.<sup>12</sup> Med modernitetens sekularism framkommer idéer om religionens minskade relevans. Och så minskade möjligen också det historiska intresset för religionen, religiösa idéer och dessas inverkan på människor och samhällen.

Att religiösa idéer och religiösa organisationer och institutioner historiskt sett bidragit till förtryck, förföljelse och lidande är inget som går att sticka under stol med, händelser som uppenbarligen bör och ska lyftas i forskning och i historieskrivning. Dock är det inte historikerns och idéhistorikerns uppgift att varken prisa eller fördöma särskilda delar av historien.<sup>13</sup> Istället torde det vara för den som studerar historien värt ett försök att söka undersöka och tolka historien för vad den är, inte vad man önskar den ha varit. Att förstå historien på dess egna villkor. Alltså, studiet av religiösa tankegångar på dess egna villkor är

---

<sup>9</sup> Jonsson, 2005, s. 87.

<sup>10</sup> Benn, Alfred William, *A History of English Rationalism in the Nineteenth Century*, 1906, s. 198.

<sup>11</sup> Taylor, Charles, *A Secular Age*, 2007, s. 428f.

<sup>12</sup> Se exempelvis Chapman, Alister och Coffey, John, ”Introduction: Intellectual History and the Return of Religion”, i Chapman, Alister; Coffey, John och Gregory, Brad. S (red.), *Seeing Things Their Way: Intellectual History and the Return of Religion*, 2009, s. 1ff, Falk, Hjalmar och Jansson, Anton, ”Religion i det svenska idéhistorieämnet” i *Lychnos*, 2017, s. 76, 83, Barbour, 2013, s. 9, Livingstone och Noll, 2018, s. 1 och Chapman, Alister, ”Intellectual History and Religion in Modern Britain”, i Chapman, Alister; Coffey, John och Gregory, Brad. S (red.), *Seeing Things Their Way: Intellectual History and the Return of Religion*, 2009, s. 227. För citatet angående sekulariseringstesen som det främsta narrativ för en förståelse av religionen se ” [...] secularization is the dominant master narrative by which people understand religion in European society.” i Chapman, 2009, s. 228.

<sup>13</sup> Shapin, Steven, *The Scientific Revolution*, 1996, s. 162.

inte det samma som ett godkännande och bifall av de idéer som studeras.<sup>14</sup> Inte heller är det min avsikt att kritisera vetenskapen, i sig, utan berättelserna om vetenskapen.<sup>15</sup> Något som tidigare också sagts av vetenskapshistorikern Steven Shapin.<sup>16</sup>

I doubt very much whether science needs to be defended through perpetuating fables and myths cobbled together to pour value over it. To do so would be the final denial of the cultural legitimacy of the Scientific Revolution.<sup>17</sup>

Slutligen, vad som har kommit att kallas *religionens återkomst* har i denna diskussion en plats.<sup>18</sup> En utveckling som på senare år kommit att influera olika akademiska områden. En situation har uppstått som ” [...] tycks kalla på mer uppmärksamhet åt frågeställningar relaterade till religiösa föreställningar, traditioner och begrepp, även från idéhistoriker.”<sup>19</sup> Med denna religionens återkomsts betonande av religiösa studier lyfts också denna tidigare avsaknad av sådana studier. En avsaknad som kan bidra med en ofullkomlig bild av historien och vår förståelse av den.<sup>20</sup>

## 1.1 Syfte och frågeställningar

Syftet med denna uppsats är att undersöka *hur* artikelförfattare i årsboken *Lychnos* valt att skriva kring ämnena religion och vetenskap åren 1936–1987. Idé- och lärdomshistorien har beskrivits som en omfattande disciplin, med ett stort intressespektrum, vilken behandlat många olika idétraditioner och ämnesområden.<sup>21</sup> Trots sina vittomspännande anspråk på att intressera sig för många av de olika aspekterna av idé- och lärdomshistorien så tenderar religiös tematik antingen att vara i avsaknad, eller förstås utifrån sekulära perspektiv.<sup>22</sup> Jag ämnar på ett empiriskt historiografiskt sätt utforska hur artikelförfattare i *Lychnos* åren 1936–

---

<sup>14</sup> Gregory, Brad S., ”Can We ‘See Things Their Way’? Should We Try?”, i Chapman, Alister; Coffey, John och Gregory, Brad. S (red.), *Seeing Things Their Way: Intellectual History and the Return of Religion*, 2009, s. 25.

<sup>15</sup> Det är alltså inte mitt syfte att på något vis relativisera kring vetenskapen, religion och kunskapsskapande. Att religionen har lika stor, eller större auktoritet, i kunskapsskapandet så som vetenskapen.

<sup>16</sup> Shapin, 1996, s. 165.

<sup>17</sup> Shapin, 1996, s. 165. Shapin inleder sin bok *The Scientific Revolution* med ”There was no such thing as a Scientific Revolution, and this is a book about it.” Också om hur den vetenskapliga revolutionen inte kan beskrivas ha haft någon särskild ”essens”. Se Shapin, 1996, s. 1, 161.

<sup>18</sup> Falk och Jansson, 2017, s. 75.

<sup>19</sup> Falk och Jansson, 2017, s. 75.

<sup>20</sup> Falk och Jansson, 2017, s. 78 och Sigurdsson, Ola, *Det postsekulära tillståndet. Religion, modernitet, politik*, 2015, s. 8, och Svenungsson, *Guds återkomst. En studie av gudsbegreppet inom postmodern filosofi*, 2004, s. 7–10.

<sup>21</sup> Se Lindroth, Sten, ”Om lärdomshistoria” i Andersson, Nils och Björck, Henrik (red.), *Idéhistoria i tiden. Perspektiv på ämnets identitet under sjuttiofem år*, 2008, s. 71 och Eriksson, Gunnar, ”Den nordströmska skolan” i *Lychnos*, 1983, s. 150.

<sup>22</sup> Falk och Jansson, 2017, s. 76.

1987 valt att formulera sig när de rör vid religiösa och vetenskapliga teman och hur de valt att framställa religiös tematik i förbindelse med vetenskapen. Fokus ligger på diskurserna och de språkliga formuleringarna så som särskilda framhävande av ord, betydelser, betoningar och omdömen. Detta för att se om det går att skönja uttryck vilka framkommer som exempelvis dikotomier eller motsatsförhållanden i språket. Behandlas en religiös tematik på ett vis och vetenskapen på ett annat? På så vis har denna uppsats som syfte att undersöka hur religionen framställs, hur vetenskapen beskrivs och hur relationen dem emellan skildras. Mer specifikt söker jag, med hjälp av en diskursanalytisk metod, granska det idéhistoriska fält som utgörs av utgivna artiklar i den idéhistoriska årsboken *Lychnos* mellan åren 1936 till 1987. Med undersökningen som utgångspunkt kommer jag i slutet av uppsatsen knyta an till en övergripande diskussion om religionens roll i historieskrivningen. Uppsatsens frågeställningar är därmed följande:

- Hur framställs skildringarna av religionen och vetenskapen i diskurserna? På vilket sätt talar artikelförfattarna om religion och vetenskap, och hur förhåller de sig till relationen kunskapstraditionerna emellan?
- Finns det skillnader över tid i hur beskrivningen av relationen mellan religionen och vetenskapen framställs?

## 1.2 Teoretiskt perspektiv

Mitt övergripande syfte med denna undersökning har varit att undersöka hur artikelförfattare i *Lychnos* skriver om religion och vetenskap. Det är främst språket som ligger i denna undersöknings blickfång och uppsatsen kan beskrivas ha en *hermeneutisk* medvetenhet.<sup>23</sup> Diskursanalysen kan agera både som ett teoretiskt perspektiv, såsom särskilda antaganden om språkets funktioner, och som en metod. Språket ses av diskursanalytikern, inte bara som ord, utan också som handlingar. Genom vårt sätt att bruka språket utför vi handlingar vilka påverkar både hur vi upplever världen omkring oss och hur vi tänker om denna värld. Genom att studera dessa språkliga handlingar kan diskursanalysen vara en hjälp då man intresserar sig för hur idéer formeras.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Vad jag menar med en hermeneutisk medvetenhet är uppfattningen om hur vårt förhållande till verkligheten till stor del är språkligt utformat. Något som kan te sig i exempelvis historieskrivningen. Se Svenungsson, 2004, s. 32, 208.

<sup>24</sup> Svensson, Peter, *Diskursanalys*, 2019, s. 16, 18.



Med diskursanalysen tillkommer alltså vissa ontologiska och fenomenologiska antaganden. Teorin har sin grund i poststrukturalistiska och socialkonstruktivistiska teoretiska anspråk angående språket och dess konstituerande roll i skapandet av kunskap. Språket som en av de främsta frambringarna av den verklighet vi befinner oss i är därför en av denna undersöknings premisser. Språkets roll är inte heller enbart att återspegla våra representationer av verkligheten, utan språkliga representationer bidrar även till att skapa och forma dessa våra uppfattningar.<sup>25</sup> Således kan argumenteras för att de språkligt diskursiva formuleringarna i *Lychnos* inte bara är återspeglings- och representationer av sin tids akademiska och vetenskapliga uppfattningar utan dessa diskurser kan också ha bidragit till att påverka årsboken och artikelförfattares formuleringar en tid framöver. Genom dessa diskursiva formationer skapas en verklighetsbild av hur religionen bör förstås och vilken religionens roll har varit och då i den idéhistoriska årsboken *Lychnos*. På så vis söker jag i denna undersökning inte ”komma bakom” diskurserna för att nå någon underliggande ”sanning”. Diskurserna i sig är det som främst är i undersökningens fokus.

### 1.3 Metod

Mina metodologiska utgångspunkter har på samma sätt som mitt teoretiska perspektiv varit grundade i diskursanalysen. Jag kommer i detta kapitel söka redogöra för diskursanalysens begreppsmässiga apparat vilken innehåller en rad olika teoretiska begrepp.

Jag vill börja med att kortfattat söka definiera begreppet diskurs. Michel Foucault (1926–1984) beskrev diskursen som *ett specifikt sätt att tala om något*. Detta sätt att tala om något inbegriper alltså en särskild förståelse av diverse företeelser och fenomen, exempelvis förståelsen av världen eller en del av världen.<sup>26</sup> Och i vårt fall en särskild förståelse av religionen, vetenskapen och relationen dem emellan. Jag brukar mig av begreppet diskurs efter Foucaults ordalydelse; som ett specifikt sätt att tala om något. Det är då diskursanalytikerns syfte att studera, och genom sin analys kunna kristallisera, en eftersträvan

---

<sup>25</sup> Winther Jørgensen, Marianne och Phillips, Louise, *Diskursanalys som teori och metod*, 2000, s. 8, 10, 15.

<sup>26</sup> Foucault kommer in på denna diskussion, angående diskursens definition, då han talar om sexualitet och om sin ”arkeologiska” metod och filosofiska teori. ”Such an archaeology would show, if it succeeded in its task, how the prohibitions, exclusions, limitations, values, freedoms, and transgressions of sexuality, all its manifestations, verbal or otherwise, are linked to a particular discursive practice. It would reveal, not of course as the ultimate truth of sexuality, but as one of the dimensions in accordance with which one can describe it, a certain ‘way of speaking’; and one would show how this way of speaking is invested not in scientific discourses, but in a system of prohibitions and values. An analysis that would be carried out not in the direction of the episteme, but in that of what we might call the ethical.” Foucault, Michel, *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*, 1972, s. 193. Marianne Winther Jørgensen och Louise Phillips applicerar en liknande definition av diskurs. Se Winther Jørgensen och Phillips, 2000, s. 7.

om att nå entydighet inom en diskurs. Detta då diskursen vidare går att beskrivas som ett strävande efter ett tillslutande och en reducering av diverse språkliga möjligheter, där en mångtydighet sökes förvandlas till en entydighet.<sup>27</sup> Diskursen strävar efter att fastställa så kallade *teckens* och begrepps betydelser genom språkliga tillslutningar. Detta för att få fram en *hegemonisk* betydelse.<sup>28</sup> ”[...] varje uttryck [i en diskurs] är därför en aktiv reducering av betydelsemöjligheter eftersom det sätter tecken i vissa relationer till varandra och inte andra.”<sup>29</sup>

Två begrepp i diskursanalysen är så kallade *flytande signifikanter* och *nodalpunkter*. De flytande signifikanterna kommer jag fortsättningsvis benämna *signifikanter* för enkelhetens skull. Till stor del liknar de varandra. En signifikant är ett tecken som är diffust i sin betydelse. Signifikanter blir därför ofta ett fokus för en eller flera diskurser. Diskurserna söker särskilt fastlägga signifikanterna för att kunna fixera deras betydelser och för att ge dem en entydig innebörd. Nodalpunkten är i princip en signifikant. Skillnaden är att den istället tar rollen som det tecken kring vilken en särskild diskurs kretsar. Detta i skillnad till signifikanterna som utgör fältet för de diskursiva kamperna om de betydelsefulla tecknen.<sup>30</sup> För att exemplifiera, låt oss säga att tecknet ”vetenskap” fungerar som en nodalpunkt i det källmaterial vilket utgörs av artiklar från *Lychnos*. Som signifikant skulle förslagsvis ”förnuftet” utgöra ett exempel. Förnuftet, som ett viktigt tecken, vilket har en flytande betydelse och vilket kan kopplas till särskilda diskurser om exempelvis vetenskapen.

*Mästersignifikanten* är en form av nodalpunkt. Den kan liknas vid en nodalpunkt vilken definierar en specifik identitet. Genom sammanknytande av olika tecken, betydelser, liknelser och representationer bildas så kallade *ekvivalenskedjor*. Ekvivalenskedjorna blir på så vis det sätt där något beskrivs hur det är och hur det inte är. Detta genom ett anknytande av signifikanter och betydelser. Genom knytandet av dessa ekvivalenskedjor skapas på så sätt en identitet; en mästersignifikant.<sup>31</sup> Låt oss ta exemplet med tecknet ”religion”. Exempelvis vill två diskurser fastställa detta teckens innebörd. En diskurs beskriver religionen som ”naturlig” och ”giltig”, medan en annan vill definiera religionen som ”auktoritär”, bunden till en

---

<sup>27</sup> Winther Jørgensen och Phillips, 2000, s. 31, 34.

<sup>28</sup> Värt att poängtera är att denna tillslutning aldrig kan bli helt absolut och fullkomlig. Den kan länge råda utan att bli ifrågasatt. Möjligheten finns dock att den, när tiden är adekvat, kan bli just ifrågasatt, konfronterad och utmanad. Winther Jørgensen och Phillips, 2000, s. 34.

<sup>29</sup> Winther Jørgensen och Phillips, 2000, s. 36.

<sup>30</sup> Winther Jørgensen och Phillips, 2000, s. 33ff.

<sup>31</sup> Främst används detta begrepp i analyser där exempelvis individcentrerade subjektpositioner analyseras. Jag menar att det även går att anamma detta synsätt när jag analyserar hur artikelförfattarna valt att formulera sig angående religion, vetenskap och relationerna dem emellan. Winther Jørgensen och Phillips, 2000, s. 50f.

”okunnighet”, ett ”bakåtsträvande”, att den är ”fördomsfull” och ”primitiv”.<sup>32</sup> Här ser vi två olika ekvivalenskedjor vilka skapar en identitet vilken beskriver hur religionen ”är”. Vi ser en så kallad tillslutning av betydelser. En form av myt har formerats.

Ett sista begrepp jag vill redovisa för är *myten*. Myten är en typ av signifikant som refererar till en diskursiv strukturering av en uppfattad objektiv verklighet. Myten konstituerar en bild av hur exempelvis ett tecken eller en berättelse formuleras.<sup>33</sup> Tecknet ”religion” kan på så sätt vara konstituerad kring en myt om detsamma. Myten behöver alltså inte överensstämma med religionens ”egentliga” innebörd – om en sådan ens finns – utan kan se ut på olika sätt. Det myten gör är att ge oss ett sätt att tala om ett särskilt tecken eller en större helhet utifrån vilken vi kan förstå detsamma. ”Myten är således å ena sidan en missuppfattning av verklighetens beskaffenhet, men är å andra sidan en helt nödvändig horisont för våra handlingar.”<sup>34</sup> Jag menar att användningen av begreppet myt är applicerbart då det refererar till särskilda sätt att tala om olika begrepp, tecken och historiska narrativ i mitt källmaterial. Jag anser dessutom att denna teoretiskt diskursiva myt konvergerar med tesen om den så kallade *konfliktmyten*. Mer om denna konfliktmyt i nästkommande del. Det är alltså för diskursanalytikern av intresse att studera dessa myter då de bidrar med att beskriva hur vi uppfattar olika företeelser, exempelvis religionen och vetenskapen.<sup>35</sup>

För att konkretisera dessa teoretiska anspråk blir följande frågor intressanta när en diskursanalys görs. På vilka sätt uttrycker de sig som befinner sig inom en särskild diskurs? Vilka betydelser och tecken söks formuleras och definieras? Vilka betydelser är fixerade och vilka får stå oemotsagda? Vad går det att finna för mönster i diskursernas utsagor? Vad kan det tänkas att dessa diskursiva utsagor har för konsekvenser? Det blir också intressant vilka tecken som får företrädesrätt. Dessa tecken som beskrivs på ett positivt sätt, hur sätts de i relation till andra tecken inom en diskurs? Hur ser dessa förhållanden ut? På så sätt kan det gå att skapa sig en bild av den diskurserna.<sup>36</sup> Jag menar mig inte kunna svara på alla de frågor

---

<sup>32</sup> ”Auktoritär” se Aspelin, Gunnar, ”John Locke och universitetsfilosofien. En studie i 1600-talets engelska lärdoms historia” i *Lychnos*, 1941, s. 148. Om ”okunnighet” se Weisinger, Herbert, ”The Idea of the Renaissance and the Rise of Science”, i *Lychnos*, 1946–1947, s. 11. För ”bakåtsträvande” se Weisinger, 1946–1947, s. 11. ”fördomsfull” se Lindroth, ”Naturvetenskaperna och kulturkampen under frihetstiden”, i *Lychnos*, 1957–1958, s. 184. ”Primitiv” se Lindroth, 1957–1958, s. 193. För ”naturlig och ”giltig” se Ellegård, Alvar, ”The Darwinian Theory and the Argument from Design”, i *Lychnos*, 1956, s. 191.

<sup>33</sup> ”Myth is thus a principle of reading of a given situation, whose terms are external to what is representable in the objective spatiality constituted by the given structure. [...] Thus, the effectiveness of myth is essentially hegemonic: it involves forming a new objectivity by means of rearticulation of the dislocated elements. Any objectivity, then, is merely a crystallized myth.” Laclau, Ernesto, *New Reflections on The Revolution of Our Time*, 1990, s. 61.

<sup>34</sup> Winther Jørgensen och Phillips, 2000, s. 47.

<sup>35</sup> Winther Jørgensen och Phillips, 2000, s. 47.

<sup>36</sup> Winther Jørgensen och Phillips, 2000, s. 36.

jag nämnde utan jag ser dem som hjälpande och ledande frågor som man bör ha i åtanke när materialet analyseras. Som jag sa är det diskurserna som är i uppsatsens fokus. Samtidigt har jag i vissa situationer sökt föra en diskussion i relation till vad som sägs i utvald andrahandslitteratur. Diskussionerna rör sig då kring de ämnesområden artikelförfattarna vidrör i de olika artiklarna i *Lychnos*. Något jag gör för att visa på resonemang från samtida litteratur vilket har behandlat liknande områden så som dem som behandlas i *Lychnos*.

Undersökningen rör sig mellan åren 1936 och 1987. Av vikt har varit att sätta in de olika artiklarna i sin historiska kontext. Artiklarna har tolkats utifrån det historiska sammanhang som de tillkommit i. För att kunna skapa sig en bild av dessa historiska händelser och sammanhang har jag tagit stöd av både svensk och internationell sekundärlitteratur. Litteratur som behandlar diskussionen kring historieskrivningens roll och särskilt om kunskapstraditionerna religion och vetenskap, och relationen dem emellan, har varit relevant. Litteratur som behandlar den historia vilken artikelförfattarna själva handskas med i sina artiklar har också varit av intresse.<sup>37</sup>

Det är även fruktbart att infoga ett makro- och mikroperspektiv. ”Såväl större språkliga och sociala sammanhang som de enskilda utsagornas inre logik behöver undersökas.”<sup>38</sup> De större språkliga och sociala sammanhangen ser jag som sekulariseringstendenser och samhällseliga idéer och diskussioner kring religionens och vetenskapens roll under denna 1900-talsperiod. Genom att analysera detta idéhistoriska källmaterial har jag velat knyta detta större sammanhang till det svenska akademiska idéhistoriska fältet. Angående de ”enskilda utsagornas inre logik” rör sig denna del av analysen i huvudsak på en mikronivå. Här har jag mer ingående sökt analysera hur artikelförfattarna formulerar sig och hur de väljer att framställa sina resonemang. Mikronivån kan beskrivas utgöras av källmaterialet, dess språkliga innehåll och de ämnesområde som artikelförfattarna handskas med.<sup>39</sup>

De teoretiska begrepp som jag tagit upp var nodalpunkterna, signifikanterna, mästersignifikanterna och myten. Dessa begrepp har jag i min analys därför sökt applicera på ett sätt som kan tydliggöra mina resonemang och synliggöra diskurserna i källmaterialet.

---

<sup>37</sup> Nilsson Hammar, Anna, ”Diskursanalys”, i Gustavsson, Martin och Svanström, Yvonne (red.), *Metod. Guide för historiska studier*, 2018, s. 145f.

<sup>38</sup> Nilsson Hammar, 2018, s. 146.

<sup>39</sup> Nilsson Hammar, 2018, s. 146f.

## 1.4 Forskningsöversikt

Jag ska i denna del söka skapa en övergripande bild av vad som skrivits om religionen, vetenskapen och relationen dem emellan inom de idéhistoriska och historiska fälten. Det är ingen heltäckande bild utan en där jag vill lyfta fram vissa texter och argument som jag anser vara av relevans. Jag inleder med att redogöra för det mer allomfattande arbete som gjorts angående liknande frågor och tankar. Forskningsöversikten smalnas sedan ner för att gå in på mer specialiserade arbeten, skrifter och uttalanden. Internationell forskning inleder för att sedan gå över till svensk forskning.

Peter Harrison har i sin bok *The Territories of Science and Religion* sökt beskriva just omständigheterna kring vår moderna historiska förståelse kring relationen mellan religionen och vetenskapen och om hur de länge uppfattats som skilda från varandra. Denna idé om de båda kunskapstraditionerna som avskilda från varandra är något Harrison kritiserar och som han menar är en tämligen modern förståelse av denna historiska situation. Harrison vill vidare visa på hur denna moderna uppfattning, och historien bakom den, kan bidra till viktiga och intressanta inblickar i det nutida förhållandet mellan religionen och vetenskapen.<sup>40</sup> Med sin studie önskar Harrison visa på hur religionen och vetenskapen, i relation till varandra, inte alltid har haft så självklara skiljelinjer emellan sig. Skiljelinjer, vilka han menar, modern historieskrivning ofta förfäktat. Han menar också att detta kritiklösa förhållningssätt kan bidra till ett skapande av ett ohjälpsamt gap mellan nutida religion och vetenskap.

Vidare, av intresse hos Harrison, är hur han talar om en särskild form av mytskapande, en *konfliktmyt*. Harrison talar inte om myten i en uttalat diskursiv mening, men jag menar att det går att anknyta detta Harrisons begrepp, med det diskursiva mytskapande jag talade om i del 1.3. Harrison menar att sättet att tala om religion och vetenskap, som två koncept åtskilda från varandra, är ett fenomen som först går att ana vid 1800-talets början där relationen religion-vetenskap just framställs ha varit en ständigt konfliktbaserad relation. På så sätt har denna relationen i modern tid ofta förståtts utifrån detta konfliktperspektiv. Historieskrivningen konstruerades på ett sätt vilket förstärkte denna syn och detta motsatsförhållande.<sup>41</sup> Detta historiska narrativ bidrar inte bara till att förenkla det som är historiskt ambiguöst utan fyller också den funktion vilken är mytens uppgift, nämligen att validera ” [...] a particular view of reality and a set of social practices.”<sup>42</sup> Fortsättningsvis

---

<sup>40</sup> Harrison, 2015, s. 3.

<sup>41</sup> Harrison, 2015, s. 6, 171f.

<sup>42</sup> Harrison, 2015, s. 173.

menar Harrison att konfliktmyten är så pass rotad att den fortfarande ständigt spelar in i den nutida historieskrivningen. Han skriver:

This accounts for the persistence of these myths in spite of the best efforts of historians of science. At the same time, the myths also serve to reinforce the boundaries of religion, which has a negative role to play in shoring up the identity of modern science.<sup>43</sup>

Denna myt kopplas också ofta samman med det Harrison menar är en annan tydlig modern diskurs, nämligen berättelsen om den historiska progressionen. Där religionen har fått representera det gamla, det primitiva. I detta narrativ är religionen förutbestämd att ersättas av vetenskapen. Myten om konflikten och den modernistiska idén om samhällets framåtskridande bildar en övergripande teleologisk historisk berättelse.<sup>44</sup> Med denna Harrisons konfliktmyt vill jag göra en liknelse med den diskursanalytiska definitionen av myten. Där myten, på liknande sätt så som Harrison formulerar den, beskrivs utgöra fundamenten för hur vi talar om exempelvis ett särskilt narrativ, en större helhet eller en signifikant. Myten blir därmed en etablerad missuppfattning av ett sakförhållandes tillstånd, samtidigt som det också kan bli ett outhärligt perspektiv för hur vi förstår och beskriver verkligheten.<sup>45</sup>

Liknande tankegångar och argument återfinns i antologin *The Warfare between Science and Religion*. Det är en övergripande antologi vilken rör vid många olika områden. Antologins främsta syfte är att diskutera idén om det artikelförfattarna kallar för krigföringen mellan vetenskapen och religionen. En förklaring, till varför denna så kallade konflikt fortfarande lever kvar, menar de båda historikerna Mark A. Noll och David N. Livingstone är att den är brukbar till att skapa kontrovers. De beskriver idén som just en myt, i överensstämmelse med Harrisons beskrivning, och om hur myten lever kvar och hur den fortfarande fyller narrativa funktioner. Detta trots att mycket talar emot den. Många söker alltså finna konflikt där ringa finns menar Noll och Livingstone.<sup>46</sup> Samtidigt poängterar Noll och Livingstone hur samtiden upplever en ökad religiös fundamentalism, hur vetenskapens självständighet ifrågasätts av religiösa tankegångar och hur förespråkare för kreationism och intelligent design är på frammarsch i exempelvis USA. Något de båda författarna menar utgör anledningar till varför studiet av religion och religiösa idéer nu är behövliga.<sup>47</sup>

---

<sup>43</sup> Harrison, 2015, s. 173.

<sup>44</sup> Harrison, 2015, s. 174.

<sup>45</sup> Winther Jørgensen och Phillips, 2000, s. 47.

<sup>46</sup> Livingstone och Noll, 2018, s. 1f.

<sup>47</sup> Livingstone och Noll, 2018, s. 3.

Dessutom menar Noll och Livingstone att de konflikter som beskrivits ha stått mellan religionen och vetenskapen egentligen har handlat om något annat. De pekar på kulturella konflikter istället för konflikter som uttalat stod mellan religion och vetenskap. Och de menar att begreppet ”krigföring” bara vid ett fåtal tillfällen varit rätt ord att använda. Vad de vill visa på, är hur ofullständig denna idé om ett fullskaligt krig mellan religionen och vetenskapen varit, och att den fortfarande är det.<sup>48</sup> De vill med antologin ” [...] clear the smoke of a battle that has never really existed so that meaningful work can proceed.”<sup>49</sup>

I en annan antologi, med titeln *Seeing Things Their Way*, utgår författarna från tankegångar hos historikern Quentin Skinner och dennes historiskt filosofisk-metodologiska tillvägagångssätt. Skinner menade att det för historikern bör vara relevant att faktiskt försöka förstå sig på hur historiska personer tänkte och hur de grundade sina resonemang. Även om dessa deras tankar, för oss, kan verka avlägsna och absurda.<sup>50</sup> Ifall detta historiska perspektiv – att försöka se historien på dess eget sätt – faktiskt går att anamma, eller ens är möjligt, är en diskussion jag inte tänker gå in på här. Jag vill här istället visa på antologins resonemang om behovet av fler historiska studier vilka behandlar religionen och dess idéarv. Detta i relation till att se de historiska företeelserna på deras egna historiska sätt. Antologin behandlar en rad olika historiska områden. Jag vill här lyfta antologins generella argument och resonemang.

Antologin beskriver hur moderniseringen och sekulariseringstenen har gått hand i hand. Något som har lett till en teleologisk historieskrivning gällande religionen och dess roll till det moderna samhället. Detta har lett till nedvärderingen av att se religionens inflytande inom de olika historiska disciplinerna. Brad S. Gregory, en av författarna i antologin, menar: genom att anamma en form av sekulär historieskrivning bidrar detta till ett perspektiv där historien framställs på ett anakronistiskt vis. Argumentet åskådliggörs med att exemplifiera hur en 1500-talsperson antagligen inte skulle erkänna en freudiansk eller durheimsk analys av dennes eget tänkande. Att anlägga en sekulär-analytisk prägel på historiska personer med religiösa idéer och tankar riskerar att bli lika anakronistiskt som om en skulle lägga religiösa raster över analyser av sekulärt tänkande. I sina argument ger författarna i antologin alltså en släng av kritik emot Skinner då de menar att Skinner, trots sina åberopanden om att faktiskt se historien som den är, själv missar de religiösa aspekterna. En kritik som de även riktar emot andra historiker.<sup>51</sup>

---

<sup>48</sup> Livingstone och Noll, 2018, s. 4.

<sup>49</sup> Livingstone och Noll, 2018, s. 5.

<sup>50</sup> Chapman och Coffey, 2009, s. 2.

<sup>51</sup> Chapman och Coffey, 2009, s. 3, och Gregory, 2009, s. 34.

I det svenska forskningsfältet har de båda idé- och lärdoms-historikerna Anton Jansson och Hjalmar Falk lyft frågan om hur religionen egentligen har behandlats inom den svenska idéhistorien. De poängterar att religionen och det teologiska tänkandet är ett viktigt hjälpmedel i förståelsen av både samhället och det institutionella idéhistoriska lärdoms-livet. Något som de också säger inte har varit något axiom för de svenska idéhistorikerna. De menar att gränsdragningar gjorts där det religiösa fältet frångick från fält där begrepp så som ”lärdom”, ”bildning” och ”intellektuellt liv” varit centrala. Så som antologiförfattarna i *Seeing Things Their Way* menar också Falk och Jansson att en sekulär historieförståelse influerat hur historieskrivningen formulerat sig kring religion. Här fokuserar Falk och Jansson främst på den svenska idé- och lärdoms-historien. Denna tendens har påverkat så pass att betydelsefulla religiösa perspektiv – medvetet eller omedvetet – glömts bort. Allvarigare är dessutom hur denna ”blindhet” inte bara leder till att religiösa aspekter förbises, utan att enögdheten för det religiösa leder till att det religiösa möjliga inverkan på det som ses som ickereligiöst negligeras.<sup>52</sup> Om så är fallet, och ifall man tämligen vill hårdra argumentet, förlorar idéhistorien på så vis sina anspråk om att kritiskt söka spåra den mänskliga tankens utveckling och historiska spår. En sekulär disposition är alltså märkbar i det idéhistoriska ämnet, ”[...] att religion särskiljs när det borde integreras.”<sup>53</sup> Det blir ett problem för historieskrivningen när detta sekulära ”raster”, med den tydliga dikotomin ”religiöst-sekulärt”, läggs över de idéhistoriska undersökningarna.<sup>54</sup> Ett exempel på detta, menar Falk och Jansson, finns i Tore Frängsmyrs (1938–2017) beskrivning av ärkebiskopen Nathan Söderblom (1866–1931) i *Svensk idéhistoria, Bildning och vetenskap under tusen år. Del 2: 1809-2000*.<sup>55</sup> Där omnämns och framhävs Söderblom just i hans roll som ekumeniskt arbetande och som humanist. Inte som en tongivande religiös intellektuell individ i sin tid. Falk och Jansson argumenterar därför för en bättre förståelse och en tydligare inkorporering av det religiösa tankearbetet i de idéhistoriska undersökningarna. Detta för att undkomma en begränsad förståelse av idé- och lärdoms-historien. Ämnet har bara att vinna på denna vidgning av vyer menar de.<sup>56</sup>

Jansson beskriver även en liknande problematik i sin doktorsavhandling där han lyfter historieskrivningens svårigheter med att tillkännage religionens inverkan i olika samhälleliga

---

<sup>52</sup> Falk och Jansson, 2017, s. 76, 83.

<sup>53</sup> Falk och Jansson, 2017, s. 83.

<sup>54</sup> Falk och Jansson, 2017, s. 89.

<sup>55</sup> Frängsmyr, Tore, *Svensk Idéhistoria Bildning Och Vetenskap Under Tusen År. Del 2: 1809-2000*, 2002.

<sup>56</sup> Falk och Jansson, 2017, s. ,76, 83f, 89.



processer.<sup>57</sup> Som exempel tas det revolutionära brytandet med det gamla franska politiska samhällssystemet *L'Ancien Régime* under den franska revolutionen.<sup>58</sup> En händelse som enligt Jansson kunde ha djupa religiösa och teologiska kopplingar och förklaringar. Det kristna teologiska språket var väsentligt i de revolutionära tankegångarna där revolutionen mycket väl kunde inneha en religiös innebörd för många av de franska 1700-talsrevolutionärerna. Idéhistorieskrivningen har haft problem med att kunna behandla dessa otydliga gränser mellan det religiösa och exempelvis det politiska. De religiösa och de politiska tankegångarna behöver alltså inte stå i motsatsförhållande till varandra utan kan ha många gemensamma beröringsområden.<sup>59</sup> Sekulariseringstesens har länge varit en nyckelteori då det har gällt för akademiker att förklara religionens samtida roll i det moderna samhället. Den teleologiska motsatsbeskrivningen och dikotomin religion-sekularisering har kommit till att bli många akademikers främsta ” [...] foundational sorting principles for understanding our society and our history [...]”<sup>60</sup> Därav har en av verkningarna blivit att religionen har getts ett litet och ibland obetydligt utrymme. Alltså, i ljuset av denna sekulariseringstesens, eller detta sekulära paradigm, tenderar religionen att ofta få en allmänlig beskrivning där den framställs som universell, stagnerande och oviktig – inte värd att studeras då den ändå är på väg att försvinna. Sekulariseringstesensens bidrar med en teleologisk historieskrivning där samhället beskrivs röra sig bort från religionen mot ett mer irreligiöst, rationellt och ”upplyst” samhälle.<sup>61</sup>

Jansson tar också upp hur den återkommande beskrivningen att religionen och vetenskapen genom historien konstant har stått i konflikt med varandra. Den resonabla protagonisten, vetenskapen, har hela tiden fått tampas för att hålla tillbaka den skrockfulla och föråldrade antagonisterna, religionen. Det är en modern beskrivning som innehåller en hel del problematik. Konflikter mellan religionen och vetenskapen har uppenbarligen förekommit. Det finns, som Jansson säger, här en intressant historia som bör bli utforskad. Detta då den moderna människans tenderar att se på relationen mellan religionen och vetenskapen som ett narrativ av enbart motsättningar. Att de istället har glidit in i varandra och påverkat varandras utveckling. Den förmenta relationen religionen och vetenskapen emellan har tidigare inte

---

<sup>57</sup> Jansson, Anton, *Revolution and Revelation Theology in the Political Thought of Friedrich Julius Stahl, Wilhelm Weitling, and Karl Theodor Welcker*, 2017.

<sup>58</sup> Sociologen Hans Joas diskuterar också detta där han påpekar hur bilden av en anti-religiös fransk revolution är en myt. Han skriver hur revolutionära möten, under revolutionens tidiga dagar, inte kunde äga rum utan ett åberopande av exempelvis Himmelen eller Gud. Se Joas, Hans, *Faith as an Option. Possible Futures of Christianity*, 2014, s. 42f.

<sup>59</sup> Jansson, 2017, s. 6.

<sup>60</sup> Jansson, 2017, s. 7.

<sup>61</sup> Jansson, 2017, s. 7.

alltid varit så skarpt avskild som den moderna historieskrivningen ofta vill göra gällande.<sup>62</sup> På så vis bidrar denna teleologiska motsatsbetingade historieskrivning till anakronistiska historiska narrativ. Anakronismer som inte hjälper vår historiska förståelse och inte heller vår nutida förståelse.

Förhållandet mellan religionen och vetenskapen har också behandlats av idéhistorikern Kjell Jonsson. Jonsson beskriver hur gränslandet mellan naturvetenskapen och metafysiken mycket väl var ett fält där strider var förekommande. Detta främst under andra halvan av 1800-talet och en bit in på 1900-talet.<sup>63</sup> I fokus, för Jonsson, ligger hur argument formerades i dessa dispyter mellan de olika parterna. Frågan om på vilka grunder naturvetenskapen kunde uppnå kunskap diskuteras och då, hur denna kunskap går att relatera till metafysiska antaganden. Jonsson talar också om hur historieskrivningen länge valt att måla upp det historiska förhållandet mellan religionen och vetenskapen med hjälp av krigiska liknelser. Något som Jonsson vill koppla till bland annat sekulariseringstendenser under sent 1800-tal. Detta ”krig” uppstår exempelvis inte riktigt förrän vid tiden då Charles Darwin lanserade sin evolutionsteori menar Jonsson. Gränsen mellan teologin och vetenskapen var exempelvis för Isaac Newton och Robert Boyle absolut inte så skarp som den har beskrivits vara.<sup>64</sup> Genom att inrikta sig på yttranden och ”manifesterande tankar” hos filosofer, teologer och naturvetare vill Jonsson visa på hur denna debatt kom att se ut. Diskussionerna cirkulerade kring frågan om utifrån vad den mest väsentliga kunskapen konkretiserades och om vem som hade den dominerande tolkningsrätten. Var det teologen eller vetenskapsmannen? Kom kunskapen från anden eller från naturen?<sup>65</sup> Naturvetenskapen skulle komma att expandera sina anspråk på kunskapsskapande och debatten kom att vinna insteg i andra områden. Naturvetenskapen åkallades av många för att beskriva en ny världsåskådning. Även teologin anammade naturvetenskapliga argument för att utveckla sina lärosatser. En vetenskaplig sensmoral spred sig.<sup>66</sup>

Ett annat argument för studiet av religionens inverkan på, och i, den idéhistoriska tankevärlden är att religionen själv kan ha varit delaktig i de samhälleliga tankeprocesser vilka ledde till idéer om sekularisering och demokratisering. I sin doktorsavhandling skriver

---

<sup>62</sup> Jansson, Anton, ”Vetenskap och religion. Peter Harrison – The territories of Science and religion”, i *Dixikon*, 21 augusti 2016. Tillgänglig: <https://www.dixikon.se/vetenskap-och-religionpeter-harrison-the-territories-of-science-and-religion/> (hämtad 28 mars 2019).

<sup>63</sup> Jonsson, Kjell, *Vid vetandets gräns. Om skiljelinjen mellan om metafysik och naturvetenskap i svensk kulturdebatt 1870–1920*, 1987, s. 11.

<sup>64</sup> Jonsson, 1987, s. 13, 15, 186.

<sup>65</sup> Jonsson, 1987, s. 10.

<sup>66</sup> Jonsson, 1987, s. 182f.

Elisabeth Christiansson om en möjlig inverkan som de svenska väckelserörelserna kan ha haft, då de bidrog med idéer till samhällsdiskussionerna genom sitt eget avståndstagande från den svenska statskyrkan, till den sociala diskurs vilken berör sekulariseringens utveckling.<sup>67</sup> Christiansson betonar hur även den historiska forskningen har tendenser att ibland vara just ”religionsblind”. Hur den historieskrivning som inte rör vid de mer religiösa frågorna och problemen hindrar oss från att se hur religionen som socialt fenomen varit med och påverkat den historiska och idéhistoriska utvecklingen. Det är inte givande att söka avskilja religionen som ett ämne i sig vilket inte bör beblandas med andra ämnen som behandlar idémässiga och kunskapsskapande processer.<sup>68</sup>

Historikern Inger Hammar (1942–2007) är inne i liknande resonemang, om en religionsblindhet, som Christiansson. Hammar har, i sin avhandling, sökt visa på teologins och de religiöst kristna idéernas inverkan på den svenska kvinnorörelsen och dess pionjärer åren 1860–1900.<sup>69</sup> Hammar menar att den allmänna uppfattningen är att sekulariseringen och kvinnoemancipationen stod i tydlig interaktion med varandra. Hon menar också att forskningen kring kvinnoemancipationsrörelsen ofta har delat upp emancipationen och religionen i två ”oförenliga storheter”. Hon för argumentet att det som kan te sig oförståeligt och förvirrande för oss istället kan bli stringent när det som undersöks sätts i relation till den livsåskådning som de historiska personerna varit influerade av.<sup>70</sup> Hammar syftar på det religiösa tankegodset och dess inverkan på pionjärerna inom kvinnorörelsen. Just argumentet att det, för oss, historiskt märkliga och svårförståeliga ska sättas i relation till sin historiska kontext för att kunna tolkas, är ju det historikern eller idéhistorikern ska och bör syssla med. Jag menar att Hammar, i likhet med Christiansson, poängterar något viktigt då hon lyfter, det hon också beskriver som, en historisk och idéhistorisk religionsblindhet. Hammars beskrivning av en sådan religionsblindhet är, utifrån hennes forskning, alltså att emancipationen och religionen inte bör eller ska betraktas som två ”[...] oförenliga storheter.”<sup>71</sup> Hur de istället berör varandra och flyter samman. På grund av detta har den historiska och idéhistoriska forskningstraditionen, enligt henne, blivit *sektoriserad*.<sup>72</sup> Det är

---

<sup>67</sup> Christiansson, Elisabeth, *Kyrklig och social reform. Motiveringar till diakoni 1845–1965*, 2006.

<sup>68</sup> Christiansson, 2006, s. 91, 94.

<sup>69</sup> Hammar, Inger, *Emancipation och religion. Den svenska kvinnorörelsens pionjärer i debatt om kvinnan kallelse ca 1860–1900*, 1999, s. 246 och Chapman; Coffey och Gregory, 2009.

<sup>70</sup> Här går det att koppla till argumenten i *Seeing Things Their Way*, vilken gavs ut tio år efter Hammars avhandling, om att se historien för vad den faktiskt var.

<sup>71</sup> Hammar, 1999, s. 246.

<sup>72</sup> Ett begrepp som Hammar använder sig av i sin avhandling och som kan beskrivas som uppdelningen av kunskaper i begränsade och trånga fält. Exempelvis religionen för sig, politiken för sig och filosofin för sig.

alltså dikotomierna och motsatsförhållandena i historieskrivningen, angående de religiösa idétraditionerna, som Hammar främst riktat kritik mot.

Hammar kritiserar, vidare, bland annat idéhistorikerna Ulla Manns och Ronny Ambjörnsson för en sådan religionsblindhet. Hammar menar att Ambjörnsson i sin avhandling om Ellen Key missar dessa religiösa aspekter. Ett exempel är hur Ambjörnsson inte nämner hur den lutherska katekesundervisningen under denna period var en av de största källorna för folkets ideologiska reflektion och indoktrinering, något som borde spelat in i den idéformering Ambjörnsson ämnade undersöka. Manns kritiserar också för att lägga för lite vikt vid det teologiska och religiöst kristna tankegodset i sin undersökning om Fredrika Bremer-förbundet.<sup>73</sup> Vad jag vill lyfta hos Hammar är hennes användning av begreppet sektorisering och den kritik hon riktade emot, främst, Ambjörnsson. Detta då han figurerar senare i analysen och där min analys, enligt mig själv, liknar den Hammar gör i sin avhandling. Falk och Jansson förhåller sig också tydligt till Hammars argumentation i deras artikel och de framhåller främst hennes argument om religionsblindheten.

Utöver denna historiefilosofiska kritik behandlar Hammars avhandling just hur kvinnorörelsen under slutet av 1800-talet använde sig av teologiskt färgade och formulerade argument. Främst riktades deras argument mot en mer traditionell och ortodox tolkning av, och syn på, kvinnans samhälleliga roll. På så vis kom de teologiska argumenten från båda håll, dels från kvinnoemancipationens sida, dels från den ortodoxa teologins sida. Senare kring sekelskiftet blir detta religiösa tankegods allt mer ifrågasatt och en mer sekulariserande diskurs tar form, där de tidigare teologiska argumenten börjar att kritiserar och att tyna bort.<sup>74</sup>

Jag skulle här slutligen vilja koppla an till en diskussion förd av teologen Jayne Svenungsson. I relation till ett resonemang om filosofins historieskrivning menar Svenungsson att denna historieskrivning, framförallt under 1900-talet, framställt den västerländska filosofin som just ”intressefri” och ”förutsättningslös”. En beskrivning som ställts i kontrast till äldre teologiskt filosofiskt tänkande, som då har varit i avsaknad av sådana betydelser. Vidare gör Svenungsson en historisk liknelse. Hur denna filosofiska historieskrivning kan liknas med hur tidiga kristna teologer, med en lika selektiv historieskrivning, sökte avskilja judiska idétraditioner från den kristna identitet som teologerna, med sin historieskrivning, sökte fastställa. Hon relaterar dessa selektiva

---

<sup>73</sup> Hammar, 1999, s. 45f. För de avhandlingar Hammar syftar på, se Ambjörnsson, Ronny, *Samhällsmodern. Ellen Keys kvinnouppfattning till och med 1896*, 1974 och Manns, Ulla, *Den sanna frigörelsen. Fredrika Bremer-förbundet 1884–1921*, 1997.

<sup>74</sup> Hammar, 1999, s. 248.

historieskrivningstendenser till filosofen Jean-François Lyotards (1924–1998) begrepp *metaberättelsen*, vilken hon beskriver som en berättelse vilken syftar till att legitimera en särskild självbild.<sup>75</sup> Svenungssons resonemang är intressant då det, trots att det främst berör filosofins idéhistoria, exemplifierar en specifik form av historieskrivning vilken söker avskilja teologisk och religiös tematik från, i detta fall, den filosofiska lärdomen. Där ett ämne söker avskilja sig från tematik vilken den ser på som tämligen irrelevant.

Med dessa efterlysande teser för ett ökat intresse för det religiösa inverkan i historieskrivningen, vill jag därför med min uppsats söka bidra med en studie som fokuserar på *hur* olika artikelförfattare i den idéhistorisk årsboken *Lychnos* valt att skriva om religionen vetenskapen under ca femtio år i det svenska 1900-talet.

## 1.5 Källmaterial och avgränsningar

För att kunna undersöka det svenska idéhistoriska fältet består därför mitt källmaterial av artiklar utvalda från den svenska idéhistoriska årsboken *Lychnos*. Med *Lychnos* som källmaterial önskar jag därmed kunna få en inblick i ämnesområdet där olika artikelförfattares formuleringar kring ämnena religion och vetenskap ligger i fokus.

*Lychnos* ges ut för första gången år 1936 med Johan Nordström som redaktör. I ämnesbeskrivningen till den första professuren i idé- och lärdoms historia, som tillkom Nordström, stod det att professuren bland annat skulle behandla det andliga framåtskridandet. 1983 beskrev Tore Frängsmyr, i den internationella idéhistoriska tidskriften *Isis*, hur *Lychnos* och *Lychnos-Bibliotek* utgör fokus för den svenska idéhistorieskrivningen och den vetenskapliga historieskrivningen, där den större delen av den svenska idéhistoriska forskningen går att finna i denna skrift.<sup>76</sup> Utifrån detta uttalande av Frängsmyr ter sig *Lychnos* som ett givande källmaterial att undersöka. *Lychnos* har under undersökningsperioden tre redaktörer. Sten Lindroth (1914–1980) övertog redaktörskapet, efter Nordström, 1950 och innehade denna roll fram till 1980 då Gunnar Eriksson tillsattes som näste redaktör efter Lindroths bortgång.

1936 har varit ett passande år för denna undersökning att ta sin början. Detta i och med *Lychnos* utgivande och idé- och lärdoms historiens intåg i den svenska akademien några år tidigare. Vidare utkommer ett register över årsboken år 1987. I och med utgivandet av detta

---

<sup>75</sup> Svenungsson, Jayne, "Filosofihistoria och sekularisering. Om filosofins teologiska genealogi" i *Lychnos*, 2006, s. 279.

<sup>76</sup> Frängsmyr, Tore, "Guest Editorial: History of Science in Sweden", i *Isis*, volym 74, nummer 4, dec 1983a, s. 466.

register går det alltså att enkelt få en överblick över de utgivna artiklarna åren 1936–1987 och på så vis blir 1987 ett passande år att låta undersökningen ha sitt slut.

Genom att använda *Lychnos* som källmaterial går det att få en inblick i det idé- och lärdomshistoriska fältet. Det går att undersöka hur olika artikelförfattare i *Lychnos* valt att skriva om de ämnesområden som rör vid religionen och vetenskapen och diskussionen om dessas roll som kunskapsskapande traditioner. Jag vill påpeka att artikelförfattarna inte alltid behöver vara just idé- och lärdomshistoriker utan hur de också kan komma från andra discipliner och fält.<sup>77</sup> I och med att den då nyligen formerade ämnesdisciplinen, och återopandets av bland annat det svenska andliga framåtskridandet, så menar jag att idé- och lärdomshistorien är en intressant och passande ämnesdisciplin att undersöka.<sup>78</sup> Detta, då sättet att skriva om religionen och dess relation till vetenskapen till viss grad skulle kunna framkomma i och med disciplinens fokus på naturvetenskapernas utveckling och det andliga framåtskridandet. Det anas, i dess tidiga stadie, en framåtanda i ämnet, som vill bort från krigens och kungarnas traditionella historieskrivning och som vill hitta till de intellektuella berättelserna där man menar sig kunna skönja så kallade framstegsinriktade processer. Även om det i beskrivningen av Nordströms professur formulerades att uppmärksamhet skulle riktas mot det andliga framåtskridandet, så är det just *framåtskridandet* som poängteras. Den idéhistoriska forskningen har av bland annat Hjalmar Falk och Anton Jansson, och även av två andra svenska idéhistoriker; Nils Andersson och Henrik Björck, beskrivits ha lutat åt det kulturradikala hållet. En kulturradikalism som under den senare delen av 1800-talet och större delen av 1900-talet i princip inneburit en avvisande och kritisk inställning gentemot religionen, där antiklerikala strömningar ofta var vanligt förekommande.<sup>79</sup> Idéhistorien som ämne rör sig alltså självt i en form av diskussion vilken behandlar historieämnets förnyelse där man sökte lösgöra sig från, vad man ansåg vara, föråldrade traditioner. Vissa idé- och lärdomshistoriker ville istället skriva en annan historia, vilket i sig leder till ämnesområdets relevans som undersökningsobjekt.

Att följa de idéhistoriska publikationerna i *Lychnos* från 1936 fram till 1987 innebär att undersökningen sträcker sig över ett halvt sekel. Detta val av avgränsning kan kopplas till min

---

<sup>77</sup> Se exempelvis artikelförfattaren Bror Gadelius (1862–1938) i del 2.2 som var psykiatriker och professor vid Karolinska institutet eller teologen Sven Göransson (1910–1989).

<sup>78</sup> Frängsmyr, ”Johan Nordström och lärdomshistoriens etablering i Sverige”, i *Lychnos*, 1983b, s. 133.

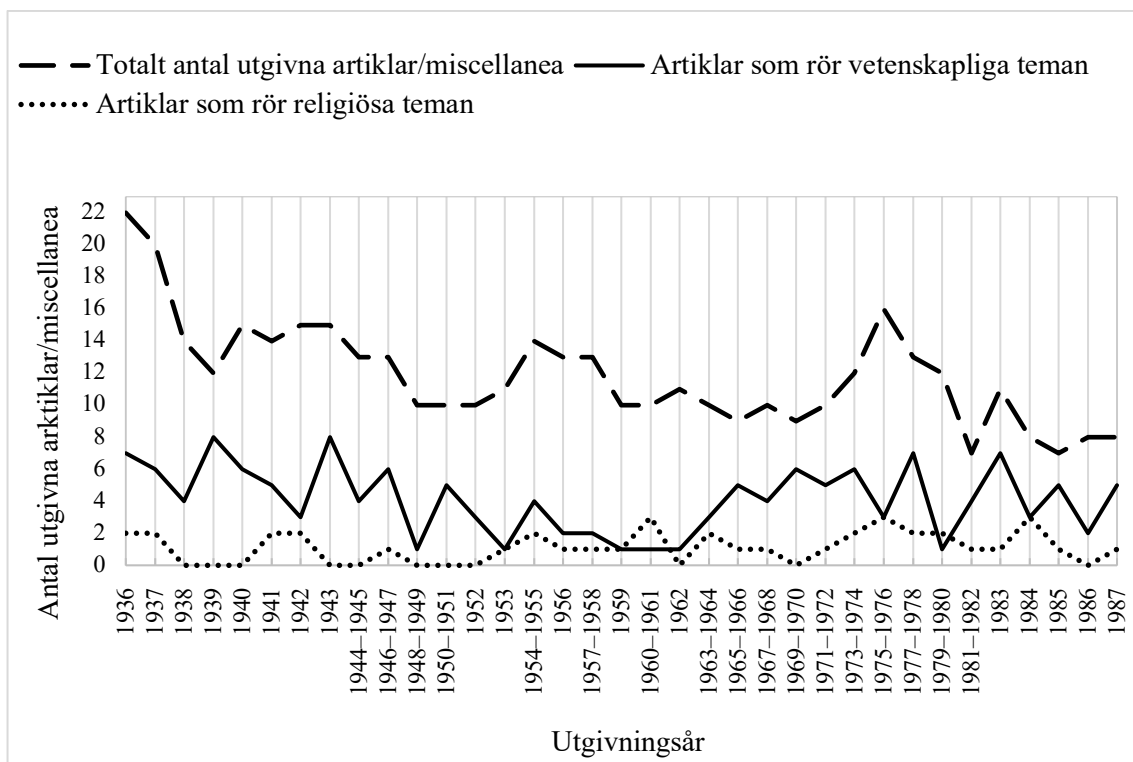
<sup>79</sup> Som Falk och Jansson menar behöver en sådan benägenhet kan bidra till det idéhistoriska ämnets marginalisering i rollen som en kritisk röst inom det vetenskapliga fältet. Se Falk och Jansson, 2017, s. 90, och Andersson, Nils och Björck, Henrik, ”På spaning efter en undflyende identitet”, i Andersson, Nils och Björck, Henrik (red.), *Idéhistoria i tiden. Perspektiv på ämnets identitet under sjuttiofem år*, 2008, s. 264.

undersöknings andra frågeställning, nämligen ifall det går att spåra några förändringar över tid i hur de artikelförfattarna väljer att formulera sig kring religionen och vetenskapen. Denna tidsram på cirka 50 år kan därför bidra med att ge inblickar i ifall förändringar, i sätten att beskriva religionen och dess roll till vetenskapen, framkommer och då hur dessa förändringar i så fall ter sig. Jag söker beskriva denna utveckling, över tid, genom min uppdelning av analysen i fyra delar. Denna uppdelning diskuteras i del 1.6.

Det idéhistoriska källmaterial som *Lychnos* utgör mellan åren 1936 och 1987 är vittomspännande. Under undersökningsperioden ges 415 artiklar, inklusive miscellanea, ut. 39 stycken, av dessa 415, skulle jag vilja säga har en religiös tematik och 144 stycken inriktar sig på vetenskapshistoria av olika slag. Mitt källmaterial består alltså av 33 stycken utvalda artiklar från dessa två ämnesområden. Det förekommer också artiklar vilka rör vid både religion och vetenskap. Då har jag räknat med samma artikel till både de artiklar med religiösa teman och de jag menar har en vetenskapstematik.<sup>80</sup> En uppskattning som är baserad på läsande av konklusioner och artikeltitlar. Jag menar mig därför inte med säkerhet ha kunnat peka ut det exakta antalet för de båda ämnesområdena. Vissa artiklar skulle alltså ha kunnat vara av intresse även om jag inte har kunnat se detta i min läsning av konklusioner och artikeltitlar.

---

<sup>80</sup> Utifrån alla *Lychnos* artiklar och miscellanea har jag analyserat ca 8%. Utifrån det material som jag ansåg vara av intresse har jag analyserat ca 18%.



**Figur 1.** Relativ frekvens av artiklar med en religiös eller en vetenskaplig tematik, i relation till totalt antal utgivna artiklar och miscellanea, i *Lychnos*, 1936–1987.<sup>81</sup>

Grafen ovan visar på hur de vetenskapsinriktade artiklarna ligger på en tämligen jämn nivå, där 50-talet urskiljer sig under undersökningsperioden. Detta samtidigt som antalet publicerade artiklar i *Lychnos* visar på en nedåtgående trend med ett uppsving kring mitten av 70-talet. De religionsinriktade artiklarna ser en uppgång, om än liten, under slutet av undersökningsperioden. Den ringa uppgången för de mer religionstematiserade artiklarna, under undersökningsperiodens slutskede, skulle möjligen kunna kopplas till den *kulturella vändningen*. Till ett ökat intresse för kulturen och för *mentaliteterna*, de så kallat ”mindre artikulerade idéerna”. Ronny Ambjörnsson skriver om detta och relaterar till den italienske historikern Carlo Ginzburg som i sitt mest kända arbete *Il formaggio e i vermi* (1976) i stort behandlar folkligt andliga idéer.<sup>82</sup> På samma sätt skulle denna kulturella vändning kunna kopplas till det ökade intresse för socialhistoria och ”folkets historia” som framkom under 60- och 70-talet.

<sup>81</sup> Grafen är baserad på de båda register som getts ut för perioden 1936–1987. Se von Sydow, Carl-Otto, ”Register 1936–1962”, i *Lychnos*, 1965 och Sellberg, L, ”Register 1963/64–1987”, *Lychnos*, 2009. Tillgänglig: <https://tidskriftenlychnos.se/om-arsboken/> (hämtad 12 sep 2019).

<sup>82</sup> Ambjörnsson, Ronny, ”Om möjligheten av en folkets idéhistoria”, i *Lychnos*, 1983, att tillgå i Andersson, Nils och Björck, Henrik (red.), *Idéhistoria i tiden. Perspektiv på ämnets identitet under sjuttiofem år*, 2008, s. 208ff.



Jag började med att granska artikelrubrikerna för varje årlig utgåva av *Lychnos*. Genom att först läsa abstracten till de artiklar vilka, jag menade hade en tilltalande artikeltitel, valde jag sedan ut de artiklar jag ansåg vara passande. Artiklar med tydliga religiösa teman. Artiklar vilka behandlar vetenskapshistoria och naturvetenskap. Artiklar med titlar vilka kopplar till särskilda personer. Personer vilka skulle kunna kopplas till ämnesområden av intresse som kan kopplas till antingen religion eller vetenskap eller både och. I min läsning av artiklarna har jag letat efter diskussioner om religionens roll i de kunskapsskapande processerna, om kopplingar mellan religionen och vetenskapen, hur olika personligheter och tankegångar framställs, vad som betonas och vad som framställs som irrelevant. När artikelförfattarna berör en religiös tematik framställs den då på ett missgynnsamt sätt? Står religionen i ett motsatsförhållande till vetenskapen?<sup>83</sup>

Jag vill slutligen nämna att när vissa citat är skrivna på engelska beror detta på att citaten är tagna från de engelskskrivna abstracten som sammanfattar artiklarna. Detta gäller den större delen av de engelska citaten som framkommer i mitt källmaterial. Undantag är artikeln ”The Idea of the Renaissance and the Rise of Science” skriven av Herbert Weisinger och Alvar Ellegårds artiklar ”The Darwinian Theory and the Argument from Design” och ”The Darwinian Revolution. A Review Article”, vilka alla är publicerade på engelska. Fler engelska citat förekommer men då är de hämtade från sekundärlitteratur eller andra källor skrivna på engelska.

## 1.6 Disposition

Uppsatsen består fortsättningsvis av två kapitel. Det andra kapitlet består av den huvudsakliga diskursiva analysen. Denna analysdel berör också de ämnesområden vilka artiklarna själva behandlar så texten varvas mellan språkliga analyser och mer historiska analyser och resonemang. Kapitel 2 är uppdelat i fyra delar. I del 2.1 ger jag en kort bakgrundsbild av den svenska idé- och lärdoms historien. Detta med Johan Nordström och disciplinen i fokus. I de efterkommande delarna består analysen av granskningar av utvalda artiklar. Uppbyggnaden är inte strikt kronologisk. I del 2.2 behandlas främst många de tidigt publicerade artiklarna. Dessa artiklar rör sig i en tämligen negativ diskurs om religion och där det diskursiva språket framhåller vetenskapen som det tilltalande studieobjektet. Artiklarna rör sig mellan åren 1936–1967/68. Del 2.3 har ett fokus på artiklar om Charles Darwin och dennes teorier, där artiklarna publicerats åren 1956–1966. Darwin och diskussionen kring dennes teorier innehar

---

<sup>83</sup> Nilsson Hammar, 2018, s. 146.

en viktig plats inom ämnesområdet och jag ansåg därför att detta område fordrade en egen del. Slutligen, i den sista delen, 2.4, lägger jag fokus på senare utgivna artiklar, detta åren 1957/58–1987. I denna del framkommer en ny generation artikelförfattare. Jag vill här visa på en förskjutning, eller en förändring, i diskursen och diskussionen om religionen och vetenskapen. Nya former av historia diskuteras, ett lite annat språk anas och diskursen ser ut att ha förändrats, om än en aning.

I kapitel 3 för jag en diskussion kring det jag redogjort för i min analysdel. Jag relaterar min analys till mitt syfte och mina frågeställningar. Detta kapitel innehåller även en sammanfattning. Utöver denna sammanfattning vill jag knyta an till min inledande del. Jag vill på så sätt kunna föra in denna min undersökning i en större nutida diskussion angående religionens plats i det idéhistoriska ämnet och även till en mer allmänlig diskussion om religionens plats i det samtida samhället.

## 2. Religionens och vetenskapens diskursiva positioner i det idé- och lärdomshistoriska narrativet

### 2.1 Idéhistoriens entré: ett disciplinärt vägskäl

Med idé- och lärdomshistoriens intåg i den svenska akademien och i den svenska historieskrivningen formerades en ny historisk disciplin. En disciplin som ville skriva en historia med tyngdpunkt på de händelser i historien som ansågs ha fått en alltför liten plats. 1936 var det år då *Lychnos* började ges ut och som redaktör för årsboken stod Uppsalaprofessorn Johan Nordström som hade sin bakgrund i litteraturvetenskapen.<sup>84</sup> Ämnet kom att uppstå 1932 då Nordström fick sin professur i idé- och lärdomshistoria.<sup>85</sup> Nordström intresserade sig personligen för 1600-talets intellektuella miljöer och den naturvetenskapliga historien.<sup>86</sup> Utöver innehavet av redaktörskapet i *Lychnos* åren 1936–1950 arbetade Nordström också med att ge ut *Lychnos-Bibliotek*. I denna skriftserie utgavs publikationer och läsningar av diverse historiska källskrifter. Fokus i dessa publikationer låg just på den naturvetenskapliga historien. Även ämnet i sig kom att ha ett fokus på den vetenskapliga historien.<sup>87</sup> Vidare beskrevs Nordström, då han var verksam, i vissa kretsar som en ”nydanare” och en ”pionjär”. Nordström framställs, av Tore Frängsmyr, också ha omvärderat den traditionella historieskrivningen och Frängsmyr skildrar hur Nordström framstår som litet av ett ”snille”.

---

<sup>84</sup> Frängsmyr, 1983a, s. 465.

<sup>85</sup> Det var genom en privat donation Nordström kunde tillsättas som den förste professorn i ämnet. Tore Frängsmyr beskriver hur donationens avsändare var industrimannen Gustaf Carlberg. En man – som beskrivs som en stor patriot – med ett stort intresse för Gustav II Adolf. Nordström hade skrivit en hel del om Gustav II Adolf tidigare vilket lyftes fram då donationen söktes. För övrigt, Carlbergs son, Carl-Enfrid Carlberg, var en nazistisk sympatisör som ska ha målat upp Nordström som en som hyste sympatier för nazismen och den nazistiska ideologin. Nordström protesterade och tog genast avstånd från dessa uttalanden. Han ville inte tillskrivas sådana åsikter. Han beskrev hur det var mycket olyckligt att hans studier, av göticismen och Gustav II Adolf, brukades som nazistisk propaganda. Frängsmyr, 1983b, s. 131f. Se även Lindberg, Bo och Nilsson, Ingemar, ”Sunt förnuft och historisk inlevelse” i Andersson, Nils och Björck, Henrik (red.), *Idéhistoria i tiden. Perspektiv på ämnets identitet under sjuttiofem år*, 2008, s. 141 och Frängsmyr, 1983b, s. 156f.

<sup>86</sup> Frängsmyr, 1983b, s. 135.

<sup>87</sup> Lindberg och Nilsson, 2008, s. 141 och Frängsmyr, 1983b, s. 139.



Ett högtidstal hölls av Nordström vid Gustaf II Adolf-jubileet 1932. Vid samma jubileum tillkännagavs Nordströms professur i idé- och lärdomshistoria för första gången.<sup>88</sup>

Nordströms historiska arbete blir på så vis en historisk markering i skiljandet mellan det traditionella historieämnet och den nya disciplinen idé- och lärdomshistoria.<sup>89</sup> I ämnesbeskrivningen av Nordströms professur i idé- och lärdomshistoria stod det att professuren skulle behandla:

[...] det historiska utformandet av den vetenskapliga tanken och det vetenskapliga arbetet i deras samband med den allmänna kulturen samt framför allt av det svenska andliga framåtskridandet och vår svenska kulturs upprätthållande [...]<sup>90</sup>

I denna ämnesbeskrivning, som vi kan se som startpunkten för den svenska idé- och lärdomshistorien, kan vi erfara en särskild formulering som betonar det andliga *framåtskridandet*. På så vis kan man säga att det här, i denna beskrivning, formeras en arrangerande nodalpunkt för den svenska idé- och lärdomshistoriens riktning gällande religionens plats i historieskrivningen där det var framåtskridandet poängterades.

Internationellt sett började den nya disciplinen *history of science* kring 1900-talets första decennier att göra insteg. I detta fält var intresset främst riktat åt naturvetenskaperna och

---

<sup>88</sup> Frängsmyr, Tore, "Humanisten Johan Nordström – ett femtioårsminne." i Ström, Per (red.), *Promotionsfesten i Uppsala*, 2017, s. 14.

<sup>89</sup> Frängsmyr, 1983b, s. 131f.

<sup>90</sup> Frängsmyr, 1983b, s. 132f.

synen var att de humanistiska fälten skulle följa efter i de naturvetenskapliga framgångarna. Denna akademiska utveckling skulle i sin tur bidra till ett bättre och mer utvecklat samhälle, som skulle utmärkas av en större rationalitet och ett större välstånd. Vetenskapen drev samhället framåt.<sup>91</sup> Allt för länge hade historieskrivningen ägnat blickarna åt krigen och slagen – de bloddränkta mellanspelen i människans historia som Nordström beskrev dem som. För Nordström lockade istället vetenskapshistorien och de intellektuella framåtskridandena. Vetenskapshistorien skulle inte heller delas in i avskilda kapitel frånskilda annat historieberättande. De vetenskapliga framstegen skulle knytas samman med de större historiska berättelserna då dessa vetenskapliga framsteg i hög grad verkade som influerande och pådrivande faktorer. De olika vetenskaperna stod inte heller åtskilda varandra utan de verkade i ett samspel.<sup>92</sup> ”[...] ty från vetenskapens värld sprider sig idéer och föreställningar och bildar element i varje tids ’intellektuella och moraliska atmosfär’ [...]”<sup>93</sup>. Nordström beskriver hur: ”Man förbiser ofta alltför lätt, att ett tidevarvs andliga liv dock i väsentligaste grad är vetenskapens verk.”<sup>94</sup> På så sätt går det att säga att Nordström var emot en så kallad sektorisering, efter Inger Hammars benämning från 1999, av historieskrivningen. Han beskrivs ha poängterat vikten av att se de olika förbindelserna mellan de olika ämnesområdena samtidigt som han framhöll vikten av studiet av den framstegsinriktade historiska utvecklingen.

Den belgiskfödde historikern och kemisten George Sarton (1884–1956), verksam i USA, hade en vänskapsrelation med Nordström. De brevväxlade ofta och diskuterade gärna det idéhistoriska ämnets framtidsutsikter. Sarton beskrivs ha varit en positivist, utan förståelse för medeltida tankegångar med dess inslag av mysticism. Istället var det Nordström som beskrivs ha haft en uppskattning för studiet av sådana äldre idéströmningar så som exempelvis hermetism och paracelsism.<sup>95</sup>

In fact he was one of the very first to point out that science had not developed along a royal road of rational thinking, but rather had been interrupted and stimulated by different sorts of irrational and mystical ideas.<sup>96</sup>

---

<sup>91</sup> Lindberg och Nilsson, 2008, s. 146f.

<sup>92</sup> Frängsmyr, 1983b, s. 135 och Lindberg och Nilsson, 2008, s. 154.

<sup>93</sup> Frängsmyr, 1983b, s. 134.

<sup>94</sup> Nordström, Johan, ”De yverbornes ö”, i *Rudbecksstudier*, 1930, där citatet är taget från det utdrag som finns att tillgå i Andersson, Nils och Björck, Henrik (red.), *Idéhistoria i tiden. Perspektiv på ämnets identitet under sjuttiofem år*, 2008, s. 54.

<sup>95</sup> Frängsmyr, Tore, ”Sarton and Nordström”, i *Isis*, volym 75, nummer 1, mars 1984, s. 55.

<sup>96</sup> Frängsmyr, 1984, s. 55.

Intressant nog kan Nordströms metodologiska syn beskrivas likna den syn som propageras för i Chapmans; Coffeys och Gregorys antologi från 2009. Om hur historiska idéer, personer och företeelser bör förstås och tolkas ifrån deras egna förutsättningar. Denna nordströmska syn har beskrivits som ett bemödande efter historisk inlevelse där: ”Det andliga klimatet skall återskapas i all sin komplexitet, och då är allt lika viktigt, de galna idéerna lika väl som de som de som visat sig ha framtiden för sig.”<sup>97</sup> Trots detta vill jag lägga vikt vid formuleringen om ”framåtskridandet”. Frängsmyr beskriver hur Sarton och Nordström hade samma övergripande mål vilket var just utvecklingen av vetenskapshistorien. Istället menar de båda idéhistorikerna Bo Lindberg och Ingemar Nilsson att det var i denna metodologi Nordström och Sarton skiljde sig åt. För Sarton:

[...] gällde det framför allt det vetenskapliga framstegets historia. De intressanta studieobjekten var de som pekade framåt mot den moderna vetenskapliga ståndpunkten. Idéer och traditioner som inte framstod som progressiva i förhållande till den samtida vetenskapen försumrades eller utdömdes som misstag. Detta var motsatsen till Nordströms ambition.<sup>98</sup>

Nordström poängterade alltså vikten av de historiskt fantastiska idéerna som inverkan på historiens gång. De ”irrationella” idéerna hade för Nordström en historisk tyngd och relevans och det väsentligaste för honom var den historiska inlevelsen och insikten.<sup>99</sup>

Litteraturhistorikern Henrik Schück (1855–1947) var för Nordström en annan influens. Hos Schück fanns en tydlig tanke om civilisationens framsteg. I denna tankegång fanns klara historiska dikotomier och motsatsförhållanden, där friheter stod mot auktoriteter och där förnuft och individualism stod emot auktoritetstro och fördomsfullhet. Utöver denna influens ska Nordström bland annat ha beskrivit hur vissa idéer kan definieras som progressiva och hur vissa kan klassificeras som reaktionära. Ett framstegsperspektiv som ska ha varit djupt förankrat i Nordströms forskning.<sup>100</sup>

Det var mot denna bakgrund som den svenska idé- och lärdoms historien tog sin början. Där Nordströms idéer blev en normerande punkt för denna nya svenska historieskrivning och hur: ”Nordströms uppfattning av ämnet blev helt naturligt bestämmande för utvecklingen

---

<sup>97</sup> Lindberg och Nilsson, 2008, s. 149.

<sup>98</sup> Lindberg och Nilsson, 2008, s. 149. Ännu ett intressant citat i Lindberg och Nilssons artikel angående den nordströmska traditionens metodologi är: ”Fundamental i den nordströmska traditionen är strävan att förstå det lärda livets yttringar utifrån dess egna förutsättningar, att inte värdera det man studerar från vårt nuvarande vetandes ståndpunkt eller med facit i hand avskilja det rätta från det felaktiga, det positiva vetandet från fördomar och vidskepelse. Idéer måste värderas efter deras samtida betydelse och inte efter deras inflytande på den fortsatta utvecklingen.” Se Lindberg och Nilsson, 2008, s. 159.

<sup>99</sup> Lindberg och Nilsson, 2008, s. 148, 153.

<sup>100</sup> Lindberg och Nilsson, 2008, s. 153, 155.

under hans ämbetsperiod och har alltså kvar mycket av sin attraktivitet”<sup>101</sup> Innan Nordström tog sig rollen som idé- och lärdomshistoriens talesman hade den naturvetenskapliga historieskrivningen inte haft någon särskilt framträdande roll i de dåtida historiska läroböckerna. En tidig förespråkare för vetenskapens plats i historieundervisningen var matematikern Gustaf Eneström (1852–1923) som talade om naturvetenskapens viktiga roll i historieskrivningen under 1880-talet.<sup>102</sup> Vetenskapshistorien skulle få en mer didaktisk prägel i denna naturvetenskapligt kännetecknade historia som skulle skrivas. Historiska vetenskapsmän skulle lyftas fram som ”stora män”, viktiga personligheter för en historisk utveckling som lett oss till vår moderna samtid. Dessa vetenskapens historiska ledstjärnor, med sitt vetenskapliga utövande och sitt experimenterande, skulle i historieböckerna, agera som personliga föredömen där deras arbete skulle agera narrativ och inta rollen som lärarika berättelser.<sup>103</sup> Idéhistorikern Gunnar Broberg framhåller hur det fanns en syn, tiden innan Nordström, på hur varken kulturhistorien eller naturhistorien kunde förstås ifall inte naturvetenskapen och vetenskapshistorien fick en självklar plats inom akademiens undersökningar såväl som i de mest basala historieböckerna.<sup>104</sup> Han beskriver synen så här: ”[...] naturvetenskaperna hade skapat vår historia och måste därmed själv äga en historia värd vår uppmärksamhet.”<sup>105</sup>

## 2.2 Framåtskridande och förnuft

Vi beger oss nu in i renässansvärlden. I den första utgåvan av *Lychnos* 1936 skrev den svenske psykiatrikern Bror Gadelius (1862–1938) en artikel som handlar om den nederländske renässansläkaren Johannes Weyer (1515–1588). Weyer var en extraordinärt klarsynt man för sin tid inleder Gadelius. Han levde och verkade under renässansperioden vilken av Gadelius beskrivs ha varit en tid av andligt mörker, då tron tyngde människorna.

Det var en tid, då den ytterst fåtaliga minoriteten av fördomsfria forskare, det sunda förnuftets pionjärer, riskerade liv och välfärd i sanningens tjänst. Intet var ju lättare än att bli föremål för misstanken att gå djävulens ärenden.<sup>106</sup>

---

<sup>101</sup> ”Kort ämneshistorik”, i *Utvärdering av ämnet idé- och lärdomshistoria vid svenska universitet och högskolor*, 2005, s. 19f.

<sup>102</sup> Broberg, Gunnar, ”Naturvetenskapsmännen om sig egen historia: halvseklet före Nordström”, i *Lychnos*, 1983, s. 123.

<sup>103</sup> Broberg, 1983, s. 123.

<sup>104</sup> Broberg, 1983, s. 124.

<sup>105</sup> Broberg, 1983, s. 124.

<sup>106</sup> Gadelius, Bror, ”Renässansläkaren och häxväsendet”, i *Lychnos*, 1936, s. 279.

Läkaren Weyer beskrivs av Gadelius som en upplyst man som förde en kamp. Eftersom Gadelius var psykiatriker, så ligger hans historiska intresse främst i att söka finna och undersöka spåren och förklaringarna till denna periods tro och rädsla inför det övernaturliga på ett psykologiskt plan. Om Weyer och dennes arbete säger Gadelius:

Med en för sin tid förvånansvärd frigjord, klinisk objektivitet genomskådade denne renässansläkare den sedan årtusenden tillbaka bland lärde och olärde gängse fördomen, att sinnessjukdom [*sic*] och besatthet vore samma sak. [...] Vilka mäktiga hinder vidskepelse och religiös övertro varit för vetenskapens utveckling på dessa områden är ju lätt att fatta. Så djupt och svårutrotligt hade denna fördom trängt ner i mänsklighetens uppfattning, att vi ännu så sent som i det 19:e seklets första hälft hos flera av Tysklands mest kända psykiatriker stöta på den, särskilt av Johan Christian August Heinroth (1773–1843) hävdade åsikten, att sinnessjukdomens förnämsta orsak vore människans syndfullhet. Om också häxbålen på Heinroths tid för längesedan slocknat, bär dock sinnessjukvården sådan den tedde sig för hundra år sedan ännu spår av det segslitna barbariet i en medeltida uppfattning.<sup>107</sup>

Denne Weyer trotsade sin tids förtryck och bedrev istället ett objektivt arbete. Detta med sin naturvetenskapliga insikt och psykologiska begåvning. Detta i ett mörker där han var den som bar ”blindlyktan”. En ciceron för en mänsklighet som gått vilse. Som en av de förste ”psykiatrikerna” var Weyer en sanningskämpe av stora mått. Gadelius nämner också den schweiziske doktorn och alkemisten Paracelsus (1493–1541). Detta i ett motsatsförhållande till Weyer. Paracelsus beskrivs vara den medeltida mystikern och fantasten, Weyer kopplas istället till en nykter empiri. I relation till Paracelsus och den medeltida mystiken beskriver Gadelius perioden som ett tidevarv då det låg en enorm andlig spänning i luften. De religiösa hänförelserna var så förekommande att de i Gadelius dagar skulle överstiga normen för vad som kan kallas normalt.<sup>108</sup>

Medeltidens religiösa trosliv, dess många former av vidskepelse och villfarelse frambragte dessutom med lätthet, som vår tid icke känner, fenomen av visionär art med exalterade föreställningar och nervösa symtom [*sic*]. Dessa fenomen få därför icke mätas med en modern måttstock. Trons makt över okunniga och okritiska människor var sådan, att nervsystemet icke kunde reagera annorlunda. Hela mänskligheten var, om man så vill, hysterisk. Ja, i brist på en bättre beteckning för medeltidens folkpsykologiska egendomligheter, synes det mig försvarligt att kalla tiden hysterisk, men därvid bör icke inläggas en alltför klinisk mening i detta ord. Den psykiska egenart, som hos vissa nutidsmänniskor disponerar till hysteri, var i dessa tider så vanlig, att den gav genomsnittsmänniskan hennes prägel.<sup>109</sup>

Gadelius påpekar att vissa av de föreställningar Weyer under sin tid sökte bemöta fortfarande – 350 år senare – lever sig kvar. ”[...] religiös vidskepelse, som i katolska länder ännu i dag och i varje detalj kan tänkas upprepad.”<sup>110</sup> Denna syn som Weyer uppvisar, om katolikers

---

<sup>107</sup> Gadelius, 1936, s. 284.

<sup>108</sup> Gadelius, 1936, s. 285, 287.

<sup>109</sup> Gadelius, 1936, s. 287f.

<sup>110</sup> Gadelius, 1936, s. 291.



vidskepelse, går att koppla till föreställningar och idéer där protestantismen och en modern vetenskaplig tanke kopplades samman. Protestantismen sågs på av vissa som en uppbärare och försvarare av vetenskapen och katolicismen och den romersk-katolska kyrkan var fienden till vetenskapen, utvecklingen och civiliseringen.<sup>111</sup> Alltså, en tydlig anti-katolicism.

Weyers kritiska inställning till dessa vidskepelser beskrivs karaktäriseras av en klokhets, en fördomsfri klarsynthet och en beundransvärd överlägsenhet. Gadelius knyter också an till Carl Gustav Jungs (1875–1961) teorier om det undermedvetna och detta undermedvetnas koppling till en persons religiösa åskådning. Gadelius menar att en djup religiös tro grundas i detta undermedvetna. På så vis förklarar han rädslan för trolldomen och de onda krafterna. Skräcken för det övernaturligt magiska menades finnas i människornas undermedvetna, och Weyer lyckades mota denna skräck hos sig själv då han hade utvecklat ett ”verklighetssinne”. Han lät sig inte skrämmas då han hade något av en insikt i det mänskliga psyket. Han såg också hur denna rädsla hos människorna skördade offer. Och offren var ofta de psykiskt sjuka där anklagelserna grundades i en räddhågad vidskepelse. Detta i den kamp som, Gadelius beskriver har, pågått mellan tro och vetande i århundraden. Samtidigt påpekar Gadelius att det är av vikt då man studerar dessa ”primitiva” historiska kulturer att man inte lägger an nutida analyser på detta religiösa känslotänk och den dåtida ”övertrons” affektbetoning.<sup>112</sup>

Gadelius sätt att tala om det religiösa under renässansen framkommer här på ett distinkt sätt. Weyer figurerar som en ”modernist” i detta förmoderna narrativ och ett diskursivt förhållningssätt manifesterar sig. Ekvivalenskedjor knyts i Gadelius språkanvändning. Weyer beskrivs vara fördomsfri, han har ett sunt förnuft, han bedriver ett objektivet arbete och han söker sanningen. Detta Weyers arbete och genomskådande klarsynthet vill Gadelius dessutom knyta till psykologin, en modern vetenskap, där Weyer på något sätt är en – ovetande – psykologisk pionjär. I motsats till Weyer står tron och dess makt över de okunniga och okritiska. En tro som kunde driva människor till hysteri. Därmed kopplas tron till mentala sjukdomar och tron begränsas till att utgöras av affekter. Affekterna kan tolkas stå i ett motsatsförhållande till den empiriska kunskapsbaserade vetenskapen; känslor kontra fakta. Gadelius kopplar också an till sin samtid och pekar på hur vissa av dessa historiska vidskepelser lever kvar, då hos de ”skrockfulla katolikerna”. När Paracelsus nämns representerar han Weyers motsats. Paracelsus; magikern, fantasten. Weyer;

---

<sup>111</sup> Principe, Lawrence M., ”The Warfare Thesis”, i Binzley, Ronald A.; Hardin, Jeff och Numbers, Ronald L. (red.), *The Warfare between Science and Religion. The Idea That Wouldn't Die*, 2018, s. 18. Här beskriver Lawrence M. Principe hur protestantismen liknades som en ”tvillingsyster” till vetenskapen. Principe är för övrigt professor vid institutionen för teknik- och vetenskapshistoria vid John Hopkins Universitet i USA.

<sup>112</sup> Gadelius, 1936, s. 291, 293, 295.

vetenskapsmannen, empirikern. Slutligen framkommer även myten om kampen mellan tron och vetandet. Om detta Gadelius förhållningssätt vill jag anknyta till den samtida tyske sociologen Hans Joas och dennes resonemang om modernisering och sekularisering. En av många moderna förståelser kan se ut på det sätt att religionen beskrivs som omogen kunskap, dömd att ersättas av vetenskapen. ” [...] the mysteries of religion will be revealed to consist in psychological mechanisms (Freud) or social dynamics (Durkheim); rituals will be replaced by a ‘linguistification of the sacred’ (Habermas).”<sup>113</sup> Detta citat, taget från Joas, visar på en syn på där religionen söks förklaras och förstås utifrån exempelvis psykologi. Och utifrån Gadelius uppfattning hade dessa religiösa uttryck och händelser, under detta 1500-tal, egentligen då psykologiska förklaringar.<sup>114</sup>

Filosofen Gunnar Aspelin (1898–1977) har i en artikel från 1941 skrivit om John Locke (1632–1704) och universitetsfilosofien i 1600-talets England. I en filosofisk skildring av vetenskapsmannen Locke beskriver Aspelin hur Lockes verk *An Essay Concerning Human Understanding* är av stort intresse, särskilt för idéhistorikern.<sup>115</sup> Detta då verket hjälper idéhistorikern att kunna se och studera de olika motiv som, för den tidens tänkare, låg till grund för och har påverkat utformandet av 1600-talets läror om kunskapens härkomst och skiljelinjer.<sup>116</sup>

Av intresse i Aspelins artikel är just hans tydliga framhållande av Locke som en auktoritetskritiker. Lockes verk bör inte enbart ses som en kritik mot diverse dåtida vetenskapliga teorier utan den bör också ses som en opponerande skrift uti vilken Locke formulerar sin misstro mot just auktoriteter, doktriner och dogmer. I och med ett allmänt antagande och en icke-ifrågasättande hållning gentemot dessa lärosatser skapades ett hot mot det Locke såg som den ”andliga friheten”.<sup>117</sup> Lockes ställningstagande mot en övertro på auktoriteters tolkningsrätt och som förespråkaren för det fria tänkandet och den kritiska

---

<sup>113</sup> Joas, 2014, s. 15.

<sup>114</sup> Därmed menar jag inte att psykologi, ekonomi eller sociologi inte har någon plats i de religiösa studierna, tvärt om.

<sup>115</sup> Aspelin, 1941, s. 147.

<sup>116</sup> Aspelin, 1941, s. 147.

<sup>117</sup> Locke som för övrigt inte ville förlänga dessa friheter och denna tolerans till att sträcka sig till tidens ateister. Moralitet innebar en tro på Gud, och tron var därmed essentiell för Locke. Detta i ett argument om hur moralen under den tidigmoderna perioden var en stöttepelare till de politiska idéerna. Quentin Skinner har kritiserats för att ha ignorerat den roll den tidigmoderna rädslan för Gud spelade på de politiska idéerna. Se Bebbington, David W., ”Response: The History of Ideas and the Study of Religion”, i Chapman, Alistair; Coffey, John; Gregory, Brad. S (red.), *Seeing Things Their Way: Intellectual History and the Return of Religion*, 2009, s. 248f.

prövningen blir den bild som Aspelin förmedlar i sin artikel.<sup>118</sup> Lockes argument grundar sig i en filosofisk syn angående de kunskapsskapande processerna.

The infinitely wise contriver of us, and all things about us, hath fitted our senses, faculties and organs to the conveniences of life, and the business we have to do here. We are able, by our senses, to know and distinguish things: and to examine them so far, as to apply them to our uses, and several ways to accommodate the exigencies of this life. We have insight enough into their admirable contrivances and wonderful effects, to admire and magnify the wisdom, power, and goodness of their author. Such a knowledge as this, which is suited to our present condition, we want not faculties to attain. But it appears not that God intended we should have a perfect, clear, and adequate knowledge of them: that perhaps is not in the comprehension of any finite being. We are furnished with faculties, (dull and weak as they are) to discover enough in the creatures, to lead us to the knowledge of the Creator, and the knowledge of our duty; and we are fitted well enough with abilities to provide for the conveniences of living: these are our business in this world.<sup>119</sup>

Människan är skänkt förnuftet. Med detta förnuft kan hon genom sinnesintrycken skapa sig en bild av världens och varandets beskaffning. Genom att inte använda förnuftet leder detta till ett okritiskt förhållningssätt till kunskaperna och när människan inte tänker själv, utan låter andra tänka för henne, skapas dogmer och doktrinära auktoriteter.<sup>120</sup>

Aspelin talar också om två andra dåtida vetenskapsmän; Joseph Glanvill (1636–1680) och Samuel Parker (1640–1688). Parker benämns som den ”nyktre empirikern”. Glanvill lyfts ha kritiserat den dåtida universitetsundervisningens fokus på metafysiken. Eleverna lärde sig på universitetet att förlöjliga de kunskaper som förde den ”[...] sanna vetenskapen framåt.”<sup>121</sup> Universitetsstudenterna blir på så vis utbildade till att bli bekämpare av de ”[...] nyttiga empiriska metoderna inom filosofien.”<sup>122</sup> Glanvill menade att viktig kunskap fanns att finna i naturen och hos vetenskapsmännen som studerat detta av Gud skapade universum. Det vi vet om världen, menade Glanvill, vet vi genom experimenten. På samma sätt menade Glanvill att vi kunde förstå den immateriella världen.<sup>123</sup> Som beskrivits av Steven Shapin hade vetenskapsmännen, under Lockes och Glanvills tid på så vis en också en stor och viktig roll i det religiösa kunskapsskapandet.<sup>124</sup> Något som vi kan se i denna Aspelins artikel. Aspelin beskriver hur både Glanvill och Parker ville komma bort från en ”oäkta” vetskap och hur de

---

<sup>118</sup> Aspelin, 1941, s. 148f.

<sup>119</sup> Locke, John, ”Book II. Of Ideas”, xxiii. 12, i Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, 1844, s. 191f.

<sup>120</sup> Aspelin, 1941, s. 149. För denna diskussion om Lockes tanke om Gud se även Taylor, 2007, s. 165f och Shapin, 1996, s. 69ff.

<sup>121</sup> Aspelin, 1941, s. 158.

<sup>122</sup> Aspelin, 1941, s. 158.

<sup>123</sup> Aspelin, 1941, s. 158ff.

<sup>124</sup> Shapin, 1996, s. 155.

istället förespråkade studiet av den konkreta och faktiska kunskapen om naturen och människan.<sup>125</sup>

Det finns också en religiös aspekt i Aspelins resonemang. Aspelin nämner exempelvis hur det i Lockes argumentation finns en tanke om, att det kritiska tänkandet och naturvetenskapen hjälper oss på traven för att kunna ana ” [...] Skaparens oändliga visdom.”<sup>126</sup> I likhet med Glanvill och Parker ansåg också Locke att skolteologerna förvanskat det enkla och allmänliga religiösa budskapet och hur en falsk lärdom förvrängt de gudomliga lagarnas sanning. Det Locke starkt ställde sig kritisk till var just de äldre skolastiska traditionerna och de filosofiska metafysiska resonemangen som länge varit rådande. Dessa retoriker, som med språket, förvränger idén om vad en människa egentligen är kapabel till att komma fram till genom sina tankeprocesser. Dessa traditionens representanter är självbelåttna, äregiriga och de är försedda med en konstlad enfald.<sup>127</sup> Skolastiken har i många av artiklarna en framskjuten position. Skolastiken omskrives på ett sätt vilket liknar en form av upplysningsretorik där skolastiken knippas samman med idén om det intellektuella ”mörker” vilket mången upplysningsfilosof menade infann sig i medeltidens Europa.<sup>128</sup>

Vad som inte riktigt framkommer i Aspelins artikeln är att det i Lockes argument ligger en form av religiöst argument. Angående Locke som förespråkaren för att skapandet av vetenskap sker genom sinnesintrycken och att han formulerar sig mot idén om vetenskapen som gudomligt eller naturligt nedärvt, bör det här läggas till att det Locke också rör vid är tanken om en annan, eller en ny, form av religion. Genom att låta andra, skolastikerna och ”den falska lärdomens representanter”, göra tänkandet åt en, blev man till en filosofiskt och tankemässigt livegen, inte kapabel att dra sina egna slutsatser kring varandets frågor. För Locke var det för individen ett ansvar att tänka själv. Ett ansvar med gudomligt ursprung då Gud skänkt människan hennes förnuft. Genom att inte uppfylla denna skyldighet formulerades en falsk religion där de ”lärde” bestämde villkoren. Alla andra bara följde. Locke talade om en ”sann religion” vilken han också likställde som ”den Kristna religionen”. Alltså, en kristen religion som skiljde sig från den som var rådande. En kristen religion som, istället för följandet av dogmer och trosläror, baserade sig i människans gudomliga kritiska

---

<sup>125</sup> Aspelin, 1941, s. 158f. Glanvill var för övrigt en som menade att den experimentella vetenskapen skulle befrämja både en dygdighet och en lycka hos utövaren. Se Harrison, 2015, s. 151.

<sup>126</sup> Aspelin, 1941, s. 150.

<sup>127</sup> Aspelin, 1941, s. 150ff, 153. Det går, i Lockes beskrivning av skolastikerna, och i Aspelins framställning av Lockes synsätt, att finna en analogisk likhet med den, så vanligt förekommande, skildring Platon gjorde av de ringaktade sofisterna. De som med retoriken och orden förvränger vetenskapen. Aspelin kallar Locke just för ”denne moderne sokratiker”.

<sup>128</sup> Principe, 2018, s. 8, och Shapin, 1996, s. 121.

ifrågasättande. På så vis går det här att urskönja en form av samverkan mellan Lockes poängterande av sinnets rationella och empiriska ”dygder” med hans idéer om en ny form av kristen religion, baserad på andra villkor.<sup>129</sup> Som vi kunde se i tidigare citat, hade Skaparen en framskjuten position i Lockes argumentation. Det Locke ville kritisera var just metafysikernas och teologernas anspråk på att de enbart hade svaren. Det var inte religionen i sig som var problemet. Istället sökte man en ny religion, en ny kristendom, baserad på det mänskliga intellektet och som inte var kompatibel med den gamla kyrkoorganisationen och dess filosofier.<sup>130</sup>

Det vi ser i Aspelins artikel är framhållandet av vissa specifika aspekter. Det är Lockes kritik av auktoritetstron och dogmatiken. Det är Glanvills fördömande av den onyttiga metafysiken. Genom Aspelins framhävande av Locke, Parker och Glanvill formar han en diskursiv bild av vilka det var som förde vetenskapen framåt, och vilka historiska personer som är värda att intressera sig för. Det går att argumentera för att det i Aspelins artikel sker en diskursiv definiering där det naturvetenskapliga framhålls som den relevanta vetenskapen och hur de äldre universitetstraditionerna ses som det föråldrade. Den falska lärdomen blir på så vis här en signifikant i Aspelins artikel där de skolastiska universitetstraditionerna representerar något bakåtsträvande. Joas beskriver hur det finns en särskild modern förståelse av religionen; en osäker barnslig kunskap, ofta sammanknippad med förtryckande auktoriteter. Bidragande till att folk utvecklar en förmåga att inte tänka kritiskt. Ett religiöst tankesätt som inte kommer att kunna stå emot utvecklingen av en säkrare form av kunskap, vetenskapens. Vi såg det i Gadeliuss artikel, hur den religiösa mystiken ersattes och förklarades av psykologin.<sup>131</sup> Och här i Aspelins artikel, hur Locke hade visat ” [...] att de djupaste problemen kunna behandlas lika klart och distinkt, som matematikern framställer talförhållanden och geometriska förhållanden.”<sup>132</sup> Nodalpunkter framkommer i artikeln och auktoritetskritiken är en sådan. Denna auktoritet som kritiserades anslutes i sin tur till en föråldrad metafysisk och en skolastisk tankegång som blir till den negativa ekvivalenskedja vilken understryker vad den progressiva vetenskapliga utvecklingen *inte* var.

I en annan artikel av Aspelin behandlas idéhistorieämnet i sig självt. Aspelin diskuterar dess roll som vetenskaplig disciplin. Hans fråga är ifall idéhistorien kan göra anspråk på att

---

<sup>129</sup> Harrison, 2015, s. 108.

<sup>130</sup> Jonsson, 2005, s. 102.

<sup>131</sup> Joas, 2014, s. 15.

<sup>132</sup> Aspelin, 1941, s. 160.

vara en självständig vetenskapsdisciplin.<sup>133</sup> En fråga vi inte här ska fördjupa oss mer i, men artikeln rör vid en annan relevant diskussion. För det första nämner Aspelin just vikten av det idéhistoriska ämnets omfattande undersökningsbredd. Han nämner bland annat de politiska och moraliska tankarna som viktiga, men också de religiösa ”tankemotiven” som värdefulla för de historiska och idéhistoriska undersökningarna.<sup>134</sup> Både ” [...] de religiösa och de antireligiösa förkunnelserna, över huvud på den värld, där den allmänna opinionen skapas.” bör studeras.<sup>135</sup>

Det gäller för idéhistorikern att följa dessa påverkningar inom skönlitteraturen, inom religiös och social idédebatt. [...] Idéhistorien blir en skäligen ofruktbar disciplin, om man isolerar den från den allmänna samhällshistorien.<sup>136</sup>

Som vi har sett hade Aspelin ett intresse för Locke. Även i denna artikel ges denne 1600-talstänkare plats. Åter rör vi vid Lockes kritik av idén om de medfödda principerna. En teori Locke menade gav stöd för de auktoriteter som denne ofta kritiserade. Aspelin tolkar Locke på det sätt att, ifall de medfödda principerna voro utmejslade av Gud eller av naturen allt sedan vår historias början, går dessa principer då inte att kritisera. De blir på detta sätt fredade mot all kritisk prövning. Aspelin säger då: ”Vilken ypperlig position för dem, som ha intresse av att framställa sina meningar som odisputabla och eviga sanningar!”<sup>137</sup> Fortsättningsvis beskriver Aspelin Lockes syn på auktoriteterna, vilken beskrivs vara mot ett förmynderi och för en frihet och ett framåtsträvande.

Ingen får förlita sig på sitt andliga arvegods utan ska förvärva sig tillträde till kunskapens värld genom idogt och planmässigt arbete. [...] Inom kunskapsläran liksom inom rättsfilosofien gör sig Locke till talesman för den framåtsträvande och frisinna medelklassens revolt mot auktoritetstro och förmynderskap. Han delar dess vördnad för religionen och dess misstro mot teologiska subtiliteter, som undandragas lekmannens kritik, dess krav på att all äkta vetenskap skall vara nyttig för livet, dess framstegstro och dess respekt för the selfmade man, som visar sitt värde genom ett framgångsrikt livsverk.<sup>138</sup>

---

<sup>133</sup> Aspelin, Gunnar, ”Idéhistorien som vetenskap.”, i *Lychnos*, 1948–1949, s. 129.

<sup>134</sup> Aspelin, 1948–1949, s. 129.

<sup>135</sup> Aspelin, 1948–1949, s. 135.

<sup>136</sup> Aspelin, 1948–1949, s. 135. Se också Lindberg och Nilsson, 2008, s. 166.

<sup>137</sup> Detta är alltså inte Lockes direkta ord angående dessa frågor. Det är på det sätt Aspelin väljer att tolka Lockes argument. Jag menar att de är av intresse på grund av det sätt som Aspelin här formulerar sig. Exempelvis citatet om de som vilja framställa sina meningar som eviga sanningar. Möjligen en pik mot en dogmatisk auktoritär religiositet. Aspelin, 1948–1949, s. 136.

<sup>138</sup> Aspelin, 1948–1949, s. 136.

Den brittiske liberale filosofen John Stuart Mill (1806–1873) vidrörs senare av Aspelin. Han liknas i sina tankegångar, främst angående auktoritetskritiken, med Locke. ”Hos båda dessa tänkare sammanhänger den filosofiska hållningen intimt med en progressistisk inställning, kritisk mot traditionen och misstrogen mot allt som leder till auktoritetstro och dogmatism.”<sup>139</sup>

Avseende idéhistorien som vetenskapligt ämnesområde kommer även Aspelin in på hur idéhistorikern ställs inför en rad intrikata problem när denne analyserar sitt material. En noggrann kritisk ådra är fordrad, detta för att kunna analysera den historiska språkarten. Risker finns att idéhistorikern moderniserar historien och då förmedlar en anakronistisk bild. Exempelvis påpekas att den populära föreställningen av medeltiden är en kvarlåtenskap från renässansen, protestantisk historieskrivning och upplysningstiden. Modernare historisk forskning har visat på hur dessa äldre historiska narrativ är förenklande och att bilden inte alltid blivit riktigt återgiven.<sup>140</sup>

Aspelins artikel är tvåsidig. Till viss del är konfliktperspektivet – som beskrivits som en myt – mellan religionen och vetenskapen förekommande, där progressionen och sammanknyts med vetenskapen. Perspektivet är framstegsinriktat.<sup>141</sup> Av intresse är också hur Aspelin lyfter viktigheten i att studera de religiösa – och även de antireligiösa – tankegångarna och idétraditionerna. Något som kan kopplas till den nordströmska traditionen. En tradition som beskrivits lyfta idéer om att se historiens enhet och helhet och om hur också de ”irrationella” idéerna har en plats i historieskrivningen.<sup>142</sup> Vi ser detta även i den diskussion Aspelin för då han varnar för hur historiker inte ska ”modernisera” historien, hur vissa uppfattningar om medeltiden exempelvis är kvarlåtenskap från tidigare historieskrivning, färgade av protestantiska och upplysningsbaserade föreställningar.

Diskussionen om auktoritetskritiken, de äldre skolastiska universitetstraditionerna, behovet av det individuella fria tänkandet och just de historiska personernas kritik av det som beskrivs som ett akademiskt efterhärmande, är återkommande teman i många av de olika artiklarna. Teman som uppenbarar sig även i nästföljande artikel.

Filologen Ingemar Düring (1903–1984) menar att den vetenskapliga metod, det vetenskapliga framställningssätt och det vetenskapliga språk som vi idag använder oss av går att spåra hela vägen tillbaka till Aristoteles, inte enbart till 1600-talets lärde vetenskapsmän.<sup>143</sup>

---

<sup>139</sup> Aspelin, 1948–1949, s. 137.

<sup>140</sup> Aspelin, 1948–1949, s. 139.

<sup>141</sup> För Harrison's resonemang om konfliktmyten se del 1.4.

<sup>142</sup> Lindberg och Nilsson, 2008, s. 167.

<sup>143</sup> Düring, Ingemar, ”Skaparen av vetenskapens metod och språk” i *Lychnos*, 1943. s. 43.

Düring knyter dessutom an antikens idétradition i långa historiska linjer vilka till slut leder fram till dennes samtid. Han skriver:

Den akademiska friheten och självverksamheten, respektlösheten för auktoritet och dogm, undervisningens yttre former med dess betonande av hur viktigt det är att inte blott läsa sig till kunskap utan under personlig beröring och diskussion med medforskare finna vägen till problemens kärna, [...] <sup>144</sup>

Vetenskapen, med sina traditioner från antiken, beskrivs vara frihetlig och antiauktoritär.

Vidare är vetenskapligheten ett individuellt och personligt sätt att tillskansa sig kunskap och vetenskap, detta genom att inte apa efter vad andra tidigare har sagt.

Vi får i Dürings text också en bild av vad vetenskapen inte är och denna bild kan knytas till en beskrivning av något befällande och dogmbundet som i sin tur har förbindelser till en idé om vad det religiösa är. Som vi tidigare såg i Aspelins artikel om Locke lyfts också just dennes envig med dogmer, de religiösa doktrinerna och auktoriteterna. <sup>145</sup> Dessutom har skolastiken en påtaglig roll i Dürings artikel. Skolastikernas aristotelism beskriver han vara en ”förbenad” och ”förment” version av den ursprungliga ”äkta” läran. <sup>146</sup> Detta återkommande poängterande av auktoritetskritiken är intressant. Jag skulle vilja argumentera för att detta omnämnande av auktoritetskritiken i de många artiklarna skulle kunna ses som en form av religionskritik, där det går att koppla samman en förståelse av vad det religiösa är, till formuleringar om auktoritet och dogmatism. <sup>147</sup> Joas har diskuterat idén om hur religionen ibland förstås som något enbart auktoritärt och förtryckande, där de troende människorna kuvas till att inte tänka fritt. Joas säger:

Religious faith may still be understood as dependent on conditions under which no doubts arise or doubts are suppressed by authorities. [...] some believe, people develop compensatory fantasies that limit their capacity for independent critical thought, or ruling powers exploit the situation, deploying religions to anaesthetize the public. <sup>148</sup>

I denna Dürings analys är det Aristoteles ” [...] objektiva, lågmälda, försynta ton [...]” <sup>149</sup> som är utmärkande för denne antika tänkare. En ton som betecknar Aristoteles goda

---

<sup>144</sup> Düring, 1943, s. 44.

<sup>145</sup> Aspelin, 1941, s. 132f.

<sup>146</sup> Düring, 1943, s. 52, 64.

<sup>147</sup> Utöver denna förståelse räknar Joas också upp två andra förståelser av religionen. Dessa förståelser, skulle kunna kallas sekulära. Den första; att religionen är en osäker ofullständig kunskap, vilken söker svara på frågor den inte har redskap till att kunna svara på. Den andra; att religionen är ett uttryck för lidande. Att religionen blir det man söker hjälp hos när all annan hjälp är förbrukad. Joas, 2014, s. 15.

<sup>148</sup> Joas, 2014, s. 15.

<sup>149</sup> Düring, 1943, s. 60.



vetenskapliga uttryckssätt. Hela Aristoteles arbete betonas ha varit att skapa ett ” [...] bestående, logiskt genomtänkt system.”<sup>150</sup> Denna Aristoteles strävan bryts, och hans föreställningar förvanskas, och det är inte förrän två årtusenden efter hans teoretiserande som hans tankar åter igen blivit aktuella. Det är med denna formulering som jag menar att Dürings artikel blir än mer intressant. Detta då Düring kopplar samman till en samtid och en diskussion om vetenskapen. Aristoteles metod och vetenskap formeras som en ursprunglig vetenskap som inte förrän Dürings tid åter blivit angelägen.<sup>151</sup> På så sätt knyts, i Dürings text, ekvivalenskedjor menar jag. Den vetenskapliga identiteten i fråga agerar ånyo nodalpunkt. Ekvivalenskedjan som bildas knyts samman av signifikanter så som antiauktoritet, frihetlighet, individualism och ett icke efterhärmande kunskapsalstrande. Slutligen, dessa tendenser spåras hela vägen tillbaka till antiken och Aristoteles. Düring hemfaller, i viss mån, därmed till återspeglingsen av en mörk medeltid då den progressiva vetenskapliga utvecklingen stannade av. En syn som ofta går att sammankoppla med tanken att religionen och kristendomen, under medeltiden, agerade som hämmande bromskloss för den vetenskapliga – rationella – utvecklingen.<sup>152</sup> Konfliktperspektivet lyser här, om än lite, igenom och det teleologiska narrativet är närvarande.

Ett liknande konfliktperspektiv är också förekommande i en artikel vilken behandlar den svenske historikern och politiske teoretikern Samuel Pufendorf (1632–1694) och en akademisk fejd denne var inblandad i Sverige på 1670-talet. Artikeln är skriven av rättshistorikern Jan-Eric Almquist (1894–1976). Efter Pufendorfs publicerade av sitt juridiska verk *De jure naturae et gentium* 1672 beskrivs han direkt ha mötts av hård kritik från teologiskt håll. Hans, efter Almquists ord, banbrytande idéer ansågs av kritikerna inte passa in i den rådande ortodoxa idévärlden.<sup>153</sup> Pufendorf framställs vara skarpsinnig i sitt svar gentemot sina ortodoxa kritiker. Ett citat av prästen P.G. Ahnfelt (1803–1863) lyfts i artikeln där Ahnfelt beskriver hur Pufendorf i sitt svar hänsynslöst drev med dessa ” [...] mörkrets och träldomens förfäktare [...]”<sup>154</sup> och att de troligen senare önskade att de inte gett sig in i polemik, angående både de andliga frågorna så som de naturvetenskapliga frågorna, med

---

<sup>150</sup> Düring, 1943, s. 65.

<sup>151</sup> Düring, 1943, s. 64f.

<sup>152</sup> Harrison, 2015, s. 22f.

<sup>153</sup> Almquist, Jan Eric, ”Samuel Pufendorf och Nicolaus Beckman. En akademisk fejd på 1670-talet”, i *Lychnos*, 1941, s. 49.

<sup>154</sup> Almquist, 1941, s. 51. Detta framlyftande av prästmannen P.G. Ahnfelt är intressant då Almquist för fram åsikterna hos en senare person och präst. Det går också i Ahnfelts ord att ana en liberal-teologisk/religiös hållning. Något som mer ingående diskuterar i del 2.4.

Pufendorf då han var så skarp i sina svar.<sup>155</sup> Almquist menar på att dessa retoriska smädelsebataljer som Pufendorf blev inblandad i inte bara bör ses som hårda komiska inslag i de akademiska debatterna, utan att de verkligen är viktiga fakta för att förstå detta hårda meningsutbyte som pågick i den svenska 1600-talsakademien. I fejderna var det, enligt Almquist, Pufendorf som strikt höll sig till sanningen.<sup>156</sup>

Almquist beskriver hur denna historiska akademiska händelse för idéhistoriker är ett tillfälle att kunna studera denna akademiska 1600-talsmiljö. I Almquists beskrivning framkommer Pufendorf som en ”överlägsen personlighet” och som snillrik och klartänkt.<sup>157</sup> En som tar kampen mot dessa hans kritiker. Ett antal gånger lyfts också hur Pufendorf av sina motståndare benämns ha varit en ateist. Ett begrepp som inte bör förstås i sin nutida ordalydelse. Pufendorf anklagades antagligen inte för att vara en gudsförnekare utan just för att han kritiserade den rådande kyrkliga och teologiska hegemonin.<sup>158</sup>

Vi ser diskursiva ekvivalenskedjor knyts där Pufendorf framställs som skarp, intelligent och sanningsenlig. Motståndarna till Pufendorf var teologerna och de ortodoxa. Almquist väljer också att poängtera de ateistiska anklagelserna mot Pufendorf. Därmed skapas också en annan ekvivalenskedja vilken bildar en identitet; Pufendorfs politiskt-teoretiska tänkande i koppling till en ateism. En ateism som jag menar inte bör förstås i sin nutida bemärkelse.<sup>159</sup>

Två stycken artiklar skrivna av den svenske idéhistorikern Henrik Sandblad (1912–1991), en av Johan Nordströms första elever, behandlar den kopernikanska världsbilden och

---

<sup>155</sup> Almquist poängterar att detta Ahnfelts citat inte bör tas på allt för stort allvar i denna hans vetenskapliga text. Dock anser jag det är av intresse att Almquist väljer att lyfta detta citatet. Se Almquist, 1941, s. 51.

<sup>156</sup> Pufendorf sågs som en avvikare från den rätta läran. Pufendorfs idéer liknas av kritikern Josua Schwartz (1632–1709) som en ”[...] stank, som ’tvivelsutan på det oangenämaste rörde Gud Faderns näsa.’” Almquist, 1941, s. 55, 78.

<sup>157</sup> Almquist, 1941, s. 56.

<sup>158</sup> Hyman, Gavin, *A Short History of Atheism*, 2010, s. 5f. Begreppet ateist, under den tidigmoderna perioden – även under antiken och medeltiden –, var ofta ett epitet man attribuerade till sina motståndare. Den tidigmoderna förståelsen av begreppet ateist kopplades till former av nihilism och relativism, men även till heresi och ogudaktighet; ergo, ett avståndstagande från rådande konventioner och inte till en ateism förstådd utifrån sin nutida bemärkelse.

<sup>159</sup> En liknande beskrivning av två andra svenska 1600-tals vetenskapsmän går att finna i en artikel av Sten Lindroth. Den behandlar Paracelsusstriden, Urban Hiärne (1641–1724) och Magnus Gabriel von Block (1669–1722) under början av 1700-talet. Här framkommer, den paracelsistiskt lagde, Hiärne som ”[...] alkemisten, fascinerad av hemlighetens magiska ljusdunkel [...]” medans Block tillskrivs rollen som den moderne och upplyste. Dock är inte Lindroths artikel så ensidig då han problematiserar Blocks roll och lyfter att Block möjligen var mer mångfacetterad, i sin relation till paracelsismen, än vad som framkommer i källmaterialet. Se Lindroth, Sten ”Hiärne, Block och Paracelsus. En redogörelse för Paracelsusstriden 1708–1709” i *Lychnos*, 1941, s. 223f.

dess ankomst och mottagande i Sverige under 1600-talet.<sup>160</sup> Sandblad beskriver hur Copernicus' tankemässiga omplacering av jorden, från solsystemets mitt, till att istället få cirkulera kring solen, var ett djärvt drag. Ett drag som Sandblad menar uppenbarligen skulle komma att kollidera med både tidigare naturvetenskapliga teorier och med teologiskt fastställda lärosatser. Om igen förekommer den skolastiska filosofien, i detta Sandblads narrativ. Det var den peripatetiska filosofin, som länge varit rådande inom den skolastiska skolan, som kolliderade med denna Copernicus tes. Denna kopernikanska kosmologi gick segrande ur denna akademiska konflikt och Sandblad menar att det inte är en slump att detta händer under den tid då den skolastiska filosofin till stor del förgås.

[...] denna skolastiska filosofi får ge vika för en modern naturforskning, som på samma gång slutgiltigt bryter religionens herravälde inom naturvetenskapen – ett förlopp som onekligen utgör något av det mest väsentliga och fängslande i vetenskapernas nyare historia.<sup>161</sup> [...] Detta ivriga försvar för bibelns auktoritet i kosmologiska frågor är värt den största uppmärksamhet. Det förefaller nämligen tydligt, att orden äro riktade mot den cartesianska filosofien, som vid denna tid börjat vinna terräng på skilda håll i Europa, och i vars form de copernikanska tankarna hastigt vunno insteg. Sedan den skolastiska naturåskådningens grundvalar begynt att vackla inför det cartesianska anloppet kommo [...] de bibliska argumenten mera än någonsin till användning gentemot den heliocentriska uppfattningen; de blevo kvar som den traditionella världsbildens sista resurs. Därmed blev striden om Copernicus' system samtidigt, och i främsta rummet, en strid om den bibliska bokstavens domsrätt i naturvetenskapen.<sup>162</sup>

Sandblads mycket ingående artikel om den kopernikanska mottagande ur en svensk kontext innehåller också ett tämligen behandlande religionshistoriskt perspektiv. Ett perspektiv som ibland är konfliktfyllt. Vi såg det i tidigare nämnda citat. De skolastiska och peripatetiska filosofierna som har tydliga kopplingar till religiösa tankegångar får ge efter, och religionens herradöme över vetenskapens bryts. Det Sandblad i sin artikelserie vidare vill poängtera är något som, enligt mig, kan liknas med Hammars markering mot det hon kallade för sektorisering. Sandblad säger:

[...] the story of Copernicanism cannot be fully understood if it is regarded – as the literature often enough has regarded it – from a narrowly astronomico-historical standpoint, or with regard only to the theological opposition. The classical natural philosophy

---

<sup>160</sup> De flesta av Sandblads artiklar har ofta en religionstematisk prägel. 1942 disputerade han på sin avhandling vilken behandlade eskatologiska föreställningar i Sverige under reformationen och motreformationen. Frängsmyr beskriver bland annat Sandblad som en av Nordströms främsta disciplar, en discipel som dessutom hade ett stort intresse för de religiöst idéhistoriska tankeströmningarna. Detta i större utsträckning än exempelvis en av Nordströms andra elever, Lindroth, som riktade sin blick mer åt den vetenskapliga idéhistorien. Se Falk och Jansson, 2017, s. 93, Lindberg och Nilsson, 2008, s. 164, Frängsmyr, 1983a, s. 466.

<sup>161</sup> Sandblad, Henrik, ”Det Copernikanska världssystemet i Sverige. I. Aristotelismens tidevarv”, *Lychnos*, 1943, s. 150.

<sup>162</sup> Sandblad, 1943, s. 180.

which long offered the crucial resistance to the heliocentric system must also be taken into account, together with the increasing acceptance of the new view based on natural science during the latter half of the 17<sup>th</sup> century, which first made it possible for Copernicanism to be accepted, after the traditional philosophy had finally collapsed.<sup>163</sup>

På så sätt driver Sandblad detta argument om vikten av att de många olika perspektiven är viktiga för en riktig historisk förståelse. Ett intressant exempel på den invävning av religiösa teman och argument är då Sandblad visar på hur den svenske vetenskapsmannen och astronomen Anders Celsius (1701–1744) argumenterade för en samverkan mellan kristendomen och naturvetenskapen. Det Celsius främst kritiserade var de bokstavliga bibeltolkningarna. Genom att inte läsa bibeln bokstavligt menade han att bibelns auktoritet istället skulle tillta. Sandblad menar att detta inte var ett särskilt färskt argument, men att det var Celsius som var en av de första i Sverige som förde denna typ av resonemang.<sup>164</sup> ”Ty den kamp, som Celsius därmed upptog, var nödvändig för en fri naturforsknings existens i vårt land.”<sup>165</sup> En kamp som var bidragande till naturvetenskapens och vetenskapens blomstringsperiod under senare delen av 1700-talet. Något som ledde till en svensk triumf för den vetenskapliga friheten.<sup>166</sup> Sandblad för alltså en argumentation där han poängterar vikten av de många olika historiska perspektiven, inklusive de religiösa. Samtidigt knyter han också ihop vetenskapen med en frihet, där friheten på så vis blir mästersignifikant vilken definierar vetenskapen, en vetenskap som i stod i opposition mot den tidigare skolastiska skoltraditionen.

Anträffandet av än mer utpräglade formuleringar kring religionen och vetenskapen är även förekommande i källmaterialet. Något som blir tydligt i artikeln ”The Idea of the Renaissance and the Rise of Science” av Herbert Weisinger.<sup>167</sup> Artikeln behandlar renässansens tankegångar och idéer. Weisinger inleder med att påpeka att renässansidéerna till stor del var en komplex blandning av diverse tankeströmningar, och att renässanstänkarna till stor del sökte uppteckna idéhistorien kring den renässans som de själva deltog i att skapa och forma. Han säger att dessa renässanstänkare inte heller visade någon särskild partiskhet i sin historieskrivning. Weisinger skriver: ”No single idea was emphasized at the expense of the others [...]”<sup>168</sup> Renässanstänkarnas behandlande av de stora idébildningarna genom

---

<sup>163</sup> Sandblad, Henrik, ”Det Copernikanska världssystemet i Sverige. II. Cartesianismen och genombrottet”, *Lychnos*, 1944–1945, s. 127.

<sup>164</sup> Sandblad, 1944–1945, s. 88.

<sup>165</sup> Sandblad, 1944–1945, s. 88.

<sup>166</sup> Sandblad, 1944–1954, s. 131.

<sup>167</sup> Weisinger, 1946–1947.

<sup>168</sup> Weisinger, 1946–1947, s. 11.

historien är aktningsvärt, här fortsätter Weisinger med att konstatera att även behandlingen av medeltidens tankegångar, som han menar karaktäriserades av ” [...] imperfect scholarship and the prejudice which identified the Middle Ages with papal tyranny and ignorance [...]”,<sup>169</sup> framkommer på ett respektingivande och icke-partiskt sätt.

Artikeln inleds alltså med att fastställa hur medeltiden utmärktes av en religiös despoti och okunskap. Samtidigt framhålls renässanspersonligheterna som de upplyste, de som trots den tidigare historiens avigsidor klarade av att beskriva tidigare historia och tankeströmning på ett empiriskt och rationellt sätt. Renässanstankegångarna, med dess historiska representanter, blir den nodalpunkt kring vilken Weisinger rör sig. Renässansperioden ställs i ett motsatsförhållande till den tidigare medeltiden med sina bristfälliga lärde. Liknelser görs där renässanstänkarna framhålls som icke-partiska och empiriska. För att än mer understryka detta resonemang vill jag lyfta ett annat av Weisingers citat. Han framhåller hur denna strävan hos renässansens lärde tänkare ledde fram till en central idé som skulle komma att bli den dominerande i denna renässansdiskurs. Han säger: ”This was the idea of science which finally settled once and for all the ancient-modern controversy and resulted in the victory of the idea of progress.”<sup>170</sup> Termen *the ancient-modern controversy* är återkommande i Weisingers artikel. Detta då denna kontrovers kopplas till en form av konfliktmässig situation mellan det som Weisinger beskriver som det föråldrade och det moderna.<sup>171</sup> Weisinger poängterar här hur idén om progressivitet är något vilket han anknyter till dessa renässanstänkare och inte till deras föregångsmän. Åter bildas ekvivalenskedjor i Weisingers text, där diskursen formerar exempelvis hur något är och hur något annat inte är. Renässanstänkarna var progressiva; deras progressivitet ledde till utvecklingen av vetenskap och vetenskaplighet, något som lett oss dit vi är nu. Renässanstänkarnas föregångare var det i mångt och mycket ej. Weisingers argument knyter också an till en idé många av de tidigmoderna tänkarna och naturvetenskapsmännen själva hade. Där de identifierade sig själva som just de ”moderna” kontra de som de såg som de ”uråldriga”.<sup>172</sup>

Vidare talar Weisinger om Francis Bacon (1561–1626). Vad Bacon beskrivs ha gjort var bland annat att låta vetenskapsmännen inspireras till att gå från sina instängda studiekamrar till att finna sina platser i laboratorierna. Bacon hjälpte till med att vända de

---

<sup>169</sup> Weisinger, 1946–1947, s. 11.

<sup>170</sup> Weisinger, 1946–1947, s. 11.

<sup>171</sup> Weisinger, 1946–1947, s. 14.

<sup>172</sup> Shapin, 1996, s. 5. Termen *the ancient-modern controversy* är en idé som var rådande redan under den tidigmoderna perioden, där vissa av tidens filosofer och tänkare såg sig som de moderna, och motståndarna som de åldrade, de urtida.

intellektuellas blickar från det förflutna till att istället riktas mot framtiden.<sup>173</sup> Åter igen går det, i Weisingers formuleringar, här att se en formering av en diskurs. Det går även att anknyta till tidigare förda argument. Den vetenskapliga tanken leder till en seger för idén om progressivitet, detta i förhållande till ”striden” mellan det gamla och det moderna. Weisingers text innehåller ett annat relevant textställe. Han säger hur; med Bacons idéer började den vetenskapliga lågan att brinna. I detta följande citat anas också en teleologi i Weisingers narrativ. Fokus, hos Bacon och andra renässanstänkare, beskrivs läggas på:

[...] on establishing the supremacy of the moderns by asserting and demonstrating the superior values of science. In the minds of those who heeded the call of Bacon's bell, and especially in the Restoration, the Renaissance gradually merged into the present, and became a part of the modern era which merely began in the Renaissance but which had either reached, or is now reaching, or was about to reach its culmination.<sup>174</sup>

Vad som inte figurerar i Weisingers artikel är diskussionen kring att tron på Gud inverkar vid dessa Bacons ideal om det vetenskapliga arbetet. Om hur det sågs på som en självklarhet att det logiska tänkandet och det empiriska arbetet var en Gudagåva. Något som diskuterats av Shapin i hans bok *The Scientific Revolution* från 1996. Med dessa ”Gudagåvor” – det rationella tänkandet och vetenskapen – kunde man bättre förstå naturen, och genom denna kunskap kunde man därmed utöva sin gudagivna suveränitet över den gudomliga skapelsen. Det som här skulle kunna beskrivas som en konflikt mellan vetenskapen och religionen skulle också eller istället kunna beskrivas som en dispyt i vem som hade de yppersta anspråken på att tolka och förstå Guds ord och Guds skapelse; naturfilosofen och vetenskapsmannen eller teologen.<sup>175</sup> Femtio år efter detta Weisingers uttalande i *Lychnos* skriver Shapin, vilket jag menar är träffande, om liknande diskussioner på detta vis:

Late twentieth-century moderns are accustomed to hearing about the ‘inevitable opposition between science and religion,’ if, indeed, religion figures at all in our contemporary understanding of science and its history. [...] It is time to systematically correct any such impression, for the sense in which early modern changes in natural philosophy ‘threatened’ religion or were animated by irreligious impulses needs to be very carefully qualified or even denied. In speaking about the purposes of changing natural knowledge in the seventeenth century, it is obligatory to treat its uses in *supporting* and *extending* broadly religious aims. There was *no such thing* as a necessary seventeenth-century conflict between science and religion, but there were a number of quite specific problems for the relations between the views of some natural philosophers and the interests of some religious institutions [...]<sup>176</sup>

---

<sup>173</sup> Vill man här fortsätta tolka Weisingers formuleringar kan det argumenteras för att det också anas en dikotomi mellan också humaniora och naturvetenskap, detta i relation till formuleringen om blicken riktad mot en framtid istället för det dåtida; från studiekamrarna till laboratorerna. Weisinger, 1946–1947, s. 11.

<sup>174</sup> Weisinger, 1946–1947, s. 12.

<sup>175</sup> Shapin, 1996, s. 137ff, 153.

<sup>176</sup> Shapin, 1996, s. 135f.

Denna uppfattning om oppositionen mellan religionen och vetenskapen beskrivs, av Shapin, vara vanlig hos såväl allmänheten så som inom akademien.<sup>177</sup> För att ta ett vidare exempel. Peter Harrison talar, i sin bok från 2015, om den kopernikanska världsbilden i relation till Galileo Galilei (1564–1642) och den rättsprocess som inleddes mot honom av den romerska inkquisitionen. Att Galilei ställdes inför rätta, tvingades återkalla sin tro på den kopernikanska tesen och därefter dömdes till livstids fängelse, finns det inget tvivel om. Det Harrison menar är att det är en felkonstruktion att tolka denna historiska händelse som ett tydligt envig mellan religionen och vetenskapen. Att en mängd andra faktorer spelade in i denna Galileo-affär vilka gör den än mer komplicerad. Den uppfattade konflikten mellan religionen och vetenskapen bör istället ses som en konflikt inom vetenskapen, där den katolska kyrkan var en av de främsta förespråkarna för den geocentriska världsbilden. Sist, att också den katolska kyrkan under denna period agerade på ett atypiskt sätt gentemot Galilei då de, under tiden, var den största försörjaren och sponsorn av astronomisk forskning och de naturliga vetenskaperna.<sup>178</sup>

I en senare del av Weisingers artikel rör han vid Robert Boyle (1627–1691) och dennes vetenskapliga arv. Weisinger lyfter att Boyle med skicklighet förde ett resonemang vilket förenade vetenskapen och de religiösa tankegångarna.<sup>179</sup> På så sätt, menar Weisinger att Boyle, kunde svara på den kritik vilket kom från dem som menade att den dåtida vetenskapen beblandade sig i frågor vilka inte berörde dem – de religiösa och metafysiska frågorna.<sup>180</sup> Därmed är vi här tillbaka i diskussionen kring hur debatten också, eller istället, skulle kunna beskrivas som en polemik och antagonism inom vetenskapen istället för en kamp mellan religionen och vetenskapen, där de olika sidorna sökte definiera sin egen roll som den bästa uttolkaren av de naturvetenskapliga och naturfilosofiska frågorna. Alltså, jag skulle argumentera för att Boyles förenande av vetenskapen och religionen mer låg i att han var övertygad om att han, genom en sådan förening, bäst kunde besvara liknande frågor med hjälp av sina vetenskapliga metoder. Inte som ett taktiskt drag att söka stålsätta sig emot sina

---

<sup>177</sup> Harrison, 2015, s. 172; Livingstone och Noll, 2018, s. 2, och Shapin, 1996, s. 135f.

<sup>178</sup> Harrison, 2015, s. 173.

<sup>179</sup> Weisinger, 1946–1947, s. 17.

<sup>180</sup> För en liknande diskussion se Principe, 2018, s. 7. Här beskrivs hur Boyle mycket väl var övertygad om hur vetenskapen och religionen, och då kristendomen, ämnade gynna varandra.

kritiker.<sup>181</sup> Slutligen kopplar Weisinger till vetenskapens framryckning och till idén om progression.

But with the advance of science, the idea of progress came to mean the opportunity for all men to live fully here in this world if not right now, than at least in the immediate future, and the daily discoveries of science were the earnest of that promise.<sup>182</sup>

Weisinger avslutar artikeln: ”The moderns were now triumphant; the modern world was established.”<sup>183</sup>

Vi diskuterade tidigare Celsius i relation till en artikel av Sandblad där Sandblad poängterade Celsius argument för en vetenskap och en religion som kunde samverka. Också om hur Celsius drev en kamp för den vetenskapliga friheten i det svenska 1700-talet; fri från dogmer och auktoritärt förtryck. Vi återkommer därför nu till Celsius i en artikel skriven av idéhistorikern Sten Lindroth – en av Nordströms elever som kom att ägna en stor del av sitt idéhistoriska arbete åt vetenskapshistorien.<sup>184</sup> När Celsius låg på sin dödsbädd ska han, till den närvarande prästen och hovpredikanten Sven Bælter (1713–1760), ha sagt, att nu när han snart skulle nå livet efter detta, skulle få se vad som faktiskt var sant och vad som var falskt. Ett uttalande som, Lindroth säger, kan ha chockerat många i Celsius samtid. Ett uttalande som samtidigt:

[...] kan sägas beteckna inledningen till ett nytt skede i vår andliga kulturs historia. Kyrkans läror, religionens sanningar, började betvivlas, också i sådana frågor borde förnuftet vara allenarådande. Om livet efter detta kunde inte auktoriteterna och prästerna säga något, det kunde bevisas bara på empirisk väg, med observationer, genom att man plötsligt var där och själv gick kring på himmelska ängar.<sup>185</sup>

Detta uttalande av Celsius inleder Lindroths artikel där det får symbolisera en ny tid och nya idéer. En vetenskapens och förnuftets tid danas. En anda som Lindroth menar kännetecknas av naturvetenskapliga metoder och tankegångar. Lindroth beskriver det som en triumf. ”Människorna höll på att bygga upp en värld av förnuft och naturlagar, av experimentellt och

---

<sup>181</sup> Shapin, 1996, s. 37. ”On the other hand, such writers as Robert Boyle and John Ray were concerned to trace the evidence of God’s purpose and design in the world he *did* create.” Shapin, 1996, s. 156. Boyle som för övrigt beskrivs ha varit övertygad om förekomsten av andar, häxor och demoner. Dock hade han andra uppfattningar om hur man gick till väga för att upptäcka dem och förklara deras existens. Shapin, 1996, s. 43.

<sup>182</sup> Weisinger, 1946–1947, s. 33f.

<sup>183</sup> Weisinger, 1946–1947, s. 34.

<sup>184</sup> Frängsmyr, 1983a, s. 466. Lindroth tog senare över redaktörskapet i *Lychnos*. Lindroth beskrivs, utöver det vetenskapshistoriska, ha haft ett individcentrerat intresse, för personerna och gestalterna bakom idéerna. Se Lindberg och Nilsson, 2008, s. 159 och Andersson och Björck, 2008, s. 261.

<sup>185</sup> Lindroth, 1957–1958, s. 181.



empiriskt prövade sanningar.”<sup>186</sup> Att säga att Lindroth här skulle mena att det i tidigare värld inte fanns något förnuft, är antagligen att misstolka honom. Det som dock går att göra är att se hur Lindroth formerar en diskursmässig motsättning där jag anser ekvivalenskedjor skapas. Detta mellan denna nya tid som karaktäriseras av förnuft och sanningar prövade genom empiri, till skillnad från denna tidigare värld som ibland nästan verkar ha varit i avsaknad av dessa betydelser.

Förnuftet är ett intressant begrepp. Lärde under högmedeltiden hade exempelvis en mycket positiv syn på, dels förnuftet som begrepp, dels vad förnuftet kunde åstadkomma. Förnuftet, utöver tron, var för dem en av många vägar för att nå de gudomliga sanningarna. Att applicera moderna sekulära tankesätt över äldre historia bidrar inte till en bättre historieskrivning. Istället är det av vikt att söka beskriva historiskt, i detta fall, de lärdes tankar och idéer utifrån deras egna mandat och förståelser.<sup>187</sup> Att se historien för vad den var – eller att i alla fall försöka. Nu levde ju inte Celsius under högmedeltiden. Vad jag här ville poängtera är resonemanget om den historiska förståelsen och tolkningen. Och vidare om hur det länge funnits en positiv syn på förnuftet, bland annat hos de religiöst lärde under medeltiden, långt innan Celsius tid.

Lindroth tar upp en annan dåtida diskussion angående en teori om den så kallade havreförvandlingen, om sädesslagens metamorfoser. En diskussion och debatt som uppstod, i Sverige, under slutet av 1700-talet. Förespråkarna av teorin menade på att sädesslagens förvandling var bevis på Guds oändliga makt. Kritikerna fanns också. En Peter Forsskål (1732–1763) beskrivs ha hängivit sig åt det ”kritiska förnuftet”.<sup>188</sup> Det som Lindroth vill lyfta som det intressanta angående havreförvandlingen är hur:

[...] förvandlarnas fasta tro förankrades till sist, medvetet eller inte, i en religiös världssyn. Havrens förvandling var ett mirakel – än sedan Gud var stor. [...] Sädesslagens förvandling var ett bevis på Guds allmakt, Hans fria vilja, för vilket ingenting var omöjligt. Detta är åtminstone klart besked: underverken var alltså en realitet, i vilket ögonblick som helst kunde Gud göra naturlagarna om intet. Så stod här luthersk teologi mot förnuft och naturforskning.<sup>189</sup>

---

<sup>186</sup> Lindroth, 1957–1958, s. 181.

<sup>187</sup> Sapir Abulafia, Anna, ”’Sie Stinken Beide,’ or How to Use Medieval Christian-Jewish Disputational Material”, i Chapman, Alister; Coffey, John; Gregory, Brad. S (red.), *Seeing Things Their Way: Intellectual History and the Return of Religion*, 2009, s. 82, 87.

<sup>188</sup> En teori, som kopplas till en John Bernhard Virgin (1705–1783), om hur ett särskilt sädesslag genom ”enkla” metoder kunde förvandlas till ett ädlare sädesslag – i detta fall, förvandlingen av havre till råg. Om denna ”botaniska alkemi” hade Virgin blivit anförtrödd av Gud. Ett gudomligt mysterium infördes på så vis i den vetenskapliga diskussionen under ett svenskt 1700-tal. Se Lindroth, 1957–1958, s. 185, 187.

<sup>189</sup> Lindroth, 1957–1958, s. 187.

Även här gestaltas en tydlig dikotomi. Jag syftar på den sista meningen i citatet av Lindroth. Förnuftet blir sålunda åter en signifikant, en signifikant vilken kopplas till naturvetenskapen. Lindroth rör även vid Carl von Linnés (1707–1778) dåtida kritik av teorin om havreförvandlingen. Han nämner hur Linné menade att denna metamorfos av sädesslagen var omöjlig då arterna var beständiga ända sedan skapelsen. Därav kunde, enligt Linné, ingen metamorfos av sädesslagen ske. Att det var så härledde Linné från Guds lagar om naturen.<sup>190</sup> Alltså utgick även kritikern Linné från ett teologiskt-religiöst perspektiv när han kritiserade teorin om sädesslagens metamorfoser. Lindroth lägger ingen särskild vikt vid detta utan väljer att framställa polemiken som ett motsatsförhållande mellan en förnuftig naturvetenskap och teologin. Linné som ju grundade sitt botanisk-taxonomiska intresse i att söka finna ordningen i Guds kreation. Genom detta arbete tänkte sig Linné kunna visa på Guds allsmäktighet, vilket i sin tur kunde leda till ett tillbakavisande av så kallad ateism och till ett försvar av rådande samhällelig ordning.<sup>191</sup>

Liknande formuleringar framkommer vidare i artikeln. Lindroth kommer in på ämnet angående den dåtida debatten om koppypning. Lindroth skriver: ”I högsta grad stod här förnuft mot oförnuft; vetenskap mot teologiskt nit.”<sup>192</sup> Förespråkarna för koppypningen ansågs beblanda sig i ärenden som de inte borde och de kritiserades för att de visade en brist på en gudsförtröstan.

Denna gudsförtröstan ledde till orimliga konsekvenser, den var mot förnuftet. [...] Men kanske var vetenskapsmännen i längden säkrare tillgångar för förnuftets sak än de nyckfulla sköndarna. De sköt in sig på konkreta mål, de bevisade med fakta. De undvek de patetiska livsfrågorna.<sup>193</sup>

Vad Lindroth ämnar göra i sin artikel är att ge en resumé över naturvetenskapens genombrytande i upplysningstidens Sverige. Vetenskapsmännen är här såklart i fokus då det är den naturvetenskapliga historien som ligger i textens blickfång. Vetenskapsmännen beskrivs dessutom som slagskämpar i en kamp.

In this way scientists and medical men crushed the old primitive conception of the world, and extirpated [*sic*] prejudices and superstition. [...] as Linnaeus wrote: ‘the sciences are thus the light which enlightens those who wonder in the dark’.<sup>194</sup>

---

<sup>190</sup> Lindroth, 1957–1958, s. 186.

<sup>191</sup> Livingstone, David N. och Finnegan, Diarmid A., ”Ecology and the Environment”, i Ferngren, Gary B. (red.), *Science and Religion. A Historical Introduction*, 2017, s. 452.

<sup>192</sup> Lindroth, 1957–1958, s. 189.

<sup>193</sup> Lindroth, 1957–1958, s. 190f.

<sup>194</sup> Lindroth, 1957–1958, s. 193.

Begreppet förnuft är ett betydelsefullt tecken. Ett tecken vilket nästan alltid har positiva konnotationer. Förnuftet blir således både en signifikant och en mästersignifikant i detta sammanhang. Som signifikant blir dess betydelse här fastställt och Lindroth ger det en entydig innebörd; förnuftet är kopplat till en vetenskaplighet. Förnuftet blir också en mästersignifikant som definierar en identitet. Här definieras naturvetenskapen av ett förnuft och teologin skiljs på så vis nästan av ifrån förnuftet. Myten är också närvarande. Myten om konflikten och den ständiga fientliga relationen mellan religionen och vetenskapen.

I den kritik som framfördes främst av Anton Jansson och Hjalmar Falk i *Lychnos* tog de upp vad de ansåg vara Frängsmyrs bristande religiösa perspektiv i dennes idéhistoriska översiktsverk.<sup>195</sup> Från årgången 1963–1964 ingår en artikel där Frängsmyr skriver om den svenske läkaren, psykiatrikern och pedagogen Anton Nyström (1842–1931) och dennes förhållande till positivismen under slutet av 1800-talet. Det är en artikel som ofta återkommer, och förhåller sig, till de religiösa inslagen i denna diskussion om Nyström. Nyström beskrivs av Frängsmyr ha varit en kämpe för demokratin. Han var starkt dragen till de positivistiska strömningarna och hans hänförelse till denna filosofiska teori beskrivs ha agerat som en tro för honom.<sup>196</sup> En annan dåtida filosofisk personlighet var filosofen Christopher Jacob Boström (1797–1866). Frängsmyr beskriver hur Boström var en påverkande influens under tiden då Nyström verkade. Boströms filosofi rörde sig kring de teologiska frågorna, han beskrivs ha förkastat religiösa dogmer och treenighetsläran, trots detta bestod hos honom ändå idén om att tanken är alltings grund och att den till slut ändå ändas i Gud. Denna boströmianism kritiserades av Nyström, just för dess alltför metafysiska karaktär. Något som hindrade den från att anammas av de naturvetenskapligt bildade. En diskussion som blev signifikant för 1860-talet, detta då denna boströmianska metafysiska idealism beskrivs ha stått emot de mer naturvetenskapliga och darwinistiska idéerna. Det var en ”kamp” mellan humanismen och naturvetenskapen och det var humanisterna som såg sig kunna föra den andliga utvecklingen framåt.<sup>197</sup>

Nyströms egen världsåskådning diskuteras och Frängsmyr beskriver hur Nyström, då han kom i kontakt med naturvetenskapen, började vackla i sin egen religiösa tro. Till slut var det dock enbart ateismen som kvarstod, och det var naturvetenskapens frigörande från teologin som eftersträvades. I en diskussion kring Nyströms relation till positivismen framkommer hur Nyström såg gemensamma punkter mellan kristendomen och positivismen,

---

<sup>195</sup> Se Frängsmyr, 2002.

<sup>196</sup> Frängsmyr, Tore, ”Den unge Anton Nyström och positivismen”, i *Lychnos*, 1963–1964, s. 72f.

<sup>197</sup> Frängsmyr, 1963–1964, s. 82, 84f.

där positivisten också erkände ett högsta väsen, ett väsen som beskrivs ha varit de yttersta naturliga lagarna. Samtidigt är positivismen enligt Nyström kritisk till de teologiska dogmerna och metafysiken. Positivisten var för honom inte en ateist. Positivisten menar att det inte går att nå någon form av kunskap om ett högre liv eller gudomligt väsen.<sup>198</sup> ”Här fann han en realistisk syn på livet och människorna, en syn som stödde sig på vetenskaperna och som inte räknade med några gudomliga storheter.”<sup>199</sup> Vad Frängsmyr här då inte riktigt kan förstå är hur Nyström trots denna hans ”nyktra” utgångspunkt ändå svalde hela Comtes positivistiska lära. En lära som Frängsmyr beskriver innehöll en form av personkult där Comte själv ämnat agera ”överstepräst”. Posivismen blev på sätt och vis en ny religion menar Frängsmyr. En humanismens religion där Nyström istället bytte ut begreppet Gud mot begrepp så som ”mänskligheten” eller ”det eviga”<sup>200</sup>

Det är en artikel i vilken Frängsmyr till stor del berör de religiösa omständigheterna kring Nyström och dennes positivism. Vad som är intresse i texten är just beskrivningen av Nyströms avståndstagande från det religiösa, de kristna dogmerna och den svenska kyrkan. Hur han beskrivs ha kämpat för en religiös frihet. Men hur han sedan, i kontakt med positivismen beskrivs ha fallit offer för denna nya ”religion”. Därför beskrivs han ha blivit isolerad inom akademien då han i sin tilltro till positivismen och den humanistiska ”religionen” förblev naiv.<sup>201</sup> Nyström kritiserade metafysiken för dess inkompatibilitet med naturvetenskaperna. I positivismen fann Nyström vad Frängsmyr menar var en realistisk syn. Denna realism kopplas av Frängsmyr till vetenskapen, något jag skulle beskriva vara en form av diskursiv ekvivalenskedja. Vidare anlägger Frängsmyr ett perspektiv där positivismen, i relation till Comte, lyfts som något som talar emot denna Nyströms humanism. Han accepterade alltför lätt alla positivismens läror. På så sätt är denna Frängsmyrs artikel också en artikel vilken lyfter vikten av den kritiska ådran, den som motsätter sig dogmer och auktoriteter. Med, de negativa sidorna av, positivismen knyts i Frängsmyrs text ekvivalenskedjor till en övergripande religionstanke som han kopplar till just dogmer och överordnade auktoriteter.

Hela den stora tanken om framsteg, utveckling, progression och framåtskridande är tydligt återkommande i de många artiklarna. Det är verkligen ett område som framstår som ett intresse för de många idéhistoriska artikelförfattarna. Idéhistorikern Gunnar Eriksson skriver

---

<sup>198</sup> Frängsmyr, 1963–1964, s. 86ff, 98f.

<sup>199</sup> Frängsmyr, 1963–1964, s. 100.

<sup>200</sup> Frängsmyr, 1963–1964, s. 93, 100, 107.

<sup>201</sup> Frängsmyr, 1963–1964, s. 118.

om de cartesianska striderna i Uppsala under 1600-talets slut. Denna akademiska strid målas upp som en debatt som stod just mellan framstegstanken och utvecklingsoptimismen, detta mot den gamla synen på hur världen och människorna stod inför ett förfall, en föråldring och en undergång; mellan en förändringtanke och en idé om varandets konstans. Återigen får vi höra om en filosofisk kamp som stå mellan, i detta fall, anhängarna av René Descartes' (1596–1650) idéer och den lutherska ortodoxin.<sup>202</sup> Det svenska akademiska 1670-talet beskrivs av Eriksson som ett ” [...] kompakt traditionalistiskt mörker [...]”<sup>203</sup> däri modernismen bara var en flyktig gnista. Om Olof Rudbeck d.ä. (1630–1702) skriver Eriksson hur denne, en av modernismens starka klippor, hade en positiv syn på framtiden.

På nytt skymtar här den empiriska aspekten: den sanne vetenskapsmannen vänder sig direkt till naturen, vars mångfald är utan gräns, sinneskunskapen, samlandet av data, garanterar en naturvetenskapens eviga fortgång.<sup>204</sup>

Vidare beskriver Eriksson hur de moderata framstegstroende stod i en motsatsställning till den traditionalistiska skollärdomen och skolastiken. Samtidigt poängteras att det även hos vissa av de framstegstroende fanns eskatologiska föreställningar. Något som komplicerar denna bild av framstegstron. Här framhålls den tjeckiske teologen Johan Amos Comenius (1592–1670) som en sådan komplicerande personlighet. En som trots synen på en förbättring också såg ett förfall, detta inom både filosofin och teologin. Ett förfall som skulle bidra till den stundande undergången. Eriksson menar att denna andra motsatsställning som här anas alltså är den mellan cartesianismens ”sunda” framtidstro och Comenius religiösa och samhällsomstörtande lidelse. Framstegstron var radikal, den stred mot grundläggande kristet religiösa dogmer.<sup>205</sup> Vidare var det inte bara heller de teoretiska debatterna som präglade de cartesianska striderna där teologerna beskrivs försvara sin gamla ortodoxa världssyn och teologi gentemot de cartesianska tankegångarna. Det var också en diskussion angående vilken roll skolan och akademien egentligen skulle ha. Cartesianerna förespråkade en samhällsnyttig akademi vilken kunde hjälpa samhället på traven framåt, detta genom ett accepterande av de nya vetenskaperna.<sup>206</sup>

---

<sup>202</sup> Eriksson, Gunnar, ”Framstegstanken i de Cartesianska stridernas Uppsala. Kring debatten om naturens konstans och vetenskapernas tillväxt” i *Lychnos*, 1967–1968, s. 137, 145.

<sup>203</sup> Eriksson, 1967–1968, s. 152.

<sup>204</sup> Eriksson, 1967–1968, s. 162.

<sup>205</sup> Eriksson, 1967–1968, s. 169, 174f, 177.

<sup>206</sup> Eriksson, 1967–1968, s. 178.

Vi ser att det under perioden från år 1936 fram till slutet av 60-talet förekommer ett antal artiklar som rör sig mellan ämnesområdena religion och vetenskap.<sup>207</sup> Ibland flyter de båda områdena samman och vidrör både vetenskapliga och religiösa frågor. Det anas ett diskursivt språk vilket behandlar de två ämnesområden på lite olika sätt, där vetenskapen ofta framkommer som protagonisten; religionen som det föråldrade. I vissa av artiklarna poängteras vikten av att studera de religiösa tendenserna och idétraditionerna, detta till trots, att då framställningarna förekommer, så är de kopplade till ett särskilt diskursivt förhållningssätt. Ovanligt är att se beskrivningar vilka kopplar an religiösa idéer som påverkande på de vetenskapliga idéerna. Interaktionen mellan de båda idétraditionerna, utöver konflikterna är inte särskilt förekommande. Med referenser till annan litteratur har jag därför sökt visa på, och accentuera, denna problematik. Därmed är många författare på så sätt motsägelsefulla. Samtidigt som de relaterar till vikten av att intressera sig för de olika historiska ämnesområdena tenderar de att hålla sig inom ett särskilt paradigm och en specifik diskurs. Möjligen är det Nordströms perspektiv, om vikten av att se de många ämnesområdenas vidrörande kontaktområden, som gör sig gällande. Samtidigt, i relation till en diskussion som fördes i del 2.1 går det att ana att många artikelförfattare i *Lychnos* tidiga period nog inte alltid ville erkänna sig till den nordströmska traditionen och Nordströms egna idéer. Om hur historien inte bör värderas utifrån en nutida förståelse, att man inte ska avskilja det ”rätta” från det ”felaktiga”. Idéerna skulle, alltså utifrån den nordströmska traditionen, förstås utifrån sin samtida historiska betydelse och inte utifrån en teleologisk förståelse.<sup>208</sup>

Begreppsanvändningar som förnuftighet, frihet, rationalitet, sanning och fördomsfrihet figurerar i artiklarna; nodalpunkter som främst kopplas an till en vetenskaplighet. Ofta, menar jag, knyts ekvivalenskedjor ihop med begrepp och tecken som dogmatism, auktoritet, skolastik, metafysik och doktriner. Också ord som fördomsfullhet, tyranni, okunskap, despoti, ett icke-förnuft och en naivitet är förekommande. Dessa står träget i relation religiösa

---

<sup>207</sup> Det förekommer också artiklar i *Lychnos* som inte är formulerade på samma sätt som tidigare nämnda artiklar. En sådan artikel är en av den svenske filologen Martin P:son Nilsson (1874–1967). Artikelnen behandlar en antik grekisk religionshistoria. I artikeln förekommer en tämligen kort diskussion om religionens samhälleliga roll, detta i relation till sociologen Émile Durkheims (1858–1915) teser. Här lyfts hur Durkheim menade att religionen var en produkt av det sociala livet, där religionen blir en kraft vilken påtvingar individerna vissa uppfattningar. Nilssons artikel har en mer sociologisk prägel då den diskuterar den antika grekiska religionen. Artikelns karaktär är mer beskrivande och uppräknande av olika historiska skeenden. Det Nilsson vill poängtera är den senantika religionshistoriens relevans för historieskrivningen. Han pekar på utvecklingslinjerna från den antika grekiska religionen till europeisk kultur och då främst till kristendomen. ”[...] vill man känna och förstå kristendomens väg genom värld och historia är det nödvändigt att känna kyrkofäderna och den hedniska omvärld, mot vilken de riktade sina skrifter.” Se Nilsson, Martin P: N, ”Grekisk religionshistorisk forskning”, i *Lychnos*, 1953, s. 80. För citatet se Nilsson, 1953, s. 91.

<sup>208</sup> Denna beskrivning är hämtad ifrån Lindbergs och Nilssons beskrivning av den nordströmska traditionen. Lindberg och Nilsson, 2008, s. 159.

organisationer, institutioner, personligheter och tänkare som nästan anas agera antagonister i många av de olika artiklarna. Naturvetenskapen framträder i texterna som den relevanta kunskapen vilken leder till en progression. Samtidigt lyfts de religiösa tendenserna och idétraditionerna upp som viktiga att intressera sig för. Vi ser även försök att knyta an idén om den vetenskapliga tankens historia, i långa linjer, bak till antiken, där signifikanter som frihet och anti-auktoritet kopplas till en vetenskaplighet.

### 2.3 Charles Darwin, evolutionsteorierna och religionen

Mot slutet av 1800-talet skakades den vetenskapliga världen av en kontrovers. Charles Darwin (1809–1882) gav ut sin skrift *On the Origins of Species* 1859. Under 1800-talets början var naturvetenskapen fortfarande till stor del en sakral vetenskap. Historikern Theodore Hoppen har beskrivit hur Storbritannien aldrig varit så religiöst som det senare var under den viktorianska eran.<sup>209</sup> Vidare, i relation till myten, om krigföringen mellan religionen och vetenskapen, har vetenskapshistorikern James Moore skildrat hur Darwin ofta varit en viktig centralgestalt i dessa berättelser, där Darwin ofta har porträtterats som den heroiske vetenskapsmannen.<sup>210</sup> Om det är någon gång i historien då man skulle kunna beskriva relationen mellan religionen och vetenskapen som att vara i en tydlig konflikt-situation, så är det i så fall under Darwins tid.<sup>211</sup> Dock betyder inte det att denna disharmonien var så konfliktartad som den så ofta har målats upp att ha varit. Att beskriva debatten och diskussionen som ett krig eller en konflikt är något som bara vid fåtaliga tillfällen går att göra.<sup>212</sup> Historieskrivningen kring Darwin och dennes lanserande av evolutionsteorin vidrör dessutom en mer samtida debatt kring religionen och vetenskapen. Nämligen kring idén om det darwinistiska omkullkastandet av de religiösa försanthållandena i västerlandet i och med evolutionsteorins entré. Ett omkullkastande som ofta lyfts upp av exempelvis nyateister vilka gärna poängterar att religionen och vetenskapen alltid varit varandras totala motsatser och hur de darwinistiska idéerna är fullständigt inkompatibla med religion och en religiös tro.<sup>213</sup> Här

---

<sup>209</sup> Jonsson, 1987, s. 49, och Chapman och Coffey, 2009, s. 9.

<sup>210</sup> Moore, James, "Charles Darwin", i Ferngren, Gary B. (red.), *Science and Religion. A Historical Introduction*, 2017, s. 192.

<sup>211</sup> Jonsson, 1987, s. 13.

<sup>212</sup> Livingstone och Noll, 2018, s. 4.

<sup>213</sup> Med Nyateister syftar jag främst på författare och tongivande debattörer så som Richard Dawkins, Sam Harris och Christopher Hitchens. Dessa författare har beskrivits vara, bland annat, de nu främsta uppbärarna av konfliktberättelsen. Där religionen och vetenskapen är varandras motsatser, för alltid ämnade att stå i konflikt med varandra. Se Lightman, Bernard, "The Victorians: Tyndall and Draper", i Ferngren, Gary B. (red.), *Science and Religion. A Historical Introduction*, 2017, s. 80 och Harrison, 2015, s. 194. Sociologen Stephen LeDrew, som beskriver sig som en ateist, har skrivit intressant kring nyateismen. Han menar att det är förvånansvärt att

vill jag lyfta ett citat från antologin *Science and Religion. A Historical Introduction* vilken berör denna diskussion.

The historical origins of Darwinism in Malthusian natural theology, tempered by a belief in God-given laws of nature, make it perfectly clear, however, that there is no ineluctable link between Darwinism and unbelief.<sup>214</sup>

Utifrån dessa diskussioner anser jag att artiklarna, vilka behandlar Darwin och dennes teorier, fordrar sitt eget avsnitt.

Språkforskaren Alvar Ellegård menar i en artikel i *Lychnos* att den debatt som uppkom kring utgivandet av Darwins skrift till stor del cirkulerade kring just de teologiska frågorna.<sup>215</sup> Han beskriver det just som striden mellan ” [...] Darwinism and Design [...]”<sup>216</sup> Det Ellegård dock vill göra är att poängtera hur central denna polemiska diskussion var i den vetenskapliga debatt vilken följde utgivandet av Darwins teori. Ellegård menar att det för den moderne läsaren kan vara lätt att se den teologiska aspekten av Darwin-debatten som en liten avstickare i relation till de många andra, mycket ”viktigare”, frågorna. Över tid har uppfattningen ändrats så pass mycket att allmänheten kan ha glömt bort att skärningspunkten i Darwin-debatten i England under slutet av 1800-talet främst bekom de

---

det inom religions-sociologisk forskning inte har skrivits mycket alls om sekulära och ateistiska människor. Vidare menar LeDrew att den så kallade nyateismen agerar utifrån en form av ateistisk ”proselytism”. Nyateister anlägger ofta en reduktionistisk bild av vad religionen är, där religionen förklaras som förmoderna – enligt nyateisterna misslyckade – försök till att förklara omständigheter nu vetenskapen kan upplysa om. Med denna reduktionism är religionen uppbyggd på irrationella idéer vilka till slut enbart leder till våld och konflikt. LeDrew beskriver dessa uppfattningar som en form av mytologisering om religionen. En myt som han sedan menar bär upp en bild av det ”överlägsna” västerländska samhället. ”This is precisely how the ideology of the New Atheism functions. Its discourse on religion is an ideological legitimization of scientific authority, and more specifically, its discourse on Islam is a legitimization of Western society that constructs a vision of ‘civilization’ through a contrast with its ‘barbaric’ other. [...] Like religious fundamentalism, the New Atheism is a reaction to the explosion in possibilities of belief that characterize our ‘secular age.’ Though they are both totalizing ideologies that seek to eradicate opposing worldviews, both are also themselves manifestations of the expanding possibilities in ways of being – or not being – religious.” LeDrew, Stephen, *The Evolution of Atheism: The Politics of a Modern Movement*, 2016, s. 1, 8f. Även om hur dessa religionskritiker ofta riktar sin kritik mot ett, efter egen anpassning, skapat Gudsbegrepp. Svenungsson 2004, s. 168. Vidare, möjligen spelar sociologiska aspekter även in i historikers förhållningssätt. Max Weber, i sitt teoretiserande om kapitalismens uppkomst och avförtrollningen av världen, *Entzauberung der Welt*, benämnde vissa faktorer som rationella och de andligt religiösa som irrationella. Aspren, 2014, s. 560. Weber som har varit en stor influens för modern historieskrivning. Vidare, för teoretiker som Weber – och exempelvis Emile Durkheim och Karl Marx – var just religionens tillbakagång en essentiell del i deras teoretiserande. För dem stod modernisering och sekularisering tydligt i samverkan med varandra. Se Chapman och Coffey, 2009, s. 3.

<sup>214</sup> Bowler och Henry, 2017, s. 215

<sup>215</sup> Ellegård hade ett stort intresse för religiös historia och intresserade sig även för relationen mellan religion och vetenskap. Han gjorde sig dessutom känd för att ha teoretiserat om Jesus som en enbart mytisk person och inte en verklig person. Se Ellegård, Alvar, *Myten om Jesus: Den tidigaste kristendomen i nytt ljus*, 1992.

<sup>216</sup> Ellegård, Alvar, ”The Darwinian Theory and the Argument from Design”, i *Lychnos*, 1956, s. 173.



religiöst teologiska frågorna.<sup>217</sup> Ellegård skriver: ” [...] the Darwinian conflict acted as a catalyst in the crystallisation of religious and metaphysical opinions in Mid-Victorian Britain.”<sup>218</sup>

Det är viktigt att poängtera att diskussionerna och debatterna mellan vetenskapen och metafysiken ständigt sett annorlunda ut. Synen på det religiösa såg ju tveklöst inte ut på samma sätt under exempelvis Lockes tid som det gjorde under Darwins tid. Dock levde idén, om vetenskapen som en inkörsport till de gudomliga mysterierna, kvar en bra bit in på 1800-talet. Som historikern Peter Harrison säger, i sin bok från 2015, förekom det under 1800-talet, trots de komplicerade debatterna mellan naturvetare och metafysiker, en sammankopplande relation mellan teologin och vetenskapen, där man ansåg att exempelvis teologin kunde agera som förmedlare av de vetenskapliga rönen.<sup>219</sup> Samtidigt skulle det kunna sägas att det är just vid tiden då Darwin-debatten är aktuell som debatten mellan naturvetenskapen och metafysiken övergår till en mer polariserande diskussion, där gapet emellan de båda kunskapsstraditionerna vidgas.<sup>220</sup> Ändå går det inte att måla upp bilden av Darwin-debatten som en explicit kamp mellan de religiösa och de icke-religiösa. Inte heller finns det någon tydlig koppling mellan Darwinismen och en religiös misstro eller icke-tro. Darwin menade själv att en värld uppbyggd av – gudomliga – naturlagar var allt mer grandios än en värld där Gud plötsligt ingriper i den värld vilken han själv skapat. Hur det var under Guds dignitet att beblanda sig på ett sådant direkt sätt.<sup>221</sup> Historikerna Peter J. Bowler och John Henry menar hur: ”For Darwin, natural selection brought about progress, and this seems to have been part of the Creator’s intention [...]”<sup>222</sup>

Det finns i Ellegårds artikel tydliga religiös-teologiska aspekter i hans studie av Darwin-debatten. Ellegård fortsätter: Darwins teori om arternas uppkomst var revolutionerande och den ställde många tidigare uppfattningar på ända, däribland de religiösa. Hela den kristna kosmogonin där skapelseberättelsen varit så central blev än mer passé. Vidare beskriver Ellegård hur kritiken av evolutionsteorin ofta stod i samband med problematiken angående människans släktskap med aporna. Något som beskrivs ha varit svårt att acceptera, inte bara för teologerna och prästerskapet utan även för allmänheten. Svårast, att acceptera, var dock förpassandet av den antropocentriska världsbilden. Darwins teori krockade med idén om en

---

<sup>217</sup> Ellegård, 1956, s. 173.

<sup>218</sup> Ellegård, 1956, s. 173.

<sup>219</sup> Harrison, 2015, s. 152f.

<sup>220</sup> Jonsson, 1987, s. 15.

<sup>221</sup> Moore, 2017, s. 196.

<sup>222</sup> Bowler och Henry, 2017, s. 211.

vägledande gudomlig kraft, eller gud, som beblandade sig i människornas liv, utveckling och historia, där mänskligheten var slutstenen i skapelsen. Vissa extrema konservativa kritiker såg Darwins teorier som tydligt sammanknippade med ateistiska tankeströmningar. Det som skavde hos dessa kritiker var också människans devalvering till att kategoriseras tillsammans med de andra djuren.<sup>223</sup> Bowler och Henry menar att Darwins teorier dock accepterades av majoriteten forskare och vetenskapsmän och på så sätt förekom lika mycket kompromisser som konflikter.<sup>224</sup> I relation till denna diskussion menar de att:

The old image of Spencer and Darwin destroying all moral values and sweeping Western culture immediately into an age in which the only measure of worth was brute force is, hence, an ill-conceived myth.<sup>225</sup>

Bland de vetenskapsmän som motsatte sig Darwins teorier förekom en mängd religiösa, metafysiska och teologiska argument i koppling till skapelsen och kreationen. Ellegård poängterar dessutom att kritikerna menade att det var Darwin som inte ägnade sig åt en ”korrekt” vetenskap då han inte sökte svara på evolutionens eller det naturliga urvalets slutgiltiga orsaker. För dessa Darwins kritiker var kreationen grundkonstruktionen för deras ”korrekta” vetenskap. Allt, tänkte man, kunde spåras tillbaka till skapelsen.<sup>226</sup> De argumenterade alltså utifrån en uppfattning som de menade var vetenskaplig. Att Darwin inte sökte svara på frågan om de slutgiltiga orsakerna var för dem en vetenskapsfilosofisk brist. Således går det också att beskriva den kritik som riktades mot Darwin som en ”vetenskaplig” sådan. Det är enligt Ellegård viktigt att visa på hur denna dåtida vetenskap – som Darwins kritiker utgick från – såg den gudomliga inblandningen som den slutgiltiga orsaken till den naturliga beskaffenheten.<sup>227</sup> Ellegård säger sedan: ”[...] in order to understand the contemporary discussion it is necessary to elucidate somewhat further how God was fitted into the picture.”<sup>228</sup> En poäng Ellegård förstärker genom att citera Isaac Newton (1642–1727). Newton beskriver i *Opticks* hur det är den naturliga filosofins uppgift att bland annat härleda orsakerna ur effekterna, detta för att nå fram till vad Newton beskrev som *the first Cause*. Newton härledde skapelsen till en intelligent och mäktig skaparkraft.<sup>229</sup> Denna första orsak,

---

<sup>223</sup> Ellegård, 1956, s. 174f.

<sup>224</sup> Bowler och Henry, 2017, s. 214.

<sup>225</sup> Bowler och Henry, 2017, s. 215.

<sup>226</sup> Ellegård, 1956, s. 175.

<sup>227</sup> Ellegård, 1956, s. 175, 177.

<sup>228</sup> Ellegård, 1956, s. 177.

<sup>229</sup> ”[...] the main business of natural philosophy is to argue from phaenomena without feigning hypotheses, to deduce causes from effects until the first cause is reached [...]”. Se Newton, Isaac, *Opticks or A Treatise of the*

som Newton talade om, är, så som också Ellegård säger, en vanligt använd beteckning för just Gud. Alla andra orsaker härleddes till denna första orsak.<sup>230</sup> Denna diskussion knyts sedan an till Darwindiskussionen. Ellegård poängterar att idén om den första orsaken spelar in i varifrån Darwins kritiker hämtade sina argument, och hur Darwin urskilde sig från andra biologer. Ellegård hävdar att det är utifrån denna metafysiska och naturteologiska bakgrund som Darwindebatten bör studeras. Darwin förhöll sig inte till de metafysiska resonemangen om den första orsaken och de vidare sekundära orsakerna. Detta till skillnad från andra dåtida biologer och vetenskapsmän som då utöver teorierna om de naturliga variationerna ville besvara varför dessa variationer uppstått, variationer som uppenbarligen menades ha påverkats av en ”extern” orsak.<sup>231</sup> Ellegård säger:

But what Darwin revealed was not the sort of machinery that any intelligent being would use to execute his ends, since all that it did was to produce, at random, all conceivable forms, and thus necessarily many more abortive than beneficial ones, and leave it altogether to contingencies to decide which form was to be perpetuated. The wonderful fitting of means to ends, formerly explained as clue to Divine guidance, either directly through a miraculous creation, or indirectly through secondary causes, now appeared as the automatic result of a process of trial and error.<sup>232</sup>

Ellegård för också en diskussion kring hur Darwin formulerade sig om en skapare i de tidigare utgåvorna av *Origins*.<sup>233</sup> Möjligheten fanns att Darwin sökte göra sin teori anpassningsbar till tidens religiösa tankegångar och tolkningar menar Ellegård. Detta för att i alla fall lämna tolkningen, kring vad som kan ha varit ”den första orsaken”, åt läsaren. I utgåvan från 1860, skriver Darwin hur livet andats in i världen av *the Creator*. En formulering som Darwin senare ska ha ångrat. Darwin ska själv ha beskrivit det som att han gav vika för den allmänna opinionen när han valde att formulera sig på detta sätt angående denna skapelse och skapare, och hur han menade att livet på jorden istället hade ”uppenbarats” sig.<sup>234</sup> Men

---

*Reflections, Refractions, Inflections & Colours of Light*, bok 3, del 1, fråga 28, 1979, s. cxiii. För vidare diskussion se Numbers, Ronald L. och Susalla, Peter J., ”Cosmogonies”, i Ferngren, Gary B. (red.), *Science and Religion. A Historical Introduction*, 2017, s. 222. Om den komplicerade bilden av Newton som en av vetenskapens förkämpar, då denne skrev mängdvis med texter om alkemi och än mer om teologi. Se Chapman och Coffey, 2009, s. 9.

<sup>230</sup> Ellegård, 1956, s. 177.

<sup>231</sup> Ellegård, 1956, s. 180.

<sup>232</sup> Ellegård, 1956, s. 182.

<sup>233</sup> ”There is grandeur in this view of life, with its several powers, having been originally breathed by the Creator into a few forms or into one; and that, whilst this planet has gone cycling on according to the fixed law of gravity, from so simple a beginning endless forms most beautiful and most wonderful have been, and are being, evolved.” Se Darwin, Charles, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection: Or the Preservation of the Favoured Races in the Struggle for Life*, 1860, s. 490.

<sup>234</sup> Ellegård, 1956, s. 185. För Darwins formulering kring Skaparen jämför exempelvis med ”Det finns en storslagenhet i denna syn på hur livet [...] blåstes in i ett litet fåtal former [...]” i Darwin, Charles, *Om arternas uppkomst genom naturligt urval*, 2005, s. 372. Darwins tidiga andlighet kan beskrivas som ett teistiskt

bilden av Darwin som den tydliga ateisten som, genom sina upptäckter, förpassade religionen till historiens skräphög är tveksam. Ellegård tar alltså upp och diskuterar denna förveckling i Darwins grubblande, där Darwin först valde att skriva med skaparen för att sedan ångra sig och ta bort denna formulering i senare utgåvor. Ellegårds poängterande av Darwins religiösa ambivalens är intressant. En diskussion som också tas upp av bland annat av Moore i antologin från 2017, som menar att *Origins* kan liknas vid ett enda långt argument emot en mirakulös kreationism, och för en – gudomlig – skapelse bestående av naturliga lagar. Kring denna diskussion ska vi inte här fördjupa oss mer i.<sup>235</sup>

Darwins teorier om evolutionen och det naturliga urvalet lyckades, under hela 1800-talet, inte att helt ersätta hela argumentet kring en intelligent design. Ellegård menar att Darwin må ha rubbat denna idé en aning men att den märkbart levde vidare och ansågs applicerbar.<sup>236</sup> Det tog längre tid för Darwins teorier att bli allmänt vedertagna än vad man ofta tror säger Ellegård. Fortsättningsvis anknyter Ellegård till en mer samtida diskussion om naturvetenskaperna där han menar att det är intressant hur varje gång det dyker upp naturvetenskapliga experiment och resultat som motstrider Darwins teorier, så är det de ”metafysiskt” intresserade biologerna och lekmännen som snabbt anammar dess resultat som bevis och indikationer för en förutbestämd evolution, en evolution med en första orsak. En hänförelse vilken, Ellegård menar, tydligt är förekommande även hos poeter och romanförfattare, de han refererar till som de icke-vetenskapligt sinnade. ”This is, of course, just another instance of the opposition between the poetical-mystical temperament, and the scientific one.”<sup>237</sup> I sin artikel framhåller Ellegård att han själv utgår från ståndpunkten att Darwins teori om det naturliga urvalet är inkompatibel med skapelseteorin. Dock betyder inte denna inkompatibilitet att denna skapelseteori på så sätt skulle bli kullkastad. Det betyder att det inte går att använda den naturliga utvecklingen, evolutionen och det naturliga urvalet som argument för skapelseteorins giltighet.

Denna kontrovers och debatt som uppstod, efter Darwins utgivande av *Origins* och lanserandet av teorin om det naturliga urvalet, tenderade att till stor del handla om de metafysiska frågorna, detta efter Ellegårds syn.<sup>238</sup> Ellegård beskriver också hur det för

---

åskådningssätt, en teism som senare i hans liv kom att utvecklas till en uttalad agnosticism. Darwin hade ett ambivalent förhållande till religionen och till sin egen religiositet. Se Moore, 2017, s. 199f.

<sup>235</sup> Diskussionen om Darwins formuleringar kring en skapande entitet är intressant. Ellegård lyfter denna diskussion då han menar den spelar in i den historiska förståelsen. Dock påpekar Ellegård hur Darwin just kom att ändra sig kring denna formulering, och hur han senare säger att han, med formuleringen, just menat att livet ”kom till”, utan någon religiös innebörd. Se Ellegård, 1956, s. 185.

<sup>236</sup> Ellegård, 1956, s. 188.

<sup>237</sup> Ellegård, 1956, s. 189.

<sup>238</sup> Ellegård, 1956, s. 173.

biologerna och vetenskapsmännen inte längre var relevant att förhålla sig till den religiösa metafysiken. Det viktiga, menar Ellegård, är istället att påpeka att inte för allt så länge sedan var dessa metafysiska tankegångar om skaparen och den första orsaken allmänt accepterade och antagna, även hos en stor mängd av tidens vetenskapsmän. När Ellegård ska avsluta sin artikel rör han sig in i en diskussion kring den brittiske biologen Thomas Henry Huxley (1825–1895). Huxley ska bland annat ha kritiserats för att ibland ha blivit alltför filosofisk. Kritikerna menade att Huxley strikt borde ha hållit sig till vetenskapen. Istället vill Ellegård poängtera att Huxley förbättrade vetenskapen genom att också ägna intresse åt de metafysiska antagandena. Om Huxley skriver Ellegård så här:

Huxley provides an object lesson of the use of the philosophy of science. For science to progress, it is necessary for scientists – or some scientists – not only to examine the facts on which theories are based, and the logical structure of the theories, but also the metaphysical assumptions underlying the theories: the freedom of inquiry must include metaphysics as well. If that is commonly recognized to-day, it is in no small part due to the vigour with which Huxley as the chief philosophical exponent of Darwinism fought for this freedom in the early controversies about Natural Selection.<sup>239</sup>

Med detta resonemang kring Huxley, och om argumentet kring vikten av att även intressera sig för de, i detta fall, metafysiska antagandena, väljer Ellegård att avsluta sin artikel.

Vi fortsätter med en annan av Ellegårds artiklar vilken också behandlar Darwin och diskussionen kring honom. I denna artikel går Ellegård in i en kritik mot den amerikanska historikern Gertrude Himmelfarb och de teser hon för fram i sin bok *Darwin and the Darwinian Revolution*.<sup>240</sup> Ellegård menar att Himmelfarb för argument vilka nästan är identiska med de argument anti-darwinisterna förde under slutet av 1800-talet. Precis så som 1800-talets anti-darwinister tenderar också Himmelfarb att uppvisa en markerad fientlighet emot filosofi baserad på logisk empirism och positivism. Ellegård stannar upp vid ett av Himmelfarbs formuleringar vilket han citerar.

Himmelfarb, who cites Fisher's book in her bibliography, offers the following comments: 'The laborious calculations of probability [...] are at least as much an argument in favour of the creationist theory as of natural selection, insofar as they can be said to be an argument in favour of anything.' This, to be frank, is utter rubbish.<sup>241</sup>

Vad som skaver hos Ellegård är alltså hur det fortfarande finns de som inte förstår Darwins teorier. Hur det fortfarande finns de som argumenterar på samma sätt som anti-darwinisterna

---

<sup>239</sup> Ellegård, 1956, s. 192.

<sup>240</sup> Se Himmelfarb, Gertrude, *Darwin and the Darwinian Revolution*, 1968.

<sup>241</sup> Ellegård, 1960–1961, s. 77f.

gjorde under 1800-talet. Vi återkommer här till de argument Ellegård visade på i hans tidigare artikel. Förklaringen till denna okunskap om de darwinistiska teorierna, menar Ellegård, ligger i att de darwinistiska teorierna går i stick i stäv med en äldre filosofisk och teologisk tradition, som fortfarande lever sig kvar – även inom akademiska kretsar. Om man förhåller sig till denna tradition kan argumenten formuleras på ett sådant, så som Himmelfarb förfäktar, så att de darwinistiska teorierna kan argumenteras vara ologiska.<sup>242</sup>

Därmed kommer vi tillbaka till Ellegårds tidigare artikel vilken till stor del poängterar och söker redogöra för hur denna äldre tradition lever vidare och fortfarande spelar in i de vetenskapliga diskussionerna. Historiker har tenderat att spela ner den darwinistiska revolutionens vikt menar Ellegård. De söker de långa linjerna i historien, kontinuiteten. Om historikerna säger han: "From the tangle of events in the past they bring out the single thread which is to become a dominant strand in the future."<sup>243</sup> Historien tenderar därmed till att beskrivas som allt för självklar.<sup>244</sup> Här anser jag Ellegårds artikel blir intressant. Alltså, samtidigt som Ellegård argumenterar emot framförda omständigheter av Himmelfarb, och hennes formulering om att det finns lika skäl för en kreationism så som för en naturlig selektion, så är det ändå studiet och förståelsen av dessa tankegångar – denna äldre tanketradition vilken, enligt Ellegård, påverkat exempelvis Himmelfarb – Ellegård är ute efter. Han säger så här:

The most dramatic result of the Darwinian revolution was the establishment of the theory of evolution. But the most important result was on another level: it was the immense extension of purely scientific methods into fields of enquiry which had since time immemorial been the preserve of metaphysicians and theologians. Nowadays there is little left of their once powerfully entrenched position. Present-day psychologists, sociologists and philosophers may not have much occasion to refer to Darwin or his theory. Yet it is largely that theory – now taken for granted – that safeguards the scientific approach to these fields of study. Things were utterly different a hundred years ago. To repeat the phrase quoted above: the liberation has been immense.<sup>245</sup>

Med detta citat avslutar Ellegård sin andra artikel vilken berör diskussionen kring Darwins historiska arv. Ellegård ger historikerna en släng av kritik för att de ofta tar den historiska utvecklingen för given. Den darwinistiska revolutionen ledde till en vetenskaplig frigörelse från tidigare hegemoniskt etablerade metafysiska och teologiska traditioner. Det är då värt att intressera sig för detta historiska händelseförlopp och de många åsikter som förekom.

---

<sup>242</sup> Ellegård, 1960–1961, s. 78.

<sup>243</sup> Ellegård, 1960–1961, s. 71.

<sup>244</sup> Ellegård, 1960–1961, s. 71f.

<sup>245</sup> Ellegård, 1960–1961, s. 85.

Dessutom då denna äldre tradition lever vidare och har inverkan trots att det är mer än hundra år sedan Darwin lanserade sina teorier.

Åt inträngandet av de darwinistiska idéerna ur en svensk kontext ägnas en lite längre skrift, uppdelad i två delar, skriven av Ulf Danielsson. Han beskriver i den första delen av denna artikelserie de stora dragen i den svenska vetenskapliga miljön under mitten och slutet av 1800-talet. Danielsson beskriver också hur Darwins idéer spred sig till de många olika vetenskapliga fälten; botaniken, zoologin och geologin men också till filosofin och teologin.<sup>246</sup>

Under mitten av 1800-talet var den svenska naturvetenskapen präglad av en idealism men också av en religiositet säger Danielsson. Detta samtidigt som empirin framhölls som den metod vilken ledde till den säkraste kunskapen.<sup>247</sup> I den del i Danielssons artikel vilken behandlar botaniken och dess förhållande till de darwinistiska idéerna nämner Danielsson botanisten Nils Lilja (1808–1870). Lilja beskrivs ha, utöver sin historiska roll som botanist, en plats i den svenska religiösa liberalismens historia. Något Danielsson poängterar. En förespråkare av en mer förnuftig och utvecklande religion, och en kritiker av kyrka, prästerskap och ortodox skapelselära.<sup>248</sup> Liljas liberal-religiösa läggning kopplas an till idéer om förnuftighet och utvecklingstankar, emot en religiös renlärighet.<sup>249</sup>

Darwins idéer bidrog med implikationer för de religiösa tankegångarna. Diskussioner som tidigare lämnats därhän av många vetenskapsmän. En diskussion som dock började bli allt mer oundviklig. Danielsson beskriver hur Darwin i sin bok *The Descent of Man* (1871) redogjorde för människans härstamning från apan, och även för hur våra andliga och moraliska själsförmögenheter kunde återfinnas även hos djuren.<sup>250</sup> I den svenska Darwin-debatten, under 1870-talet, var zoologen August Quennerstedt (1837–1926) en av dem som argumenterade emot Darwins utvecklingslära. Han menade att darwinismen ledde till en

---

<sup>246</sup> Danielsson, Ulf, ”Darwinismens inträngande i Sverige”, i *Lychnos*, 1965–1966, s. 327ff.

<sup>247</sup> Danielsson, Ulf, ”Darwinismens inträngande i Sverige”, i *Lychnos*, 1963–1964, s. 165.

<sup>248</sup> Danielsson, 1963–1964, s. 181.

<sup>249</sup> En liknande beskrivning förekommer i en artikel av Karl-Hugo Wirén som skriver om den svenske läkaren och tidningsmannen Gustav Retzius (1842–1919). Retzius beskrivs som en med en optimistisk syn på naturvetenskapen, där naturvetenskapen stod i utvecklingens och ”framåtskridandets” tjänst. Något Wirén beskriver som ett tidstypiskt drag för dessa vetenskapsmän på 1800-talets slut. Wirén gör också analysen att Retzius ansåg den fria forskningen och strävan att sprida en upplysning starkt kopplades samman med en liberal politisk åskådning. Med naturvetenskapen skulle på så sätt en frihetlig upplysning spridas. Retzius beskrivs också av Wirén ha haft en liberal-religiös läggning. Retzius ”[...] växte naturligt in i rollen som liberal, antikyrklig, framstegsvänlig naturvetenskapsman.” Wirén, Karl-Hugo, ”Om framstegstanken, Darwin och liberalismen på Karolinska Institutet. En studie av Gustav Retzius’ väg in i politiken”, i *Lychnos*, 1977–1978, s. 226, 230, 236. David W. Bebbington beskriver hur det i engelsk historieskrivning kring upplysningstiden finns en hänförelse att skriva gott om de teologiska-liberalistiska tankegångarna. Se Bebbington, 2009, s. 248.

<sup>250</sup> Danielsson, 1965–1966, s. 262.

materialism. Det materiella var för honom sekundärt i förhållande till – åter igen – denna första orsak utifrån vilket allt formats.<sup>251</sup> En annan intressant person i detta sammanhang är medicinprofessorn Per Hedenius (1828–1896).<sup>252</sup> Han menade att denna Darwins urvalsprincip, om den nu stämde, mycket väl kunde vara avsiktligt skapad. Han hade en teleologisk utvecklingssyn och för honom var den evolutionära utvecklingen till för att föra oss mot ett specifikt mål och en specifik utveckling. Hedenius ville dock skarpt skilja mellan metafysiken och naturvetenskapen. Vad än naturvetenskapen kommer fram till så kommer den aldrig kunna svara på de metafysiska och sakrala frågorna menade han.<sup>253</sup>

Jag har här sökt visa på exempel i Danielssons text där han ingående lyfter den religiösa aspekten av den svenska Darwin-debatten. Danielsson pekar på hur många av de svenska darwinisterna antagligen inte var irreligiösa eller tydliga motståndare till kristendomen över lag. Dock fanns det en irritation över kyrkligt inflytande i skolornas undervisning. Vidare att vetenskapsmännen snarare oftare tillhörde en religiös liberalism än till antireligiösa strömningar. Danielsson vill beskriva det som en, hos vetenskapsmännen, förekomst av antiklerikalism snarare än en antireligiositet och en uttalad antipati mot kristendomen. Många av de vetenskapsmän vilka Danielsson redogjort för i sin artikel beskriver han som i viss mån religiösa. Citat lyfts där vetenskapsmännen säger sig exempelvis visa på den gudomliga lärans ädelhet, men att de med sin vetenskap etsade bort all ”prästlist”. Den svenske fysiologen Frithiof Holmgren (1831–1897), som forskade kring ögats fysiologiska funktioner, beskrivs exempelvis ha ansett att naturvetenskapen enbart utgjorde de första stegen på den kunskapsmässiga trapp vilken ledde till oss till Gud.<sup>254</sup>

De svenska darwinistiska vetenskapsmännen kunde alltså svara på kritiken vilken riktades mot dem. De menade att härstamningen från djuren inte alls behövde betyda ett förnekande av den gudomliga själen. Darwins teorier var alltså inte oförenliga med en religiös världsåskådning.<sup>255</sup> När man läser om denna situationen mellan darwinister och anti-darwinister är det, argumenterar jag, enkelt att göra kopplingen att kreationism kontra evolution är lika med religion kontra vetenskap. Istället torde konflikten ha befunnit sig på ett mer vetenskapsfilosofiskt plan. En konflikt som istället skulle kunna ha att göra med att de nu

---

<sup>251</sup> Danielsson, 1965–1966, s. 264, 267.

<sup>252</sup> Per Hedenius var förövrigt farfar till filosofen och religionskritikern Ingemar Hedenius (1908–1982) som kom att verka under mitten av 1900-talet då han kom att bli en framstående religionskritiker och debattör i religionsdebatterna.

<sup>253</sup> Danielsson, 1965–1966, s. 276f.

<sup>254</sup> Danielsson, 1965–1966, s. 279.

<sup>255</sup> Danielsson, 1965–1966, s. 284.



åtskilda fälten tidigare i mycket större grad hörde ihop, och att de efter detta kunskapsmässiga åtskiljande sökte återfinna, genom debatt, den auktoritet som tidigare varit förbehållit dem i kunskapsskapandet. Vidare, att de båda fälten nu sökte göra anspråk på motsatta sidas kunskapsskapande pretentioner. Vetenskapen till de moraliska anspråken och religionen till de vetenskapliga.<sup>256</sup>

Det folkliga mottagandet av de darwinistiska idéerna påverkades även av de akademiska diskussionerna. I spridandet av dessa idéer till en offentlighet var naturvetenskapsmännen viktiga.<sup>257</sup> Åsikter förekom så som att tanken om evolutionen och vår arts släktskap med både djur och natur bara ledde till en än mer upphöjd religiositet, i ett universum där vi långsamt rörde oss mot något bättre. En annan åsikt var att åtskiljandet av naturvetenskapen och religionen var behövlig. Vetenskapen skulle på alla sätt avskiljas från övernaturligt och teologiskt spekulerande, samtidigt innebar detta att naturvetenskapen inte skulle beblanda sig i de metafysiska spekulationerna. På samma sätt som de liberal-religiösa vetenskapsmännen beskriver Danielsson hur de liberal-religiösa journalisterna och publicisterna inte heller var totalt fientliga mot religionen i sig. Deras antipati var riktad mot just kyrka, ortodoxi, religiösa dogmer och de bokstavstroga bibeluttolkarna. Andra kopplade de darwinistiska idéerna till tankar om nationen och dess folk; en form av socialdarwinism. Hur det var behövligt med en andlig och en fysisk omruskning hos folket. Något man menade skulle förbättra deras ”överlevnadsförmåga”. Axel Frithiof Åkerberg (1833–1901), som av Danielsson, beskrivs som en frisinnad kristen socialist accepterade inte liknande socialdarwinistiska tankegångar. Han menade istället att denna kamp om tillvaron inte var av godo. Det borde istället vara människans mål att komma bort en sådan konkurrens. Något han menade kunde ske med hjälp av religion och tro. Genom att applicera de darwinistiska teorierna på en samhällelig nivå, menade han att vi skulle förlora individens mänskliga värde och tron på den ”gudomliga världsstyrelse” vilken såg till varje människas behov.<sup>258</sup>

Vad jag önskat lyfta, i denna del, är hur artikelförfattarna Ellegård och Danielsson i deras texter poängterar studiet av religiösa tankegångar. Jag anser dessutom att de gör det på ett sätt som urskiljer sig från tidigare artikelförfattare. De poängterar just vikten av dessa religiösa resonemang för en övergripande förståelse, och då handlar dessa artiklar just om Darwin och diskussionen kring dennes teorier. Inte om tidigmoderna tänkare, idéer och uppfattningar som i del 2.3, en period då man uppenbarligen skulle kunna argumentera för att

---

<sup>256</sup> Harrison, 2015, s. 177f och Aspren, 2014, s. 13f.

<sup>257</sup> Danielsson, 1965–1966, s. 320.

<sup>258</sup> Danielsson, 1965–1966, s. 321–324.

de religiösa tankegångarna spelade in än mer än under Darwins tid vid slutet av 1800-talet. Artiklarna ges ut under sent 50-tal fram till mitten av 60-talet. Främst Ellegård lyfter det han menade var de teologiska och religiösa aspekterna kring diskussionen om Darwins teorier, och som Ellegård menar var dominerande i hela denna vetenskapliga diskussion. I citatet om Huxley pekar Ellegård på hur de metafysiska idéerna också spelar en roll som studieobjekt. Hur det också är av intresse att ha i åtanke att metafysiken och religionen, inte för så länge sedan, spelade in som en viktig faktor i dessa diskussioner och debatter. Att de metafysiska och religiösa argumenten också sågs som ”giltiga” och ”naturliga” i den evolutionära forskningen, där en stor del av forskare och vetenskapsmän stödde sig på och utgick från sådana resonemang. Ellegård sträcker sig så långt att han menar att Darwin-debattens metafysiska diskussioner är centrala för en bättre historisk förståelse av denna debatt. En annan intressant poäng Ellegård pekar på är hur han menar att en stor del av den kritik som riktades emot Darwins teorier var baserade i en mer allmän uppfattning om människans släktskap med aporna och förpassandet av den antropocentriska världsbilden. Det var inte bara prästerskap och kyrkomän som ställde sig skeptiska till dessa idéer utan även en stor del av allmänheten. Ellegård väljer dessutom att lyfta det komplexa förhållandet Darwin hade till religionen och till sin tro – hur han senare avföll från tron och blev agnostiker. Alltså, det i tidigare artiklar så förekommande konfliktperspektivet är inte hos Ellegård alls så förekommande.

På liknande sätt har Danielsson behandlat det svenska teologiska mottagandet av de darwinistiska idéerna. Han poängterar hur många av de svenska darwinisterna oftast inte var ateister, utan istället tillhörde mer liberalt-religiösa strömningar. Dessa liberal-religiösa tenderar att framträda tydligt i Danielssons text och de kopplas till en progressivitet och en utvecklingstanke. Vad som istället sammanförde många darwinister var deras antikyckliga sentiment. Hos Ellegård ser vi diskursivt hur exempelvis ekvivalenskedjor knyts ihop med signifikanterna ”giltig” och ”naturlig”. Detta i relation till de teologiska och metafysiska argumenten, som dessutom, av Ellegård beskrivs ha kommit från ett dåtida ”vetenskapligt” håll. Det övergripande här är att en dåtida vetenskap, på ett mer explicit sätt, kopplas samman med religiösa och teologiska argument och konflikten mellan religionen och vetenskapen är i dessa artiklar inte så tydlig.

## 2.4 En idéhistoria i förändring?

Den svenske fornforskaren, vetenskapsmannen och mystikern Johannes Bureus (1568–1652) har länge intresserat svenska historiker. I en artikel av Henrik Sandblad behandlas Bureus och dennes religiös–mystiska svärmerier. Ett ämne som i sig skiljer sig från många av de andra artiklarna. Bureus, denne svenske mystiker, framhålls vara en föregångare till diverse religiösa strömningar som senare skulle växa sig starka i Sverige. Hos Bureus:

[...] framträder mystiken på svensk botten i mogen och klarnad form, den kristna mystiken i klassisk bemärkelse: en känslösburen religiös individualism, där den enskilde genom andlig förnimmelse, med det inre ljuset som enda ledning, når förening med det gudomliga i absolut hängivelse, bortom all jordisk intighet och fördärvliga yttre auktoriteter.<sup>259</sup>

Det poängteras att Bureus inte var kyrkligt renlärig, detta även om hans tankar var centralt kristna. En annan aspekt som framhävs är Bureus religiösa individualism. En form av positiv religiositet, där det enbart är det ”inre ljuset” vilket vägleder Bureus till en gudomlig förening. Inte de fördärvliga auktoriteterna. I denna Sandblads text är mästern signifikanten det individuella. Mognad och klarhet blir signifikanter i detta Sandblads citat. Det individuella definierar en positiv religiositet bortkopplad religiösa auktoriteter och dogmer. Även här förekommer dock signifikanten auktoritet, vilken ställs i motsatt relation till Bureus individualism.

Vi stannar kvar i den tidigmoderna perioden. 1600-talets Europa var en religiöst omvälvande tid. En person som befann sig i detta virrvarr var Johan Amos Comenius. Artikeln är skriven av den svenske teologen Sven Göransson (1910–1989). Den förste artikelförfattaren vi stött på med en teologisk bakgrund. Comenius, också han verksam teolog, präst och pedagog kom under en tid att verka i Sverige. Han drömde om ett enat kristet Europa utan religiösa stridigheter. Han såg de många olika europeiska språken som ett hinder för detta enande. Utifrån sin egen allvishetslära, som Comenius själv kallade för *pansofi*, utvecklade han tankar och idéer om hur Europa kunde reformeras under en gud och ett språk.<sup>260</sup>

Göransson påpekar hur Comenius tidigare, då i de svenska läroböckerna, främst framhållits i anknytning till sitt pedagogiska och didaktiska arbete. En sådan accentuering missar viktiga faktorer för en riktig förståelse av Comenius menar Göransson. Åren 1642–

---

<sup>259</sup> Sandblad, Henrik, ”Eken vid Güstrow och de sju inseglan. Till tolkningen av Johannes Bureus’ religiösa mystik”, i *Lychnos*, 1959, s. 70.

<sup>260</sup> Burton, Simon J.G. ”Jan Amos Comenius’s Trinitarian and Conciliar Vision of a United Europe: Christ as the Universal ‘Centre of Security’”, i *Reformation and Renaissance Review*, 2017, s. 104f.

1648 då Comenius befann sig i Sverige spelar också andra faktorer och idéer in på Comenius verksamhet menar Göransson. Dessa faktorer är inte bara didaktiska och pedagogiska utan även pansofiska och vad Göransson beskriver som religiöst-ekumeniska i relation till både Comenius politiska ideologi och hans visionärt apokalyptiska och eskatologiska föreställningar. Vidare bör man ta hänsyn till att Comenius tillhörde de Böhmska bröderna – en reformrörelse med kopplingar till den tjeckiske reformatorn Jan Hus (ca 1371–1415) – och att Comenius hade en religiös syn på vad som drev historien framåt, säger Göransson.<sup>261</sup> Sålunda inleder Göransson sin artikel, först med en liten kritik emot tidigare historieskrivnings försummande av de religiösa inslagen i Comenius tankevärld och sedan med ett poängterande av Comenius religiösa bakgrund.

Angående Comenius inbjudan till Sverige skriver Göransson om hur det tydligt var de religiösa bevekelsegrunderna som fick Comenius att acceptera inbjudan och bege sig till Sverige. De apokalyptiska tankarna och beräkningarna bidrog till dennes beslut, då han kopplade sin eskatologi till det svenska riket.<sup>262</sup> Göransson menar att: ”Comenius' samtal med rikskanslern visar, att det apokalyptiska och pansofiska intresset var det bestämmande för Comenius i hans förbindelser med Sverige.”<sup>263</sup> Framhållandet av att se vikten av de apokalyptiska och eskatologiska föreställningarna är det Göransson vill visa på.

The comprehension of his relations to Sweden must, however, be based upon an all-round understanding of his personality and aims. Pedagogy constitutes only one element, and only an introductory one, in his pansophical, visionarily apocalyptic view on the perfection of humanity. Sweden entered into his horizon for two reasons. One of them was founded upon his hopes that Sweden as the mainstay of protestantism in the Thirty Years War would protect the protestants in the hereditary possessions of the emperor, the other his Augustinian biblical conception of the concrete historical events as a dualistic struggle between Christ and Antichrist.<sup>264</sup>

Vad jag anser vara intressant i denna artikel är hur Göransson talar om religionen på ett annat sätt än de artiklar vilka vidrör den mer vetenskapliga idéhistoriska utvecklingen. I artikeln får religionen ta en större plats, beskrivningarna kring dess roll och funktion i samhället har en tydlig framskjuten position. Dock görs inga särskilda kopplingar till något framåtskridande eller någon progressiv anda. Göranssons artikel skiljer ut sig då han till så stor del påpekar de religiösa inslagen i Comenius tankegångar. Möjligen kan man tänka sig att Göranssons egen teologiska bakgrund här kan ha spelat in. Jag skulle här också vilja återknyta

---

<sup>261</sup> Göransson, Sven, ”Comenius och Sverige 1642–1648”, i *Lychnos*, 1957–1958, s. 102.

<sup>262</sup> Göransson, 1957–1958, s. 106f.

<sup>263</sup> Göransson, 1957–1958, s. 111.

<sup>264</sup> Göransson, 1957–1958, s. 136.

till argumentet fört av Anton Jansson och Hjalmar Falk i *Lychnos* från 2017. De lyfter det de menade var Tore Frängsmyrs bristande religiösa perspektiv i dennes översiktsverk över svensk idéhistoria.<sup>265</sup> Utifrån Göranssons formuleringar menar jag att Göransson är ute efter att poängtera religiösa omständigheter kring Comenius tankegångar, där han just påpekar vikten av att inte bara koppla till Comenius didaktiska och pedagogiska arbete utan att historikern även bör intressera sig för de religiösa faktorerna.<sup>266</sup>

Åren 1965–1966 publiceras en artikel i *Lychnos* av Sten Lindroth. Han beskriver i den hur Carl von Linné länge fått sitta på en av historieskrivningens piedestaler. En romantisk idealbild av Linné har länge varit rådande i historieskrivningen och Lindroth menar vidare att Linné i senare forskning fått framträda som en allt mer komplicerad och tvetydig figur och hur han har framställts på ett mer balanserat vis. Lindroth lyfter just Linnés religiösa åskådning som en av dessa komplikationer. Till grund och botten var Linné en empiriker. Men, vad han utifrån sitt empiriska arbete främst ville göra var att lovsjunga Gud och skapelsen. Något som Lindroth poängterar var ett synsätt som var vanligt hos många av dessa tidens lärde. Naturkunskapen blev för Linné den ädlaste av alla gudskunskaper och med denna empiri gick det att hävda Guds allsmäktighet. Kvintessensen i Linnés tänkande, om den gudomliga världen, är att han tydligt hörde till sin tids religiösa tankevärld. För att ge sig an Linné är det enligt Lindroth viktigt att ha med den religiösa bakgrund som ligger till grund för idéerna hos denne, efter Lindroth, naturens gudomliga profet.<sup>267</sup>

Samtidigt var Linné mångfacetterad säger Lindroth. I vissa fall är Linné den tydliga upplysningsmannen som med sina ”klara ögon” och sitt ”nyktra förstånd” försöker förstå sig på naturen. I andra situationer ter sig Linné som den som hemfaller åt skrock och vidskepelse. Övernaturliga företeelser kunde av Linné ses på som vetenskapligheter, och för Linné var allt arbete han gjorde vetenskapligt, inklusive det vi nu skulle kalla vidskepelse.<sup>268</sup> Denna Linné – den bisarre och svärmiske – är, enligt Lindroth, ”[...] oss djupt främmande, en förkunnare en skolastiker, insnärjd i dogmer och fördomar.”<sup>269</sup> Upplysningstiden genomsyrades av magiska tankebanor något som går att se hos Linné menar Lindroth. Han fortsätter: ”Skapelsens och hämndens Gud var hans, stormaktstidens lagiska ortodoxi med dess handfasta sätt att uppfatta bibeln lever med oförminskad styrka kvar hos Linné.”<sup>270</sup> Som

---

<sup>265</sup> Falk och Jansson, 2017, s. 80.

<sup>266</sup> Göransson, 1957–1958, s. 102.

<sup>267</sup> Lindroth, Sten, ”Linné – legend och verklighet”, i *Lychnos*, 1965–1966, s. 57f, 67, 70, 73, 75.

<sup>268</sup> Lindroth, 1965–1966, s. 93, 98, 108.

<sup>269</sup> Lindroth, 1965–1966, s. 108.

<sup>270</sup> Lindroth, 1965–1966, s. 106.

person framställer Lindroth honom inte heller som en älskvärd person utan som en misshaglig individ med ett stort ego. Han beskrivs vilja ha varit en celebritet och hans vetenskapliga upptäckter liknas ibland av Lindroth vid frälsningsläror. Vad Linné var säker på var att han trängt djupt ner i de gudomliga mysterierna om skapelseakten.<sup>271</sup> ”Linné framträder i dessa sammanhang som en religionsstiftare, grundaren av en kämpande kyrka med bekännare, martyrer och apostlar.”<sup>272</sup>

Vad Lindroth söker göra i sin artikel är att visa på de sidor av Linné som inte ofta behandlats i historieskrivningen. För att göra detta anknyter Lindroth främst till den religiösa idévärld som han menar spelar in i Linnés tankegångar. Linnés starka gudstro lyfts och hans strävan att kartlägga naturen beskrivs vara en av Linnés drivkrafter för att komma närmre en gudomlig kunskap. Vad som också är av intresse är Lindroths formuleringar där han beskriver hur man ibland kan hemfalla åt att tro att Linné enbart var en upplysningsman. Hur Linné med sitt

[...] nyktra förstånd och sina klara ögon helt hörde upplysningstiden till – i andra kan han falla tillbaka i enkla vidskepelser och bisarra hugskott. Fabler och gammalt skrock fick mången gång av Linné en högtidlig vetenskaplig välsignelse. Han kunde vara förbluffande osäker, så snart han lämnade herbariearken och de systematiska kategorierna.<sup>273</sup>

Vad jag menar sker i Lindroths text är att ekvivalenskedjor bildas i relation till upplysningstiden, där ett nyktert förstånd och ett par klara ögon blir de signifikanter vilka knyts till denna diskurs. Därmed avskiljs till viss del de delar av Linnés tankar vilka är hans bisarrerier och vidskepelser från den diskurs vilken definierar upplysningen. Bisarrerier och vidskepelserna hör den inte till. De antitetiska signifikanterna till denna diskurs om det nyktra förståndet och de klara ögonen blir hos Lindroth då det skolastiska och det dogmatiska.

Det går att beskriva Linné som uppfylld av idén om att vara unik i sitt gudomliga ändamål att utföra sin taxonomiska kartläggning. Peter Harrison skriver i en artikel från 2009 följande om Linné:

[...] early modern taxonomic projects, of which the Linnaean system was in a sense the culmination, were related to a new conception of religious vocation – one aligned with what we might now call scientific values. This new attitude [...] was of vital importance because it invested the taxonomic endeavors of this period with religious legitimacy.<sup>274</sup>

---

<sup>271</sup> Lindroth, 1965–1966, s. 111, 119.

<sup>272</sup> Lindroth, 1965–1966, s. 113.

<sup>273</sup> Lindroth, 1965–1966, s. 93.

<sup>274</sup> Harrison, Peter, ”Linnaeus as a Second Adam? Taxonomy and the Religious Vocation”, i *Zygon Journal of Religion and Science*, volym 44, nummer 4, dec 2009, s. 880.

Det taxonomiska arbetet att kartlägga naturriket sågs på som återskapandet av det arbete den paradisiske Adam hade utfört då han sägs ha givit namn åt djuren i den gudomliga lustgården. En kunskap som förlorades vid syndafallet. Återupptagandet av denna Adams strävan att, genom namngivning, formera människans herravälde över naturen var en teologisk idé som var rättfärdigande i tidens vetenskapliga ansträngningar. Linné kan beskrivas ha sett sig som en naturvetenskapens reformator, den som genom sitt vetenskapliga arbete sedan vidarebefordrade dessa gudomliga kunskaper till människorna. På så sätt var vetenskapen och religionen synonyma med varandra för Linné.<sup>275</sup> Lindroths framställning av Linné är intressant då den söker lyfta en annan bild av Linné än vad som tidigare gjorts. Det är då den religiösa Linné som lyfts fram med alla sina bisarrerier. Samtidigt går det i Lindroths språk att fortfarande se diskursiva formuleringar vilka definierar exempelvis en upplysning och en icke-vetenskaplighet.

I en artikel av Ronny Ambjörnsson behandlas två individer som under 1600-talet gick emot tidens krigiska sentiment och trädde fram som anbefallande pacifister. I en annan artikel av Ambjörnsson behandlas den svenske vetenskapsmannen, teologen och mystikern Emanuel Swedenborg (1688–1772), den swedenborgske alkemisten August Nordenskjöld (1754–1792) och utopiska tankegångar under ett svenskt 1700-tal som börjar gå mot sitt slut.

De båda pacifisterna i fråga är författaren och läkaren Anders Kempe (1622–1689) och den religiösa tänkaren Paul Felgenhauer (1593–1677). Ambjörnsson beskriver 1600-talet som en tid av svärmare och fantaster och om hur det trettioåriga kriget bidrar med lidande och våld. En tankemässig miljö där järtecknen, kometer och himlafenomen var tecken och bevis på Guds inblandning i människornas liv. Ambjörnsson skriver om hur Felgenhauer talar om trolösheten hos dåtidens akademiker, teologer och metafysiker och hur han såg dem som avfällingar, och hur Felgenhauers vy ständigt är kristet.<sup>276</sup> För Kempe beskrivs perspektivet ha varit på ett liknande sätt. Kempe såg hur de kristna dödade och lemlästade varandra i religionens namn. Vad Kempe menade var att alla kristna var varandras likar, de förstod inte detta och därför mördade de varandra urskillningslöst.<sup>277</sup> Ambjörnsson för sedan ett argument om reformationen. Hur den var en folkrörelse. Hur Martin Luthers (1483–1546) tankar perfekt passade in i de idéer vilka avvisade alla relationer mellan den världsliga makten och

---

<sup>275</sup> Harrison, 2009, s. 884, 890f.

<sup>276</sup> Ambjörnsson, Ronny, ”Den sista striden. Om en svensk pacifist från 1600-talet”, i *Lychnos*, 1979–1980, s. 30f.

<sup>277</sup> Ambjörnsson, 1979–1980, s. 34f.

religionen. Han kopplar här reformationens religiösa budskap till politiska ändamål hos de som stödde sig på de reformatoriska tankarna. Samtidigt var de politiska målen religiöst grundade.<sup>278</sup>

Vad som mer beskrivs skilja dessa båda radikala reformatorer åt i relation till de ortodoxa tankarna är den antropocentriska synen på människans inneboende gudomlighet. De radikala, så som Kempe och Felgenhauer, menade att varje människa innehade en gudomlighet. För att ta del av denna vishet skulle människan rannsaka sitt inre för att där finna denna gudomlighet. Detta i motsats till de ortodoxa som menade att kyrkan som institution var den enda och rätte förmedlaren av denna kunskap och vishet.<sup>279</sup> En form av humanistisk tankegång som här lyfts av Ambjörnsson. Fortsättningsvis kommer Ambjörnsson in på Kempes relation till naturvetenskaperna där han tog inspiration från Paracelsus.

En anledning till hans ständiga utfall mot universiteten är dessas lösa teoretiserande och hedniska boklärdom [...] Den sanne filosofens mission än att dagligen vid kemins reglerande eld rannsaka naturen [...]<sup>280</sup>

Trots att det religiösa tankegångarna spelade stor roll i Kempes föreställningsvärld menar Ambjörnsson att Kempe, så som Paracelsus, i första hand var läkare.<sup>281</sup> Vidare hänvisas till ett resonemang kring Max Webers (1864–1920) tes om protestantismens etik och dess förhållande till de kapitalistiska idéernas framkomst. ”Det som förenar det tidiga 1500-talets finansmän är inte en religiös tro utan i första hand ett gemensamt socialt och geografiskt ursprung och i andra hand en ideologi.”<sup>282</sup> Låt oss inte dvälja för mycket här vid just finansmännen utan låt oss istället fokusera på Ambjörnssons argument. Ambjörnsson skriver:

När vi granskar Kempes och Felgenhauers skrifter är det uppenbart att det varken är en ekonomisk makt eller en bördsmakt som de kritiserar. Deras kritik kan istället karakteriseras så: de vänder sig mot ett system, vari en grupp personer kan utnyttja en genom utbildning förvärvad formell färdighet till att styra andra människor. En strategisk punkt i deras kritik är alltså undervisningen, framförallt universitetens undervisning. Och det är här vår inledande beskrivning av den framväxande nationalstaten har relevans. Vad som utmärker denna är, om vår analys är riktig, dess avhängighet av en professionell elit, utbildad enligt universitetens allmänt humanistiska och teologiska kunskapsideal. En sådan elit kan, både som präst eller som ämbetsman – de två grupperna företer stora likheter – sägas ha en ideologisk nyckelroll i statens maktutövning: det är den som skall medla mellan evangeliets utopism och den rådande verkligheten.<sup>283</sup>

---

<sup>278</sup> Ambjörnsson, 1979–1980, s. 37.

<sup>279</sup> Ambjörnsson, 1979–1980, s. 57, 60.

<sup>280</sup> Ambjörnsson, 1979–1980, s. 66.

<sup>281</sup> Ambjörnsson, 1979–1980, s. 67.

<sup>282</sup> Ambjörnsson, 1979–1980, s. 71. För Max Webers teoretiserande se Weber, Max, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, 1992.

<sup>283</sup> Ambjörnsson, 1979–1980, s. 73.



Detta är en av Ambjörnssons resonemang till varför Kempes och Felgenhauers pacifistiska tankegångar formeras. Statsmakternas maktutvidgning på grund av de många krigen leder till större inskränkningar i folks liv. Prästerna och ämbetsmännen, som han jämkar ihop med varandra, agerar aktörer för denna statsmakt, främst genom undervisningen.

En sak måste vi emellertid vid en sådan bedömning ha i minnet. Kempe och Felgenhauer står mitt uppe i ett skeende som i grunden omgestaltar Europa. De förfogar inte som vi över ett facit och kan dela upp skeendet i politik, ekonomi, religion och moral. De förnimmer i stället detta som totalitet, de reagerar existentiellt. Vi får alltså inte låta lura oss av deras 'svärmiska' språk som är ett uttryck för detta förhållande och inte något annat. Deras utopiska idéer har en rationell kärna, deras kritik är ett adekvat uttryck för vad som sker.<sup>284</sup>

Ambjörnssons argumentation är intressant på flertalet sätt. Han poängterar att Kempes och Felgenhauers "svärmiska" språk är ett uttryck för en helhetssyn där politiken, ekonomin och religionen flyter samman. Deras argumentation, som har sin grund i de utopistiska idéerna, har vidare en "rationell" grund. Detta samtidigt som Ambjörnsson drar kopplingar till hur Kempes och Felgenhauers argumentation är en kritik mot en expanderande statsmakt. Jag menar det förekommer en speciell dikotomi i Ambjörnssons text. Han framhäver de religiösa aspekterna, han kopplar i ekvivalenskedja signifikanten "rationalitet" till Kempes och Felgenhauers religiösa argumentation. Jag skulle vilja säga att Ambjörnssons resonemang sedan omvandlas. Hur Kempes och Felgenhauers pacifistiska tankar för dem grundades i en religiositet men att idéerna till slut, enligt Ambjörnsson, främst var ett uttryck för en kritik mot statsmakten. Här är Ambjörnsson tvetydig. Signifikanten "rationell" kan tolkas syfta på Kempes och Felgenhauers religiösa tankar så som rationella. Men det går även att läsa Ambjörnsson på det sätt, i att han menar, att det skulle vara de underliggande politiska idéerna, i det religiösa budskapet, som är det som är det rationella. På så vis tillerkänner Ambjörnsson i så fall politiken en rationalitet och inte de religiösa idéerna.

Moderna historiker har beskrivits ha haft en tendens att vilja beskriva religiösa idéer som om de egentligen är uttryck för någonting annat än vad de just är; religiösa idéer. Nästan hur de religiösa aspekterna ansetts vara obetydliga.<sup>285</sup> Vi vidrörde tidigare denna diskussion i del 2.2. Om detta menar några av antologiförfattarna i *Seeing Things Their Way* att: "[...] some historians are still inclined to explain religious beliefs as a mask for more fundamental

---

<sup>284</sup> Ambjörnsson, 1979–1980, s. 76.

<sup>285</sup> Chapman och Coffey, 2009, s. 3, 15, och Bebbington, 2009, s. 242f. För en mer sociologisk diskussion se LeDrew, 2016, s. 1, 8f och fotnot 213.

social, economic, or political interests, or as a reflection of psychological needs.”<sup>286</sup> De religiösa idéerna behöver istället försökas förstås och undersökas på sina egna villkor.<sup>287</sup> Jag skulle inte argumentera för att Ambjörnsson helt tolkar de pacifistiska argumenten för någonting helt annat än just religiositet, men att artikeln i slutet tar lite av en annan vändning där det politiska i Kempe och Felgenhauers argumentation ges mest tyngd. Jag vill här även återknyta till Inger Hammars kritik av Ambjörnsson och dennes religionsblindhet. Detta behandlades i del 1.4. Min argumentation mot Ambjörnsson liknar till stor del, enligt mig själv, den argumentation Hammar förde i sin avhandling mot Ambjörnsson. Hammar beskriver exempelvis hur Ambjörnsson i ett resonerande kring 1800-talets familjeprinciper, i relation till tidens ”kvinnouppfattningar”, söker avskilja dessa principer från deras kristna och lutherska idéarv. Istället kopplar Ambjörnsson, enligt Hammar, det familjeprincipiella arvet till filosofiska strömningar och till personer som Christopher Jacob Boström och Erik Gustaf Geijer (1783–1847). Vad Hammar vill säga är hur familjeprincipen i fråga har en så stark koppling till ett religiöst och lutherskt-kristet arv att det inte bara går att avskilja denna princip ifrån dessa religiösa idémässiga traditioner och enbart knyta an principen till filosofiska strömningar.<sup>288</sup>

De utopiska tankegångarna riktas intresse även i Ambjörnssons nästa artikel om Swedenborg och Nordenskjöld. 1789 var revolutionens år, men också utopismens år skriver Ambjörnsson. Det är då en inbjudningstext om ett kolonisationsprojekt, i nutida Senegal på västra Afrikas kust, ges ut, undertecknat av främst denne Nordenskjöld. Detta kolonisationsprojekt var ett religiöst projekt som också beskrivs vara genomsyrat av swedenborgska tankegångar, om en republik av Guds nåde.<sup>289</sup> Nordenskjöld var en swedenborgian med ett intresse för de teologiska frågorna. Med kolonisationsprojektet skulle ett nytt Jerusalem skapas, ett icke-europeiskt samhälle, ett samhälle skapat efter Guds plan. En plan vilken hade delegerats ner igenom Swedenborg, denne himmelsvandrare.<sup>290</sup>

---

<sup>286</sup> Chapman och Coffey, 2009, s. 11.

<sup>287</sup> Chapman och Coffey, 2009, s. 15. Ett exempel på detta ges i Chapman och Coffey, 2009, s. 7, angående marxistiska analyser av religiösa idéer. ”In the heyday of Marxian socioeconomic explanation, historians often discounted the religious factor, claiming that the ‘ideology’ of the Huguenots and the Catholic League was a cloak for material or political interests, and that the causes of the conflict were fundamentally secular.” För en mer djupgående diskussion om detta se Holt, Mack P., ”Putting Religion Back into the Wars of Religion”, i *French Historical Studies*, 1993.

<sup>288</sup> Hammar, 1999, s. 46.

<sup>289</sup> Ambjörnsson, Ronny, ”’Guds Republique’. En utopi från 1789”, i *Lychnos*, 1975–1976, s. 1f.

<sup>290</sup> Ambjörnsson, 1975–1976, s. 4, 7, 10.

Ambjörnsson beskriver hur Swedenborg ofta uppfattats och beskrivits som en mystiker, och teosof, djupt nedsjunken i den andliga metafysikens tankespår, med tankegångar som skulle ha stått i motsättning till så kallade progressiva upplysningstankar.<sup>291</sup> Något Ambjörnsson menar bara är delvis riktigt. Swedenborgs tankar är istället i grunden rationalistiska, resonerande och, för Swedenborg, baserade på ett förnuft. Det är en humanistisk tanke som tillskrivs Swedenborg. För tanken och individens frihet, för den religiösa toleransen, för förnuftets frigjordhet; alla friheter och förnuftigheter vilka kunde leda människan till en gudomlighet. Det var för den sanne kristne, enligt swedenborgarna, därför angeläget att avslöja ideologier, och att tänka fritt, individuellt.<sup>292</sup> Åter är vi tillbaka i ett resonemang vi tidigare vidrört. Det är den diskursiva formationen om en tankemässig, individuell frihet kontra en auktoritärt dogmatisk tolkning och syn. Att 1700-talets samhällskritiker bildade linje i olika religiösa sekter är enligt Ambjörnsson inte en slump. Om samhällskritiken och de religiösa sekterna skriver Ambjörnsson:

Men givetvis är inte detta enbart taktiskt betingat. Religionen satt under 1700-talet trots neologiska utsvävningar i tämligen orubbat bo som ideologisk kraft och maktfaktor. Religiösa meningsbrytningar hade politiska implikationer, liksom politiken ofta kunde yttra sig som religion. Detta betyder att en socialgrupp med gemensamma politiska intressen kunde bindas samman inte bara av politiska krav utan också av en religiös tro.<sup>293</sup>

Ambjörnsson poängterar här just politikens och religionens påverkningar på varandra. Vad jag skulle vilja addera i Ambjörnssons resonemang är – utöver politikens yttringar som religion – hur också religionen skulle kunna yttra sig som politik. Något jag inte menar framkommer. Och åter igen är vi tillbaka i det resonemang vi rörde vid kring den förra Ambjörnssonartikeln. Samtidigt som Ambjörnsson poängterar det religiösa anser jag ändå att vikten läggs vid de politiska aspekterna.

Vad Ambjörnsson visar på, i denna artikel, är bland annat de religiösa inslagen i de swedenborgska idéerna. I dessa swedenborgska processer poängteras signifikanter som ”frihet” och ”förnuft”. Två dygder som var gudomliga för Swedenborg.<sup>294</sup> Swedenborg

---

<sup>291</sup> Ambjörnsson, 1975–1976, s. 56.

<sup>292</sup> Ambjörnsson, 1975–1976, s. 16, 20–23.

<sup>293</sup> Ambjörnsson, 1975–1976, s. 27.

<sup>294</sup> De swedenborgska tankarna om nyttan och kärleken är också framträdande i artikeln. Genom det hårda arbetet gör sig människan till nytta för samhället. På så sätt upphöjer hon sig mot Gud och en allt större gudomlighet. En liknande funktion fyllde kärleken, den sanna kärleken. Den äktenskapliga sfären genomströmmade allt i den gudomliga skapelsen, från änglarna till maskarna. Genom den kärleksfulla avkomman och det hårda arbetet fördes samhället framåt och utvecklades, en gudomlig progression som ledde till välstånd. En tanke som var tydligt förekommande också i Nordenskjölds kolonisationsprojekt. Ambjörnsson, 1975–1976, s. 35, 49, 51. Angående Nordenskjölds utopistiska gudomliga republik, i relation till de

kopplas också till rationalismen. En tolkning som bör förstås ur sin filosofisk-teoretiska betydelse.

Swedenborg har i eftervärldens ögon ofta framstått som en teosofisk mystiker. Denna uppfattning är bara delvis riktig. [...] Swedenborgs idéer [är], när man väl godtagit den metafysiska ambitionen, helt igenom rationalistiska till sin uppbyggnad.<sup>295</sup>

Vad jag dessutom anser bli tydligare i dessa Ambjörnssons artiklar är hur de religiösa idéerna dryftas ofta och hur de får uppta mer plats i analyserna. Det konfliktperspektiv vi tidigare anat är inte längre så närvarande. Ambjörnsson tenderar att lägga en viss vikt vid de religiösa aspekterna och ibland söker han koppla religiösa idéers påverkan på de exempelvis politiska idéerna. Ambjörnsson skulle alltså kunna beskrivas söka finna de politiska idéerna. Därför letar han bland de religiösa. Slutligen, en parentes, är hur Ambjörnsson till skillnad från Lindroth, i hans studie av Linné, utför liknande studier men de gör det från varsitt håll. Ambjörnsson söker skapa ett narrativ där han ämnar fånga rationalisten Swedenborg, detta utifrån hans svärmiska och teologiska tankegångar. Lindroth vill istället visa på Linnés religiösa märkligheter, Linné som så ofta framställts som den rationelle och vetenskaplige empirikern.

Nästa idéhistoriker vi rör vid är också den första kvinnliga artikelförfattaren i källmaterialet. Karin Johannisson (1944–2016) diskuterar de historiska diskussionerna kring nyttoaspekter och samhällelig progression inom svensk naturvetenskap under 1700-talet. Guds skapelse sågs på som rationell, därutav var det rättfärdigat att utvinna naturens resurser för ett framåtskridande. I denna idévärld kunde de religiösa och de ekonomiska bevekelsegrunderna stödja sig på varandra menar Johannisson.<sup>296</sup> Vidare pekar hon på en nedgång i naturvetenskapens frammarsch under det sena 1700-talet. Ur ett publikt perspektiv, under denna tid, tappade många intresset för naturvetenskapen. Johannisson menar att naturvetenskapen istället kom att kanaliseras till särskilda samhällliga grupperingar.

---

swedenborgska tankarna om arbete och kärlek, menar även Ambjörnsson att det här finns kopplingar till en politisk och ekonomisk samhällskritik. En kritik som kan kopplas till försocialistiska idébildningar enligt Ambjörnsson. Ambjörnsson, 1975–1976, s. 56f. "But the Utopian scheme also contains elements pointing towards the pre-socialist ideas of the 19th century: the criticism of the manipulations of trade capital, the political domination of the working people." Ambjörnsson, 1975–1976, s. 57. Angående detta argument går det att koppla an till argumentet om att den religiösa historien bör granskas för vad den just är, inte i ljuset av att religionen enbart skulle vara uttryck för någonting annat.

<sup>295</sup> Ambjörnsson, 1975–1976, s. 16.

<sup>296</sup> Johannisson, Karin, "Naturvetenskap på reträtt. En diskussion om naturvetenskapens status under svenskt 1700-tal", i *Lychnos*, 1979–1980, s. 123.

Nämligen till de olika dåtida ordenssamfunden och frimurerigrupperingarna. Här fanns det naturvetenskapliga intresset kvar och det var stöpt i en mystik och en ockultism.<sup>297</sup>

Naturvetenskapen har, enligt Johannisson, länge suttit tätt sammanknuten med olika mystiska tankegångar, något hon bland annat kopplar till hermetiska tanketraditioner. Exempelvis nämner Johannisson bland annat Isaac Newton och Francis Bacon som två naturvetenskapsmän med kopplingar till hermetiska tanketraditioner. I grunden var tanken att naturvetenskapen kunde tappa in i naturens mystiska verkningar med hjälp av undersökningar och experiment. Dessa upptäckter hade sedan ett tydligt syfte i att de skulle hjälpa till i förädlingen och utvecklandet av både människan och samhället.<sup>298</sup> Vidare beskrivs hur många av frimurarna såg sitt arbete som ” [...] en högre form av vetenskaplig aktivitet, där förnuftet skärpts till sådan kraft att det förmådde penetrera vad som för de icke invigda bara var ogenomtränglig yta.”<sup>299</sup>

I en annan av Johannissons artiklar i *Lychnos* framkommer en liknande intressebild hos henne. Hon inleder denna artikel med att säga: ”Magin och mystiken har länge uteslutits från vetenskapshistorien under hänvisning till att de inte varit relevanta för den moderna vetenskapens framväxt.”<sup>300</sup> Återigen berör Johannisson hermetikens kopplingar till den naturvetenskapliga utvecklingen under denna period. Hon lyfter hur:

[...] rationalitet inte entydigt kan ställas mot irrationalitet, framsteg mot vidskepelse. Tvärtom – mystiken inom den hermetiska traditionens ramar spelade en avgörande roll för konceptionen av den moderna vetenskapen betraktad som samhällelig aktivitet och institution. [...] Det är viktigt att påminna om att 1500- och 1600-talens magiker uppfattade sig som *naturfilosof* på samma sätt som den vetenskapsman som skulle få sin professionaliserade status under de följande århundradena.<sup>301</sup>

Johannisson poängterar hur magisk verksamhet kan liknas vid en form av en dåtida vetenskaplig syssla. Experimenten var i fokus för magikern, de magiska laborationerna sågs på som ”rationella”, en utopistisk tanke var tillhörande och de pragmatiska resultaten av experimenten var det magikern ville åt. Med denna beskrivning vill Johannisson visa på hur denna magiska vetenskap sammanföll med senare institutionaliserad vetenskap. ” [...] magin i

---

<sup>297</sup> Johannisson, 1979–1980, s. 145.

<sup>298</sup> Johannisson, 1979–1980, s. 146.

<sup>299</sup> Johannisson, 1979–1980, s. 151.

<sup>300</sup> Johannisson, Karin, ”Magi, vetenskap och institutionalisering under 1600- och 1700-talen”, i *Lychnos*, 1984, s. 121.

<sup>301</sup> Johannisson, 1984, s. 121f. Det som kan beskrivas skilja magikern och den senare vetenskapsmannen åt, var deras syn på naturen och dess uppbyggnad. Medans magikern såg sig kunna influera och mixtra med naturen menade vetenskapsmannen att naturen var uppbyggd av specifika lagar som denne inte kunde ställa sig över och manipulera. Se Johannisson, 1984, s. 122.

vissa fall förmedlade grundläggande ideologiska element i den moderna vetenskapens framväxt och etablering.”<sup>302</sup> Och enligt Johannisson kan synen på magin beskrivas ha varit framåtsträvande och progressiv, inte bakåtsträvande. Hon avslutar med att säga: ”Magikernas visioner är oss kanske inte lika avlägsna som vi gärna vill tro.”<sup>303</sup>

I Johannissons båda artiklar får mystiken och magin vara i fokus. Detta i relation till en syn på historisk vetenskap och vetenskaplighet. Hon lyfter kopplingen dem emellan och dessutom hur hon menar att dessa ”irrationella” tankar även har påverkat senare vetenskap. Signifikanter som ”undersökning” och ”experiment” kopplas till en magisk ”vetenskaplighet”. Jag menar en ekvivalenskedja skapas i Johannissons språk där ”framåtsträvande” och ”progressivitet” kopplas till de dåtida magikernas arbete. Hon vänder sig emot bilden av rationalitet kontra irrationalitet som en historisk förklaringsbild och hon lyfter hur de dåtida magikerna såg sig själva som vetenskapsmän. Jag menar att Johannissons artiklar skiljer ut sig. I relation till argumentet om att tolka historien för vad den är anser jag att Johannisson här bidrar med ett nytt förhållningssätt, vilket tidigare inte riktigt framträtt i materialet, och hon kan beskrivas röra sig i en annan form av diskurs.

I en kortfattad recension, skriven av arkivmannen och idéhistorikern Per-Gunnar Ottosson, diskuterar och recenserar han två böcker om Galileo Galilei.<sup>304</sup> En av böckerna är ett översiktsverk över Galilei, skriven av vetenskapsteoretikern Klaus Fischer, och den andre boken skriven av historikern Pietro Redondi. Vad Ottosson först rör vid är en kritik av Fischers översiktsverk. Han menar att Fischer är alldeles för tvärsäker på att den fulländade bilden av Galilei, nu i vår tid, är färdigställd. Galilei blir i Fischers översiktsverk den ”induktive experimentatorn” och den ”deduktive platonikern”. Galileis dåtida arbete liknas av Fischer med samtida modern högennergifysik.<sup>305</sup> Ottosson lovordar istället Redondis skrivande om Galilei, där Galilei och den tid han levde i framkommer mer levande. Vidare vill Redondi söka återskapa den mentalitet som var rådande under Galileis tid, en mentalitet Ottosson menar kan vara svår för sekulariserade nutidsmänniskor att förstå och sätta sig in i. Något som enligt Ottosson är just idé- och lärdomshistorikerns uppgift; ”[...] att begripliggöra en svunnen tids intellektuella klimat för nutidens läsare [...]”<sup>306</sup> Följande citat tydliggör Ottossons åsikt och vad han menar Redondi lyckats visa på.

---

<sup>302</sup> Johannisson, 1984, s. 123.

<sup>303</sup> Johannisson, 1984, s. 130.

<sup>304</sup> Böckerna i fråga är Fischer, Klaus, *Galileo Galilei*, 1983, och Redondi, Pietro, *Galileo eretico*, 1983.

<sup>305</sup> Ottosson, Per-Gunnar, ”Galileo – en kättare?”, i *Lychmos*, 1984, s. 159.

<sup>306</sup> Ottosson, 1983, s. 164.

Det var inte så enkelt att på den ena sidan stod den sanna vetenskapen med Galileos heliocentriska astronomi, och på den andra stod en fanatisk religion med den sanna skriften. Processen var ett spel där olika rörelser i tiden möttes. Där fanns anhängarna av den galileiska vetenskapen, som även inkluderade påven, och där fanns de ivriga försvararna av den tridentinska teologin med *Collegio romano* i spetsen. Det var en kris, som måste lösas utan skandal. Den officiella domen mot Galileo 1633 var upplösningen av dramat, men inte själva dramat, skriver Redondi. Processen mot Galileo var en befriande exorcism från den ytterst allvarliga kris som rått året innan. På samma sätt som det hållits en befriande exorcism från ett annat hot vid samma tid: den högtidliga, påvliga mässan den 11 december 1632 i tacksägelse för den svenske kungens död vid Lützen.<sup>307</sup>

I denna Ottossons korta recenserande artikel finns en del intressanta inslag. Det första att framhålla är Ottossons fördelaktiga beskrivning av Redondis bok. Boken av vetenskapshistorikern Fischer får svalare beröm. Ottosson vidrör vid, vad han beskriver som, Fischers alltför tvärsäkra beskrivningar av Galilei och historien kring honom. Vidare ställer sig Ottosson emot Fischers språkanvändning, där Fischer använder sig av tecken och begrepp så som Galilei den ”induktive experimentatorn” och som ”fysikern” före sin tid. Beskrivningar som inte träffar rätt i sin historicitet enligt Ottosson. Som redovisat i citatet poängterar Ottosson vidare hur han menar att Galileiaffären inte är så enkel att den kan skalas ner till en kamp mellan en fanatisk religion och en sann vetenskap. Alltså talar Ottosson emot en sådan ”mytbildning”. Hans argument och exemplifierande kan kopplas till problematiken med att framställa Galileiaffären som endast en konflikt mellan vetenskap och religion. För att här återkoppla till Harrison som istället menar att händelsen kan karaktäriseras som en konflikt inom vetenskapen, inom astronomin och naturfilosofin.<sup>308</sup> Istället vill alltså Ottosson lyfta en mer komplicerande bild av Galileiaffären där religionen får ta en större och viktigare plats.

Redaktörskapet av *Lychnos* övertogs 1980 av Gunnar Eriksson efter Lindroths död samma år. När utgåvan för 1981–1982 gavs ut publicerades där en kort artikel av Eriksson som heter ”Vetenskapens makt och vanmakt. En historisk betraktelse”. Texten hör till Erikssons invigningstal då han tillsattes till den Carlbergiska professuren 1981.<sup>309</sup> Artikeln behandlar kunskapens och vetenskapens makt. Vetenskapen ger makt säger Eriksson, något man vetat långt tidigare än vid den moderna naturvetenskapens formering. På medeltiden kunde denna vetenskap gå under benämningen magi, och det fanns både vit och svart magi, god och ond ”kunskapsbaserad” makt.<sup>310</sup> Eriksson lyfter bland annat Albert Einstein (1879–

---

<sup>307</sup> Ottosson, 1983, s. 164.

<sup>308</sup> Harrison, 2015, s. 173.

<sup>309</sup> Det är samma professur, Emilia och Gustaf Carlbergs professur i idé- och lärdoms historia, som tilldelades Nordström 1932 och Lindroth 1957. Efter Eriksson tilldelas Johannisson professuren 1996.

<sup>310</sup> Eriksson, Gunnar, ”Vetenskapens makt och vanmakt. En historisk betraktelse”, i *Lychnos*, 1981–1982, s. 196.

1955), dennes teorier och skapandet av atombomben. Den rena kunskapen hade kommit till ett stadie då den kunde framkalla en förödande förstörelse – något Einstein själv hade varnat för.<sup>311</sup>

[...] kunskaper kan leda till stora förbättringar, men i det långa loppet, bortom den punkt där sikten tog slut när vi startade, kan de också visa sig ha ytterst allvarliga skadliga följder. Skall vi bedöma nyttan eller skadan av en viss vetenskaplig åtgärd tillkommer en annan svårighet: de vetenskapligt-tekniska nydaningarna är sällan ensamma ansvariga för goda verkningar.<sup>312</sup>

Vad som framkommer i detta Erikssons uttalande är ett problematiserande kring synen på vetenskapen. Vetenskapen är inte ensamt ansvarigt för utvecklingen till den värld i vilken livet till mycket större del blivit bättre och där exempelvis medellivslängden ökat. Det är i kollaborationen med andra positivt samhällliga krafter som vetenskapen kan ”[...] utöva sin förunderliga vita magi.”<sup>313</sup> Det är också uppenbart att vetenskapen ofta funnits i bakgrunden då historiska människor och rörelser fört kampen mot vidskepelser, skräck och hat, mot intolerans och mot kyrkliga makthavare som drivit folk i döden. Att man med den vetenskapliga rationaliteten också kunde föra den svages talan.<sup>314</sup> Eriksson frågar dock sedan om vetenskapen själv kanske har skapat en ny intolerans. Det är när vetenskapen, med sitt beräknande och med sina ”kalla siffror”, appliceras på människan, det är då den missbrukar sin makt. Livets mening fräntas oss då. Trots allt lever vidskepelser kvar, säger Eriksson, folk blir bedragna av pseudovetenskaper och falska profeter uppenbarar sig i media. Möjligen är vi i behov av en ny upplysning, avslutar Eriksson.<sup>315</sup>

Jag menar att det här går att se en förändring i sättet att tala om vetenskapen och ett problematiserande av den roll som tillskrivits religionen. Ett varningens finger höjs för en övertro på vetenskapen. På samma sätt som religionen i historien i många fall varit en samhällelig faktor vilken har kunnat framkalla människans värsta sidor, vilket lett till förtryck, förföljelse och lidande, så menar Eriksson att de som sysslar med vetenskap med aktsamhet bör tänka över sin egen roll. För vetenskapen kan också bidra med intolerans, och vetenskapen med sina brukare kan, även dem, missbruka sin makt. Inte heller är vetenskapen ensam i bidragandet till mänsklighetens utveckling säger Eriksson. Han poängterar att det är vetenskapen i kombination med andra samhällliga krafter som driver utvecklingen framåt. I Erikssons artikel har inte vetenskapen längre den framskjutna position som något enbart

---

<sup>311</sup> Eriksson, 1981–1982, s. 198.

<sup>312</sup> Eriksson, 1981–1982, s. 199.

<sup>313</sup> Eriksson, 1981–1982, s. 200.

<sup>314</sup> Eriksson, 1981–1982, s. 200.

<sup>315</sup> Eriksson, 1981–1982, s. 201.



positivt och progressivt. Han lyfter hur andra faktorer i samhället spelar in i utvecklingen. Diskursmässigt, anser jag, knyts inte här vetenskapen till enbart positiva ekvivalenskedjor.

Vi ser också en något liknande diskussion i nästföljande artikel. En artikel av Tore Frängsmyr där han talar om vetenskapens roll och plats i historieskrivningen. Det angår här att återknyta till Jansson och Falks tidigare argument om Frängsmyr och dennes egen historieskrivning. Han öppnar med att tala om vetenskapens frånvaro i många av de historiska böckerna. Han nämner fysikern och historikern George Sarton som beskrivs ha skapat en historiefilosofisk modell vilken ämnade fokusera på ”de stora männen”, de genialiska uppfinnarna och vetenskapsmännen, samt deras upptäckter och resultat. Något som Frängsmyr menar ledde till att de första vetenskapshistorikerna oftast utgjordes av naturvetare.<sup>316</sup> När man nu talar om dessa ”stora män” är det främst i deras roll som teoribildare, och inte som individuella genier säger Frängsmyr. Han beskriver också hur man nu inte heller är rädd för att även lyfta fram dessa historiska vetenskapsmäns ”mystiska” och ”irrationella” sidor. Han tar här Newton som ett exempel på en som grundade många av sina idéer i ett religiöst tankegods och som var en uppenbar mystiker. Frängsmyr nämner även här historikern Frances Yates (1899–1981) som han beskriver som en gigant. Hennes ”epokgörande” undersökningar visade just på den roll vilken mystiken hade spelat för många av de naturvetenskapliga teorier och uppfattningar som vi nu ser som ”rationella”. Förhållandet mellan vetenskapen och religionen har omvärderats. Tidigare hade synen varit att ”[...] naturvetenskapen hade fört upplysningens och rationalismens talan, religionen och kyrkan hade varit en hämsko för utvecklingen.”<sup>317</sup> Nu poängteras just religionens inverkan på olika vetenskapliga skeenden, hur exempelvis tron på ett evigt rike och gudomliga utopier kunde leda till skolundervisningens utveckling och för en framåtsträvande vetenskap.<sup>318</sup>

Angående detta behov av att se det religiösa i vetenskapshistorien menar Frängsmyr att detta varit något som saknats främst inom internationell historisk forskning. Han lyfter hur det för Johan Nordström var självklart och essentiellt att också studera de religiösa och samhällseliga aspekterna av idé- och lärdoms-historien. ”Någon hjältarnas paradmarsch blev aldrig den svenska vetenskapshistorien, men så togs den också från början om hand av professionella historiker och inte som i andra länder av naturvetenskapsmän.”<sup>319</sup> Vad Frängsmyr vill poängtera är hur svensk vetenskapshistorisk forskning borde bli mer

---

<sup>316</sup> Frängsmyr, Tore, ”Vetenskapens roll i historien”, i *Lychnos*, 1983c, s. 166, 169.

<sup>317</sup> Frängsmyr, 1983c, s. 170.

<sup>318</sup> Frängsmyr, 1983c, s. 170.

<sup>319</sup> Frängsmyr, 1983c, s. 171.

probleminriktad. ” [...] vi behöver inte dammsuga vartenda område vi sysslar med.”<sup>320</sup> När naturvetenskapen behandlas i historieskrivningen ” [...] så sker det inte med det positivistiska argumentet att detta är den enda progressiva mänskliga aktiviteten.”<sup>321</sup> När Falk och Jansson tar upp Frängsmyrs översiktsverk som ett exempel på idéhistoria som tenderar att missa de religiösa aspekterna, är det i så fall detta som skulle kunna vara ett Frängsmyrs – indirekta – svar på denna kritik? Att han inte sökte ”dammsuga” vartenda hörn i sitt översiktsverk, och att det är underförstått att det inte bara är naturvetenskapen som kan vara den enda mänskliga progressiva aktiviteten? Frängsmyr poängterar vidare att Nordström kritiserade synen på hur exempelvis de moderna vetenskaperna enbart skulle kunna spåras så långt bak som till renässansen. Nordström ska också ha lyft den medeltida mystiken som en av många bidragande faktorer till utvecklandet av den moderna naturvetenskapen.<sup>322</sup> Vi får här, utifrån Frängsmyrs egna ord, en annan bild av idéhistorien än den som exemplifierades av Falk och Jansson.<sup>323</sup>

Det är i en artikel av Gunnar Broberg som vi återkommer till en diskussion som rör sig vid konfliktytan och ”kriget” mellan religionen och vetenskapen. Artikeln behandlar naturvetenskapsmännens egen syn på sin historia halvsekllet före Nordström. Det är en tämligen kritisk beskrivning. Broberg skriver såhär:

Evolutionism in combination with positivistic matter of fact-approach gave early history of science its distinctive flavour of progressivistic view of history and a preoccupation with the warfare between science and religion.<sup>324</sup>

Det var en patriotisk historieskrivning som höjde de många svenska naturvetenskapsmännen till skyarna för deras genialitet. Broberg beskriver så som Frängsmyr hur man ville att naturvetenskapsmännen skulle agera föredöme i historieskrivningen. Han pekar på hur det kan förklaras ligga ett propagandistiskt syfte i denna form av historieskrivning. Detta syfte spelade in i upplysningens sekulariserande processer.<sup>325</sup> Broberg drar kopplingar till tidens Anton Nyström och positivismen som karaktäriserades av en tydlig framstegstro och antiklerikalism. Broberg beskriver denna uppfattningen om just hur vi går från ” [...] trons till förnuftets tidsålder. [...] årets gång blir en upprepning av världshistorien från barbari till

---

<sup>320</sup> Frängsmyr, 1983c, s. 172.

<sup>321</sup> Frängsmyr, 1983c, s. 172.

<sup>322</sup> Frängsmyr, 1983b, s. 146.

<sup>323</sup> Märk väl att detta är Frängsmyrs egen uppfattning. Se även Falk och Jansson, 2017, s. 80.

<sup>324</sup> Broberg, 1983, s. 129.

<sup>325</sup> Broberg, 1983, s. 124.

förnuftets tidsålder [...]”<sup>326</sup> En uppfattning Broberg menar splittrades kring mitten av 1900-talet. Vidare nämner Broberg även hur vetenskapen inte bara användes i ett helande syfte, utan även i ett sårande och dödande syfte.<sup>327</sup>

Astronomen och litteraturförfattaren Peter Nilson (1937–1998) skriver om den franske Camille Flammarion (1842–1925), också han en astronom och författare av populärvetenskap. Denne Flammarion menade att det skulle finnas liv på fler planeter än på bara jorden. Han trodde till och med att de flesta av de astrala himlakropparna hyste utomjordiskt liv. Flammarion gjorde tolkningen att universum och rymden var just det som så många religioner beskrev som ”himmelen”. Nilson påpekar att Flammarion kunde vara en både ”hederlig” och ”noggrann” forskare med respekt för empirin. Samtidigt kunde han röra sig långt utanför dessa vetenskapliga ideal, detta när han kom in i de kosmiska tankegångarna och spekulationerna. Flammarion beskrivs ibland nästan ha hävdat att han fått dessa omständigheter uppenbarade för sig, kring livet på de många planeterna, av Gud själv. Nilson beskriver den historiska situationen så här:

Att vetenskapliga hypoteser under sådana omständigheter kunde fungera nästan som religiösa trossatser är ingenting att förundra sig över. Och ett slags religion blev det, vad vetenskapen handlade om var i sista hand tillvarons mening, observationsdata och mätvärden förblandades med de eviga sanningarna – inte i hans vetenskapliga skrifter, men i mycket av vad han skrev för allmänheten.<sup>328</sup>

Flammarions skrifter verkade för många av hans läsare som en religiös initiation till de gudomliga mysterierna. Nilson påpekar också hur mystiken och astronomin ofta sammanfaller i idéhistorien. Hur det ofta går att finna parallellismer mellan rymdfärder och gudomlig upplysning och religiösa erfarenheter, ett upplyftande från det jordliga till det himmelska. För Flammarion var alltså det religiösa centralt i hans astronomiska spekulationer.<sup>329</sup> Nilson skriver:

Hos Flammarion blev allt detta till en övertygelse om att vi lever vidare i den ena skepnaden efter den andra, på den ena planeten efter den andra – ett allt mer förädlad och förändligt liv, liksom vore det en trappa in i paradiset. Och någonstans långt borta, efter en väldig serie av existenser, skymtar han mötet med Gud, att själen förenas med något som är hela skapelsens ursprung. [...] Där möter vi återigen mystiken i hans världsbild, tanken att tillvarons mål i sista hand är varje själs förening med Gud.<sup>330</sup>

---

<sup>326</sup> Broberg, 1983, s. 125.

<sup>327</sup> Broberg, 1983, s. 127.

<sup>328</sup> Nilson, Peter, ”Människan och världslaltet. Ett tema i kosmologisk forskning”, i *Lychnos*, 1981–1982, s. 3.

<sup>329</sup> Nilson, 1981–1982, s. 3ff.

<sup>330</sup> Nilson, 1981–1982, s. 5.

Det sätt som Nilson talar om Flammarion, dennes astronomiska studier och om rymden överlag ter sig nästan röra sig in i metafysiken. Han skriver om hur astronomin och forskningen om kosmos, när allt kommer omkring sig, till slut handlar om "livets villkor" och dess kartläggande.<sup>331</sup> Nilson frågar sig också vem som är mest realistisk, vetenskapsmannen som med sina vetenskapliga metoder söker och ibland finner kunskapen, eller om det är science-fiction författaren som låter sitt drömmeri föra denne långa vägar dit den kan finna former av liv bortom allt mänskligt förnuft.<sup>332</sup> Men han avslutar med att säga att vetenskapen är det dyrbaraste vi människor har, mer värd än våra fantasier. Det han vill peka på är just hur dessa fantasier spelat in i formerandet av våra värdefulla vetenskapliga kunskaper. Och hur de kanske fortfarande gör det. Därför, menar Nilson, är det även i vår tid värt och av intresse att studera dessa tankegångar, dessa fantasins mystiska drömmier, som bär i väg oss långt bort till okända världar.<sup>333</sup> Även hos Nilson ser vi andra diskursiva formationer. Hur Flammarions vetenskapliga spekulationer byggde på andliga bakgrundstankar. Om hur liknande tankegångar påverkade utvecklingen av de moderna vetenskaperna. Inte heller är Nilsons beskrivning av vetenskapen uppbyggd på ett sådant diskursivt sätt att det står i en konfliktrelation till religionen. Istället knyts de samman.

Idéhistorikern Kjell Jonsson, och dennes studier över religionen och naturvetenskapens interaktioner, har tidigare nämnts i min forskningsöversikt. Han har även bidragit med en artikel i *Lychnos*. Vad Jonsson behandlar i denna sin artikel är just naturvetenskapens gränsland i tysk och svensk kulturdebatt under ett sent 1800-tal. Jonsson talar bland annat om den tyske fysiologen Emil Du Bois-Reymond (1818–1896) som menade att vissa av livets mysterier aldrig skulle kunna komma att lösas eller kunna svaras på av vetenskapen. Att naturvetenskapen måste erkänna sina trösklar över vilka den inte kunde stiga. Detta Du Bois-Reymonds uttalande kom att utgöra en grund till den kulturkamp som Jonsson beskriver. Det var en tävlan vilken till grunden var filosofisk men som också drevs på från andra håll. Den allmänna kultur- och samhällsdebatten kom att än mer påverka denna diskussion, som också tog sig till Sverige.<sup>334</sup> Jonsson skriver:

Inläggen från skilda läger kom att laddas med bränsle ur den allmänna kultur- och samhällsdebatten. Det sena 1800-talet var en tid då vissa med fasa såg in i den segerrika naturvetenskapens kalla kalkylerande ögon och med fruktan åsåg hur vetenskapsmannens dissektionskniv exponerade ett helgat

---

<sup>331</sup> Nilson, 1981–1982, s. 7.

<sup>332</sup> Nilson, 1981–1982, s. 9.

<sup>333</sup> Nilson, 1981–1982, s. 11.

<sup>334</sup> Jonsson, Kjell, "Ignorabimus. En debatt om naturvetenskapens gränser i den tyska och svenska kulturkampen", i *Lychnos*, 1985, s. 89, 91.

natursammanhang. Någoting tycktes gå förlorat när den mekanistiska förklaringsmodellen trängde in i naturens alla skrymslen. Andra fruktade fortfarande den mäktiga och fanatiska kyrkan och dess andliga trälldom: kristendom stod mot fritänkeri och naturvetenskaplig världsbild mot idealistisk filosofi.<sup>335</sup>

Jonsson menar att de kunskapsteoretiska diskussionerna ofta innehåller bredare sociala element. Dessa tenderar att förstärka motsättningarna mellan de debatterande krafterna. Denna debatt – som kallades *ignorabimusdebatten* – bör därför studeras utifrån den dramatiska andliga miljön utifrån vilken debatten grundade sig, menar Jonsson.<sup>336</sup> Debatten reflekterade sociala, ideologiska och religiösa spänningar i tidens Tyskland. Samtidigt i Sverige ansattes teologerna och metafysikerna från olika håll. Deras monopol på ”sanningssägandet” var det som kritiserades. I Du Bois-Reymonds utmålade av naturvetenskapens gränser fann metafysikerna argument för sin sak. Vidare i denna debatt bidrog även den tilltagande sekulariseringen. En sekularisering som hävde tidigare rådande kulturkonservativa och kristna hegemonier. Han säger att diskussionen till stor del berörde vem som hade rätt till att uttala sig, om vad, inom specifika kunskapsmässiga områden. Detta då kyrkan och teologin inte längre hade allena tolkningsföreträde inom dessa fält.<sup>337</sup> Teologerna såg hur naturvetenskapsmännen kunde göra anspråk på att kunna svara på frågor som tidigare varit teologernas att svara på. Naturvetenskapen var för vissa av de teologiska kritikerna enbart förkunnelsen om ”loppor och löss”; trivialiteter. Jonsson beskriver hur teologerna, i synnerhet de ortodoxa, hade svårt att acceptera hur naturvetenskapen började att inkräkta på detta deras område.<sup>338</sup>

Dogmtrons stora brist, enligt de religiösa modernisterna, var att den lade sin förlamande hand över den moderna kulturen och de nya vetenskapliga upptäckterna. Den försökte helt enkelt påtvinga den fria forskningen sitt tyranniska välde. Ur teologernas perspektiv tedde sig förhållandena helt annorlunda. De ansåg att naturvetarna förbrutit sig mot Du Bois-Reymonds uppfattning att vetenskaperna inte kan ge besked om tingens väsen, världens uppkomst, Guds tillvaro osv.<sup>339</sup>

Jonsson anknyter även till den polsk-israeliske sociologen Ludwik Fleck (1896–1961) och hans teorier om så kallade tankekollektiv.<sup>340</sup> Då de olika tankekollektiven skilde sig så

---

<sup>335</sup> Jonsson, 1985, s. 90.

<sup>336</sup> Jonsson, 1985, s. 92.

<sup>337</sup> Jonsson, 1985, s. 106ff.

<sup>338</sup> Jonsson, 1985, s. 114f, 120.

<sup>339</sup> Jonsson, 1985, s. 114.

<sup>340</sup> Inom det som Fleck kallade för tankekollektiv utvecklades olika former av sätt att se på världen, så kallade tankestilar. Dessa tankestilar har ofta mycket svårt att komma överens med varandra. När olika tankekollektiv utvecklades inom så skilda sfärer är det än mer troligt att oenigheterna dem emellan blir mycket stora. För Ludwik Flecks teori om tankekollektiv och tankestilar se Fleck, Ludwik, *Uppkomsten och utvecklingen av ett vetenskapligt faktum. Inledning till läran om tankestil och tankekollektiv*, 1997.

mycket åt skapades begrepp och ord, som man tidigare hade kunnat enas om angående deras innebörd, nästan en fientlig miljö. ”Orden manar mer till strid än de hjälper till att utreda filosofiska eller religiösa problem.”<sup>341</sup> Så menar Jonsson var fallet i denna Ignorabimus-debatt.

Vad Jonsson med sin artikel säger sig vilja visa på är hur förändringar i en filosofisk diskussion kanske inte enbart förändras utifrån inre filosofiska argument och teser, utan att den också till stor del påverkas av en yttre kulturell kontext – som bidrog till att debatten hårdnade.<sup>342</sup> Det är också en artikel som fokuserar på just gränserna mellan religionen och vetenskapen och som poängterar vikten av att studera denna dåtida situation.

Vi har nu kommit till den sista artikeln i mitt källmaterial. Utgivningsåret är 1987 och artikelförfattaren är idéhistorikern Rolf Lindborg (1931–2009). Artikeln handlar om den svenska filosofen Axel Hägerström (1868–1939) och dennes relation till dåtidens kristna värderingar och ideal. Hägerström beskrivs på sätt och vis söka rädda dessa ideal undan från de filosofiska materialistiska strömningar som var rådande under tiden. Detta genom försök att uppta kristna tankegångar i hans egen socialistiska ideologi.<sup>343</sup> Hägerström framkommer som ateisten som detta till trots hade en positiv uppfattning om just den känsloupplevelse han menade kunde vara förekommande hos religiösa och kristna människor. Det andliga, menade Hägerström, kom inte uppifrån, utan inifrån människan själv. Denna andlighet drev utvecklingen framåt. Vad Hägerström ville göra var att utplåna metafysiken, i sin subjektivistiska och individualistiska mening. Att rädda religionen genom att frånskilja den från ”sanningsfrågan”.<sup>344</sup> Gud var alltså något som religiösa människor subjektivt kunde förnimma inom sig. Gud skapades i människans tänkande. Vidare, trots att Gud var en skapelse formad av vår fantasi så var han ju verklig för den troende. På så vis existerar ju faktiskt Gud för denne troende. Något som Lindborg pekar på var grundläggande i Hägerströms filosofi.<sup>345</sup> Vad Hägerström också beskrivs vilja ha gjort var att anknyta denna

---

<sup>341</sup> Jonsson, 1985, s. 109.

<sup>342</sup> Jonsson, 1985, s. 148. I en annan artikel av Karl-Hugo Wirén beskrivs en liknande situation angående en debatt som uppstod kring skolfrågan i Sverige under ungefär samma tid. Två bildningsideal kom att formeras. Wirén beskriver hur denna politiska debatt också intensifierades av tidens litterära författare. De bidrog med ett än mer polariserande klimat mellan vetenskapen och religionen, där naturvetarna, i författarnas berättelser, stod mot prästerna och där naturvetenskapen stod emot den klassiska äldre lärdomen och kunskapen. Naturvetaren med sin darwinistiska syn framställdes då oftast som protagonisten, och kyrkan med sina präster blev dem som man riktade sin kritik emot. Här i en svensk litterär kontext går konfliktrationen att anas. Se Wirén, Karl-Hugo, ”Om framstegstanken, Darwin och liberalismen på Karolinska Institutet. En studie av Gustav Retzius’ väg in i politiken”, i *Lychnos*, 1977–1978, s. 220.

<sup>343</sup> Lindborg, Rolf, ”Axel Hägerström och kristendomen”, i *Lychnos*, 1987, s. 135.

<sup>344</sup> Lindborg, 1987, s. 118.

<sup>345</sup> Lindborg, 1987, s. 119.

religiösa förnimmelse och salighetskänsla till den socialistiska ideologien. Han menade dock inte att detta hade varit religionen och just kristendomens ursprungliga mening, att kristendomen var en ursocialistisk idé som skulle stävja social orättvisa. Dess syfte var ändå just salighetskänslan och den inre känsloupplevelsen. Med denna känsla ville Hägerström att de förtryckta i världen skulle resa sig mot sina exploatörer. Det viktigaste för Hägerström beskrivs vara religionens och den religiösa känslans nytta för gemenskaperna och kollektivet. De kristna uppfattningarna och den religiösa känsloupplevelsen leder till utveckling, progressivitet och förbättring. Den var, för Hägerström, samhälleligt tjänlig.<sup>346</sup>

Vad Lindborg menar sig studera hos Hägerström är den del av dennes filosofi som Lindborg säger ofta blivit obeaktad av filosofihistorikerna, nämligen Hägerströms religiösa spekulationer. Detta då de religiösa och de kristna idéerna var essentiella för samhällets utveckling, enligt Hägerström, trots hans ateistiska läggning. Därmed lyfter Lindborg här en religiös aspekt av Hägerströms filosofi, detta för att komma åt en genuin förståelse av densamme.<sup>347</sup> Artikeln lyfter Hägerströms positiva syn på vissa religiösa aspekter – så som den inre subjektiva saligheten. Lindborg kopplar enligt mig, i relation till Hägerströms uppfattningar om religion och andlighet, ihop signifikanter som utveckling, förbättring och progression.

Vad jag vill peka på, i denna sista del är det jag menar, är en form av förändring i sättet att skriva om ämnena religion och vetenskap. Nya ämnesområden lyfts och diskursen har till vissa mått gjorts annorlunda. Den mest övergripande observationen är att de religiösa idéerna i de utvalda artiklarna är tydligare förekommande, hur intresset för religionen poängteras som relevant och hur religionen även den har en historisk inverkan. Vi ser också hur artikelförfattarna lyfter, vad de kanske menar är religiösa positiva aspekter, då oftast i association med individuella religionsaspekter, religiös subjektivitet och frihetligheter. Ett antal gånger förekommer kritik mot hur tidigare historieskrivning glömt bort religiösa aspekter av historien. Om hur en upptagenhet vid det uppfattade ”kriget”, mellan religionen och vetenskapen, länge varit rådande. Samtidigt går det i vissa fall att ana tendenser att dra andra slutsatser kring de religiösa aspekterna, så som att de egentligen handlar om någonting annat, exempelvis om politiska idéer. Vi ser artiklar vilka lyfter dåtida vetenskapers kopplingar till magi och mystik. Hur en sådan sysselsättning kunde uppfattas som exempelvis förnuftig och rationell och hur detta arbete går att koppla till en dåtida idé om framåtsträvande och progression. Det mest explicita är understrykandet om hur historien om relationen till

---

<sup>346</sup> Lindborg, 1987, s. 130f.

<sup>347</sup> Lindborg, 1987, s. 133.

religion och vetenskapen inte kan målas upp som en rationalitet mot en irrationalitet, framsteg kontra vidskepelse. Vetenskapen beskrivs inte heller som ensamt ansvarig för de mänskliga förbättringarna. Den kan också ha sina avigsidor som vi bör varsko oss om. Slutligen pointeras vetenskapen i kombination med andra samhällseliga krafter, så som religionen, som något värt att intressera sig för.



### 3. Femtioett år av idé- och lärdomshistoria: att kontextualisera religionens och vetenskapens roll i historieskrivningen

#### 3.1 Sammanfattning

Det svenska idéhistoriska ämnets introduktion till den svenska akademien går i mångt och mycket att attribueras till Johan Nordström. Denne, från början litteraturhistoriker, som kom att inneha den första svenska professuren i idé- och lärdomshistoria och som agerade redaktör för *Lychnos* åren 1936–1949. Ämnet kom att ha en förkärlek åt den vetenskapliga historien och de intellektuellt naturvetenskapliga historiska händelserna. Samtidigt var Nordström ingen som avfärdade andra aspekter av historien, utan han poängterade de olika historiska idéernas förbindelser, såväl de vetenskapliga som de mystiska eller de religiösa. Trots dessa Nordströms mångfacetterade perspektiv på de idéhistoriska studierna finns det intressanta aspekter i den svenska idé- och lärdomshistoriens begynnelse som har varit av relevans för denna undersökning. Bland annat den inspiration Nordström beskrivs ha fått från historikerna George Sarton och Henrik Schück, men främst om idén om framstegsperspektivet och det historiska framåtskridandet, och i vårt fall det *andliga framåtskridandet*. Faktorer vilka möjligen skulle formas till den nordströmska traditionen.

Med ett intresse för historiens framstegsprocesser och i första hand för den vetenskapliga historien tog den svenska idé- och lärdomshistorien sin början. Med den första publiceringen av *Lychnos* 1936 kom detta svenska vetenskapliga fält att utökas och materialiseras, bland annat i form av vetenskapliga artiklar, och det är bland dessa artiklar denna undersökning rört sig.

Detta fokus på vetenskaperna och de så kallade framstegsprocesserna, menar jag, blir tämligen tydligt i artiklar som ges ut under en period från år 1936 och cirka 30 år framåt. Särskilda ämnesområden, personer och idéer framkommer som huvudrollsinnehavare i detta tidiga narrativ i artiklarna i *Lychnos*. Det är ett specifikt språk och en diskurs som anas. Vetenskapsmännen är i centrum. Han – för det är uteslutande en han – som söker sanningen och de faktabaserade kunskaperna, han som ofta är motarbetad av de okritiska och de okunniga.<sup>348</sup> Auktoriteter, doktriner och dogmer lägger krokben för denne sanningssökare. Vad som är återkommande, och vad som förenar, de flesta artiklarna i del 2.2 är just

---

<sup>348</sup> Någon kvinnlig historisk personlighet figurerar alltså inte alls i det historiska narrativet i de utvalda artiklarna. På så vis har kvinnan avskilts från den lärda kunskapsskapande världen. Både den vetenskapliga så som den religiösa.

framlyftandet av en auktoritetskritik. Och de kritiserade auktoriteter som framträder är nästan ständigt klädda i kyrkans skrud. På så vis formerar sig den så kallade konfliktmyten i många av artiklarna. Religionen kopplas ofta i relation till ett mörker, ett bakåtsträvande och ett förmyndarskap. Teologin ställs exempelvis mot ett förnuft. De religiösa aspekterna hos många av de historiska personligheter och tankar som avhandlas får enbart ett litet utrymme. Samtidigt poängteras ibland vikten av hur ämnesområdet bör intressera sig för alla de historiska idéerna, inklusive de religiösa.

Darwin-debatten har, och har länge haft, en central position när ämnena religion och vetenskap diskuteras. Den vidrör i sig idén om hur religionen skulle ha vederlagts av de empiriska försanthållandena. Ifall en sådan vederläggelse har ägt rum, brukar den ofta lokaliseras till Charles Darwins lansering av evolutionsteorin. Med detta sagt är det intressant hur ett antal artiklar vilka behandlar just diskussionen om Darwin i *Lychnos* rör vid många av de religiösa aspekterna av debatten. Där resonemang förs vilka söker poängtera vikten av att ifall Darwin-debatten ska komma i sitt rätta ljus behöver också de religiösa och metafysiska idéerna analyseras. Så pass att Darwin-debatten till stora delar främst handlade om diskussionerna kring argumenten om evolution kontra kreation. Vissa av de dåtida anti-darwinisterna beskrivs ha rört sig i tidens vetenskapliga diskurs. Utifrån deras egen vetenskapliga uppfattning menade de ju att de själva sysslade med en korrekt vetenskap och att Darwin inte gjorde det. Bilden av vetenskapsmännen kontra exempelvis teologerna och prästerskapet är inte alls så förekommande som tidigare. Kanske skulle man kunna säga att Alvar Ellegårds historiemetodologiska intresse mer kan dras i de riktningar författarna i antologin *Seeing Things Their Way* argumenterar för då de talar om att se historien för vad den är. Om hur även de absurda, avlägsna och märkliga idéerna bör studeras, om hur religionen fortfarande har relevans i de historiska studierna och om hur religionen inte bör analyseras utifrån sekulära teorier utan hur de bör tolkas för vad de är, just religiösa idéer. Vidare, hur argument hos anti-darwinisterna vilka ofta kunde ha en religiös botten kopplas till en giltighet och hur de för tiden sågs som naturliga. En del i de vetenskapliga kretsarna ansåg dessa anti-darwinistiska argument vara korrekta och en stor mängd av allmänheten hade sympatier för liknande anti-darwinistiska resonemang. Det religiösa och det vetenskapliga flyter samman, i artiklarna vilka berör Darwin och Darwin-debatten, och den tidigare så skarpa konflikten mellan religionen och vetenskapen blir allt grumligare. Religiösa idéer får ett större utrymme i de båda artiklarna om Darwin än vad de får i många av de tidigare artiklarna vilka ofta rörde vid en äldre, tidigmodern, historia.

Från 1950-talets slut, och framåt, uppträder artiklar vilka diskuterar och vidrör andra ämnesområden och diskussioner än vad som tidigare lyfts. Exempelvis rör de båda artiklarna av Ronny Ambjörnsson religiösa tankegångar och deras inverkan på historiskt intellektuella personer. Ambjörnsson som i del 1.4 beskrivs ha kritiserats för att ha missat religiösa aspekter. Möjligen ligger det något i denna kritik då jag pekade på hur Ambjörnsson, trots sina ingående religionsuttolkningar, drar åt att tolka de religiösa idéerna som egentliga underliggande uttryck för någonting annat, exempelvis politik. För att återknyta till forskningsöversikten är, enligt mig, detta Ambjörnssons förhållningssätt vad Inger Hammar skulle beskriva som en religionsblindhet. Att religionen egentligen tolkas och beskrivs handla om något annat än vad det är, just religion. Detta exempel till trots lyfts i många artiklar vikten av de religiösa studierna, om hur tidigare historieskrivning prioriterat bort de religiösa aspekterna och hur man, länge, ägnat blicken åt konflikten mellan religionen och vetenskapen. Vi ser också hur vetenskapen lyfts i relation till dess mystiska, ockulta och magiska idéarv. Här framkommer inte vetenskapen längre i sin tydliga beskrivning som enbart ”rationell” och empiriskt ”faktabaserad”. Hur den historiska vetenskapen går att koppla till idéer som inte alltid har ansetts tillhöra den, och hur dessa ”icke-rationella” tankegångar på sin tid mycket väl kunde kopplas till idéer om rationalitet, förnuftighet, framåtsträvande och progression. Det går inte längre att beskriva historien som en kamp mellan ett vetenskapligt framåtsträvande och religiöst bakåtsträvande. Det är vetenskapen i kombination med andra historiskt samhällseliga idéer, där religionen lyfts som en viktig faktor, som, enligt de senare artikelförfattarna, är intressant för den historiskt studerande.

Alltså, över dessa femtioett år då de undersökta artiklarna i *Lychnos* ges ut skulle jag, utifrån min undersökning, argumentera för att de övergripande utvecklingarna i mångt och mycket kan beskrivas gå från en period då vetenskapen ses på som det progressiva och där vetenskapsmännen representerar framtiden och framåtskridandet. En sådan berättelse kräver också sina antagonister. Här figurerar de kyrkliga, teologerna och de som rör sig med ett oförnuft och en irrationalitet. De religiösa idéerna och de vetenskapliga idéerna diskuteras inte i det ofta integrerade förhållande som de ofta kunde ha utan som två åtskilda entiteter. Historieskrivningen är här teleologiskt förstådd, hur religionen förstås ska ersättas av vetenskapen, och den liknar i många avseenden det historiska narrativ som lyfts fram av sentida historiker.<sup>349</sup> Om hur den historiska förståelsen på så sätt skulle kunna beskrivas som sekulär och hur den leder till olika former av anakronismer.<sup>350</sup> Vi ser senare in vid mitten av

---

<sup>349</sup> Harrison, 2015, s. 171–174, och Livingstone och Noll, 2018, s. 1f.

<sup>350</sup> Chapman och Coffey, 2009, s. 3, och Gregory, 2009, s. 34.

seklet en form av perspektivförskjutning i att den religiösa tematiken ges en allt större plats i diskurserna. I relation till de historiska diskussionerna om Darwin lyfts religionen som relevant för den historiska förståelsen. Artikelförfattarna kommer in i hur diskussioner mellan religionen och vetenskapen till större del handlade om de båda kunskapstraditionernas tvist om legitimitet och auktoritet kring att få tolka de kunskapsskapande frågorna.<sup>351</sup> Sist, i den senare delen av undersökningsperioden, går beskrivningarna mot ett än mer poängterande av de religiösa idéernas inverkan och hur religionen inte uteslutande kan beskrivas som i en polaritet med vetenskapen.<sup>352</sup> I *Lychnos* skulle jag därmed vilja säga att utvecklingen gått från ett tydligt åtskiljande av de båda kunskapstraditionerna till ett mer inkorporerande perspektiv. Detta i stora drag. Vissa anomalier är också förekommande. Där religionen exempelvis lyfts fram som intressant men att den egentligen är uttryck för någonting annat än religion och religiositet. Detta i den senare delen av undersökningsperioden.<sup>353</sup>

På så sätt skulle jag vilja säga, utifrån min undersökning, att en förändring har skett i de olika undersökta artiklarna i *Lychnos*. Utvecklingen har inte varit spikrak och konstant men ändå anas en förändring och förskjutning.

### 3.2 Slutsatser och diskussion

När vi nu kommit till vägs ände vill jag återkoppla till denna undersöknings inledande delar, till dess frågeställningar, forskningsbakgrund, teori och metod.

Först och främst är det de olika artikelförfattarnas språk som varit i fokus i denna undersökning. Med språket formeras hur vi till stor del uppfattar världen omkring oss, och de begrepp och ord med vilka vi beskriver och förklarar denna värld. Vår verklighet är till stor del språkligt uttryckt. Inte heller är språket bara en återspeglning av våra uppfattningar, eller av en objektiv verklighet, utan språket kan också beskrivas som handlingar. Med det språk vi brukar utföra vi språkliga handlingar, handlingar som påverkar just hur vi uppfattar och förklarar vårt varande.

Med språket i fokus gick vi ner på diskursens nivå. Vi såg det som en precisering av den större språkliga sfären. Diskursen; sättet att tala om något, strävan efter språkliga reduceringar, efter entydighet i betydelse. Analysen av diskursen har på så vis varit förmånligt då språk och text har varit i denna uppsats' blickfång. Med de diskursteoretiska begreppen signifikanterna, mästersignifikanterna och nodalpunkterna har jag sökt illustrera

---

<sup>351</sup> Jonsson, 1985, s. 107, och Jonsson, 1987, s. 10.

<sup>352</sup> Johannisson, 1984, s. 121f.

<sup>353</sup> Ambjörnsson, 1979–1980, s. 76.

och beskriva diskurserna i *Lychnos*. I artikeln från 2017 av Anton Jansson och Hjalmar Falk lyfte de vikten av att se de språkliga formuleringarna i historieskrivningen. Hur religionen ofta avskiljs från områden som berör exempelvis ”bildning” och ”lärdom”.<sup>354</sup> Härifrån tog jag inspiration till denna undersökning. Med den diskursanalytiska metoden har jag visat på hur det i vissa artiklar exempelvis förekommer ett språk vilket vill knyta an vetenskapen, historiska vetenskapliga aktörer och personer och vetenskapliga idéer med signifikanter som rationalitet, förnuftighet, sanning, objektivitet, empiri och så vidare. I samma artiklar ställs ofta de religiösa idéerna och den religiösa historien i relation till auktoriteter, bakåtsträvande och irrationalitet. In mot 50-talet menar jag att det går att ana en förändring, där vi i vissa artiklar ser hur de religiösa idéerna förs fram som viktiga för den historiska förståelsen. De blir giltiga, och poängen lyfts att vissa av de religiösa idéerna, i sin tid, sågs på som vetenskapliga. Alltså sker också en förändring i beskrivningen av nodalpunkten vetenskapen, där dess betydelse förändras. Denna förändring fortsätter in i slutet av undersökningsperioden där jag menar att tendenserna för liknande beskrivningar stärks. Här lyfts vidare vetenskapen som inte längre något enbart positivt och progressivt och om hur religionen inte alltid uteslutande kan sättas i ett motsatsförhållande till vetenskapen.

Berättelsen om den så kallade konfliktmyten har i hela uppsatsen varit närvarande. Dels hos artikelförfattarna – både i formen av ett berättigande av samma myt, men också i formen av en kritik emot samma mytiska narrativ –, dels i mitt eget narrativ. Vad myten gör är att tillhandahålla oss ett tankesätt med vilket vi förstår och med vilket vi förklarar. På så vis är myten lik diskursen. Och med den förändring i diskurserna jag menar går att se i *Lychnos* kan det också sägas att myten om konflikten avtar i styrka i källmaterialet över tid och att de teleologiska linjerna inte längre är lika tydliga.

DN-artikeln, som togs upp i uppsatsens inledande del, ger dock belägg för att diskussionen lever kvar. Författarna av artikeln anser att religionen och vetenskapen genom historien förstärkt varandra. Något de menar att de båda kunskapstraditionerna kan få fortsätta att göra. Det finns analogiska liknelser i det DN-artikeln tar upp och i det vi i denna undersökning har intresserat oss för. Om hur religionen och vetenskapen står i ständig konflikt, att vetenskapen vederlagt religionen och de religiösa idéerna och att religionen i grunden är oförnuftig. Ifall religionen – en rationell sådan påpekar artikelförfattarna i DN-artikeln – kan ge vetenskapen en fast grund att stå på, vet jag inte om jag kan svara på. Artikelförfattarna i DN går nämligen steget längre i sitt resonemang då de argumenterar för

---

<sup>354</sup> Falk och Jansson, 2017, s. 83.

att religionen kan förankra och legitimera det vetenskapliga kunskapssökandet. Ett argument som jag här inte skulle vilja ställa mig bakom. Denna deras åsikt rör sig också bort från vad som sagts och analyserats i *Lychnos*. Ingen av författarna i *Lychnos* nämner hur religionen på något sätt skulle kunna bära upp eller stötta vetenskapen. Med DN-artikeln ville jag främst visa på hur diskussionen om religionen och vetenskapen, i relation till varandra, fortfarande existerar. Vad jag vågar säga är att jag tror att religionen har en plats i våra försök att förstå och tolka historien, där vi behöver söka oss utanför den sekulära diskurs utifrån vilken vi möjligen ofta förstår religionen. Att vissa av de religiösa idéerna möjligen spelat in i formeringen av de idéer vi nu förhåller oss till och som vi kan uppfatta som helt avskilda från religionen. Jag menar inte att alla sekulära, eller exempelvis vetenskapliga, idéer måste ha ett religiöst arv, men att de religiösa idéerna ofta har varit med i och ofta i stor grad påverkat, den utveckling och formering vilken är vår idévärld. Här passar ett tidigare nämnt argument in. Om hur en förståelse av religionen på ett sekulärt sätt blir lika missvisande som att söka förstå sekulära idéer på ett religiöst sätt.<sup>355</sup> De religiösa aspekterna av historien är alltså viktiga för en utvidgad historisk förståelse.

Diskussionen om att se historien för vad den är har också varit aktuell i denna text. Det är en intressant diskussion vilken hade kunnat utvecklas vidare. Går det ens att se historien för vad den är? Går det ens att kunna skildra och förstå en 1600-talspersons tankevärld? Inte fullständigt kanske, men vi kan i alla fall försöka. För att knyta an till Nordström och den nordströmska traditionen tror jag att den historiska inlevelsen i många fall är viktig. Att de så kallat absurda och avlägsna idéerna även har en plats i historieskrivningen då de möjligen kan ha en större inverkan på oss än vad vi ofta vill erkänna. Nordström, som ju Tore Frängsmyr sa beskrevs som ett snille och ett geni under sin tid, var kanske då aningen före sin tid då han under sin karriär påpekade vikten av denna inlevelse.

Det finns mycket kvar att göra inom detta område. Denna undersökning har bara vidrört en liten del av det omfattande material som ingår i *Lychnos*. Möjligen är detta en brist. Min urvalsprocess hade kunnat definieras än mer. Här tänker jag på läsandet av konklusioner och artikeltitlar. Min tematisering och periodindelning hade behövt vara skarpare då de olika kapitlen tidsmässigt har en tendens att flyta in i varandra. För framtida forskning hade det varit intressant att fokusera på *Lychnos* olika redaktörer, deras inställningar till religionen och vetenskapen och ifall deras redaktörskap på något sätt spelade in i utformningen av årsboken. Något som dessutom hade kunnat kopplas till grafen vilken redovisades i del 1.5. Här hade

---

<sup>355</sup> Chapman och Coffey, 2009, s. 3, och Gregory, 2009, s. 34.

kunnat undersökas ifall förändringarna i antal artiklar över tid går att knyta till exempelvis redaktörskiften i *Lychnos*. Vidare hade det kunnat vara gynnsamt att undersöka de båda övergripande disciplinerna historia och idéhistoria med varandra. Finns det skillnader, finns det likheter, i sättet att tala om religion och vetenskap? Diskussionen om Quentin Skinners teorier om att tolka historien för vad den är, hade kunnat utvecklas. Alltså, en vidare undersökning av den nordströmska traditionens förhoppning om att täcka in alla områden, en undersökning vilken även hade kunnat kopplas till förekomsten av religiös tematik i *Lychnos*. Det fanns också ett mindre antal artiklar i *Lychnos* vilka hade en någorlunda tydlig religiös tematik men som jag till slut valde att inte ta med. De hade, vad jag tyckte var, ett alltför ”beskrivande” och ”uppräknande” förhållningssätt till historien. Här tyckte jag det var svårt att göra diskursiva analyser. Därför uteslöt jag dessa artiklar ur mitt material. Dock betyder inte det att dessa artiklar var irrelevanta för undersökningen. Tvärtom, här skulle kunna göras mer, då det går att göra analyser av varför dessa artiklar rör sig i en mer beskrivande och uppräknande diskussion.

Slutligen ser jag denna undersökning som, förhoppningsvis, ett bidrag till det idéhistoriska studiet av modern svensk idéhistorisk historieskrivning och dess förhållningssätt till de två kunskapstraditionerna religion och vetenskap och relationen dem emellan. Undersökningen ger en liten inblick, genom artikelförfattarnas formuleringar, in i den svenska idé- och lärdomshistorien och om hur en del av de olika artikelförfattarna förhöll sig till religion och vetenskap, hur man skrev om dem, hur man framställde dem och vad man valde att intressera sig för. Därmed formar uppsatsen också ett narrativ där dessa artikelförfattares historieskrivning går från ett förfarande, där vetenskapen är i fokus och där religionen till stor del får hålla sig i bakgrunden, till att bli mer inkluderande av religionsbetingade teman. Med detta sagt tror jag att de idé- och lärdomshistoriska studierna har mycket att ge i denna möjliga, förunderliga, tid av en religionens återkomst.

## 4. Käll- och litteraturförteckning

Almquist, Jan Eric, ”Samuel Pufendorf och Nicolaus Beckman. En akademisk fejd på 1670-talet”, i *Lychnos*, Uppsala universitet, 1941.

Ambjörnsson, Ronny, ”Den sista striden. Om en svensk pacifist från 1600-talet”, i *Lychnos*, Uppsala universitet, 1979–1980.

Ambjörnsson, Ronny, ”’Guds Republique’. En utopi från 1789”, i *Lychnos*, Uppsala universitet, 1975–1976.

Ambjörnsson, Ronny, *Samhällsmodern. Ellen Keys kvinnouppfattning till och med 1896*, Göteborgs universitet, 1974.

Andersson, Nils och Björck, Henrik (red.), *Idéhistoria i tiden. Perspektiv på ämnets identitet under sjuttiofem år*, Brutus Östlings Bokförlag Symposion, Stockholm, 2008.

Aspelin, Gunnar, ”Idéhistorien som vetenskap.”, i *Lychnos*, Uppsala universitet, 1948–1949.

Aspelin, Gunnar, ”John Locke och universitetsfilosofien. En studie i 1600-talets engelska lärdomshistoria” i *Lychnos*, Uppsala universitet, 1941.

Asprem, Egil, *The problem of disenchantment: scientific naturalism and esoteric discourse, 1900-1939*, State University of New York Press, Albany, 2014.

Barbour, Ian, *Religion and Science. Historical and contemporary Issues*, Harper San Francisco, 2013.

Benn, Alfred William, *A History of English Rationalism in the Nineteenth Century*, Longmans, Green and Todd, London, volym 1, 1906.

Binzley, Ronald A.; Hardin, Jeff och Numbers, Ronald L. (red.), *The Warfare between Science and Religion. The Idea That Wouldn't Die*, John Hopkins University Press, Baltimore, 2018.

Broberg, Gunnar, ”Naturvetenskapsmännen om sig egen historia: halvseklet före Nordström”, i *Lychnos*, Uppsala universitet, 1983.

Brown, Callum G., ”The Secularisation Decade: What the 1960s Have Done to the Study of Religious History”, i McLeod, Hugh och Ustorf, Werner, *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750–2000*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Burton, Simon J.G. ”Jan Amos Comenius’s Trinitarian and Conciliar Vision of a United Europe: Christ as the Universal ‘Centre of Security’”, i *Reformation and Renaissance Review*, University of Warsaw, volym 19, nummer 2, 2017.

Chapman, Alister; Coffey, John och Gregory, Brad S. (red.), *Seeing Things Their Way: Intellectual History and the Return of Religion*, University of Notre Dame, 2009.



Christiansson, Elisabeth, *Kyrklig och social reform. Motiveringar till diakoni 1845–1965*, Diss., Norma bokförlag, Lund universitet, 2006.

Danielsson, Ulf, ”Darwinismens inträngande i Sverige”, i *Lychnos*, Uppsala universitet, 1963–1964.

Danielsson, Ulf, ”Darwinismens inträngande i Sverige”, i *Lychnos*, Uppsala universitet, 1965–1966.

Darwin, Charles, *Om arternas uppkomst genom naturligt urval*, Bokförlaget Natur och Kultur, Södertälje, 2005.

Darwin, Charles, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection: Or the Preservation of the Favoured Races in the Struggle for Life*, John Murray, London, 1860.

Düring, Ingemar, ”Skaparen av vetenskapens metod och språk” i *Lychnos*, Uppsala universitet, 1943.

Eddebo, Johan; Emrén, Allan; Fazlhashemi, Mohammad; Gustafsson, Ivar; Ibstedt, Sebastian; Lundin, Emil och Sörhuus, Mikael, ”En rationell religiös tro ger vetenskapen en fast grund” i *Dagens Nyheter Debatt*, 10 feb 2019. Tillgänglig: <https://www.dn.se/debatt/en-rationell-religios-tro-ger-vetenskapen-en-fast-grund/> (hämtad 11 feb 2019).

Ellegård, Alvar, *Myten om Jesus: Den tidigaste kristendomen i nytt ljus*, Bonnier fakta, Stockholm, 1992.

Ellegård, Alvar, ”The Darwinian Revolution. A Review Article”, i *Lychnos*, Uppsala universitet, 1960–1961.

Ellegård, Alvar, ”The Darwinian Theory and the Argument from Design”, i *Lychnos*, Uppsala universitet, 1956.

Eriksson, Gunnar, ”Den nordströmska skolan”, i *Lychnos*, Uppsala universitet, 1983.

Eriksson, Gunnar, ”Framstegstanken i de Cartesianska stridernas Uppsala. Kring debatten om naturens konstans och vetenskapernas tillväxt” i *Lychnos*, Uppsala universitet, 1967–1968.

Eriksson, Gunnar, ”Vetenskapens makt och vanmakt. En historisk betraktelse”, i *Lychnos*, Uppsala universitet, 1981–1982.

Falk, Hjalmar och Jansson, Anton, ”Religion i det svenska idéhistorieämnet” i *Lychnos*, Uppsala universitet, 2017.

Ferngren, Gary B. (red.), *Science and Religion. A Historical Introduction*, John Hopkins University Press, 2017.

Fischer, Klaus, *Galileo Galilei*, C. H. Beck, München, 1983.

Fleck, Ludwik, *Uppkomsten och utvecklingen av ett vetenskapligt faktum. Inledningen till läran om tankestil och tankekollektiv*, Brutus Östlings Bokförlag Symposion, Stockholm, 1997.

Foucault, Michel, *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*, Pantheon Books, New York, 1972. Tillgänglig: <https://soth-alexanderstreet-com.ludwig.lub.lu.se/cgi-bin/SOTH/hub.py?type=getdoc&docid=S10021789-D000020> (hämtad 12 sep 2019).

Frängsmyr, Tore, "Den unge Anton Nyström och positivismen", i *Lychnos*, Uppsala universitet, 1963–1964.

Frängsmyr, Tore, "Guest Editorial: History of Science in Sweden", i *Isis*, volym 74, nummer 4, dec, University of Chicago Press, 1983a, s. 464-468.

Frängsmyr, Tore, "Johan Nordström och lärdomshistoriens etablering i Sverige", i *Lychnos*, Uppsala universitet, 1983b.

Frängsmyr, Tore, "Sarton and Nordström", i *Isis*, volym 75, nummer 1, mars, University of Chicago Press, 1984, s. 49-55.

Frängsmyr, Tore, *Svensk idéhistoria. Bildning Och Vetenskap Under Tusen År. Del 2: 1809–2000*, Natur och Kultur, Stockholm, 2002.

Frängsmyr, Tore, "Vetenskapens roll i historien", i *Lychnos*, Uppsala universitet, 1983c.

Gadelius, Bror, "Renässansläkaren och häxväsendet", i *Lychnos*, Uppsala universitet, 1936.

Gustavsson, Martin och Svanström, Yvonne (red.), *Metod. Guide för historiska studier*, Studentlitteratur AB, Lund, 2018.

Göransson, Sven, "Comenius och Sverige 1642–1648", i *Lychnos*, Uppsala universitet, 1957–1958.

Hammar, Inger, *Emancipation och religion. Den svenska kvinnorörelsens pionjärer i debatt om kvinnan kallelse ca 1860–1900*, Diss., Carlsson Bokförlag, Stockholm, 1999.

Harrison, Peter, "Linnaeus as a Second Adam? Taxonomy and the Religious Vocation", i *Zygon Journal of Religion and Science*, volym 44, nummer 4, dec, Wiley-Blackwell, 2009, s. 879-893.

Harrison, Peter, *The Territories of Science and Religion*, The University of Chicago Press, Chicago, 2015.

Hedley Brooke, John, *Science and Religion. Some Historical Perspectives*, Cambridge University Press, 2014.

Himmelfarb, Gertrude, *Darwin and the Darwinian Revolution*, W.W. Norton & Company, INC, New York, 1968.

Holt, Mack P., "Putting Religion Back into the Wars of Religion", i *French Historical Studies*, volym 18, nummer 2, Duke University Press, 1993, s. 524-551.

Hyman, Gavin, *A Short History of Atheism*, I.B: Tauris & Co Ltd, London, 2010.

Jansson, Anton, *Revolution and Revelation Theology in the Political Thought of Friedrich Julius Stahl, Wilhelm Weitling, and Karl Theodor Welcker*, Diss., Göteborgs universitet, 2017.

Jansson, Anton, "Vetenskap och religion. Peter Harrison – The territories of Science and religion", *Dixikon*, 21 augusti 2016. Tillgänglig: <https://www.dixikon.se/vetenskap-och-religionpeter-harrison-the-territories-of-science-and-religion/> (hämtad 28 mars 2019).

Joas, Hans, *Faith as an Option. Possible Futures of Christianity*, Stanford University Press, California, 2014.

Johannisson, Karin, "Magi, vetenskap och institutionalisering under 1600- och 1700-talen", i *Lychnos*, Uppsala universitet, 1984.

Johannisson, Karin, "Naturvetenskap på reträtt. En diskussion om naturvetenskapens status under svenskt 1700-tal", i *Lychnos*, Uppsala universitet, 1979–1980.

Jonsson, Kjell, *Harmoni eller konflikt? En idéhistorisk introduktion till förhållandet mellan vetenskap och religion i Västerlandet*, Carlsson Bokförlag, Stockholm, 2005.

Jonsson, Kjell, "Ignorabimus. En debatt om naturvetenskapens gränser i den tyska och svenska kulturkampen", i *Lychnos*, Uppsala universitet, 1985.

Jonsson, Kjell, *Vid vetandets gräns. Om skiljelinjen mellan om metafysik och naturvetenskap i svensk kulturdebatt 1870–1920*, Diss., Arkiv avhandlingsserie 26, Umeå universitet, 1987.

"Kort ämneshistorik", i *Utvärdering av ämnet idé- och lärdoms historia vid svenska universitet och högskolor*, Högskoleverkets rapportserie 2005:4 R, Stockholm, 2005.

Laclau, Ernesto, *New Reflections on The Revolution of Our Time*, Verso, London, 1990.

LeDrew, Stephen, *The Evolution of Atheism: The Politics of a Modern Movement*, Oxford University Press, New York, 2016.

Lindborg, Rolf, "Axel Hägerström och kristendomen", i *Lychnos*, Uppsala universitet, 1987.

Lindroth, Sten, "Hiärne, Block och Paracelsus. En redogörelse för Paracelsusstriden 1708–1709" i *Lychnos*, Uppsala universitet, 1941.

Lindroth, Sten, "Linné – legend och verklighet", i *Lychnos*, Uppsala universitet, 1965–1966.

Lindroth, Sten, "Naturvetenskaperna och kulturkampen under frihetstiden", i *Lychnos*, Uppsala universitet, 1957–1958.

- Locke, John, "Book II. Of Ideas", xxiii, 12, i Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, James Kay, Jr, & Brother, Philadelphia, 1844.
- Manns, Ulla, *Den sanna frigörelsen. Fredrika-Bremer-förbundet 1884–1921*, Diss., Stockholms universitet, 1997.
- Newton, Isaac, *Opticks or A Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections & Colours of Light*, Dover Publications Inc, Mineola, New York, 1979.
- Nilson, Peter, "Människan och världsalltet. Ett tema i kosmologisk forskning", i *Lychnos*, Uppsala universitet, 1981–1982.
- Nilsson, Martin P: N, "Grekisk religionshistorisk forskning", i *Lychnos*, Uppsala universitet, 1953.
- Ottosson, Per-Gunnar, "Galileo – en kättare?", i *Lychnos*, Uppsala universitet, 1984.
- Redondi, Pietro, *Galileo eretico*, G. Einaudi, Turin, 1983.
- Sandblad, Henrik, "Eken vid Güstrow och de sju inseglen. Till tolkningen av Johannes Bureus' religiösa mystik", i *Lychnos*, Uppsala universitet, 1959.
- Sandblad, Henrik, "Det Copernikanska världssystemet i Sverige. I. Aristotelismens tidevarv", i *Lychnos*, Uppsala universitet, 1943.
- Sandblad, Henrik, "Det Copernikanska världssystemet i Sverige. II. Cartesianismen och genombrottet", i *Lychnos*, Uppsala universitet, 1944–1945.
- Sellberg, L, "Register 1963/64–1987", *Lychnos*, 2009. Tillgänglig: <https://tidskriftenlychnos.se/om-arsboken/> (hämtad 12 sep 2019).
- Shapin, Steven, *The Scientific Revolution*, The University of Chicago Press, London, 1996.
- Sigurdsson, Ola, *Det postsekulära tillståndet. Religion, modernitet, politik*, Glänta produktion, 2015.
- Ström, Per (red.), *Promotionsfesten i Uppsala*, Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala, 24 maj, 2017.
- Svensson, Peter, *Diskursanalys*, Studentlitteratur AB, Lund, 2019.
- Svenungsson, Jayne, "Filosofihistoria och sekularisering. Om filosofins teologiska genealogi" i *Lychnos*, Uppsala universitet, 2006.
- Svenungsson, Jayne, *Guds återkomst. En studie av gudsbegreppet inom postmodern filosofi*, Diss., Glänta produktion, 2004.
- von Sydow, Carl-Otto, "Register 1936–1962", i *Lychnos*, Uppsala universitet, 1965.
- Taylor, Charles, *A Secular Age*, Harvard University Press, 2007.

Weber, Max, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Taylor and Francis e-Library, 2005.

Weisinger, Herbert, "The Idea of the Renaissance and the Rise of Science", i *Lychnos*, Uppsala universitet, 1946–1947.

Winther Jørgensen, Marianne och Phillips, Louise, *Diskursanalys som teori och metod*, Studentlitteratur AB, Lund, 2000.

Wirén, Karl-Hugo, "Om framstegstanken, Darwin och liberalismen på Karolinska Institutet. En studie av Gustav Retzius' väg in i politiken", i *Lychnos*, Uppsala universitet, 1977–1978.