

Populism, religion och teologi

Patrik Fridlund¹

Populism, religion and theology

Much has been written about how Christianity is used, instrumentalised or even hijacked by various right-wing populist movements in contemporary Europe. This is true in a certain way. At the same time it can be argued that there are many figures of thought within Christian theology that easily go together with populist discourses. This has three consequences, or so it is argued in this article. First, populists cannot be said to simply misuse the Christian tradition. Second, if so, Christian theologians will have to be aware of the potential populist slant when developing their understanding of Christian belief and praxis. Third, if Christian theology cannot be seen as an innocent activity, it may also constitute a constructive resource in critical analyses of populist discourses. The conclusion is that theology and political science may take advantage of each other to a larger extent than so far has been the case.

1. Introduktion

Det har sagts att om man vill sammanfatta de senaste årens samhällsutveckling i Västvärlden med ett enda ord så är 'populism' en god kandidat (Daag 2018). Populistiska partier i Europa har under de senaste decennierna fördubblat andelen röster i parlamentsval; från att ha fått ungefär tio procent av rösterna 1980 har andelen ökat till tjugo eller tjugofem procent 2019 – beroende på hur man räknar. Utvecklingen ser ungefär likadan ut i valen till Europaparlamentet. Populistiska partiers starkare ställning märks också på att de nu oftare deltar i

¹ Ett stort tack riktas till Helge Ax:son Johnsons stiftelse som med stipendium bidragit till att denna studie kunnat genomföras och till Andreas Mebus för uppmuntran och ytterst värdefulla kommentarer till texten. Jag vill också tacka de anonyma granskarna för mycket värdefulla läsningar och synpunkter.

regeringsarbetet än tidigare. För fyrtio år sedan återfanns populistiska partier endast i enstaka regeringssamarbeten. Idag utgör sådana partier en del av regeringsunderlaget i ungefär hälften av Europas länder; siffrorna beror lite på hur man definierar regeringsunderlag (Timbros populismindex 2019). På det hela taget kan man konstatera att det tycks vara lättare att räkna upp de länder i Europa där populistiska partier *inte* varit framgångsrika än motsatsen.

Populism är satt på kartan och det är oundvikligt att diskutera fenomenet. Det finns ett tema som återkommer i analyserna av populism, nämligen religionens roll i forlandet av många populistiska diskurser. Ett intressant drag noteras i det sammanhanget. I dessa analyser beskrivs ofta religionen i termer av att bli kidnappad, använd, brukad, instrumentaliserad och utnyttjad. Ett belysande exempel är volymen *Saving the People. How Populists Hijack Religion* (Marzouki & McDonnell et al. 2016) och ett annat exempel med en annan vinkel är boken *The Claim to Christianity. Responding to the Far Right* (Strømmen & Schmiedel 2020).

Religionen som på detta sätt beskrivs som brukad eller kidnappad är i en europeisk kontext den kristna traditionen. I dessa analyser av populism och kristendom finns, menar jag, ett återkommande drag, nämligen att populism påstås dra nytta av kristendom på ett otillbörligt sätt. Populistisk bruk av kristendom strider, sägs det, mot vad kristendom är. Jag menar dock att det inte är nödvändigt att gräva särskilt djupt för att se att kristen teologi – som en systematisering och tolkning av den kristna traditionens intellektuella arv – och levd religiositet inte alls måste förstås i termer av att vara kidnappad, utan att kristen teologi kan fungera väldigt väl och väldigt smidigt tillsammans med eller som ett led i populistiska diskurser på väsentliga punkter. I stället för att hävda att populism gör våld på den kristna traditionen måste det inses att det finns en teologisk mylla att hämta näring ur för populisterna.

Redan introduktionsboken *Systematisk teologi: En introduktion* och dess kapitel om religion och politik räcker långt för att förstå detta (Rasmusson 2007). Det är faktisk en av poängerna med denna artikel. Det tarvas inget djupt grävande i den teologiska litteraturen för att få verktyg att problematisera många studier av förhållandet mellan populism och religion, där religionen direkt framställs som eller indirekt antas vara otillbörligt brukad av populisterna – *hijacked*.

Detta har tre konsekvenser. För *det första* kan populistiska diskurser inte, tvärt emot vad som ofta sker, avfärdas med argument som att populisterna luras eller att de inte skulle vara äkta i sitt förhållande till kristendomen. För *det andra* betyder detta att den som utformar en kristen teologi måste vara medveten om den politiska roll den kan spela och ta ansvar för detta i det teologiska arbetet. För *det tredje* är detta en indikation på att om teologi inte är en oskyldig aktivitet så är det rimligt att tänka sig att teologi *också* kan spela en roll i icke-populistiska diskurser, och på så sätt också vara en motvikt till populism. Det vill säga, i kristen teologi finns också intellektuella resurser för en argumentering *mot* populism.

Denna artikel tar sig an dessa tre teman/konsekvenser. Efter en kort bakgrundsteckning där en distinktion görs mellan högerpopulism och vänsterpopulism görs en genomgång av fyra texter som beskriver olika sammanhang i olika publikationer, två i den ovan nämnda samlingsvolymen, de två andra i två olika tidskrifter med olika profil; texterna är skrivna av forskare från olika samhällsvetenskapliga discipliner.

Metoden består en analys i vilken syftet är att få fram vilka idéer studierna av populism och religion ger uttryck för, det vill säga beskriva och klargöra texternas innehåll med avsikt att få fram innebörden av de ståndpunkter de olika forskarna framför (Grenholm 2006: 213). I det arbetet söker jag efter det Thomas Ekstrand kallar "dolda intressen", i det här fallet implicita teologiska föreställningar och icke uttalade ståndpunkter vilka utgör förutsättningar för de argument som framförs och de analyser som görs (Ekstrand 2018: 95). Min utgångspunkt är nämligen att det *finns* sådana intressanta och relevanta uttalade förutsättningar i fråga om hur religion och inte minst kristen teologi uppfattas i relation till populistiska diskurser. Uppgiften blir därmed att sätta fingret på de saker som gör dessa studier särskilt intressanta för den här artikeln (Strandberg 2018: 106).

De uttalade förståelser av religion och teologi som finns i de studerade texterna och som är av särskilt intresse i deras kritiska arbete med religionens relation till populism finner jag inom fyra områden, nämligen i fråga om uppfattningar om *bricolage* (om att plocka russin ur kakan), om uppfattningar om den vikt en given religion måste ha i religiösa människors liv, om uppfattningar om förhållandet mellan religiös *tro* och religiös *kultur* samt i fråga om i vilken utsträckning en given religion måste ha vissa uppfattningar om en sakral ordning i motsättning till en profan ordning.

De underliggande uppfattningarna problematiseras genom att de ställs i kontrast mot läsningar av några kristna teologer. Den större delen av artikeln ägnas åt en genomgång av hur olika inslag i kristen teologi gör att kristendom som religion inte nödvändigtvis måste förstås i termer av att vara instrumentaliserad – eller kidnappad – av populistiska krafter. De grundantaganden om kristendom som lära och liv som görs i arbeten som kommer med analysen att populismen utnyttjar religion har därmed problematiserats.

2. Populismen

Det är inte helt enkelt att definiera populism, men det finns ändå en bred enighet om några grunddrag. Den oenighet som finns beror snarast på förståelsen av fenomenet.² Det är svårt att hålla diskussionen fri från värderande omdömen

2 Exempelvis tar Jan-Werner Müller (Müller 2016), och Pierre Rosanvallon (Rosanvallon 2020), olika grepp men med många likheter, medan Ernesto Laclau (Laclau 2005) anlägger ett annat perspektiv, till vilket exempelvis Greider och Linderborg (Greider & Linderborg 2018) anslutit sig.

och det finns olika uppfattningar om vad som ska ligga till grund för analyser av populism då en artikulerad populistisk ideologi saknas. Det hela förenklas inte av att det är få som själva kallar sig populisterna. För denna studie räcker det att slå fast två grundläggande komponenter i populism, nämligen a) uppfattningen att (vanligt) folk står mot en elit och b) uppfattningen att eliten komprometterar folket som företräds av den populistiska rörelsen och ingen annan. Till dessa kan läggas ytterligare ett generellt drag nämligen att se folket som enhetligt och förenat i någon form av substans på samma sätt som dess fiender och vänner ses som enhetliga och i stabila relationer med folket, det vill säga till sin essens folkets vänner eller folkets fiender (Arato & Cohen 2017: 287–288). Det är en viktig punkt eftersom tanken att det finns ett folk av något slag som exempelvis i val uttrycker en politisk vilja är en sak. Hur detta folk förstås är en annan sak.

Populism kan sägas utgå från en förståelse av folket som en entitet med en viss substans som har vissa bestämda egenskaper. Om det finns olika typer av populism ligger skillnaden mellan dessa olika slags populism snarast i fråga om hur detta folk med dessa egenskaper konstitueras. Ett sätt att göra en sådan indelning på är att skilja mellan högerpopulism och vänsterpopulism. Det kanske finns skäl att ifrågasätta en sådan uppdelning, men när det handlar om religionens roll i populism menar jag att det är fruktbart att tala om två slags populism med olika tyngdpunkter och olika intressen. Indelningen i höger och vänster fungerar där väl. Sociologerna Daniel Nilsson DeHanas och Marat Shterin bidrar till möjligheten att göra en sådan distinktion mellan olika slags populism genom att identifiera två aspekter eller två dimensioner i populism. Den första betecknas som en vertikal dimension. Den andra dimensionen får beteckningen horisontell (Nilsson DeHanas & Shterin 2018: 178–179).

Den vertikala dimensionen är gemensam för alla former av populism, både till vänster och till höger. Det handlar om att folket – där nere – beskrivs i termer av att stå emot en elit – där uppe. På många sätt kan det ses som ryggraden i populism: folket mot eliten. Samtidigt är det möjligt att identifiera en skillnad beträffande hur den här eliten ser ut, det vill säga på vilket sätt folket ställs mot vad som uppfattas vara en förtryckande elit. Det finns en skillnad beträffande vem som ses som folkets fiende. För vänsterpopulism definieras eliten i termer av ekonomisk makt. Även om begreppet 'folk' är viktigt och även om folket uppfattas utgöra en tydlig enhet med vissa egenskaper kan det inte helt ersätta begreppet 'klass', eftersom det är de socioekonomiska förhållandena som utgör navet i vänsterpopulismens analyser och retorik, menar exempelvis statsvetaren Luke March (2017: 294). Begreppet 'folk' blir på detta sätt mer flytande och – kan det hävdas – mer öppet och inkluderande.

För högerpopulism å andra sidan är det snarare frågor om kulturella eller etno-kulturella skillnader och frågor om identitet som aktualiseras när eliten identifieras. Det folk som trängts undan och hålls nere och utanför sin rättmätiga plats är *ett* och detta enda och enade folk karakteriseras, i denna

diskurs, av en enda och gemensam folkets kultur – folkets enhetliga historia – vilket både skapar och förutsätter en mer statisk förståelse av begreppet 'folk'. Och så finns det en *elit* som sviker folket genom andra lojaliteter, och som på det sättet blir folkets fiende (March 2017: 293; se även Greider & Linderborg 2018: 12-13).

Om det är riktigt att det finns skillnader mellan olika slags populism i fråga om *vem* som uppfattas som *elit* och *vad* motsättningen mellan folket och eliten består i, kan det kasta ljus över den andra dimensionen i populism, den horisontella dimensionen. I denna dimension handlar det nämligen om folket i motsättning inte bara mot en elit utan mot "de andra". De andra som utgör ett hot. Dessa "andra" kan vara andra folkgrupper, invandrare eller utlänningar i största allmänhet. Denna dimension är typisk för högerpopulism (March 2017: 298; se även Nilsson DeHanas & Shterin 2018: 178). Högerpopulism kan alltså ses som triadisk genom att folket (1) uppfattas stå *mot* en elit (2) och *mot* en eller flera ut-grupper (3) som exempelvis invandrare. March menar till och med att denna dimension är den starkaste dimensionen i högerpopulism; den primära kampen handlar om att exkludera de andra. Detta mer än en kamp mot eliten. I det sammanhanget formas diskursen av nativism, etnisk nationalism och protektionism, vilka alla utgör byggstenar i en exkluderande attityd, fortsätter March (2017: 284-285). Denna tredje grupp – "de andra" – utöver folket och eliten, är tämligen ointressant för vänsterpopulism däremot. Med fokus på socioekonomiska förhållanden finns det inget egentligt intresse att peka ut grupper såsom invandrare eller judar som bovar (Greider & Linderborg 2018: 12-15). I högerpopulismens fokus på kultur, etnicitet och identitet blir det däremot centralt att ställa ett "vi" mot ett "dom". Detta i betydelsen ett rent och nobelt folk, med sin egen kultur och sitt speciella arv som hotas av "de andra" som på olika sätt ligger på lur för att invadera och erövra. Det är alltså inte bara folkets självständighet utan fastmer dess identitet och själ som samhällets sammanhållande kraft som står på spel, i en sådan diskurs (Nilsson DeHanas & Shterin 2018: 179; se även Arato & Cohen 2017: 288).

För den här artikeln är frågan om höger och vänster inte avgörande. Det som är viktigt är att i vissa former av populism kretsar retoriken kring bilden av ett folk som är homogent och sammansvetsat där ett inklusivt "vi" endast fungerar med gräns mot "dom" på ett närmast mytologiskt sätt i förhållande till "de andra" i en horisontell dimension (Arato & Cohen 2017: 288-289). När det på detta sätt rör sig om *identitet*, om *kultur*, om *historia*, om *tradition* och liknande som uppfattas vara utsatta för yttre tryck, och hotas av "de andra", har också religion en viktig plats att fylla i den populistiska diskursen.

3. Religionen

Det är alltså vad jag här kallar högerpopulister som söker stöd i religion (se exempelvis Marzouki & McDonnell et al.). Religiösa känslor och religiösa uttryck, inklusive olika religiösa symboler, utgör ofta en väsentlig del av folks känsla av (moralisk) tillhörighet, menar exempelvis Nilsson DeHanas och Shterin. Dessa är därför tacksamma att hänvisa till när populister i sin retorik talar om folkets icke-förhandlingsbara, absoluta kvalitet och i åberopandet av en folkets identitet (Nilsson DeHanas & Shterin 2018: 182).

Trots att religion lyfts fram som en viktig komponent i analyser av populism, ges ofta ingen definition av ordet 'religion'. Politologerna Arato och Cohen gör exempelvis tämligen stora anspråk på att förstå religion och teologi (se nedan), men ger ingen definition av vare sig det ena eller andra. De talar om religiös identitet och exempel på olika funktioner sådan har, men utan att klargöra vad som mer precis åsyftas med *religiös* identitet. Ett viktigt ärende i denna uppsats är att lyfta fram och beskriva hur religion och framför allt kristen teologi i dessa analyser uttalat och underförstått antas sakna samband eller likhet med populism, och att populistiska diskurser som refererar till religion och kristendom därmed med nödvändighet gör våld på religionen. Sådana starka anspråk är möjliga eftersom religion och teologi förstås på ett visst sätt i dessa studier. Denna grundläggande förståelse av vad religion är förblir dock utsagd.

I min uppsats hävdar jag att många analyser av vad som sägs vara populisters orättfärdiga bruk – kidnappande – av religion, vilar på uttalade premisser om vad religion är och hur teologi fungerar. Avsikten här är att problematisera sådana underförstådda tolkningar av vad framför allt kristendomen är hos dem som undersöker relationen mellan populism och religion. Själva syftet i den här uppsatsen är att blottlägga uttalade förståelser av vad religion uppfattas vara enligt författarna till dessa studier. En väsentlig del av ett sådant arbete är att se hur ett förhållande mellan religion och populism skiftar i karaktär beroende på förståelsen av hur religionen som teologisk reflektion och levd praktik fungerar. Att då *först* definiera begreppet 'religion' skulle omöjliggöra just precis den undersökningen (för ett principiellt resonemang om vikten av att hålla centrala termer öppna för att komma åt den typen av problem, se Fridlund 2015).

I artikeln "Civil Society, Populism and Religion" (2017) pekar Arato och Cohen på att det finns stora likheter mellan populism och religion i övergripande eller strukturell mening. Det är just detta som förenar populism och religion – inte nödvändigtvis innehållet – menar de. Beträffande innehåll är deras tes snarare att populism *använder* religioner på ett utnyttjande sätt och att detta blir tydligt då det är olika religiöst innehåll som det anknyts till i olika kontexter. Man tar vad man haver och vad man behöver ur en given religiös tradition så länge det kan tjäna ens politiska syften, menar de. Med andra ord fylls den populistiska diskursen med olika innehåll i olika kontexter allt utifrån vad populister finner brukbart i religionen för att skilja de goda

(vi) från de dåliga (dom) (Arato & Cohen 2017: 289-290; se även Nilsson DeHanas & Shterin 2018: 177). Det religiösa innehållet, menar Arato och Cohen, underordnas därmed skapandet av en identitet genom att skilja vän från fiende i ett vi- och dom-tänkande (Arato & Cohen 2017: 291). Det är inte så svårt att se att religion *de facto* fyller väldigt olika roller i olika populistiska diskurser på det sätt Arato och Cohen tillsammans med många andra talar om. Religion kan åberopas till stöd för vissa moraliska värden, men också anges som grund för en västerländsk civilisation präglad av frihet och tolerans, till och med sekularism.

Det sistnämnda kan kallas kristen sekularism. Ett exempel är Frankrike där *la laïcité* – det vill säga idén att den franska republiken är och skall vara strikt skild från religion – är identitetsformande men där en populistisk diskurs samtidigt menar att *la laïcité* är framvuxen ur en viss religion nämligen den kristna; det är i en kristen kultur, inte muslimsk, som sekularitet är möjlig hävdas det (Arato & Cohen 2017: 289-290). Detta framgår tydligt av att partiet Rassemblement national³ hävdar att det är just kristendomen, till skillnad mot exempelvis islam, som möjliggör liberala och demokratiska idéer och därmed utgör en grund för *la laïcité*. Här handlar det därför om att anknyta till de kristna rötterna, inte om att anknyta till en levd religiositet i kyrkan eller religionen som institution. Där fungerar det inte eftersom den stora kyrkan, romersk-katolska kyrkan, i förhållande till Rassemblement national har en alltför liberal hållning i viktiga frågor som migration samtidigt som den intar en alltför konservativ position när det handlar om andra frågor som familj, sex och samlevnad (Nilsson DeHanas & Shterin 2018: 177).

Denna typ av argument återfinns i andra kontexter, inte minst i Sverige. I en motion till Kyrkomötet 2007 av Eva Nyman (sd) och Björn Söder (sd) sägs:

Kristen tro och kristet liv har varit och är en av de viktigaste faktorerna bakom vår demokrati och bakom en människosyn som bygger på respekt för olikhet. Vi menar att det inte är en tillfällighet att vår traditionella demokratiska kultur, vår respekt för mänskliga rättigheter och våra strävanden efter det allmänna bästa, vuxit fram ur ett kristet kultursammanhang. Demokratin lever av värden som den inte kan frambringa av egen kraft (Motion 2007:72).

I en motion till Kyrkomötet 2008 underskriven av Margareta Sandstedt (sd) sägs:

Islam och kristendom skiljer sig åt på många sätt där den förstnämnda är en lagreligion vilken påbjuder underkastelse under dess lagvälde. Dess konsekvenser kan vi se runt om i världen, och vi skiljer oss vidare i synen på familj, kvinnan och de mänskliga rättigheterna (Motion 2008:60).

3 Nationell samling, tidigare Nationella fronten (*Front national*).

I ett brett östeuropeiskt perspektiv å andra sidan, tar ortodoxa traditioner chansen att återställa ordningen genom att avvisa homosexuellas rättigheter, liberalism, kosmopolitanism med mera, men gynna sådant som slavofili och nationalism, menar statsvetaren Kathleen Montgomery och psykologen Ryan Winter (Montgomery & Winter 2015: 384). På ett liknande sätt ser sociologen José Pedro Zúquete på Grekland. Där rör det sig, menar han, om att populisterna identifierar ett ”vi” i termer av ett gudfruktigt folk representerat av (den ortodoxa) kyrkan. Detta gudfruktiga folk ställs i populisternas diskurs mot ett ”dom” i termer av en elit karakteriserad som ateister och modernister. Denna elit rege-
rar *utan* att representera folket och folkets vilja, vilket väcker det som populisterna menar vara en berättigad vrede (Zúquete 2017: 447; se även Montgomery & Winter 2015: 380). Det handlar vidare om katolsk nationalism i Polen och Ungern, och ytterligare en annan kristen diskurs i USA (Arato & Cohen 289-290; se även Montgomery & Winter 2015: 384). I länder som Danmark, Nederländerna och Bulgarien varnar populistiska partier för att den europeiska civilisationen förstörs i händerna på icke-kristna, menar Montgomery och Winter (Montgomery & Winter 2015: 380). Listan på länder där forskningen pekar på religionens roll i den populistiska diskursen kan göras lång.

Det är nog så att det mesta som sägs är riktigt, intressant och relevant. Samtidigt måste det påpekas att det är så ur ett visst perspektiv och detta val av perspektiv får viktiga konsekvenser, menar jag. En sådan konsekvens är att de religiösa diskurserna – de teologiska reflektionerna med de modeller och figurer som där formas – i dessa studier på ett sätt fredas från kritik samtidigt som de på ett annat sätt avvisas som resurser. Det menar jag är olyckligt inte minst eftersom detta angreppssätt frånhänder sig möjligheter att gå till botten med viktiga drag i populistiska diskurser. När populistisk retorik avfärdas med hänvisning till att religion kidnappas eller missbrukas reduceras samtidigt möjligheten att på ett mer genomgripande sätt utmana populisternas argumentering.

4. Analyserna

Nu är det naturligtvis så att olika forskare gör olika analyser av såväl *vad* som på ett sådant sätt hanteras och (miss-)brukas och *hur* detta användande eller denna kidnappande instrumentalisering av religion ser ut. Några drag framträder ändå och sådana som är av särskilt intresse för den här studien. Till att börja med ser jag hur uppfattningen att populisterna plockar än här och än där i religionen framhävs som ett problem. I analyser av högerpopulistiskt otillbörligt bruk av religion poängteras ofta att detta bruk måste anses krocka med teologisk tradition då populisterna ägnar sig åt *bricolage*, det vill säga att de plockar russinerna ur kakan på ett otillbörligt sätt (Nilsson DeHanas & Shterin 2018: 182). På så sätt, menar de kritiska analyserna, förvrängs religionen och den omformas för att passa den politiska agenda populisterna har. Det ligger

naturligtvis något i detta. Samtidigt är det en ofrånkomlig del i *all* teologi att betona vissa saker på bekostnad av andra. Ett exempel på detta är när teologen Eva-Lotta Grantén arbetar med frågan om arvsynd, trogen vad hon menar vara en luthersk teologisk tradition. I sitt resonemang om Luther och luthersk uppfattning om synd och arvsynd, pekar hon på att Luther uppvisar brister såväl bibelvetenskapligt som teologiskt och etiskt. Som luthersk teolog ställer hon sig därför frågan ”Vad i detta tänkande är värt att bevara och lyfta fram? Vad bör överges och av vilka skäl?” (Grantén 2008:143).

Exemplet är tacksamt eftersom det rör en *teolog* som explicit vill utveckla en viss kristen tradition, men egentligen är det så vi alla arbetar hela tiden, oavsett vilket material vi arbetar med och oavsett disciplin. *Allt* som sagts i ett vetenskapligt arbete är inte bra, men en del är det, frågan är *vad* som är gott att ta fasta på och *på vilket sätt* det kan användas. Så måste vi alla arbeta. Det är därför, menar jag, i sak inget märkligt när Beatrix von Storch i inledningen till den lilla skriften *Warum Christen AfD wählen* läser berättelsen om den barmhärtige samariern i Lukas 10:25-37 och kommenterar den på ett sätt som förklarar varför just Alternative für Deutschland är ett parti för *kristna*. I denna läsning lyfts vissa drag i evangelietexten fram, medan annat läggs åt sidan (se von Storch 2018: 11). Det hon gör i denna kommentar är att hon understryker att den misshandlade mannen i berättelsen får hjälp och stöd där han befinner sig. På detta sätt får von Storch fram att det inte är aktuellt för den barmhärtige samariern att ta med sig den misshandlade mannen hem till sig, till ett annat land, någon annanstans. Hjälpen till den drabbade är omfattande men ges på plats, där den skadade befinner sig. Det är just så Alternative für Deutschland vill att politiken ska utformas (von Storch 2018: 11). Det väsentliga här är inte exakt vilken utläggning von Storch gör. Poängen är *att* en läsning görs. Det kan invändas att von Storchs läsning är slarvig och dåligt förankrad i modern bibelforskning och liknande, men ur ett ideologiskt perspektiv måste inte den typen av anmärkningar vara avgörande. Ur ett ideologiskt perspektiv kan andra frågor bli lika viktiga. Den som vill visa på problem med den föreslagna läsningen i det hänseendet tvingas nog ge sig in i en diskussion om värderingar, om val och om vilka konsekvenser olika läsningar får etiskt, religiöst och politiskt. Men också hur läsningen ideologiskt står i relation till den tradition texten anses höra hemma i och som läsaren säger sig identifiera sig med.

Nu är det inte detta *bricolage* som är det enda problemet för den som analyserar populismens förhållande till religion och kristendom. Det finns andra inslag i analyserna som är intressanta. Exempelvis menar statsvetaren Leila Hadj-Abdou att religion inte är något centralt inslag i Freiheitliche Partei Österreichs (FPÖ) ideologi eftersom religiösa dogmer inte bestämmer partiets grundläggande idéer om samhället. Att FPÖ använder kristendomen i en anti-islam agenda måste därmed anses vara ytligt bruk av religion och innebära en orättfärdig instrumentalisering av kristendomen (Hadj-Abdou 2016: 30). En

äkta religiositet, ett *riktigt* och *genuint* intresse för kristendomen i politiken skulle se annorlunda ut, tycks Hadj-Abdou mena. En outtalad förutsättning i Hadj-Abdous analys är att den som refererar till religion i utformningen av sin politik måste låta de religiösa dogmerna utgöra hörnpelare i detta arbete för att inte vara falsk. Ett sådant krav förutsätter att den som hänvisar till religion kan göra det på ett genuint och sant vis, liksom på ett falskt och bedrägligt sätt, och att det i det första fallet med nödvändighet innebär att alltid prioritera den rena religiösa läran och låta den dominera. Men en sådan enkel tudelning är inte självklar. Det skulle strida inte bara mot hur människor faktiskt gör i praktiken (se exempelvis Fridlund 2014; se även Jödicke & Bächtiger et al. 2013), utan också mot hur vi *bör* göra. En religion eller en politisk ideologi kan inte överleva om den inte interagerar med andra och annat och kan därmed inte göra anspråk på att stå över allt (annat) i varje situation. Det är inte bara orimligt, utan faktiskt omöjligt att utforma en politik dogmatiskt. Vissa val måste göras redan mellan olika dogmer och mellan hur olika läror ska förstås (se Fridlund 2013).

En annan typ av kritik av populisters användning av religion är när statsvetaren Oscar Mazzoleni visar hur Schweizerische Volkspartei / Union démocratique du centre (SVP/UDC) målar upp islam som hot mot schweiziska värderingar och den kristendom som Schweiz förkroppsligar. Mazzoleni konstaterar att det i denna argumentering rör sig mindre om religiös *tro*, mer om värderingar som demokrati, tolerans och frihet. I denna politiska retorik är Schweiz en kristen *kultur*. Mazzoleni menar sig därmed se hur kristendomen i SVP/UDC:s retorik utgör en moralisk och legal norm som lägger grund för en schweizisk identitet och att detta utgör ett missbruk av religion (Mazzoleni 2016: 50).

Det är, menar jag, intressant att analyserna av religionens plats i högerpopulistisk diskurs på detta sätt gör en tydlig distinktion mellan kristen civilisation och kultur å ena sidan, och kristen tro och kristet liv å den andra.⁴ I andra studier lyfts det fram mer generellt hur högerpopulistiska rörelser ser kristendomen som ett verktyg för att blockera islamisering. I sådana populistiska diskurser, menar dessa studier, framställs islam som det främmande och att avvisa islam är i populistisk retorik den främsta kristna uppgiften. Centrala referenser till kristendom utgörs då av korset och andra kristna symboler, *inte* teologiska dogmer eller läror. I kampen mot islam knyts liberala värderingar exempelvis om sexualitet till kristen civilisation,

4 Det är intressant, men kanske föga förvånande. Den vilar solitt på *The Standard View* enligt vilken religiösa skäl endast kan spela en underordnad roll i exempelvis lagstiftning. Denna uppfattning bygger på att förhållandet mellan det religiösa och det sekulära skäl är asymmetriskt, vilket i sin tur förutsätter en essentialistisk uppfattning av religion liksom av det som inte är religion – det sekulära. (Se 'Religion and Political Theory', Stanford Encyclopedia of Philosophy). Denna utbredda standarduppfattning saknar naturligtvis inte poänger, men är inte heller oproblematiske.

som i sin tur ställs mot en uppfattad repressiv muslimsk kultur. Dessa studier menar sig alltså se hur religion i sådana populistiska diskurser användas för att göra islam till främmande och oförenlig med och därför också ett hot mot vad som i dessa diskurser utgör det autentiska – kristna – folkets gemenskap. I populistiska diskurser lyfts en religiös identitet fram och accentueras för att skapa ”den andre” som hotar underminera denna vår kultur med främmande värderingar och främmande livsformer (Arato & Cohen 290; se även Nilsson DeHanas & Shterin 2018: 178).

En konsekvens är därmed att i analyserna framträder en dikotomi mellan tro och religiös praktik (kyrkor) å ena sidan och religiös identitet (populister) å andra sidan. Just populisters betoning på kultur framställs i analyserna som suspekt. I dessa analyser av populistisk retorik framstår kristen *tro* som något som är mer religiöst, mer äkta, mer djupgående än en kristen *kultur*, och att hänvisa till det senare sägs därför innebära att utnyttja religionen på ett ojuste vis. Detta framstår som en röd tråd i flera av de studier som jag refererar till ovan. Religion blir på detta sätt en viktig faktor i populistisk diskurs som en identitetsmarkör (se exempelvis Zúquete 2017: 458, 460-471).

När religion fyller funktionen av att på detta sätt vara identitetsmarkör i populistisk retorik måste det vara störande för troende människor, menar exempelvis Arato och Cohen. Religiösa katoliker och evangelikala kristna avvisar naturligtvis islam, men som falsk religion, *inte* som främmande kultur, menar de. När kristna allierar sig med populister spelar de därför ett högt spel, fortsätter Arato och Cohen, eftersom de riskerar att underminera det egentligt religiösa och de värden som ligger däri och på det sättet snarast påskynda den sekularisering som de näppeligen kan önska (Arato & Cohen 2017: 291). Det går att se en liknande argumentering som kretsar kring att populism betonar *tillhörighet* till en kristen tradition, på bekostnad av *tro*, och att detta måste innebära att svika religionen. I sådana analyser av förhållandet mellan populism och religion beskrivs religionen som utsugen genom att dess yttre attribut och vissa värderingar som knyts till den ses som brukade för politiska syften.

Att på detta sätt analysera och kritiskt granska populistiska rörelsers bruk av religion, bygger i hög grad på en grundläggande uppdelning mellan (religiös) kultur och (religiös) tro eller mellan religiös tillhörighet och religiös tro. Detta vilar i sin tur på en fundamental uppdelning i religiöst och sekulärt. Det är inget konstigt i sig, men när detta görs till en matris uppstår problem. I undersökningar av hur populism brukar och använder religion är Arato och Cohens arbete särskilt intressant. I artikeln ”Civil Society, Populism and Religion” argumenterar de för att populism står i innehållslig spänning till monoteism. I populism ligger en idé om att folket är ett och homogent och att det därmed på ett självklart sätt kan representeras av en ledare som helt enkelt intuitivt förstår folket, folkets behov och folkets vilja. I denna funktion

kan därför folkets ledare ges oinskränkt makt när han eller hon kommer till makten. Det är denna syn på ledarens oinskränkta makt som Arato och Cohen menar krockar med en religiös världsbild. Att tilldela folkets ledare sådan makt innebär, menar de, att sätta folket – eller snarare folkets ledare – på den plats kungen eller kejsaren haft. Skillnaden är att en kung eller kejsare ingår i en sakral ordning med en transcendent gud som yttersta härskare. När folkets ledare på detta sätt intar kungens plats medför det en sekularisering av den religiösa förståelsen av politiken. Kungen eller kejsaren som i en religiös modell utgör länken mellan folket och Gud ersätts av folkets ledare som härskare och därmed helgas nationen, folket, ledaren. Med andra ord söker såväl populism som monoteism en suverän makt, men refererar till olika entiteter som suveräner, menar Arato och Cohen. Det intressanta här är att populismens suverän i denna läsning är folket medan monoteismens suverän är en transcendent gud. Prästerskapet i det senare är religiöst medan det är politiskt i det tidigare. Ur de religiösa och ur kyrkans perspektiv måste därför denna kvasi-sanktifiering av folket och dess ledare ses som avgudadyrkan och blasfemi, menar Arato och Cohen. Här finns, menar de, en populismens ontologi som är sekulär medan religionens ontologi uppenbart inte är det (Arato & Cohen 2017: 290-291). Resonemanget är bestickande, men det betyder inte att det är invändningsfritt. Ur ett kristet teologiskt perspektiv kan detta te sig helt annorlunda.

Arato och Cohens förståelse av teologiska argument är inte den enda möjliga förståelsen. Om det finns andra teologier än den Arato och Cohen lutar sig mot, innebär det också att den krock mellan religionens respektive populisters världsbild som Arato och Cohen ser, inte är nödvändig.

5. Teologin

Det är viktigt att se att kristendomen inte endast eller alltid är kidnappad, utnyttjad och missbrukad av populistiska rörelser. Det finns också kristen teologi som leder till, eller åtminstone öppnar för, mycket av det populism står för. Med det menar jag att det inte handlar om att enstaka personer som bekänner sig som kristna har vissa politiska åsikter, utan att det inne i den kristna traditionen finns tankefigurer, tanketrådar, resonemang och förståelser som *kan* nära och stödja en populistisk diskurs, också när det handlar om uppfattningar om religion, religiös tro och religiöst liv, alltså hur i det här fallet den kristna traditionen *ska* förstås. Alltså menar jag att kristen teologi mycket väl kan gå på tvärs med den förståelse som finns i analyserna av populism och religion ovan. När detta blir synligt kan två saker hända. För det första måste sådana populistiska diskurser tas på allvar också i fråga om kristendom, även om populisterna själva inte tar det på allvar, för att kunna föra en argumentering i sammanhang där tolkningar av kristen tradition

spelar roll. För det andra möjliggörs helt *andra* teologiska tolkningar – med politisk relevans. En sak visar populistiska diskurser och det är att det går utmärkt att trycka på kristendomen som *kultur*, uppsättning *värderingar*, *tradition* eller liknande. Och att detta inte med nödvändighet strider mot centrala tankar i kristen teologi, tvärtom vad exempelvis Arato och Cohen hävdar.

En utgångspunkt för att se värdet av en kristen *kultur* kan exempelvis vara den schweiziske reformatorn Jean Calvins (1509–1564) teologi där det explicit sägs att världslig makt *också* är ett redskap för Guds försyn och där den politiska ordningen ses som en del av den frälsande ordningen (Rasmusson 2007: 220). Detta är förvisso allmänt hållet och lätt att knyta till bibeltexter som Jesu ord om att ge kejsaren det som tillhör kejsaren (Mk 12:13–17; Mt 22:15–22; Lk 20:20–26) eller Paulus resonemang om att överheten är given av Gud (Rom 13:1–4). Calvin formulerade detta på 1500-talet, men tankarna får skarpare konturer ett halvt årtusende senare hos ett par lutherska teologer i Tyskland, Paul Althaus (1888–1966) och Emanuel Hirsch (1888–1972).⁵ Den tyska nationalismen ses av dem som fullbordande av den protestantiska reformationen som inleddes på 1500-talet. Det är inte bara så att kyrka och samhälle i denna anda anses hänga ihop i en naturlig gemenskap eller att det världsliga *också* och på sitt sätt är uttryck för Guds handlande i världen. Sådant kan sägas vara teologiskt allmängods. Här utformas, menar teologen Arne Rasmusson i en introducerande översikt, en teologi som välkomnar det faktum att kristendomen lämnar sin *kyrkliga* period och når en *historisk-politisk* period, i en teologi som ser en syntes mellan kristendom och modernitet. Den tyska kulturstaten uppfattas på så sätt som en manifestation av en fullvuxen och mogen kristendom (Rasmusson 2007: 222, 224). I denna förståelse av Guds handlande i skapelsen och med skapelsen som sker i det historisk-politiska skeendet uppfattas en grundläggande ordning som given av Gud, en ordning där nationer och folk utgör av Gud skapade entiteter där varje folk har sin speciella roll. I denna teologi ses nationerna som dynamiska element och historien själv som uppenbarelse (Rasmusson 2007: 223).

Alldeles koherent med förståelsen av kristendomens mognad och därmed övergång från en kyrklig era till en historisk-politisk era, helt koherent med uppfattningen att kristendom och modernitet strålar samman och helt i överensstämmelse med bilden av nationernas roll i en gudagiven skapelseordning,

5 Både Althaus och Hirsch sympatiserade på olika sätt och i delvis olika grad med nazismen. Jag tar inte upp det här. Poängen i föreliggande uppsats är nämligen den att väsentliga stråk av kristen teologi inte måste stå i motsättning till högerpopulistisk retorik utan tvärtom kan utgöra ett stöd för den, tvärtom vad flera statsvetare och sociologer explicit hävdar mot bakgrund av en ofta implicit teologi. Frågan om relationen till nationalsocialismen är en annan fråga, som behandlas av Martin Lind i avhandlingen *Kristendom och nazism* (1975). Min tes är nämligen att det finns teologiska tankefigurer som sträcker sig längre och bortom den nazistiska ideologin eller tidsandan och att deras teologi därför inte kan avfärdas eller bortförklaras som en historisk parentes eller teologisk förvillelse i Tyskland på 1930-talet.

blir folket och den kallelse folket har avgörande faktorer i Hirschs teologi. Statens roll blir att förverkliga folkets kallelse – inte att utgöra en administrativ ram eller någon annan liknande mer blygsam uppgift. När kristendomen på detta sätt ses smälta samman med historien påverkar det naturligtvis teologins roll och karaktär, menar Rasmusson. När Guds handlande med och i världen får en historisk-politisk karaktär måste teologin förstås utifrån historien, inte utifrån evangeliet (Rasmusson 2007: 224).

Två viktiga drag framträder här. Det första är att när Hirsch förstår denna ordning där historien med folk och nationer som aktörer är Guds arena innebär det också att denna ordning är av Gud given. Denna ordning som sådan är inte en mänsklig ordning. Det andra draget är den helt centrala roll folk och nationer har. Det speglar Hirsch förståelse att människor inte står i relation till mänskligheten och mänsklighetens historia som individer. Grunden för att vara människa ligger i att ursprungligen vara förenad med ett folk. Hirsch utvecklar vidare vad det är som han menar gör ett folk till ett folk. Det handlar inte bara om ett blodsförbund, utan även om sådant som att dela en ödesgemenskap och ha ett gemensamt konkret etiskt tänkande – samt delat språk, gemensam världsbild och samma uppfattning om historien (Lind 1975: 47-48). På motsvarande sätt ser Paul Althaus allt tal om den enskilde som en abstraktion. För honom är folket den reella och grundläggande kategorin. Folket finns före den enskilde och folket kan därför inte beskrivas som summan av individer utan måste ses som en transcendent storhet, ett Guds verk (Lind 1975: 78). Denna tanke är inte särdeles udda. Även i nutida teologi och hos teologer som inte delar Althaus och Hirschs politiska uppfattningar i övrigt återkommer tanken på en gemenskap större än en samling individer och en strävan att uppvärdera det sociala, det gemensamma och det politiska för att undvika individualismens fragmentisering. Det är inte alltid lika pregnant formulerat eller lika genomarbetat som hos Althaus och Hirsch (se exempelvis Sigurdson 2006: 346-351, 382-386, 430-436).

Både Hirsch och Althaus uppfattar alltså mänskligheten som uppbyggd av olika folkgemenskaper i en orubblig ordning. Varje folk har, säger Althaus precis som Hirsch, en specifik uppgift – en kallelse – som endast kan inses av folket självt (Lind 1975: 67). För att vara i stånd att svara på sin unika kallelse har varje folk också ett ansvar att vårda de speciella egenskaper folket anförtrotts. Situationen kan synas paradoxal enär varje folk har sin kallelse och på det sättet står de också på något sätt emot varandra, men samtidigt handlar det inte om att jämföra olika folk utan historien har sin gång med de spänningar och motsättningar det innebär (Lind 1975: 78). Motsättningar mellan folk och raser är helt enkelt ett uttryck för mångfalden i Guds skapelse (Lind 1975: 48, 63). Det ligger helt enkelt i skapelseordningen att olika folk uppfattar olika kallelser. I kriget fölls sedan den avgörande domen. Det är det historiskt sett skickligare folket som vinner slaget, den större historiska rätten vinner över den mindre

i denna teologi (Lind 1975: 79). På detta sätt uppfattas det existentiella dramat utspelas i världen, i historien, där folk och nationer är centrala aktörer och det politiska är skådeplatsen.

En konsekvens av dessa teologers förståelse av folk, nation och kallelse är den uppfattning Hirsch artikulerar när han säger att i den reformatoriska kristenheten är det mest naturligt med en folkkyrka genom vilken det historiskt givna folket präglar de yttre ordningarna så att kyrkan bäst kan tala till folket (Lind 1975: 31). Här vävs två trådar samman. Den reformatoriska uppfattningen att kyrkan snarast är en praktisk inrättning och en institution som därmed utformas utifrån lokala behov och talar det lokala språket, och idén att sådant "lokalt sammanhang" är velat av Gud och att det förstås i termer av folk och nationer som har sina respektive kallelser och sina respektive uppdrag. Eftersom Guds handlande i historien sker genom ett specifikt handlande med nationella folk måste kyrkan vara en folkkyrka, vilket i Tyskland innebär en kyrka för det tyska folket (Rasmusson 2007: 224). Althaus ser det konkret så att folkkyrkan förkunnar på folkets språk och på ett sätt som är adekvat för den aktuella kulturen – alltså för tyskar av tyskar (Lind 1975: 84). Hirsch ser i folkkyrkan Guds verktyg för kristen förkunnelse inom ett visst område (Lind 1975: 31–32).

Det är viktigt att på detta sätt lyfta fram två teologers idéer om kyrka, teologi och folk eftersom de på flera punkter är mer genomarbetade och tydligare än många andra. På det sättet menar jag att det blir lättare att se hur det finns teologiska tanketrådar med koppling till det som annars analyseras som diskvalificerande drag i populism, nämligen betoning på folk, kultur, civilisation och tillhörighet i religionens namn. Nu är det också så att Hirsch och Althaus gjorde politiska ställningstaganden som gör det frestande att avfärda deras teologi av den anledningen. Det är därför intressant att titta på folkkyrkotanken i den svenska kontexten och hur den utformas av en teolog som *inte* delar deras politiska ställningstaganden och som på flera sätt *avviker* från Althaus och Hirsch, men som *ändå* i sin teologi har bärande element som skulle kunna knytas till centrala populistiska tankefigurer. Jag tänker på Einar Billing (1871–1939). Billing formulerade sin idé om folkkyrkan i olika skrifter under mer än ett kvartssekel under första halvan av 1900-talet. Dessa är samlade i volymen *Den svenska folkkyrkan* (1942) och används därför som huvudsaklig källa. Eftersom det är den specifika aspekten jag vill komma åt har det mindre betydelse att inte hela Billings *œuvre* studeras.

Själva poängen här är att det som är tydligt artikulerat och väldigt explicit hos Althaus och Hirsch också går att se i en teologi om folkkyrkan även om teologin på andra väsentliga punkter är en annan. Det handlar därmed inte i första hand om Billing utan om folkkyrkotanken och de drag i denna som kan fungera särskilt väl i en populistisk diskurs.

I Ungkyrkorörelsen, som Billing var en del av, fanns det tydliga nationalistiska undertoner av det slag som återkommer i populistiska diskurser, exempelvis

en stark koppling mellan folk, nation, kultur och kyrka. Statsvetaren Carl Arvid Hessler talar exempelvis om J. A. Eklunds (1863–1945) strävan att intimt förknippa det nationella med det kristna eller Manfred Björkquists (1884–1985) uppfattning att kyrkan utvecklar det nationella hos människan (Hessler 1964: 151–153; se även Aronson 2008: 33, 37 och Eckerdal 2010: 122). Billings bidrag måste förstas som avgjort mindre uttalat nationalistiskt än de andras i samma rörelse, menar Eckerdal (Eckerdal 2010: 123). Det är därför Billing, i en sådan läsning, blir extra intressant. Även i denna folkkyrkoteologi finns element som delas av populister i deras diskurser (Eckerdal 2010: 125).

Det är viktigt att ha i åtanke att Billing i sin teologi drar en gräns mot tankar om folket såsom det används i exempelvis Althaus och Hirsch (Wingren 1968: 35). För Billing är det viktigt att det *inte* är folket som är primär aktör i folkkyrkan – folket är sekundärt – och han tar på detta sätt direkt avstånd från talet om folkkyrka i Tyskland på 1930-talet, menar såväl Gustaf Wingren (1910–2000) som Jan Eckerdal (Wingren 1968: 85–87; Eckerdal 2010: 123–124).

Billings folkkyrkotanke kan därför sägas börja i en annan ände. För att förstå folkkyrkan, menar Billing, måste man utgå från syndaförlåtelsens evangelium, det glada budskapet att synderna är förlättna (Billing 1942: 39). Detta är viktigt för att förstå skillnaden mellan teologer som Althaus och Hirsch å ena sidan och Billing å andra sidan. Billing argumenterar med glöd för en folkkyrka, men han betonar att dess roll är visa på att *alla* åsyftas, att *alla* är inkluderade i Guds förlåtelse först. Han hävdar detta med emfas eftersom den största faran som han ser det är att tro på den egna tron eller den egna fromheten i stället för att lita på Guds förlåtelse (Billing 1942: 40). Billing understryker därför också att det är Gud som är kyrkans subjekt. Det betyder för honom att kyrkan är Guds verktyg och att de enskilda människorna är föremål för Guds nåd då Gud vill alla människors frälsning, alla utan undantag (Billing 1942: 53; Eckerdal 2010: 123; se även Aulén 1940: 67–69).

När detta väl är sagt, och det är viktigt för argumenteringen att Billing på flera sätt *skiljer* sig från Althaus och Hirsch, finns det drag som faktiskt också går igen hos dem alla. Teologen Jan Eckerdal pekar, liksom Gustaf Aulén (1879–1977) och Wingren, på hur Billing är förankrad i Gamla testamentet och hur han där ser att Gud verkar i händelserna, vilket betyder att det alltid är gärningar och händelser som föregår de skriftliga dokumenten. Innan det första nytestamentliga ordet är skrivet finns ett jordiskt händelseförlopp (Eckerdal 123–124; Aulén 1940: 50, 58; Wingren 1968: 11). Här finns uppenbara likheter med Hirsch och Althaus, som båda bygger en teologi kring historien och hur den manifesterar Gud i en politikens, samhällets eller historiens era – där kristendomen är befriad från kyrkan.

Relationen mellan å ena sidan det historiska i eller hos ett folk och å andra sidan kristendomen går igen hos Billing om än med en annan ton. Billing pekar på hur riksgränser och hav avgränsar Sverige och ser däri också de naturliga

gränserna för den svenska folkkyrkan (Billing 1942: 12). Billing tycks inte se dessa geografiska gränser som kyrkans gränser som ett utslag av slump eller historiska tillfälligheter eftersom han sedan fortsätter resonemanget med att understryka att en kyrklig organisation i längden inte kan försvaras annat än religiöst (Billing 1942: 18; se även Aulén 1940: 67-69). Det betyder att den svenska folkkyrkan har ett särskilt uppdrag för ett särskilt land som bebos av ett särskilt folk. I en läsning av Billing som *inte* präglas av där de storvulna övertonerna rörande folket i form av en mystisk kallelse av Gud, finns ett stråk av precis det slaget, menar Eckerdal (se Eckerdal 2010: 124).

Precis som Althaus och Hirsch ser tyska kulturen sammantvinnad med kristendomen uppfattar Billing Guds kyrka och Sveriges folk som sammantvinnade på ett alldeles speciellt sätt sedan flera århundranden (Billing 1942: 24). Billing menar sig här se hur det svenska folket inte kan betraktas som vilket folk som helst. Gud har redan utfört verk i svenska folket – alla har nåtts av nåderikt evangelium och det finns en historia med yttre tecken på detta, menar Billing (Billing 1942: 55-56; se även Björkquist 1940: 95-98). Precis som hos Althaus och Hirsch tycks därmed folket ha en central plats även om han inte ser svenska folket som ett mytiskt, transcendentalt väsen på det sätt de två tyska teologerna karakteriserar 'folk'. Men det är uppenbart att för Billing finns det något mycket speciellt som håller samman det svenska folket. Ett speciellt drag är att luthersk tro under århundranden har smält samman med det svenska folket utifrån att Västerås riksdag 1527 slog fast att Guds ord ska förkunnas överallt i riket (Billing 1942: 65). Det lutherska och det svenska är alltså intimt förenade (Billing 1942: 68). Ett utslag av denna förening ser Billing i att två frihetsrörelser – en nationell politisk och en religiös kyrklig – möts och skapar en enhet. På detta sätt blir lutherskt och svenskt förenade i *ett* (Billing 1942: 69). Det här gör också att Sverige som land och nation har en alldeles speciell kallelse (Billing 1942: 75). Sverige proklamerar vid Uppsala möte 1593 varande som *en* man med *en* Gud det vill säga en religiös och nationell enhet (Billing 1942: 73). Den kristna religionen är ett med Sverige och Sveriges historia. Det är i den andan som Ungkyrkorörelsen formar en kyrkotanke i termer av kärlek till folkkyrkan – med slagordet 'Sveriges folk, ett Guds folk!' (Billing 1942: 97).

Det finns således en viss ambivalens hos Billing. Å ena sidan ser han hela Sverige och hela folket inbegripet utifrån en förståelse av Guds universella nåd, en nåd som föregår den enskildes tro. Svenska kyrkan är helt enkelt en organisation för detta, en struktur som omsluter alla, hela folket bestående av individer. Det är därför, menar Billing, som kyrkan i ett land som Sverige och dess historia inte kan ha andra gränser än geografiska (Billing 1942: 98). Billing talar om en folkkyrka för att tjäna Sveriges folk, i betydelsen var och en som individer (Billing 1942: 112-113, 137). Det gör att han också ser en fara för folkkyrkan om folket blir det primära. Det finns en frestelse att göra Sveriges folk till ett privilegierat folk framför andra (Billing 1942: 142). Billings syn på Svenska

kyrkan som en kyrka för folket, inom givna geografiska gränser men med en teologisk motivering, men samtidigt med ett tydligt uppdrag att där tjäna var och en, varje individ, och inte se folket som ett utvalt folk bidrar antagligen till att han också avvisar dem som uppfattar kyrkan som ett statsorgan, som ett statligt verk eller statsfunktion (Billing 1942: 112–113).

Å andra sidan tar folket och landet plats i Billings teologi. Ungkyrkorörelsen odlade en nationalistisk folkkyrkotanke. Ett element i denna tanke är att alla folk har en speciell gudomlig kallelse och kristendomen måste därför smältas samman med folken. Det finns alltså en nära förbindelse mellan Sveriges folk och Svenska kyrkan (Rasmusson 2007: 225; se även Eckerdal 2010: 121). Billing var en del av denna rörelse och ganska typiskt refererar han till psalmen Fädernas kyrka och pekar på att det där inte handlar om kyrkan i allmänhet utan om den svenska folkkyrkan. Han talar om psalmen som en ”kyrklig nationalsång” (Billing 1942: 99). Det svenska folket uppfattas nog inte som någon mytisk sammanslutning av Billing. Han ser det snarast som en historisk gemenskap. Men samtidigt är det klart att människor i Svenska kyrkan inte utgör en hop individer som händelsevis råkar vara tillsammans. Nej de lever tillsammans sedan långeliga tider och deras liv genomströmmas av korsande trådar i släktband, i arbete sida vid sida och delade intressen. På så sätt är folket tätt sammanbundna med varandra. Här finns starka band, menar Billing, som ej bör slitas av (Billing 1942: 22–23). Och även om landets gränser kan ses som geografiska pekar Billing på att det är Gud som har dragit upp dessa geografiska gränser genom historien, där Guds folk levt samman (Billing 1942: 112–113).

Det betyder att även om Billing ser vad han menar vara olyckliga tendenser till att Sveriges folk förväxlas med Guds utvalda folk, uttrycker han samtidigt förståelse för att det kan bli så, på grund av den kallelse detta folk axlat genom historien, menar Eckerdal i det att Sverige spelat en sådan storslagen roll i evangelisk kristendom (Eckerdal, 2010: 124–125; se även Björkquist 1940: 98–99). Billing är ointresserad av nationalistiska strömningar, men saknar teologiska argument för att göra motstånd, menar Eckerdal (Eckerdal 2010: 125).

Att på detta sätt läsa Billing som å ena sidan och å andra sidan i ett ambivalent förhållande till ett folk, en nation och dess särställning i Guds plan, är viktigt för att förstå att Billing inte på något enkelt sätt måste läsas som identitetsideolog med självklar plats i en högerpopulistisk kanon. Samtidigt är det viktigt att se att det faktiskt finns drag i Billings teologi om folkkyrkan som kan fungera alldeles utmärkt i en populistisk diskurs (jfr Eckerdal 2010: 125–126). Och det är just det som är min poäng. Flera av de bärande delarna i Billings – och andras – teologi är onekligen lätta att bruka, utan att *missbruka* eller ”kidnappa”, i en populistisk diskurs. Det är viktigt att se att denna teologiska ådra som knyter samman folk, nation och kyrka med kristen tradition kan ta sig andra former än hos Althaus och Hirsch. Och när detta inses innebär det också en insikt att det inte går att ur folkkyrkotanken helt och hållet ta bort alla

referenser till 'folk', 'nation' eller 'historia', lika lite som tanken att Gud finns och verkar i den världsliga historien eller tanken på det goda i en kristen kultur kan bortopereras. Det som därför kan och måste göras, är i så fall att arbeta med dessa begrepp och hur de ska förstås med medvetenhet om en inneboende dubbelhet (Eckerdal 2010: 126).

Det jag menar är ett viktigt stråk i dessa utformningar av kristen teologi är den teologiskt positiva plats en kristen kultur intar, med vikten av att tillhöra ett folk, och ett folks historia i gemenskap. På detta sätt framträder en bild av det sekulära i termer av ett lands geografi och historia liksom folkets vardagliga band i syntes med det religiösa. Det är måhända starkare och mer explicit uttryckt hos Althaus och Hirsch, men tankarna är inte främmande för en sådan som Billings. Det betyder att när exempelvis *Rassemblement national* (Frankrike), *Freiheitliche Partei Österreichs* (Österrike) och *Schweizerische Volkspartei / Union démocratique du centre* (Schweiz) uttrycker sig i termer av kristet folk, kristen kultur och kristen historia kan avsikten vara taktisk eller strategisk, liksom när Sverigedemokraterna (Sverige) och andra i sina populistiska diskurser talar på precis det sättet. Det är likväl svårt att, vilket ofta görs, avfärda dem med argument som att de orättfärdigt lägger beslag på eller kidnappar en religion eller en religiös diskurs.

I en motion till Kyrkomötet 2003 skriver Eva Nyman (sd):

Det framgår klart av Skriftens ord, att nationerna har en skapelsegiven plats på jorden. Fosterlandets betydelse för Kyrkan, och Kyrkans betydelse för fosterlandet, har även haft sitt genomslag i Svenska kyrkans skatt av psalmer och hymner. (Motion 2003:82)

Det hade kunnat vara hämtat ur Althaus, Hirsch, unglyrkörörelsen eller ur Billings folkkyrkoidé.

Utän att här fördjupa och bredda diskussionen särskilt mycket, vill jag knyta tillbaka till de två teologerna Althaus och Hirsch i de tydligt formulerade teologierna. Några påpekanden är på sin plats. Hirsch menar exempelvis att det inte går att ställa tysk folkegenart i motsättning till evangelisk tro. Evangelisk kristendom är, menar han, sedan alltid präglad av tysk tradition, men också att det omvända gäller (Lind 1975: 43). Sådana tankefigurer är inte ovanliga. Ett exempel är påve Benediktus XVI koppling mellan kristen tradition och en europeisk idétradition i sin berömda Regensburg-föreläsningen den 12 september 2006.

Vidare finns det teologer som delar tanken att kristendom och modernitet smälter samman men som menar att syntesen mellan modernitet och kristendom i Tyskland tar sig andra uttryck än de som Althaus och Hirsch såg, nämligen i form av liberal demokrati och välfärdsstat. Sådana karakteristika uppfattas alltså som förverkligande av historisk kristendom (Rasmusson 2007:

224). Även idén att kristendomen lämnar sin *kyrkliga* period bakom sig och går in i en *historisk-politisk* period där den tyska kulturstaten uppfattas som en manifestation av fullvuxen kristendom återfinns i andra sammanhang än de Althaus och Hirsch verkade i. Teologen Trutz Rendtorff (1931–2016) menar exempelvis att kristendomen befriats från kyrkan som auktoritativ institution. På det sättet förstås också sekularisering som en utveckling av kristendomen (Rasmusson 2007: 225). Den tyske teologen Jürgen Moltmann ser moderniteten som en del av den kristna berättelsen. I moderniteten uppfattas historien som ett framåtskridande, en historia av mänsklig emancipation men därmed också människors frigörelse från religiösa institutioners auktoritet i vad som kallas sekularisering. Det är alltså i denna progression som kristendomen förverkligas historiskt. Det betyder att kristen teologi och praktik kan mätas och bedömas mot begrepp som emancipation och förtryck (Rasmusson 2007: 229–230). Liknande tankar återfinns i inledningen till en bok om en gren av skandinavisk 1900-talsteologi. Författarna lyfter där fram att den historiska övergången av politisk makt från kyrka till monarki har motiverats teologiskt och hur detta kan ses som en del av en sekulariseringsprocess där många saker gradvis skiljs från kyrkan medan de ändå fortsätter ses som en del av Guds verk och liv (Gregersen & Kristensson Uggle et al. 2017: 18).

Poängen med att ta upp dessa teologiska strömningar är att *olika* läsningar av den kristna traditionen är *möjliga*. Uppenbarligen är det så att det finns drag som helt oproblematiskt kan förenas med populistisk retorik. Det betyder naturligtvis inte att alla gillar denna förening. Tvärtom. Exempelvis ger Antje Jackelén uttryck för aversion mot populism. Hon talar om en farlig cocktail med fem ingredienser som börjar på bokstaven p, varav populism är en: polarisering, populism, protektionism, post-truth och patriarkat (Jackelén 2019). Det betyder också att även om olika teologier existerar, innebär det inte att alla strömningar eller drag är lika starka i den teologiska reflektionen. Det betyder inte heller att alla är lika bra, lika trovärdiga eller lika fruktbara. Det viktiga är att se att de ändå är möjliga och utan att nödvändigtvis klassificeras som heretiska former av kristendom. På den punkten går jag emot Jackelén som tar stöd i ett uttalande från en konferens arrangerad av Kyrkornas världsråd och Vatikanen där det sägs att den kristna traditionen innefattar teologier som legitimerar en rad saker måste sägas stå i motsättning till själva kärnan i traditionen – där det som på detta sätt legitimeras inkluderar nationalistisk populism (Jackelén 2019: 17).

Etikern och teologen Elisabeth Gerle uttrycker en mer försiktig och självkritisk attityd när hon menar sig se hur Svenska kyrkan i Sverigedemokraternas vision primärt är en kyrka för svenskar, inte i första hand en del av vad Gerle kallar en världsvid kyrka. Detta har religiösa och politiska implikationer. En sådan vision för Svenska kyrkan kan inte banaliseras eller enkelt avvisas som populistisk retorik, menar Gerle. Det är fullt möjligt att

knyta en sådan diskurs till vad kristna teologer säger. Gerle menar sig som teolog också se att luthersk tradition kan fungera så här. Det finns helt enkelt inomkyrkliga rötter till en sådan inriktning mot en uppfattning av Svenska kyrkan som en kyrka för svenskar (Gerle 2010: 130).

Naturligtvis är det sistnämnda – frågan om vad Svenska kyrkan är och bör vara – en teologisk fråga som kanske framför allt rör den närmast berörda religiösa gemenskapen Svenska kyrkan. Samtidigt är det så att om populistiska rörelser knyter an till sådana diskurser och detta blir politik, menar jag att ett intellektuellt samtal vinner på att gå i klinch med *hur* teologier läses, inte bara hävda att religion instrumentaliserats och (miss-)brukas eller kidnappas för politiska syften. Populister tycks här ha funnit ett sätt att ta till sig och använda religionen eller kristendomen som en intellektuell resurs genom att finna andra tolkningsnycklar för att läsa det historiska och religiösa arvet som en modell för hur en kultur ska förstås. Det kan vara så att de tar till vara en kraft som också låter sig ta till vara. Då kan de inte heller avfärdas som kidnappare.

6. Slutsatserna

Populism i Europa idag finns i olika schatteringar, men en – och kanske den starkaste – karakteriseras ofta som högerpopulism. I denna variant spelar frågor om folkets identitet i termer av historia och kultur en väsentlig roll. Här är också religion en viktig faktor. Många analyser av religionens roll kretsar kring hur populister använder, brukar och missbrukar eller utnyttjar religionen för sina politiska syften – frågan är då inte om utan *hur* populister kidnappar religion (Marzouki & McDonnell et al. 2016).

Det som verkar komma igen i många analyser av populistiska diskursers bruk av eller anknytning till religion är hur problematiskt detta bruk uppfattas vara eftersom religionens etos då inte uppfattas bli respekterat. Det plockas och blandas, framhävs det, utifrån *andra* syften, religionen får nöja sig med att spela en underordnad roll, som en byggsten i en kultur, som en fråga om tillhörighet och som identitetsmarkör, sägs det (Nilsson DeHanas & Shterin 2018). Dessutom, hävdas det, får religionen anpassa sig till populismens ontologi som med nödvändighet sägs stå i motsats till religionen eftersom den är sekulär men gör anspråk av ett slag som inkräktar på religionen (Arato & Cohen 2017). I allt detta finns det naturligtvis mycket som är träffande. Ur perspektivet att flera populistiska rörelser i sin retorik byter fot *från* en antiklerikal hållning eller *från* neopaganism *till* att förankra retoriken i kristna symboler och understryka de kristna rötterna blir det självfallet också intressant att diskutera populismens *bruk* av religionen.⁶ Det finns en hake dock, eller lakun. Det är att

6 Se exempelvis analyser av Lega i Italien (McDonnell 2016), Rassemblement national i Frankrike (Roy 2016) och av Freiheitliche Partei Österreich i Österrike (Hadj-Abdou 2016).

det *inne* i den kristna traditionen och *inom* kristen teologi finns tankefigurer och modeller som gifter sig väl med precis de populistiska diskurserna. Ur ett kristet teologiskt perspektiv *kan* det vara så att populisterna måste ses som kidnappare och tjuvar som missbrukar och lägger beslag på ett kristet arv på ett otillbörligt sätt (Strømmen & Schmiedel 2020; Jackelén 2019). Men det *måste inte vara så*. Den insikten menar jag är viktig av flera skäl. Kristen teologi kan inte *en bloc* hållas ansvarslös när det handlar om hur de populistiska diskurserna utformas, men det pekar också på att om kristen teologi kan men inte måste formars så, kan den också formars på annat sätt.

Teologen Franz Gmainer-Pranzel är ett exempel på en teolog som brottas med populism på ett grundligt teologiskt vis. I en ecklesiologisk reflektion argumenterar han för att kyrkans enhet inte ska förstås som en fråga om identitet *contra* de andra, utan att det handlar om hela mänsklighetens enhet (*unity*) på så sätt att Guds folk formars genom att människor blir kallade till inte genom att de föds in i en gemenskap. Därmed blir viljan att lära av främlingen och av det som framstår som främmande centralt för Kyrkans inre mångfald. Sakramentalitet förstås då i termer av relation och omsorg om allas väl och ve i en framtidsorienterad förståelse av 'hemland'. På detta sätt kan, menar Gmainer-Pranzel, modet att vara och bli kyrka utgöra ett kreativt alternativ till de hållningar och attityder som möter i högerpopulism (Gmainer-Pranzel 2019).

Exegeten Marida Nicolaci tar sig en del på från ett annat håll. Populistisk retorik ses som underbyggande av förståelse av folk i termer av (folk-)stam(ar). Ett motgift menar hon finns i de profetiska narrativen i bibeln. Guds folk uppmanas oupphörligen att bekämpa de olika fetischer som tas fram för att skapa och bevara ett folks identitet på ett monolitiskt sätt, det vill säga utan respekt för andra och för annanhet, men präglad av intolerans för skillnad och mångfald. Mot detta står den profetiska läsningen av identitetskonstruktionen som vilar på syskonskap i mångfald (Nicolaci 2019).

En slutsats är att analyser som tar in religion som en faktor har allt att vinna på att gå i dialog med teologi för att bättre förstå vad som står på spel och på vilket sätt en argumentering kan föras – inte minst i de fall då ett kritiskt förhållningssätt till populism eftersträvas, vilket tycks vara något de flesta i de citerade arbetena i denna artikel menar. På motsvarande sätt har kristen teologi allt att vinna på att se hur teologiska figurer och det som *annars* uppfattas som sunda konstruktioner fjärran från politiken, *också* kan underbygga exempelvis populistisk retorik. Att arbeta med teologiska läsningar av i det här fallet den kristna traditionen gör det alltså möjligt att *både* se den roll teologiska tankefigurer faktiska och på sitt sätt helt legitimt kan spela i populistiska diskurser, *och* att se den roll teologiska tankefigurer kan spela *contra* olika former av populism.

Bibliografi

- Arato, Andrew & Cohen, Jean L., 2017. "Civil Society, Populism and Religion", *Constellations* 24, s. 283-295.
- Aronson, Torbjörn, 2008. "Manfred Björkquist, Ungkyrkorörelsens ledare, Sigtunastiftelsens grundare och Stockholms stifts förste biskop", s. 19-50 i Grönqvist, Vivi-Ann (red.), *Manfred Björkquist – Visionär och kyrkoledare*. Skellefteå: Artos.
- Aulén, Gustaf, 1940. "Einar Billings teologi", s. 38-78 i Bolander, Nils (red.), *Einar Billing. In Memoriam*. Stockholm: Sveriges kristliga studentrörelsens förlag.
- Billing, Einar, 1942. *Den svenska folkkyrkan*. Stockholm: Diakonistyrelsens bokförlag.
- Björkquist, Manfred, 1940. "Einar Billing och unglyrkorörelsen", s. 86-102 i Bolander, Nils (red.), *Einar Billing. In Memoriam*. Stockholm: Sveriges kristliga studentrörelsens förlag.
- Daag, Nils, 2018. "Populismen hotar Europas säkerhet", *Försvar och säkerhet*, 2018-01-30, tillgänglig på <http://kkvra.se/populismen-hotar-europas-sakerhet/>, citerad 2019-02-25.
- Eckerdal, Jan, 2010. "Nation och folkkyrka. Nationen som 'föreställd gemenskap' i Einar Billings folkkyrkoteologi, i ljuset av William Cavanaugh's nationalstatskritik", *Svensk teologisk kvartalskrift* 86(3), s. 117-126.
- Ekstrand, Tomas, 2018. "Att tänka med det förflutna", s. 85-102 i Stenmark, Mikael & Johannesson, Karin & Jonbäck, Francis & Zackariasson, Ulf (red.), *Filosofiska metoder i praktiken*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.
- Fridlund, Patrik, 2013. "Religion in the Public Sphere", s. 224-238 i Arthur, James & Lovat, Terence (red.), *The Routledge International Handbook of Education, Religion and Values*. London: Routledge.
- Fridlund, Patrik, 2014. "Double Religious Belonging and Some Commonly Held Ideas about Dialogue and Conversion", *Mission Studies* 31, s. 255-279.
- Fridlund, Patrik, 2015. "Du syncrétisme en religion: un enjeu indispensable pour penser la tension entre dialogue et conversion", s. 145-164 i Vivier-Muresan, Anne-Sophie & de la Hougue, Henri (red.), *À l'écoute de l'autre. Penser l'altérité au cœur du dialogue inter-religieux*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Gerle, Elisabeth, 2010. *Farlig förenkling. Om religion och politik utifrån Sverigedemokraterna och Humanisterna*. Nora: Nya Doxa.
- Gmainer-Pranzel, Franz, 2019. "Right-wing Populism and Catholicity. An Ecclesiological Reflection", *Concilium* 2, s. 101-121.
- Gregersen, Niels Henrik & Kristensson Uggla, Bengt & Wyller, Trygve, 2017. "Reconfiguring Reformation Theology. The Program of Scandinavian Creation Theology", s. 11-34 i Gregersen, Niels Henrik & Kristensson Uggla, Bengt & Wyller, Trygve (red.), *Reformation Theology for a Post-Secular Age: Logstrup, Prenter, Wingren and the Future of Scandinavian Creation Theology*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Greider, Göran & Linderborg, Åsa, 2018. *Populistiska manifestet. För knegare, arbetslösa, tandlösa och 90 procent av alla andra*. Stockholm: Natur & Kultur.
- Grenholm, Carl-Henric, 2006. *Att förstå religion. Metoder för teologisk forskning*. Lund: Studentlitteratur.
- Hadj-Abdou, Leila, 2016. "The 'Religious Conversion' of the Austrian Freedom Party", s. 29-45 i Marzouki, Nadia & McDonnell, Duncan & Roy, Olivier (red.), *Saving the People. How Populists Hijack Religion*. New York: Oxford University Press.

- Hessler, Carl Arvid, 1964. *Statskyrkodebatten*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Jackelén, Antje, 2019. "The Need for a Theology of Resilience, Coexistence, and Hope", *The Ecumenical Review* 71(1-2), s. 14-20.
- Jödicke, Ansgar & Bächtiger, André & Könemann, Judith, 2013. "Religious Reasons in the Public Sphere. An Empirical Study of Religious Actors' Argumentative Patterns in Swiss Direct-democratic Campaigns", *European Political Science Review* 5(1), s. 105-131.
- Laclau, Ernesto, 2005. *On Populist Reason*. London & New York: Verso.
- Lind, Martin, 1975. *Kristendom och nazism. Frågan om kristendom och nazism belyst av olika ställningstaganden i Tyskland och Sverige 1933-1945*. Lund: H. Ohlsson.
- March, Luke, 2017. "Left and Right Populism Compared: The British Case", *The British Journal of Politics and International Relations* 19(2), s. 282-303.
- Marzouki, Nadia & McDonnell, Duncan & Roy, Olivier (red.), 2016. *Saving the People. How Populists Hijack Religion*. New York: Oxford University Press.
- Mazzoleni, Oscar, 2016. "Populism and Islam in Switzerland. The Role of the Swiss People's Party", s. 47-60 i Marzouki, Nadia & McDonnell, Duncan & Roy, Olivier (red.), *Saving the People. How Populists Hijack Religion*. New York: Oxford University Press.
- McDonnell, Duncan, 2016. "The Lega Nord. The New Saviour of Northern Italy", s. 13-28 i Marzouki, Nadia & McDonnell, Duncan & Roy, Olivier (red.), *Saving the People. How Populists Hijack Religion*. New York: Oxford University Press.
- Montgomery, Kathleen A. & Winter, Ryan, 2015. "Explaining the Religious Gap in Support for Radical Right Parties in Europe", *Politics and Religion* 8, s. 379-403.
- Müller, Jan-Werner, 2016. *Vad är populism? En essä*. Göteborg: Daidalos.
- Nicolaci, Marida, 2019. "The 'People of God' and its Idols in the 'One and Other' Testaments: How Sacred Scripture Challenges Populist Rhetoric", *Concilium* 2, s. 74-88.
- Nilsson DeHanas, Daniel & Shterin, Marat, 2018. "Religion and the Rise of Populism", *Religion, State & Society* 46(3), s. 177-185.
- Rasmusson, Arne, 2007. "Kyrka och samhälle", s. 213-237 i Martinson, Mattias & Sigurdson, Ola & Svenungsson, Jayne (red.), *Systematisk teologi – en introduktion*. Stockholm: Verbum.
- Rosanvallon, Pierre, 2020. *Le siècle du populisme: histoire, théorie, critique*. Paris: Éditions du Seuil.
- Roy, Olivier, 2016. "The French National Front. From Christian Identity to *Laïcité*", s. 79-93 i Marzouki, Nadia & McDonnell, Duncan & Roy, Olivier (red.), *Saving the People. How Populists Hijack Religion*. New York: Oxford University Press.
- Sigurdson, Ola, 2006. *Himmelska kroppar: inkarnation, blick, kroppslighet*. Göteborg: Glänta.
- Strandberg, Hugjo, 2018. "Att skriva filosofi: kommentarer till ett exempel", s. 103-120 i Stenmark, Mikael & Johannesson, Karin & Jonbäck, Francis & Zackariasson, Ulf (red.), *Filosofiska metoder i praktiken*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.
- Strømmen, Hannah & Schmiedel, Ulrich, 2020. *The Claim to Christianity. Responding to the Far Right*. London: SCM Press.
- von Storch, Beatrix, 2018. "Grußwort", s. 11-13 i Kuhs, Joachim Hans (red.), *Warum Christen AfD wählen*. Neustadt an der Orla: Arnshaugh Verlag.
- Wingren, Gustaf, 1968. *Einar Billing. En studie i svensk teologi före 1920*. Lund: Gleerups.

Zúquete, José Pedro, 2017. "Populism and Religion", s. 445-466 i Rovira Kaltwasser, Cristóbal & Taggart, Paul & Ochoa Espejo, Paulina & Ostiguy, Pierre (red.), *The Oxford Handbook of Populism*. Oxford: Oxford University Press.

INTERNETKÄLLOR

Benedictus XVI, Regensburgföreläsning 12 september 2006, http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html, hämtad 2 december 2020.

'Religion and Political Theory', Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/entries/religion-politics/>, hämtad 30 december 2020.

Timbros populismindex 2019, <https://populismindex.com>, hämtad 29 juni 2021.

MOTIONER TILL KYRKOMÖTET

2003:82, Eva Nyman (sd).

2007:72, Eva Nyman (sd) och Björn Söder (sd).

2008:60, Margareta Sandstedt (sd).