

Nästan religiös

Katedraler och sekulära teologier

MATTIAS MARTINSON

Mattias Martinson är professor i systematisk teologi med livsåskådningsforskning vid teologiska institutionen, Uppsala universitet. Hans forskning är bland annat inriktad mot kritisk teori, korrelation och frågor kring kulturens betydelse för förståelse av teologin och dess uppgifter. Martinson är under hösten aktuell med en text om Michel Foucaults läsningar av tidiga kristna texter, som utges i en antologi på Tankekraft förlag. Han är för närvarande dekanus för teologiska fakulteten i Uppsala.

I boken *Katedralens hemlighet* (2015) gör Bengt Kristensson Uggla följande intressanta iakttagelse:

När det i olika sammanhang har blivit allt vanligare att tala om att någon har en ”nästan religiös” övertygelse och att tillskriva människor en ”närmast religiös” hållning eller att ursäktas sin ståndpunkt genom att betona att den inte på något sätt är ”religiös” är det alls inget oskyldigt som sker. Genom dessa formuleringar synliggörs nämligen en underliggande modell som allt mer kommit att dominera vårt sätt att förstå och förhålla oss till religion. Det är betecknande att begreppet ”religiös” i dessa sammanhang aldrig förknippas med ett välgrundat, tolerant, begåvat, öppet, ödmjukt, kritiskt prövande och självkritiskt förhållningssätt.¹

Att säga sig vara ”nästan religiös” blir ett sätt att påtala en aspekt av *irrationalitet* i sin egen eller andras övertygelse. Den underliggande modell som Kristensson Uggla här talar om är en modell där begrepp som ”religion” och ”religiös” inte längre fångar något konkret. Termerna har blivit abstrakta etiketter som endast aktiverar föreställ-

ningen att ”tro” alltid innehåller ett väsentligt inslag av irrationalitet som gör att det i sista hand *måste* ställas mot bättre vetande; mot förnuft, demokrati och frihet. Med hjälp av sådana etiketter kan man snabbt och effektivt paketera ett myller av olika trosföreställningar och trospraktiker i en behändig ask som sedan aldrig mer behöver öppnas.² Det blir mot bakgrund av en sådan modell ytterst svårt att fånga en annan uppenbar sida av modern religiositet, nämligen att den i många fall fostrat ”en öppen och ödmjukt prövande hållning” till olika livsfrågor; att den i sig självt är sekulär.

Kristensson Ugglas reflektion över ett kulturklimat är fullständigt giltigt och sammanfattar även effektivt ett par decennier av teologisk kritik mot den i samhället rådande religionskritiska andan. Alltsedan Peder Thalén skrev sin avhandling, *Den profana kulturens Gud* (1994) – där han hävdade att den sekulära religionskritiken inte på allvar träffar den religiösa gudstron – har teologer mer eller mindre framgångsrikt invänt mot kulturdebattens ytliga och oinformerade sätt att förhålla sig till religion.³ För drygt tio år sedan kom de så

¹ Bengt Kristensson Uggla, *Katedralens hemlighet. Sekularisering och religiös övertygelse* (Skellefteå: Artos & Norma bokförlag, 2015), s. 23.

² Jfr Mattias Martinson, *Postkristen teologi. Experiment och tydningsförsök* (Göteborg: Glänta produktion 2007), särskilt kapitel 5 som har rubriken ”De teologiska etiketternas teologi”.

³ Peder Thalén, *Den profana kulturens gud. Perspektiv på Ingemar Hedenius uppgörelse med den kristna traditionen* (Nora: Nya Doxa, 1994).

kallade ”nyateisterna” genom en rad exceptionella publika framgångar att universalisera en form av religionskritik som framförallt söker avslöja dess skadliga sidor.⁴ Många teologer kom till religionens försvar och en lång serie teologiska böcker och artiklar har publicerats runt om i världen i syfte att nyansera debattläget och visa att religion är ett skiftande område som inte kan diskuteras på ett trovärdigt sätt utan distinktioner och nyanseringar.⁵ Kristensson Ugglas understryker i sin bok en kulturell *effekt* av den ytliga religionskritiken; en effekt som ligger i linje med det som teologer länge har varnat för, nämligen att det ofentliga samtalet om religion blir infantilt.

Samtidigt som detta konstateras måste man emellertid också konstatera att religionskritiken idag har bytt skepnad jämfört med hur det såg ut för bara fem, sex år sedan. Idag påtalas allt oftare av religionskritikerna att de *behov* som religionen har ansetts svara mot trots allt finns kvar. Man träder därför fram med förslag på hur man kan återövrå sidor av det religiösa arvet utan att korts-luta religionskritiken. Kort sagt, det pågår idag en sekularistisk diskussion om hur man kan erbjuda ett seriöst livsåskådningspråk efter att man har lämnat religionen bakom sig. Den diskussionen är inte religiös, men – trots att vissa av debattörerna är kända från den nyateistiska debatten – inte heller direkt anti-religiös, åtminstone inte i samma mening som den tidigare nyateistiska debatten var antireligiös.

I relation till Kristensson Ugglas bok menar jag mot denna bakgrund att frågan om den kulturella reaktionsmodell som ligger bakom ett slarvigt tal om ”nästan religiös” snarast möjligt måste *kompletteras* med en fördjupad diskussion kring hur vår kultur idag kan beskrivas som en *sökande* kultur som eventuellt inte klarar av att hantera begreppet religion, men som ändå potentiellt kan upplåta rum för en diskussion där teologin med vissa modifikationer skulle kunna spela en viktig roll. Den agitativa religionskritiken har inte helt tystnat, och dess fortsatta närvaro och effekter gör det fortfarande svårt att föra ett kvalificerat of-

fentligt teologiskt samtal. Men idag har religionskritiken fått tydligare konkurrens av en sökande sekularism som gör att nya kvalificerade samtal skulle kunna uppstå. Ett sådant samtal är inte teologiskt eller religiöst, men det blir i vissa fall ”nästan religiöst” – dock i en helt annan mening än den som Kristensson Ugglas diskuterar i citatet ovan.

I det följande ska jag göra ett första utkast till en sådan kompletterande diskussion. Det faktum att Kristensson Ugglas i sin i övrigt mycket träffande och viktiga samtidsanalys förbiser en stark tendens i den sekulära livsåskådningslitteraturen (och den publika debatten) gör mig en aning orolig för att de små men ändå positiva tecken som idag finns till en ny diskussionsarena ska passera under den etablerade teologins radar. Jag kommer därför i det följande inte i första hand att ta fasta på Kristensson Ugglas samtidsanalys utan snarare på det intressanta teologiska perspektiv som Kristensson Ugglas presenterar i den tredje delen av sin bok. Detta perspektiv får hjälpa mig i min exemplifiering från den samtida sekularistiska livsåskådningsdebatten och min diskussion leder fram till frågan om det idag inte finns skäl att förskjuta den teologiska fronten en aning.

Katedraler

År 2010 utkom undertecknad med boken *Katedralen mitt i staden*, som hade undertiteln *Ateism och teologi*. Boken var en fri fortsättning på ett tidigare arbete från 2007 som hade titeln *Postkristen teologi. Experiment och tydningsförsök*. Ambitionen i *Postkristen teologi* var att dra upp ramar för ett engagerat teologiskt tänkande bortom traditionella teologiska teman och material; en teologi i uppror mot vad jag kallade för en ”sluten lojalitet” till kristna begrepp och kristna syften. Ambitionen beskrevs i termer av att ”tunna ut” den kristna ”djupidentitet” som i kulturell mening karaktäriserar teologin, både som intellektuellt fält och som institutionaliserad akademisk disciplin.⁶ Ett av de problem som identifierades var att

⁴ För en aktuell översikt se Stephen LeDrew, *The Evolution of Atheism. The Politics of a Modern Movement* (Oxford: Oxford UP, 2015).

⁵ Två tydliga exempel är Tina Beattie, *The New Atheists. Twilight of Reason and the War on Religion*

(Maryknoll: Orbis Books, 2008) och David Bentley Hart, *Atheist Delusions. The Christian Revolution and Its Fashionable Enemies* (New Haven & London: Yale UP, 2009).

⁶ Martinson, *Postkristen teologi*, s. 29ff.

den slutenhet som teologin visar upp är en sorts parallell till den allmänna kulturella oförmågan att föra ett seriöst samtal om religion (alltså den tendens som Kristensson Ugglas bok understryker). Upproret var emellertid inte tänkt som en billig kritik av teologiämnenas historiska kopplingar till kristen tro, snarare ett sätt att börja problematisera just den hotfulla slutenhet som teologins diskurser ständigt riskerar att fångas i och av, genom att dess akademiska identitet är intimt sammanflätad med en religiös identitet samtidigt som den senare identiteten idag inte är riktigt tillåten att lyfta fram och diskutera i egen rätt.

Jag hade några år tidigare presenterat detta problem bredare i artikeln ”Nio teser om kritisk religionsvetenskap i dagens Sverige” (2004), där jag konstaterade att religionsvetenskapen – inom vars ramar jag i det sammanhanget inkluderade den akademiska teologin – måste vara en alltegenom religionskritisk verksamhet. Jag gjorde sedan följande förtydligande:

Detta krav, att religionsvetenskapen måste vara religionskritisk, får nu emellertid inte uppfattas som att den måste vara religionsfientlig. Tyvärr uppfattas religionskritiken ofta på detta sätt, vilket är underligt med tanke på att vetenskapen just är en kritisk verksamhet och att religionsvetenskap i analogi med andra vetenskaper måste bestå i en helt och hållet kritisk granskning av sina objekt.⁷

Man skulle med Kristensson Ugglas kunna säga att det idag finns en sorts dikotomiserande ”grammatik” kring ordet religion som gör att det är svårt för teologer och religionsvetare att orientera sig kritiskt och konstruktivt till religion utan att det upplevs som rent förvirrande. Därmed sker inte sällan en förskjutning av den konstruktiva teologiska verksamheten mot en okritisk pol som uttrycker en sluten lojalitet till en tradition, medan den religionsvetenskapliga verksamheten förskjuts mot en icke-engagemangets pol – som gör att även den riskerar att bli djupt okritisk. Att på ett förment deskriptivt plan konstatera saker om religion i dess mångfald, utan att bereda rum för ett öppet kritiskt samtal om vilka fenomen i denna

mångfald som är meningsfulla och vilka som är irrationella karaktäriserar en okritisk och anti-intellektualistisk religionsvetenskap. Ett annat sätt att uttrycka saken är att det mellan ett okunnigt normativt tyckande om religion i media och en strikt deskriptiv kunskapssyn inom religionsvetenskap skapas en radikal brist på kvalificerat tänkande kring trosfrågor.

I det vakuum som uppstår mellan de två polerna skulle man kunna placera det som jag 2007 valde att kalla ”postkristen teologi”, det vill säga en teologi som genom att bestämmas av en kritisk självförståelse ”inte är säker på inom vilken trosbekännelse den hör hemma”, men som likväl ser till att ta de teologiska frågorna på högsta allvar och inte ge avkall på filosofisk fantasi och konstruktiv tolkningsambition.⁸

I boken *Katedralen mitt i staden* utvidgades denna kritiska teologiska uppgift på ett sätt som önskade inkludera ateismen inom teologins ramar. Jag säger i det sammanhanget att jag börjar

i filosofin, framförallt i vår tids mest självsäkra religionskritik och ateism, för att successivt arbeta mig fram till en diskussion om teologisk hermeneutik.⁹

En liknande sak sker i Kristensson Ugglas *Katedralens hemlighet*, som utifrån en samtidsanalys utvecklar en kristen teologi med ambitionen att överskrida polariteten mellan teism och ateism. Kristensson Ugglas skriver i en kommentar till min bok att jag konsekvent står utanför katedralen och betraktar den på avstånd, medan hans ambition är att gå in i den och försöka utveckla en kristen teologi i syfte att ”övervinna kortslutningen mellan sekularisering och religiös övertygelse i samtiden”.¹⁰

Jag har inget emot att stå utanför katedralen, men har i och för sig inget emot att gå in i den heller. Det är därtill inte helt korrekt att säga att jag inte i någon del av mitt resonemang i boken preciserar rörelsemönster som kan relateras till katedralen som interiör och rum. Men påpekandet att jag står konsekvent utanför är kanske ändå legitimt, som ett försök att precisera skillnaden

⁷ Mattias Martinson, ”Nio teser om kritisk religionsvetenskap i dagens Sverige”, *Svensk teologisk kvartalskrift*, årg. 80, nr 4, 2004, s. 153.

⁸ Martinson, *Postkristen teologi*, s. 35.

⁹ Mattias Martinson, *Katedralen mitt i staden. Om ateism och teologi* (Lund: Arcus, 2010), s. 32.

¹⁰ Kristensson Ugglas, *Katedralens hemlighet*, s. 10

mellan en postkristen teologi som kritiskt och konstruktivt försöker se hur *sekularism* och *ateism* som moderna företeelser är intrasslade i en kristen verklighetsuppfattning, å ena sidan, och en teologi som kritiskt och konstruktivt söker formulera ramar för en *kristen tro* som är medveten om ateismens intrassling i kristna former, å den andra. Det förra blir en teologi som primärt måste betrakta katedralen som en del av en stadsbild där den både är fundamentalt naturlig och onaturlig, det senare blir en teologi som måste betrakta katedralen som ett offentligt rum med en närmast oöverskådlig historisk tyngd, och med ett myllrande liv som härbärgerar outnyttjade möjligheter. Dessa katedralbilder står inte alls mot varandra, men de kompletterar varandra och förstärker bilden av en komplex religiös situation. Min egen syn på saken är snarast att det i vår tid råder en kritisk dialektik mellan katedralens inre och yttre.

Kristensson Ugglas bok arbetar sig fram till sitt mål, som består i att visa att kristen tro inte behöver bestämmas av maktperspektiv, absolut säkerhet och slutenhet (egenskaper som jag, i min bok, tillskrev katedralen och dess anknytning till traditionell patriarkal religion, bland annat med hänvisning till dess majestätiska yttre). Genom att ansluta sig till en tradition av korsteologi, där allmaktstänkande byts mot en tanke om Gud som identifierad med svaghet och död genom en oändlig kärlek, visar Kristensson Ugglan att kristen tro bär på en levande och intellektuellt försvarlig vision som även ger oss nya perspektiv på den kristna kultur som katedralen representerar.

Detta är ur alla synvinklar bra. Men det beskriver likväl inte teologins nutida uppgift på ett uttömmande sätt. Att kliva ut ur katedralen och betrakta den på viss distans – med kritiska frågor kring dess historiska och nutida roll i samhället – är rimligt om man vill få fatt i en annan sida av den kristna trons systematik i vårt samhälle och kultur. Positionen utanför katedralen öppnar näm-

ligen för ett bredare teologibegrepp än det dogmatiskt kristna; ett nytt teologibegrepp som i bästa fall har möjlighet att bereda rum för en reflektion som i utgångsläget inte ens vill definiera sig som teologisk, men som likväl kan betraktas i kontinuitet med den etablerade teologins frågeställningar. En sådan teologi vill jag också fortsättningsvis kalla ”postkristen”.¹¹

Postkristen teologi

Vad är då postkristen teologi mer konkret? Ja, den riskerar att bli *vag*, på grund av att den formuleras i ett kritisk spänningsförhållande till en mer etablerad teologisk tradition. Vi kan inledningsvis betrakta följande exempel från den framlidne ateistiske agitatorn Christopher Hitchens bok *Du store Gud?* Hitchens säger apropå kristen apokalyptik:

Man måste ... hysa djupt förakt och stor misstänksamhet mot dem som inte vill vänta [på en naturlig kosmisk katastrof] och som bedrar sig och skrämmer upp andra – i synnerhet barn, som vanligt – med fasansfulla visioner av världens undergång, som följs av sträng dom och rannsakan från den som från första början sägs ha placerat oss i detta ofrånkomliga dilemma.¹²

Hitchens utgår här – som ateist – från att en dömande Gud inte existerar, men han hävdar också *en passant* att det är irrationellt att tro på en sådan Gud eftersom det inte alls verkar logiskt att en allsmäktig skapargud, med det yttersta ansvaret för att vi finns på jorden, samtidigt skulle ha moralisk rätt att förstöra världen och dessutom döma människorna för saker som händer i världen. I den meningen fylls hans ateism med ett bestämt teologiskt innehåll som går utöver själva förnekandet av Guds existens. Det som framträder är en *vag* teologi i kraftigt spänningsförhållande till en etablerad form av kristen tro på de yttersta tingen – men trots vagheten har den likväl ett innehåll. För

¹¹ Det bör här tilläggas att Kristensson Ugglan förhåller sig till min bok *Postkristen teologi* när han preciserar uppgiften i tredje delen av sin bok, nämligen som en konstruktiv kristen teologisk uppgift där han också i substantiell mening menar sig ha ”lämnat de dogmatiska och absolutistiska anspråken”. Kristensson Ugglan, *Katedralens hemlighet*, s. 156–8. Det jag säger

i det följande är inte alls tänkt som ett förnekande av det rimliga i den kopplingen. Snarare vill jag här fortsätta diskussionen om vad en postkristen situation betyder för teologins vidkommande.

¹² Christopher Hitchens, *Du store Gud*, övers. Margaretha Eklöf (Stockholm: Fri tanke, 2014), s. 77.

det första är det tron på Gud som en lynnig person som förnekas. För det andra är det Gud som en auktoritär domare som förnekas. En Gud bortom dessa mytiska konstruktioner drabbas inte direkt av argumentet. Detta vagt gestaltade teologiska innehåll är i sig inte uppseendeväckande, men för det ateistiska argumentets kraft är det likväl avgörande att kunna visa att *vissa* teologiska perspektiv är sämre än andra. I ett sammanhang där tron på Gud inte alls inkluderar en eskatologisk straffdom förlorar Hitchens argument helt eller delvis sin relevans.

Med detta resonemang vill jag bara preliminärt indikera att en ateistisk reflektion över konkreta problem i en konkret trosföreställning alltid redan från början befinner sig på en teologisk domän och att detta är lätt att visa. Exemplet är inte avsett att dubba Hitchens till teolog, inte heller är det avsett att förklara hans ateism och religionskritik. Vidare måste jag medge att jag som teolog anser att det ligger en hel del sanning i hans argument mot en mytiskt koncipierad skapargud som är lynnig och dömande i förhållande till sin skapelse; detta alldeles oavsett om man accepterar hans övergripande ateistiska perspektiv eller inte. Det väsentliga med exemplet i detta sammanhang är dock att det illustrerar att en rudimentär teologisk reflektion måste till för att ateismen skall drabba en konkret gudstro och kunna negera denna på ett verkningsfullt sätt, vilket illustrerar att ateismen i sin kritiska mission inte kan uppfattas som teologiskt oskuldsfull.

Man kan jämföra detta med hur Kristensson Ugglas argumenterar mot föreställningen om Guds allmakt:

Den stora risken med att krampaktigt hålla fast vid allmakten – oavsett om det handlar om dess modala variant ('Gud kan allt') eller dess kausalt-deterministiska variant ('Gud förorsakar allt') – är, enligt Lars Sandbeck, att man går miste om 'en långt mer intressant, trösterik, och evangeliskt uppbygglig förståelse av Guds makt', som tar sig uttryck i att Gud är kärleken, och som ligger mer i linje med det bibliska grundmönstret, där det inte handlar om att eftersträva makt, men ge avkall på makten för att i stället älska och tjäna andra. Föreställningen om Guds allmakt behöver med andra

ord inte alls med nödvändighet betraktas som norm och är allt annat än ovedersägligt rättesnöre, tvärtom framstår den på många sätt som svårför- enlig med kristen tro och teologi.¹³

Hos både Hitchens och Kristensson Ugglas finns en skarp udd riktad mot tanken att människan skulle kunna fånga Gud eller tillvarons helhet i termer som utgör en sorts förlängning av mänsklig maktsträvan. Hitchens resonemang bär dock bara implicit på möjligheten till en alternativ teologi, medan Kristensson Ugglas resonemang siktar mot alternativet och ger det en teologisk struktur som identifierar allt fler problem med allmaktstanken. Jag tror emellertid att man kan hävda att de båda bygger upp sin kritik utifrån ungefär samma logik, nämligen att allmaktstanken riskerar att skapa teologiskt och moraliskt kaos om den tillåts styra hur en livsåskådning formas.

Men om Kristensson Ugglas driver sitt resonemang vidare mot en kristen gudsbild som inte förutsätter allmakt, vad händer då hos Hitchens? Han säger i anslutning till det tidigare citatet:

Som alltid inger vetenskapens rön långt mer bävan och beundran än de gudligas pladder. Om vi ger ordet tid någon innebörd överhuvudtaget börjar kosmos historia för ungefär tolv miljarder år sedan. [...] Solens och dess omkretsande planeters verkliga ålder – en förutbestämd att hysa liv och de andra dömda till livlöshet – kan vara fyra och en halv miljarder år... Just detta mikrokosmiska solsystem har sannolikt minst lika lång tid kvar att löpa sin svindlande bana.¹⁴

Här återfinns vi en ganska vanlig ateistisk tankefigur, nämligen att *vetenskapens* berättelser så att säga övertrumfar religionens berättelser inte bara i fråga om saklighet utan även i fråga om hur den väcker mänsklig "bävan och beundran", vilket man får uppfatta som en ateistisk allusion till ett närmast religiöst känsloregister. I den meningen ersätter vetenskapen religionen på bred front hos Hitchens. Mot det naivt överblickbara och bedrägliga eskatologiska scenariot om den outgrundliga och allsmäktige gudens dom ställs det

¹³ Kristensson Ugglas, *Katedralens hemlighet*, s. 169–70

¹⁴ Hitchens, *Du store Gud*, s. 76–7

hisnande kosmiska tidsperspektivet som vetenskapen erbjuder. Också i det sammanhanget finns det en avlägsen apokalyptisk figur att fixera blicken på, solsystemets kollaps om ett antal miljarder år. Diskrepansen mellan den vetenskapligt pondeerade och den mytiskt trodda apokalypsen bidrar hos Hitchens till ett förlöjligande av tanken om ett slut som skulle drabba just vår tid. I blickfånget hamnar människans litenhet och utsatthet i universum, som visar på religionens hybris när den tänker kring slutet i form av en dom över människan.

Men Hitchens stannar inte där. I nästa sekvens konstateras att det kosmiska tidsperspektivet, och det ohyggliga öde som solsystemet kommer att möta när solen sväller upp till en ”röd jätte”, kanske trots allt inte är den mest relevanta horisonten för ett människoliv:

Vi har i alla fall ett ömkligt självcentrerat skäl att inte vara rädda för att behöva genomleva det: enligt nuvarande beräkningar kommer biosfären säkerligen ha förstörts av andra långsammare typer av uppvärmning dessförinnan. Som art på jorden har vi inte många fler eoner framför oss...¹⁵

Den alternativa ”eskatalogi” eller apokalyps som här – om än vagt – framträder är inte på något sätt fullt utvecklad, men innehåller ändå några saker värda att notera. Framförallt den redan berörda idén om *vetenskapen* som garant för pålitlig kunskap och därmed också som ersättning för en mytologiskt formerad religiös kunskap. Men därtill finns ett resonemang som i förlängningen handlar dels om *människans kosmiska litenhet*, dels om *biosfärens utsatthet*, som vetenskapen inte med någon automatik kan hjälpa oss att hantera. Den sista punkten skulle ha kunnat leda över till en moralisk och politisk diskussion om människans ansvar för att inte påskynda global uppvärmning.

Nu sker inte detta hos Hitchens – som för övrigt felaktigt har kritiserats för att förneka den globala uppvärmningen – men det är ett tema som inte sällan brukar lyftas fram just av religionskritiker i en nordamerikansk kontext, där många kristna bekänner sig till rent fatalistiska teologier i symbios med en politisk retorik som förnekar behovet av åtgärder för minskat utsläpp av växthusgaser.¹⁶ Men om man förlänger Hitchens resonemang hamnar det åter i en möjlig affinitet med Kristensson Ugglas kritik av allmaktstanken. Vetenskapen är en resurs, men kan bara hjälpa oss om vi intar ett rimligt perspektiv på tillvaron, som förkastar såväl en gudomlig som en mänsklig allmaktstanke.

En annan ateistisk debattör som diskuterat kring liknade frågor är Torbjörn Tännsjö, som i sin bok om döden *Filosofisk tröst* (2015) uppehåller sig kring sin egen förtvivlan över vad han kallar värmedöden, det vill säga det slutgiltiga och totala utdöende av allt liv i universum som fysikens lagar tvingar oss till att inse. Tännsjö finner tröst i ett filosoferande över den individuella döden och hur den lämnar utrymme för nya generationer att leva, men han blir tröstlös när han tänker på att livet i sin helhet och i absolut mening någon gång i en avlägsen framtid kommer att dö. Det ligger givetvis inte för Tännsjö att söka tröst mot detta problem i en religiös frälsningslära, snarare visar exemplet hur hans tillämpning av en vetenskaplig kosmologi sätter gränser för hans humanism. Människan bör enligt Tännsjö relativisera sin egen betydelse och se på sin individuella död som något bra så länge som det handlar om en någorlunda normal död efter ett någorlunda normalt långt liv. Men kosmologin ger ytterligare ett skäl för att relativisera människan, och i förlängningen livets, betydelse – vilket för Tännsjö blir det stora existentiella problemet.

¹⁵ Hitchens, *Du store Gud*, s. 77.

¹⁶ ”I’ve often wondered why the religious nuts are most often the most vocal against global warming. On the surface, it seems incongruous. When the topic is God, they prop up the flimsiest evidence and put their fingers in their ears, yelling ‘la la la’ when there is solid evidence against supernatural belief. When the topic is global warming, however, these same people ignore the evidence and claim to be highly educated skeptics. Rush Limbaugh has explained the connection. After

identifying himself as a creationist he said, ‘I simply cannot accept the fact that we would be created to do things that would destroy our environment...’ Sadly, such a person would never ponder the possibility that they might be wrong. Or that their own denial is part of the problem.” URL = <<http://atheistexperience.blogspot.se/2010/02/global-warming-denial-and-god-belief.html>> (hemsidan besökt 2016-04-01).

I relation till detta resonemang kan Kristensson Ugglas kristna teologiska diskussion om Guds död aktualiseras. Den kosmologiskt absoluta döden är också Guds död så länge Gud tänks i traditionella monoteistiska termer. Kristen tro lär inte något som direkt kan sägas konfrontera en sådan vetenskapligt förutsedd absolut död, men dess gudsbild måste uppenbarligen inte formuleras så att den nödvändigtvis oinbeträffas av tanken på den absoluta döden. Däremot ligger den kristna traditionens tanke om Guds död på korset, där döden utgör en livstydande möjlighet, snarare i linje med Tännsjös resonemang om att den individuella dödens problem inte får skymma dödens möjlighet, nämligen att nytt liv kan spira. Tännsjö kritiserar skarpt en egoism som ytterst sett håller fast vid ett dödsförnekande och söker individuell överlevnad. Han tycks mena att kristen tro alltid måste förknippas med ett sådant förnekande av dödens realitet, men utifrån Kristensson Ugglas resonemang kan man lika gärna hävda att kristen tro just är ett radikalt accepterande av döden, vilket innebär en möjlighet till omgestaltning av livet här och nu.

För att sammanfatta exemplifieringen: om ateismen redan från början är teologisk – principiellt sett – genom det blotta faktum att den förnekar gud på ett bestämt sätt, kan resultatet av dess negativa tänkande och talande om Gud uppfattas som bärande på en konstruktiv teologisk potential i ungefär samma mening som teologisk kritik i allmänhet bär på en sådan potential (ovan exemplifierat av en kritik av allmaktstanken och en alternativ teologisk vision). Skillnaden mellan mina ateistiska exempel, Hitchens och Tännsjö, och Kristensson Ugglas är att den senare befinner sig i ett kristet samtal. Han söker genom sin teologiska kritik av en kristen idé göra troligt att ett alternativt synsätt är det rimliga kristna synsättet. Hitchens – i den mån man kan skönja en vag konstruktiv förlängning av hans diskussion – och Tännsjö befinner sig i ett helt annat teologiskt läge: diskussionen är visserligen inte alls befriad från kristna tankemönster, men den strävar inte efter att återföra samtalet till en kristen domän, snarare är syftet successivt dra samtalet bort från

denna domän. Det är denna uttolkning av begreppet postkristen teologi som jag menar är värd att utforska vidare.

Religion och ateism

Man kan eventuellt likna det ovan sagda med att befinna sig *i* respektive *utanför* katedralen. Samtidigt blir en sådan karaktäristik endimensionell, eftersom katedralen i första hand inte representerar idéer utan praktik. Det är därför viktigt att gå vidare och fråga hur ett möjligt postkristet förhållningsätt till religiös praktik kan se ut. Ja, i själva verket tycks det vara i relation till *praktikerna* som många ateister har uppfattat att deras kritik av religionens idéer inneburit en förlust av något väsentligt. Låt mig ge ett par talande exempel.

Förbundet Humanisterna, som tydligt företräder ateism och sekulär humanism, har en hemsida där det talas om att ”ta tillvara människors behov av traditioner och riter för att skapa gemenskap och högtid”.¹⁷ Idén är att erbjuda sekulära varianter av kristna riter, såsom barnvälkomnande och konfirmation. Man vill helt enkelt skjuta fram sina positioner på en praktisk domän som dominerats kraftigt av religiösa aktörer.

Den brittiska sekulära rörelsen The Sunday Assembly går steget längre och firar sekulära söndagsmöten som till sin yttre form snarast liknar frikyrkliga karismatiska gudstjänster. I denna rörelse som nu sprids över världen hyllas ”livet” – det enda livet här och nu. Man stöttar varandra i medmänsklighet för att livet ska bli så meningsfullt och rikt som möjligt. The Sunday Assembly anger på sin hemsida tio punkter som verkar gå att uppfatta som deras credo:

The Sunday Assembly:

- Är 100% hyllande av livet. Vi föds från intet och går till intet. Låt oss njuta det tillsammans.
- Har ingen lära. Vi har inga bestämda texter så vi kan nyttja vishet från alla källor
- Har ingen gudom. Vi gör inte det övernaturliga men vi kommer inte heller att säga att du gör fel om du gör det.

¹⁷ URL = <<http://www.humanisterna.se/ceremonier/>> (hemsidan besökt 2016-04-01).

- Är radikalt inklusiva. Alla är välkomna oavsett trosåskådning – detta är en kärlekens plats som är öppen och accepterande.
- Är icke-vinstdrivande och ideellt driven och avgiftsfri. Vi beror av gåvor som kan täcka kostnader och stötta vårt arbete med gemenskapen.
- Har en gemenskaps-mission. Genom våra ”Action Heroes” (du!) blir vi en kraft för det goda
- Är oberoende. Vi accepterar inte sponsorer och befrämjar inte extern affärsverksamhet, organisationer eller tjänster.
- Är här för att stanna. Med ditt engagemang kommer The Sunday Assembly att göra världen till en bättre plats.
- Vi kommer inte att berätta för dig hur du skall leva, men kommer att försöka hjälpa dig att leva så bra du kan.
- Och kom ihåg första punkten... The Sunday Assembly är ett hyllande av det enda liv vi vet att vi har.¹⁸

Denna typ av ”nästan religiös” eller åtminstone religionsliknande formering inom sekulära grupper är ett intressant fenomen som ännu inte diskuterats särskilt mycket varken inom religionsvetenskapen eller filosofin. Kanske är det också begripligt. Det finns något svårfångat och undflyende – och även lätt bisarrt – i dessa exempel, vilket förmodligen har något att göra med att religionskritiken historiskt sett har handlat om kritik av idéer i det högre syftet att underminera en klerikal och social maktutövning. Den omorientering som sker i vår tids religionskritik ansluter inte omedelbart till detta upplysningsarv. Intresset för de teoretiska trosfrågorna tycks snarare avta, medan ett förnyat intresse väcks för de sociala dimensionerna av religionsutövningen och de idéer som kan knytas till den religiösa praktiken.

I den brittiske populärfilosofen och ateisten Alain de Bottons bok *Religion för ateister* (2012) kommer denna förskjutning till tydligast möjliga uttryck. Den enda explicita kritiken mot religionens försanthållanden levereras i början av boken, i form av en kortfattad programförklaring: ”Det här är en bok för människor som är oförmögna att

tro på underverk, andar och berättelser om brinnande buskar...”¹⁹ Om man är seriös och nyktert tänkande, tycks de Botton mena, *kan* man inte tro på Gud eller på det som religionerna hävdar om Gud. Frågan om religionens sanning anses till och med vara ”banal” och den har ett givet svar: ”Ingen religion är sann i någon gudomlig mening”.²⁰

Men när detta väl är sagt är bokens religionskritiska ärende mer eller mindre avslutat. Det som följer på de resterande drygt 300 sidorna är i långa stycken en veritabel hyllning till religionens praktiska betydelse, kraft och visdom. Utgångspunkten för resonemanget är då att den övertygade ateisten måste våga se *värdet* av religion som fenomen och framförallt: det användbara och nyttiga i religionernas rika traditioner efter det att tron på Gud har försvunnit tillsammans med allt tal om det övernaturliga. Mot den bakgrunden vill de Botton ”balansera förkastelsen av den religiösa tron mot en selektiv vördnad för religiösa riter och föreställningar.”²¹

Denna ”selektiva vördnad” kan man givetvis ha många synpunkter på, men oavsett hur lyckad eller misslyckad man uppfattar att de Bottons specifika ansats är kan man konstatera att den representerar en sorts förskjutning inom ramen för en teologisk ordning. Med detta menar jag att de Bottons försök att avkoda religionens historiska former, som en resurs för ett ateistiskt och sekulärt sätt att leva, innebär att teologiska frågeställningar återkommer mer explicit i den ateistiska diskursen.

Låt mig ta ett intressant exempel, som även knyter an till ett resonemang om katedralen och konstmuseet i Kristensson Ugglas bok. Det gäller de Bottons kapitel om modern konst, där han något överraskande betraktar det moderna och sekulära konstmuseet som en misslyckad form av substitut till den gamla tidens kyrkor och helgedomar. Författaren menar att museerna som de är uppbyggda idag inte ger människor någon som helst andlig vägledning, och vidare ger de inte något svar på frågan varför vi skall intressera oss för konst. Konstens andliga betydelse tas för

¹⁸ URL = <<https://www.sundayassembly.com/story>> (min översättning. Hemsidan besökt 2016-04-01).

¹⁹ Alain de Botton, *Religion för ateister*, övers. Nille Lindgren (Stockholm: Brombergs, 2012), s. 11

²⁰ Ibid.

²¹ de Botton, *Religion för ateister*, s. 12.

given också idag, enligt de Botton, men ingen är beredd att etablera en modell för hur vi ska förhålla oss till den. Annat är det enligt de Botton med religionen och dess helgedomar. I kyrkorna hängde konst och idé ihop på ett sätt som förmodade levandegöra viktiga sanningar som man i sammanhanget ville föra fram.²² I förlängningen av detta resonemang går de Botton till och med så långt att han föreslår ett ökat samarbete mellan nutida sekulära bildskapare och filosofiska tänkare, eftersom den modell han verkar eftersträva är att idéerna – livsåskådningen i teoretisk mening – måste ledsagas av en praktik som förverkligar andliga sanningar.

I en bildtext till en illustration dels av en buddhistisk mandala och dels av en cirkelskulptur av den sekulära konstnären Robert Long konstaterar de Botton: ”Det som skiljer” exemplen från varandra

är att Longs verk inte bär på någon liturgi; det säger inget om vad vi ska tänka på när vi betraktar dem, och riskerar därför, sin formmässiga skönhet till trots, att framkalla rådvillhet och leda.²³

Bengt Kristensson Uggla aktualiserar också frågan om relationen mellan det moderna konstmuseet och traditionella kyrkliga miljöer där konsten en given plats. I anslutning till Gianni Vattimo preciseras en asymmetri mellan de olika miljöerna. I kyrkan kan man både tillbe och betrakta konsten distanserat, medan man i konstmuseet knappast kan tillbe konstobjekten utan att bryta mot den sociala konventionen. Konstmuseet är en lokal för modernt distanserat betraktande, och i den meningen finns det i utgångsläget en sorts överensstämmelse mellan de Bottons kritik mot modern konst och Kristensson Ugglas resonemang: kyrkorummet understödjer ett bredare erfarenhetsregister. Kristensson Uggla konstaterar att detta idag är en utmanande konklusion:

Bara tanken, att ett religiöst rum i vissa situationer skulle kunna vara mer tolerant och härbärgera en rikare rymd av tolkningsintressen än konstens rum, känns idag mycket utmanande. Varför blir vi så överraskade, kanske rent av provocerade av

detta förhållande? Och hur blev det så här? Sannolikt hänger det samman med att vi alltmer kommit att uppfatta religiös övertygelse som något som står för intolerans och dogmatism. Men kan det vara så att katedralen bär på ett minne efter en annorlunda religiös erfarenhet präglad av generositet, gästfrihet och tolerans, en livstydning vars böjningsmönster tycks ha gått förlorad i vår tid?²⁴

Det är slående hur ateisten och den kristne teologen här omedvetet närmar sig varandra i sina reflektioner över bristerna i den sekulära livsåskådningsdebatten. För Kristensson Uggla motiverar erfarenheten av katedralens inklusivitet en teologisk nyansats och en ny blick öppnas mot det kristna teologiska arvet. Hos de Botton går reflektionen parallellt med en sekularismens befogade självkritik. Den tydliga antiklerikala gest som ledsagat stora delar av den moderna religionskritiken blir här – åtminstone implicit – föremål för kritik. De Botton landar inte i en teologisk nyansats, men likväl tas ett första teoretiskt steg mot en ny sekulär ecklesiologi.

Ateism och teologi

En mer teoretisk ”teologisk” nyansats kan skönjas hos ett par andra ateistiska debattörer, som Philip Kitcher och Sam Harris. Harris är nog mer bekant för den bredare publiken än Kitcher, och han har gjort sig känd som den kanske mest högröstade av alla de nyateistiska religionskritikerna.²⁵ Jag återkommer strax till den relativa ”vändning” som hans senaste bok *Waking Up* reflekterar. En något mindre omtalad – och långt mindre aggressiv – debattör är vetenskapsfilosofen Philip Kitcher, som i boken *Life after Faith* (2014) söker utveckla om inte ett dialogiskt så i alla fall ett starkt empatiskt perspektiv på religion och teologi, i syfte att råda bot på vad han ser som en ”blindhet” i den ateistiska diskussionen. Kitcher utvecklar resonemanget:

Det är rimligt att konstatera [...] att en verkligt nöjaktig sekulär värld inte kan byggas på en dag. Världens stora religioner, när de är som bäst, har

²² de Botton, *Religion för ateister*, s. 225, 229.

²³ de Botton, *Religion för ateister*, s. 251.

²⁴ Kristensson Uggla, *Katedralens hemlighet*, s. 19–20

²⁵ Se Sam Harris, *The End of Faith. Religion, Terror, and the Future of Reason* (New York: W.W. Norton, 2004).

ägnat århundraden åt att svara upp mot mänskliga behov [...]. Försöken att ta fram sekulära substitut kan lära från deras experiment. Därför, menar jag, att den sekulära humanismen gör rätt i att se med sympati på de mest upplysta formerna av religion. Det är förstås svårare att lyssna när ateismens röster insisterar på att behandla religion som en odifferentierad mängd av skräp, som borde fraktas iväg så snart som möjligt.²⁶

Teoretiskt sett ligger detta inte så långt från de Botton. Men om de Botton nöjer sig med att konstatera att religionen efter att Gud förnekats kan sägas utgöra en skattkammare för nyttiga praktiker, tar Kitcher ett steg mot större *teologisk* precisering när han konstaterar:

Meningsfulla liv kräver en anknytning till någonting större, men inte till något evigt eller kosmiskt. Humanismen bejakar både den potentiella meningsfullheten i våra handlingar och det ändliga i deras verkningar.²⁷

Detta citat kan ytligt sett uppfattas som ett torrt ateologiskt inskräpande av det icke-eviga, det anti-teologiska. Men genom att fråga efter något ”mer” öppnar han även för en alternativ reflektion kring det sekulära. Det sekulära innebär nu inte bara att förhålla sig kritiskt till religion och till olika former av socialt etablerad gudstro, det innebär också att förhålla sig aktivt till tiden och till evigheten.

I detta sammanhang skulle det bära för långt att närmare diskutera det kristna sekularitetsbegreppet, med rötter i en debatt som rörde möjligheten att förhålla sig positivt till det jordiska och timliga i ljuset av Guds löften om en ny himmel och en ny jord. Man kan bara konstatera att den inflytelserika kristna samhällssyn som växte fram i senantikens och utvecklades under medeltiden var baserad i en skapelse-teologisk vision som etablerade kontinuitet mellan det ofullkomliga nuet och det att det eskatologiska hoppet om en fullkomligare framtid. De två tvingades inte i total motsats.

Denna sekulära figur tycks nu på något sätt återkomma hos Kitcher. Han verkar mena att ”vi” – trots att ”vi” inte tror på ett högre väsen eller på

en absolut mening – måste försöka sätta in det ändliga livet i en större helhet. Ja, han konstaterar till och med att ”i den meningen kan humanism bara vara sekulär”.²⁸ Detta påpekande kan vid ett första påseende verka retoriskt, men i sammanhanget framstår det snarast som en sorts decentring av en alltför optimistisk humanism. Bara som *radikalt* sekulär, utan inslag av övertro på människans förmåga, kan humanismen lyckas. Om den tolkningen av Kitcher tillåts skiljer den sig en del från den traditionella gudlösa humanism som exempelvis Nietzsche kritiserade i sina reflektioner kring Guds död. Här kan man även koppla tillbaka till Christopher Hitchens och hans kritik av traditionell eskatologi som mynnade ut i en reflektion över människans kosmiska litenhet.

Man kan också fråga sig hur mycket som skiljer en sådan decentrerad humanism från exempelvis kristen teologi, där det sekulära både har kritiserats (i sin ändlighet) och accepteras (som del av en gudomligt skapad helhet) utifrån tanken att Gud i en eskatologisk mening etablerat sig av nåd i människans inre, med decentring av jaget som följd. Visst står sekler av kristen teologisk debatt mellan Kitcher och en modern variant av denna kristna tro, men hur stor är skillnaden i praktiken? Och i ljuset av allt detta: vad avses när Kitcher säger att ateismen och sekularismen kan lära sig något viktigt från ”upplysta” former av religion?

Apropå den sista frågan hävdar Kitcher en skillnad mellan traditionell religion (som han förkastar utan vidare) och förfinad religion å den ena sidan, och förfinad religion och sekulär humanism å den andra. Förfinad religion bygger, för det första, på en teologisk position som fullt ut accepterar naturvetenskapens förklaringar och som därmed förkastar tanken på det övernaturliga och gudomliga ingripanden. För det andra, och som en konsekvens, behöver den förfinade religionen ett teoretiskt mytbegrepp som kan redogöra för sanningsproblematiken i religiösa utsagor som är uppenbart falska givet en sekulär och vetenskaplig världsbild (införandet av en teoretiskt hållbar idé om religiös sanning som komplement till vetenskaplig sanning). För det tredje handlar det om en religion som knyter nära band mellan

²⁶ Philip Kitcher, *Life after Faith. The Secular Case for Humanism* (New Haven & London: Yale UP, 2014), s. 2–3 (min översättning).

²⁷ Kitcher, *Life after Faith*, s. 115–6 (min översättning).

²⁸ Ibid (min översättning).

det transcendenta och frågan om en värdegrund. För det fjärde är den förfinade religionen kosmopolitisk och öppen för synteser av olika religiösa sanningsanspråk.

Kitcher ser det religiösa behovet av en transcendent källa för värden som något som skiljer en förfinad religion från sekulär humanism (som enligt honom måste etablera en naturalistisk grund för moralen), men påpekar samtidigt att man mycket väl kan tänka sig *modesta* former av förfinad religion som inte nödvändigtvis förankrar de moraliska värdena i en transcendent sfär, utan snarare ser religionen som ett sätt att förstärka en moralisk sensibilitet i det mänskliga livet och att sätta den i relation till en större helhet.

Åtminstone i sin modesta version faller den förfinade religionen inte in i självmotsägelse, förvirring eller oundviklig otydlighet. Den kan artikulera uppfattningar om etisk och moralisk sanning som tillåter den att fly från sekularismens argument.²⁹

Kitcher utgår i hela sitt resonemang från ett pragmatiskt sanningsbegrepp och hävdar att sanning måste ses som något som bygger förutsättningar för en mångfald av olika mänskliga värdeskapande aktiviteter. Han riktar mot den bakgrunden en kritik mot den moderna ateismen som i alltför hög grad har högtidlighållit en idealistisk idé om sanning ”som ett yttersta värde”.³⁰ Därmed blir Kitchers sekularism inklusiv, den avvisar visserligen ”tanken att *bara* myter och religiösa praktiker kan fånga den människans situation”, men har inte svårt att se hur myter och religiösa praktiker kan vara till nytta.

Sekulära humanister ser framför sig en i bred mening progressiv framtid, inte en framtid i vilken religionen försvinner, men en framtid där den förvandlas till något annat. Företrädare för kosmopolitiska former av förfinad religion tar redan de första stegen i denna riktning, aviserar att man lämnar huvudtraditionerna, gör nya och eklektiska synteser. Sekulära humanister måste gå mycket

längre. De förutser efterträdare till det nutida religiösa livet som refererar till en mycket större bredd av kultur – lånar från poeter och filmskapare, musiker, artister, och vetenskapspersoner, som kultiverar sociala institutioner för att utveckla den känsla av identitet och gemenskap traditionellt har byggts av religionen.³¹

Den andligt sensibla sekularitetsförståelse som här kommer till uttryck ger även begriplighet åt Kitchers allvarligt menade klagan över hur sekulära humanister ofta avvisar frågor som rör människolivets mörka sidor och därmed undertrycks frågan om människans frälsningsbehov.³²

Ett annat fascinerande exempel är Sam Harris, som i boken *Waking Up. A Guide to Spirituality without Religion* (2014) konstaterar:

Andlighet börjar i en vördnad för det alldagliga, vilken kan leda till insikter och upplevelser som är allt annat än alldagliga. Och här finns det inte plats för den konventionella motsatsställningen mellan ödmjukhet och hybris. Kosmos är enormt och framstår som likgiltigt för våra moraliska kartor, men varje moment av medvetande som föreligger är fundamentalt. I subjektiva termer är var och en av oss identisk med den princip som skänker universum sitt värde. Att erfara detta direkt – inte bara tänka kring det – är andlighetens sanna början.³³

Detta uttalande från en övertygad ateist – som i någon mening dock verkar ha tröttnat på sin tidigare mycket kraftiga religionskritik³⁴ – backas upp av en kritisk förståelse av självmedvetandets roll i det mänskliga livet. Harris är tydlig i sin uppfattning att andlighet börjar i en erfarenhet av radikal själv-transcendens. I hans ögon är idén om ett kontrollerat och integrerat själv en ren illusion. Detta synsätt illustreras av ett självbiografiskt exempel från inledningen av boken, där Harris knyter sin position i fråga om själv-transcendens till en personlig kärleksupplevelse:

problem som lögnaktig religion när den skanderar ”allt kommer att bli bra”.

²⁹ Kitcher, *Life after Faith*, s. 90 (min översättning).
³⁰ Kitcher, *Life after Faith*, s. 93 (min översättning).
³¹ Kitcher, *Life after Faith*, s. 94 (min översättning).
³² Kitcher, *Life after Faith*, s. 158. Kitcher tycks här mena att sekulär humanism ibland hamnar i samma

³³ Sam Harris, *Waking Up. A Guide to Spirituality without Religion* (New York: Simon & Schuster 2014), s. 206 (min översättning).
³⁴ Harris, *Waking Up*, s. 7.

Jag kände gränslös kärlek för en av mina bästa vänner, och plötsligt insåg jag att om en främling hade kommit in genom dörren skulle han eller hon varit inkluderad i den kärleken. Kärleken var i grunden opersonlig – och djupare än vad som kunnat motiveras av någon personlig historia. Ja, en utbytesorienterad form av kärlek – 'jag älskar dig för att...' – blev nu obegriplig.³⁵

Vad adderar detta uttalande till bilden av ateism, sekularism och teologi? Låt mig jämföra Harris påstående med exempelvis Rudolf Bultmanns kristna resonemang om Guds nåd.³⁶ I sina Gifford-föreläsningar, *History and Eschatology* (1955), hävdar Bultmann:

Jesus Kristus är den eskatologiska händelse som inte är etablerad såsom historiskt faktum om förgången tid utan som ständigt närvarande tilltal till mig och dig, här och nu genom predikan.³⁷

Det kan tyckas vara eoner mellan detta kristna teologiska tal och Harris påstående om kärleken, men vad händer om vi läser vidare hos Bultmann:

För i trons beslut beslutar jag mig inte för ett ansvarsfullt handlande, utan om en ny förståelse av mig själv som befriad från mig själv genom Guds nåd.³⁸

Det råder inget tvivel om att Bultmann här talar ett strikt kristet språk, men han gör det onekligen på ett sätt som i sista hand fångar upp precis den själv-transcenderande rörelse som Harris illustrerar genom kärlekserfarenheten. Denna affinitet ramas in av Bultmanns konklusion: "Kärleken består i att oreserverat vara för sin nästa och detta är möjligt bara för den som har blivit befriad från sig själv."³⁹

Den kristna gudsbild som Bultmann här företräder är framförallt en gudsbild som kan begripas i relation till människans befrielse till kärlek och försoning. Om man väljer att fokusera på detta innehåll tycks även Bengt Kristensson Ugglas instämning när han i anslutning till Paul Ricoeur och

Eberhard Jünger hävdar "ett starkt inre sammanhang mellan det sårade cogitot i Ricoeurs 'brutna' ontologi och Jüngels uppgörelse med den gudomliga garanten, absolut kunskap och makt, till förmån för en svaghet och tillit utan varje form av säkerhet".⁴⁰

Samma tematik går alltså igen hos Harris, men även hos Kitcher. När dessa båda religionskritiker efterfrågar en sekulär humanistisk andlighet i form av själv-transcendens och "tvivel" på människans yttersta förmåga har deras fråga en strukturell likhet med Bultmanns moderna tal om nåd, eftersom frågan förmedlas av en sekularism där tron på människans storhet också inkluderar en operativ idé om människans tidslighet, ändlighet och sårbarhet. När det mänskliga självet betraktas som alienerat, åtminstone i en relativ mening, uppstår behovet av en sorts uppenbarelse i förlängningen av en andlig tolkning av tillvaron. Den uppenbarelsen har, precis som hos de teologer och tänkare som Kristensson Ugglas diskuterar, föga att göra med en mytologisk föreställning om en Gud som ger den troende faktainformation om metafysiska förhållanden.

Snarare handlar det om konsekvent och konstruktiv *tydning* utifrån insikten om att vi inte ser och vet allt – och att ingen, inte heller en gud, ser och vet allt. Kristensson Ugglas talar om detta i termer som väsentligen kan relateras till Harris perspektiv: *nos poni extra nos* – vi ställer oss själva utanför oss själva. Men han fortsätter sedan in mot en kristen diskurs:

Vi närmar oss här den kristna trons centrum. Om man betraktar förmågan att ställa sig utanför sig själv som en självklar del av varje sund självvidenhet, så blir det tydligt att denna förmåga, som innebär att vi ställer oss utanför oss själva, ytterst sett handlar om människoblivande och kärlek. Och om man förstår gudsövergivenheten också som en del av Guds egen identitet, så blir det

³⁵ Harris, *Waking Up*, s. 4–5.

³⁶ Andra teologiska exempel kunde ha förts fram, men som jag redan antytt ovan finns det en klar affinitet mellan modern protestantism och de nya sekulärhumanistiska försöken att diskutera andlighet. Bultmann får här preliminärt tjäna som exempel på detta.

³⁷ Rudolf Bultmann, *History and Eschatology* (New York: Harper Torchbooks, 1955), s. 151–152 (min översättning).

³⁸ Ibid (min översättning).

³⁹ Ibid (min översättning).

⁴⁰ Kristensson Ugglas, *Katedralens hemlighet*, s. 215.

också möjligt att förstå vår egen smärta och alienation i termer av en doperfarenhet.⁴¹

Avslutning

Min poäng med dessa reflektioner kring ny sekulär livsåskådningslitteratur är nu inte att teoretiskt identifiera de sekulära humanistiska försöken till tydning och ett bestämt kristet tydningförsök. Snarare har jag velat peka ut hur mycket av *teologisk relevans* som finns hos de sekularistiska författarna, hur mycket *gemensam klangbotten* som kan skönjas och hur mycket av *sekulär-humanistisk relevans* som tycks finnas i ett modernt kristet tydningsschema. Men framförallt har avsikten med det förda resonemanget varit att visa att *teologin inte uttömmar sin uppgift genom att stanna inom ramen för ett entydigt kristet språk*. Om man förskjuter perspektivet en aning ser man nya saker.

Detta ska inte tolkas som en kritik mot att bedriva kristen teologi. Jag tycker att slutkapitlet i Kristensson Ugglas bok är mycket läsvärt och representerar vad jag betraktar som en mycket god teologisk ambition. Om jag ändå ska rikta en fråga till Kristensson Ugglas bok är min undran varför samtidsanalysen inte lyfter fram det faktum att dagens religionskritik, ateismen och den sekulära humanismen, sedan en tid har trätt in i en fas där den i en delvis ny anda brottas med problem som är teologiskt viktiga. Han lyfter korrekt fram problemet med ett uttryck som ”nästan reli-

giös” för att det förenklar frågan om vad religion är och vad det skulle kunna vara, men han noterar inte att det finns en mängd fenomen i denna situation som på ett annat sätt är ”nästan religiösa” och som skulle vara betjänta av ordentlig teologisk uppmärksamhet.

En postkristen teologi, såsom jag nu har ramat in den, är per definition vag. Den blir teologiskt vag när den mäts mot den diskursiva konkretion som bär upp kristen tro. I den meningen blir den nya tidens livsåskådningsreflektion ”nästan religiös”. Men denna vaghet betyder inte nödvändigtvis innehållslöshet, snarare finns det i vår tid kultur- och livsåskådningsdebatt ett starkt och etablerat teologiskt innehåll som emellertid inte så ofta kommer till teologisk bearbetning och formatering eftersom att den formmässiga styrka som den kristna begreppsligheten utgör blir till ett svåröverkomligt hinder.

Kristensson Ugglan talar med Jungel om den gudsövergivna guden. Ett steg vidare, åtminstone i relation till mina exempel i den här texten, skulle vara att tala om ett avkristnat kristet språk, som bortom en sluten lojalitet till en viss trosbekännelse kan decentrera sig, vrida sig ur sitt eget grepp, och drivas allt längre i en postkristen riktning. En sådan postkristen teologisk hållning blir tillslut varken kristen eller icke-kristen, den kan snarare utgöra ett meningsfullt förhållningssätt för var och en som vill tänka teologiskt i en sekulär situation där det råder underskott på seriösa dialogmöjligheter.

Summary

Almost Religious. Cathedrals and Secular Theologies

Through the lens of Bengt Kristensson Ugglas book *Katedralens hemlighet (The Secret of the Cathedral)* this article discusses new trends in the debate about atheism, secular humanism and spirituality. It attempts to frame the theologically relevant content of these debates in terms of post-Christian theology, which means that the new secular humanist attempts to fill the vacuum after the harsh critique of the so-called new atheists are interpreted as theologically important as long as theology is understood as standing dialectical and problematized relationship to Christianity, both as a historical and contemporary force. Kristensson Ugglas Christian theological critique of the idea of God's omnipotence, together with his emphasis on the cross and the kenotic aspects of Christian faith, becomes a backdrop to a theological interpretation of secular humanist attempts to relate to the loss of religion and the need for new notions of self-transcendence and love. These attempts are viewed as post-Christian rather than anti-theological.

⁴¹ Kristensson Ugglan, *Katedralens hemlighet*, s. 230.