

GUD EXISTERAR INTE, UTAN [ÄR] KÄRLEK – OM ATEISMENS NYA DILEMMA

Gud har aldrig existerat i den mening som ateisterna utmålar i sina (nid)bilder. Eller? I sin bok *Ateismens fall* visar Peder Thalén hur det religiösa språket och den förstållningsvärld det rör sig om inte handlar om metafysiska anspråk. Men Mikael Lindfelt invänder mot Thaléns beskrivning eftersom de samtida kristnas språk präglas av just den sortens teoretiska rättfärdiganden som gör den mottaglig för upplysningfilosofisk kritik.

Text: Mikael Lindfelt

E

n av de stora och mest inflytelserika teologerna under 1900-talet, **Paul Tillich** (1866-1965) blev bl.a. känd för påstående: "God does not exist". Den kända Sorbonne-filosofen **Jean-Luc Marion** (1946-) går till synes ett steg längre och fastslår i boken *God Without Being* (på engelska 1991), att Gud inte ens kan beskrivas, dels för att vårt språk inte har tillräckligt kapacitet för detta, dels för att Gud därmed skulle idoliseras, dvs. bli en avgud. Marions lösning blir därför att säga "Gud [är] kärlek".

För länge sedan var det vanligt att tänka så. Idag också, men ofta genom att på radikalt olika sätt kvalificera innebörden i vad det innebär att existera. Mot bakgrund av 1960-talets första våg av sekulariseringsteologi får t.ex. Tillichs påstående en särskild men påfallande andefattig glans. Att Tillich själv bygger på **Heideggers** filosofiska fenomenologi är i sig en idéhistorisk korrekt iakttagelse, men att han samtidigt kan sägas bygga på en mycket äldre tanketradition och kritik såväl mot nutida religiös tankeslapphet som mot sekulär empiricism är betydligt intressantare. Marion gör på det stora hela samma intellektuella rörelse som Tillich, men bygger som filosof ännu tydligare på en kontinental tradition som utgår från **Nietzsche**, Heidegger och från hans egna lärare och föregångare **J. Derrida** och **E. Levinas**.

I en annan del av det akademiska spektret finns andra diskussioner. Stundom kan man få det intrycket att det i samtiden pågår en rätt livlig diskussion som knyter an till livsåskådningar, ofta utifrån rätt hårdkokta versioner av de polariserade alternativen ateism och religiös tro. En bekant till mig beskrev hur det kan se ut på olika virtuella sajter och sociala medier där ungdomar håller till och för sina stund-

tals existentiellt laddade diskussioner. Hans erfarenhet var den att närhelst någon större händelse får igång ungdomars existentiella diskussioner (hans exempel var den förödande branden i Nådendal hösten 2009 då nio ungdomar omkom), finns det alltid två parter som vill ta över tolkningsföreträdet, nämligen den jourhavande ateisten och den jourhavande religiösa fundamentalisten.

Mot bakgrunden av en sådan polarisering är det inte alltid så lätt att föra mera nyanserade diskussioner kring existentiella frågor som berör människor. Ett mycket talande exempel från samtiden är den numera världsberömda forskaren och debattören **Richard Dawkins**. Hans populärt skrivna bok *The God Delusion*, 2006, (på svenska: *Illusionen om Gud*) säljer i stora upplagor världen över och tvingar många seriösa debattörer att ta del i debatten utifrån den agenda som Dawkins presenterar. Den går i all enkelhet ut på att frågan om Guds existens måste tas på fullaste allvar, och att man gör det bäst genom att behandla den som en strikt vetenskaplig fråga.

Utifrån en distinktion mellan olika former av principiell kunskap, fastslår Dawkins att frågan om Guds existens hör

Det finns några strömmar av fritänkarinitiativ som når över nyhetströskeln med annonser på bussar.

till kategorin frågor som man kan ha kunskap om – det gäller bara att finna den rätta kunskapen. Följaktligen talar han i enlighet med den vetenskapliga genre han företräder om "Gudshypotesen" som skall bevisas eller motbevisas.

När Dawkins då ska ta itu med den vetenskapliga behandlingen av Guds ontologiska kategori börjar han inte

med att definiera vilken religions gud han tänker på eller hur olika religiösa traditioner talar om Gud. Nej, han börjar givetvis i den mest generella positionen och talar om det slags gudsföreställning som finns kvar när man rengjort den från alla traditioner och livssammanhang. Den hypotes han följaktligen vill pröva lyder såhär: ”*Det finns en övermänsklig, övernaturlig intelligens som avsiktligt utformade och skapade universum och allt i det, inklusive oss*”, varpå han fortsätter: ”Denna bok kommer att hävda en annan uppfattning: *en kreativ intelligens, tillräckligt komplex för att konstruera vad som helst, uppkommer enbart som slutprodukten av en utdragen process av successiv evolution*” (Dawkins 2007, 52).

I

Finland tycks det inte finnas någon större beställning på inhemska varianter av Dawkins. Det finns några strömmar av fritänkarinitiativ som når över nyhetströskeln med annonser på bussar i Helsingfors och genom virtuell framfusighet som får en hel del människor att skriva ut sig ur evangelisk-lutherska kyrkan i Finland. Det finns också några enskilda debattböcker mellan kyrkliga teologer och (ofta) naturvetare som i vänliga ordalag och småtrevligt diskuterar religionens vara eller icke-vara (t.ex. **Juha Pihkala** och **Esko Valtaoja**: *Nurkkaan ajettu Jumala? Keskustelukirjeitä uskosta ja tiedosta* 2004).

Mera institutionellt finns den dawkinska uppdelningen i den gränslinje som dragits i fråga om ämnet livsåskådningskunskap i våra skolor. Där har gränsen baserats på en bestämd förståelse av både religion och livsåskådning, som lett till att den senare blivit anti-religiöst bestämd och att den organiserats inom ramen för det akademiska ämnet filosofi. Man har utgått från att livsåskådningsförståelse står för en rationalistisk och naturalistisk humanism, varvid **Georg Henrik von Wright** och dennes rätt misstänkliga inställning till religion och religiös livssyn fått lufta sig.

Den som främst utvecklats och lagt grunden för livsåskådningsförståelsen i Finland är emellertid inte von Wright utan **Ilkka Niiniluoto**. Niiniluoto står för ett synsätt som kommer rätt nära Dawkins sätt att resonera. Enligt honom formar man en livsåskådning genom att sammanställa pålitliga, genom vetenskaplig forskning fastställda föreställningar om verkligheten till en helhet, och ge uttryck för hur man skall förhålla sig till denna kunskap samt vad denna kunskap skall användas till utifrån givna värde-teoretiska bestämmingar. På grundval av forskning kan man säga hur verkligheten är, men man kan inte säga hur den borde vara. Därför behöver det teoretiskt-kognitiva elementet kompletteras av ett värde-teoretiskt element.

När en Richard Dawkins gör entré på den finländska intellektuella arenan finns det alltså redan en färdig modell att fälla in hans resonemang i. Trots att de molekylärbiologiska perspektiven är nya, får resonemanget inte större slagkraft än de redan invanda institutionella ramarna ger utrymme för. Det förefaller nästan som om uppdelningen mellan teologer och filosofer i skärningspunkten mellan skolämnena religion och livsåskådningskunskap stationerat sig så tryggt att en tänkare som Dawkins inte övertygar eller upprör skaror utanför de redan övertygade – på båda hållen.

Det finns däremot en tradition i Sverige av det som saknas i Finland i detta avseende. Där har nämligen **Ingemar Hedenius** mycket uppmärksammade uppgörelse med kristen tro i allmänhet och akademisk/kyrklig teologi i synnerhet blivit något av en stående följetong. Hedenius kända bok *Tro och vetande* från 1949 går tillbaka till den analytiska filosofins framväxt i Sverige. Utifrån de då gällande filosofiska och kunskapsteoretiska förutsättningarna vände han den kritiska blicken mot religiösa och teologiska kunskapsanspråk – och förkastade dem.

Såväl den kulturella som den akademiska kampen utföll, åtminstone inledningsvis, till Hedenius fördel. Den rationellt bärkraftiga livsåskådningen skulle – liksom hos Niiniluoto – byggas på en solid kunskapsgrund, definierad utifrån den logiska empirismens premisser. Det senare tillkomna framhävandet av en tilltagande allmän sekularisering, uppbygget av en starkt normativ teoribildning om sekulariseringens ofrånkomlighet bland ledande sociologer gav även kraft åt föreställningen om religionens stegvisa upplösning.

Hedenius är egentligen inte särskilt originell i sitt tänkande. Han är inte heller särskilt radikal. Man kan säga att

I

Ateismen och försvaret mot den är egentligen bara olika sidor av samma mynt – de bygger båda på samma slags missförstånd av religion.

han bygger vidare på en teologi- och religionskritisk linje som framför allt **Axel Hägerström** i sin metafysikkritiska filosofi lade grunden för i början av 1900-talet. Det som gör Hedenius speciell är hans förmåga att popularisera sin kritik. Han uppträder inte endast inom de mer eller mindre trygga ramarna för akademisk debatt, utan inför öppen ridå i de kulturella, offentliga finrummen. Obarmhärtigt, onyanserat och framför allt lämpligt populistiskt, och med stor känsla för det kulturella etablissemangets stöd. Med ytterst driven retorisk och polemisk förmåga framstod särskilt objektet för Hedenius kritik, den kristna tron, som hjälplöst efterbliven, barnslig och ovärdig en rationellt sinnad, modern människa. Till skillnad från den uppvärmda burkmat som **Christer Sturmark** serverat i boken *Tro och vetande 2.0*, är Hedenius fortfarande spänstig som facklig underhållning.

Mot en sådan skissartad bakgrund är det särskilt intressant att läsa den svenska religionsfilosofen och teologen **Peder Thaléns** bok *Ateismens fall* (2007). Thalén har jobbat

länge med sin egen uppgörelse med Hedenius filosofi. Inspirerad av den filosofiska metod som den s.k. senare **Ludwig Wittgenstein** utvecklade tog Thalén redan i sin doktorsavhandling *Den profana kulturens gud* (1994) till uppgift att steg för steg visa hur den bild av kristen tro som Hedenius tagit till måltavla är en förvrängning av en naturlig, livsverklig kristen livssyn.

I *Ateismens fall*, en samling bestående av tolv artiklar, debattinlägg och föreläsningar från mitten av 1990-talet fram till idag som nu samlats till en tematisk helhet, återkommer Thalén till frågan om hur ateismens kritik av religionen ser ut och vilken bärkraft den har. Det som Thalén framför allt lyckas visa är att den filosofiska grund som såväl Niiniluoto, Hedenius (tidigare) och Dawkins (fortfarande) i sin religionskritik bygger på, rätt långt har spelat ut sin roll inom filosofin och sociologin.

Inom filosofin har centrala betoningar inom postmodern teoribildning, och särskilt inom kunskapsteorin, exempelvis hos Jean-Luc Marion – börjat dra undan mattan för den tidiga ateistiska kritiken. Thalén menar att ateismen därför inte bara försvagats och förlorat sin attraktionskraft, utan också rent intellektuellt tappat sitt fotfäste.

Thalén är inte ute efter att visa att ateismen har fel på något sätt. I själva verket är Thalén inte särskilt intresserad av ateismens fall eller dess kris i sig, utan den skarpaste och mest välriktade kritiken riktas mot all slags metafysiskt laddade och teoretiskt konstruerade föreställningar och sätt att tala om Gud. Förenklat kunde man säga att Thalén anknyter till det jag i inledningen lät Tillich och Marion stå för: Gud existerar inte, inte åtminstone enligt de riktlinjer som den grova upplysningstraditionen valt att låta gälla för kunskapsteorin. Och därmed bygger också många, ja de flesta teologiska och religiösa försök att försvara sig mot ateistisk kritik på motsvarande sätt på att man missförstått något väsentligt. Ateismen och försvaret mot den är egentligen bara olika sidor av samma mynt – de bygger båda på samma slags missförstånd av religion.

Genom att lägga den kritiska reflektionen på det led som Thalén gjort kan man bana väg för ett sätt att tala om Gud i relation till människans liv, människans förhållande till sig själv, till andra och till hela tillvaron utan att det religiösa språket anknyter till metafysiska teorier som förutsätter en naiv ontologi. Eller uttryckt med teologen **Stanley Hauerwas** undran: är det såsom den klassiska ateismen tänkt sig, och som många teologiska tanke-system anpassat sig till, att det religiösa språket måste kunna översättas till ett neutralt, sekulärt språk för att det ska kunna legitimeras inför förnuftets bedömning (vilket är ett av Hedenius kritiska argument mot religiös tro)? Eller borde man i stället fråga efter vilka slags människor och vilka slags gemenskaper det krävs för att ett religiöst språk ska kunna spela en roll i människors liv? I så fall handlar det – märkväl – inte om rimlighet, begriplighet eller förnuftighet i en snäv mening,

Men inte ens de som betraktar sig som praktiserande kristna förstår vad de säger när de ger uttryck för sitt religiösa liv.

I

utan om betydelse och livsförankring. Thaléns eget motdrag går på äkta wittgensteinskt maner ut på att återföra det religiösa språket till en vardags-språksanvändning som har sitt givna sammanhang i konkreta livssituationer och som inte behöver någon teoretisk inramning av klassiskt teologiskt snitt. Självt börjar jag mer och mer bli tveksam till hur lyckat detta drag egentligen är. För det första är det rätt svårt att göra detta alternativt argumentativt klart eller tilltalande. Poängen i hänvisningen till det vardagliga religiösa språket kan bli svårbegriplig, eftersom de flesta samtida kristna människors sätt att ge uttryck för sin religiösa övertygelse de facto faller för den kritik som Thaléns filosofiska resonemang är riktad mot, nämligen en spontan koppling till en föreställningsvärld som hämtas från den upplysningsfilosofiska traditionen. Hänvisningen till det religiösa vardags-språket måste med andra ord samtidigt innebära en filosofisk tillrättavisning om att detta vardagsspråk inte har eller behöver ha någon teoretisk grund som gör språket meningsfullt.

Det vanliga religiösa språket är enligt detta synsätt hos de flesta religiösa människor redan så präglat av det slags teoretiska rättfärdigande som följt i kölvattnet av upplysningsfilosofin att inte ens de som betraktar sig som praktiserande kristna själva förstår vad de säger när de ger uttryck för sitt religiösa liv.

För det andra ser jag en svårighet i den wittgensteinska filosofiska strategin i det avseendet att den tenderar att bli för individualistisk. Strategin blir både svårhanterlig och tveeggad. Vilket slags vardagsreligiöst språk kan man hänvisa till om man inte endast vill ge uttryck för sin egen teologiska eller religiösa vision? Och vem skall ställa upp på just den visionen, om man inte förstår vad man riskerar att vinna eller förlora? I detta avseende är Hauerwas undran helt annorlunda än Thaléns vision, den placerar nämligen inte endast in det religiösa språket i ett religiöst sammanhang, utan också i en religiös och social gemenskap.

Många postmoderna teologer har – i likhet med Thalén – ofta valt att avteoretisera och avontologisera det religiösa språket, men till skillnad från honom gjort detta genom att placera dess naturliga hemvist i det liturgiska, kyrkliga livet snarare än i den enskildes religiösa vardagsspråk. Jag tror att den vändningen i längden blir mera hållbar – och bättre i linje med de religiösa människornas egen erfarenhetsvärld: det religiösa språket har sin roll i den enskildes liv om den enskildes liv bärs upp av en levande gemenskap, där ord spelar roll.

Nu leder inte detta slags resonemang till att Dawkins och andra ateister skulle bli tveksamma i sin övertygelse eller till att de jourhavande religiösa fundamentalisterna skulle bli osäkrare i sin. Men jag hoppas att båda parterna skulle se möjligheter till större intellektuell trovärdighet – och till det krävs förändring. ■