

S·T·K

SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFT 2016

ÅRGÅNG 92

Några beröringspunkter mellan kontemplation och döden – inspirerat av Catharina Stenqvists författarskap

av Erica Appelros, Lund

En intensiv livshållning

av Catharina Stenqvist, Lund

Nästan religiös. Katedraler och sekulära teologier

av Mattias Martinson, Uppsala

Gnostiker som antikens feminister? Kvinnans roll och bilden av det feminina i antik gnosticism

av Paul Linjamaa, Lund

1

INNEHÅLL

Ledare

av docent Johanna Gustafsson Lundberg, Lund, och docent Roland Spjuth, Örebro 1

Några beröringspunkter mellan kontemplation och döden – inspirerat av Catharina Stenqvists författarskap

av docent Erica Appelros, Lund 2

En intensiv livshållning

av professor Catharina Stenqvist, Lund 12

Nästan religiös. Katedraler och sekulära teologier

av professor Mattias Martinson, Uppsala 24

Gnostiker som antikens feminister? Kvinnans roll och bilden av det feminina i antik gnosticism

av doktorand Paul Linjamaa, Lund 37

LITTERATUR 45

Claudia Währisch-Oblau & Henning Wroggemann (reds.), *Witchcraft, Demons and Deliverance. A Global Conversation on an Intercultural Challenge*

rec. av professor Mika Vähäkangas, Lund 45

Arthur Melzer, *Philosophy Between the Lines. The Lost History of Esoteric Writing*

rec. av doktorand Per Lind, Lund 46

Hans de Wit, *Empirical Hermeneutics, Interculturality, and Holy Scripture*

rec. av doktorand Jennifer Nyström, Lund 47

Ledare

JOHANNA GUSTAFSSON LUNDBERG

ROLAND SPJUTH

Existentiella perspektiv upptar hälften av STKs nummer 1 2016. I detta nummer ägnas nämligen i två artiklar särskild uppmärksamhet åt före detta professorn i religionsfilosofi vid CTR, Catharina Stenqvist, som så tragiskt avled 63 år gammal den 5 maj 2014. Catharina verkade som ämnesansvarig i 19 år vid CTR, varav de sista 13 åren som professor, och byggde successivt upp en mycket vital och kreativ religionsfilosofisk forskarmiljö. Med stort engagemang, humor och ett anti-auktoritärt drag skapade hon en seminariekultur som på ett konstruktivt sätt härbärgerade mångfald. För Catharina Stenqvist stod människans brottnings med de stora frågorna om livet och döden otvivelaktigt i centrum. ”Jag finner människans gåtfullhet vara en större utmaning än frågan om Guds existens. [...] Frågorna kring vem människan är framstår för mig som väl så intrikata som frågorna kring Gud.”

En artikel om Stenqvists författarskap av vännen och kollegan Erica Appelros inleder detta nummer av STK. Appelros utvecklar en analys av relationen mellan kontemplation och döden, vilket går tillbaka på Stenqvists idé att kontemplation och döden utgör två viktiga faktorer när vi försöker finna svar på livets mening. Appelros föreslår tre möjliga beröringspunkter mellan kontemplation och döden och diskuterar också på vilket sätt dessa noder kan generera nya forskningsfrågor. I anslutning till denna artikel återpublicerar vi Stenqvists artikel ”En intensiv livshållning” från antologin *Tillvarons utmaningar* (Artos och Norma 2012). Livshållning är ett begrepp som Stenqvist successivt bearbetar i sitt författarskap. I artikeln ges en fördjupad förståelse av vad Stenqvists menade sig fånga med detta intressanta begrepp.

Den tredje artikeln är skriven av Mattias Martinsson, professor i systematisk teologi i Uppsala. Under rubriken ”Nästan religiös. Katedraler och sekulära teologier” utvecklar Martinsson en postsekulär teologisk reflektion bland annat utifrån Bengt Kristensson Ugglas teologiska perspektiv såsom han diskuterar dessa i boken *Katedralens hemlighet* som utkom 2015. Ett centralt tema i artikeln är gemensamma drag hos modern religion och sekulär humanism, något som enligt Martinsson tenderar att falla bort i en allt för dikotomiserad analys.

Paul Linjamaa, doktorand i religionshistoria vid Centrum för teologi och religionsvetenskap i Lund diskuterar i den sista artikeln frågan om huruvida gnostikerna, de sk. proto-heterodoxa, var mer kvinnovänliga än proto-ortodoxa kristna grupperingar under samma tidsperiod. Linjamaa ställer sig tveksam till att det fanns någon reell skillnad mellan dessa grupper i denna fråga. Hans argumentation för denna ståndpunkt finner du under rubriken ”Gnostiker som antikens feminister? Kvinnans roll och bilden av det feminina i antik gnosticism”.

Med denna goda blandning av filosofisk och teologisk reflektion önskar vi er härmed trevlig läsning och en skön sensommar.

Några beröringspunkter mellan kontemplation och döden – inspirerat av Catharina Stenqvists författarskap

ERICA APPELROS

Erica Appelros är docent i religionsfilosofi vid Centrum för teologi och religionsvetenskap vid Lunds universitet. Hennes senaste publikation är artikeln "Gender within Christian fundamentalism: A philosophical analysis of conceptual oppression", i International Journal of Philosophy and Theology 75(5), 460-473 (2015). Hennes mest citerade publikationer är monografien God in the act of reference. Debating religious realism and nonrealism, Ashgate (2002) och artikeln "Religion och intersektionalitet", 69-80 i Kvinnovetenskaplig tidskrift (2005).

Introduktion

Catharina Stenqvists författarskap kännetecknas av ett existencialistiskt förhållningssätt, ett fokus på livets gränssituationer samt ett intresse för mystik där hon framförallt har behandlat Simone Weil och Thomas Merton. Stenqvist bryr sig mer om människan och människans mysterium än Gud och Guds mysterium. Den ende gud som hon finner det meningsfullt att tala om är den som gestaltas i människors erfarenheter.

Jag finner människans gåtfullhet vara en större utmaning än frågan om Guds existens. [...] Frågorna kring vem människan är framstår för mig som väl så intrikata som frågorna kring Gud.¹

Religion och religiositet för Stenqvist hänger tätt samman med frågan om livets mening.

Religiositet i min förståelse är frågor kring livs-mening och de kan ställas av vem som helst och under vilka förhållanden som helst.²

¹ Catharina Stenqvist, "En intensiv livshållning", 115-137 i *Tillvarons utmaningar. Religionsfilosofiska studier i erfarenhet, tro och mening* (red. T. Svensson, E. Cejvan & C. Stenqvist; Skellefteå: Artos och Norma bokförlag, 2012), 122-123.

Frågan om livets mening och människors livshållningar återkommer i stort sett i alla hennes publikationer och i sin bok om Thomas Merton anger hon kontemplation som hans svar på frågan om hur vi når meningen med livet.

Merton frågar livet igenom efter hur han och andra människor ska leva. Han söker livets källa och mening. Människans sanna jag är denna källa och kontemplation är medlet att nå den.³

Också dödens ofrånkomlighet och vår därpå följande drift att övervinna döden och upprätthålla livet, menar Stenqvist, är en viktig drivkraft i utformningen av våra (religiösa såväl som icke-religiösa) livshållningar.

Livshållningens funktion är att ge människan redskap att tackla de situationer som vi utsätts för och som märks av döden – och ge oss handlingsalternativ.⁴

Kontemplation och döden är alltså för Stenqvist två centrala faktorer som driver oss att formulera

² Catharina Stenqvist, *Nu - är verklig: Thomas Merton och kontemplativa erfarenheter* (Tollarp : Studiekamraten, 1996), 25.

³ Stenqvist, *Nu - är verklig*, 15.

⁴ Stenqvist, "En intensiv livshållning", 123.

svar på frågan om livets mening. Stenqvist formulerar sig vid några tillfällen på ett sätt som indikerar att hon ser beröringspunkter mellan kontemplationen och mystikens djupa tystnad å ena sidan och döden å andra sidan.⁵ Hon utvecklar dock aldrig närmare vari dessa beröringspunkter skulle bestå, och ger heller inga belägg för att de existerar. I denna artikel föreslår jag tre möjliga beröringspunkter mellan kontemplation och döden, utvecklar vari de består, visar på hur de skulle kunna beläggas, samt ger exempel på hur de kan generera vägar för vidare forskning.⁶ Först ger jag dock en kort översikt över vad kontemplation och död innebär, främst utifrån Stenquists författarskap.

Kontemplation

Kontemplation kommer jag att använda i den bemärkelsen som Stenqvist använder termen, nämligen i nära anslutning till Mertons förståelse. Kontemplation är enligt Stenqvist ett sätt att handskas med livets gränssituationer och finna sig själv. Hon återger Mertons syn på kontemplation som följer:

Målet med det kontemplativa livet är, enligt Merton, att söka sig själv och sitt sanna jag, inte i självupptagen egenkärlek eller under meningslös observans, utan genom nästankärlek, tystnad, öppenhet och under frihet.⁷

Stenqvist utgår ”från att fenomenologins tes om medvetandets intentionalitet är användbar för att förstå det kontemplativa medvetandet.”⁸ Hon vill förstå Mertons kontemplativa erfarenheter med hjälp av Husserls tankar om bland annat det tran-

scendentala egot, väsensskådande samt ”ren erfarenhet”.⁹ Även jämförelser med zen görs för samma ändamål.

Stenqvist drar slutsatsen att

för att kunna genomföra fenomenologisk eller kontemplativ reduktion, finner vi imperativet om att människan måste dra sig tillbaka från det vardagliga livet. Hon måste överge sin vardagliga eller naturliga attityd. Målet är att finna det transcendentala eller det sanna jaget, som är verklighetsuppfattandets förutsättning.¹⁰

Enligt Husserl kan vi nå kunskap om det transcendentala, om det som faller utanför den empiriska erfarenheten, genom den transcendentala reduktionen. På ett liknande sätt menar, enligt Stenqvist, Merton att den kontemplativa erfarenheten ger tillgång till den direkta verkligheten, bortom den empiriska verkligheten:

I fenomenologiska termer kan Mertons gudsförställning översättas till att det transcendentala blir i kontemplation immanent givet. Kontemplation, sådan Merton beskriver den, innebär detsamma som den fenomenologiska reduktionen: att sätta det empiriskt givna inom parentes. Det transcendentala blir på så sätt tillgängligt och människan får kunskap om det icke-empiriska. Det som i den ’sekulära’ attityden är oåtkomligt för kunskap, blir tillgängligt i den kontemplativa.¹¹

Likheten mellan fenomenologin och kontemplation beskrivs ytterligare på följande sätt:

Fenomenologin söker liksom Merton den omedelbara och rena upplevelsen. Den är endast tillgänglig när människan intar den transcendentala respektive den kontemplativa attityden.¹²

⁵ Catharina Stenqvist, ”De glömda tystnadernas gemenskaper”, sid 39-57, i *Dygder och laster. Förmoderna perspektiv på tillvaron* (red. C. Stenqvist & Cronberg; Lund: Nordic Academic Press, 2010) 51; Catharina Stenqvist, ”Döden: gåva eller plåga? – En verklighet bortom språk och genus”, 99-120, i *Makt och religion i könsskilda världar* (red. E. Appelros, S. Eriksson & C. Stenqvist; Lund: Centrum för teologi och religionsvetenskap, 2003) 118.

⁶ Ett annat tillfälle då Stenqvist låter olika perspektiv möta varandra är när hon menar att Karl Jaspers gräns-

situation döden sätter stopp för genusteoretiska överväganden eftersom könen är lika utsatta för den oundvikliga döden. Se Stenqvist, ”Döden: gåva eller plåga?”, 117. Här finns ytterligare ett område för möjlig fördjupning och kritisk diskussion.

⁷ Stenqvist, *Nu - är verklig*, 40.

⁸ Stenqvist, *Nu - är verklig*, 88.

⁹ Stenqvist, *Nu - är verklig*, 88.

¹⁰ Stenqvist, *Nu - är verklig*, 89.

¹¹ Stenqvist, *Nu - är verklig*, 159.

¹² Stenqvist, *Nu - är verklig*, 160.

Samtidigt finner hon en substantiell skillnad mellan Merton och Husserl. Enligt Merton är människans kontemplativa erfarenhet icke-reflexiv, medan den transcendentala attityden enligt Husserl är kritiskt reflexiv. Skillnaden är, enligt Stenqvist, ontologisk – skillnaden mellan en verklighetssyn som är substansbefriad och en som utgår från en substansstanke.¹³ Kontemplationen är dessutom icke-intentional och förspråklig, medan den transcendentala attityden är intentional och möjlig att formulera språkligt som ett förhållande till ett objekt.

Döden

Döden är, i Stenqvists författarskap, ett exempel på en gränssituation, vilket är ett uttryck myntat av den tyske psykiatern och existensfilosofen Karl Jaspers, vars filosofi hon ofta hänvisar till. En gränssituation är en existentiell utmaning, en ofrånkomlig situation som man måste förhålla sig till, som till exempel svår sjukdom eller död.¹⁴ Det finns vissa oföränderliga gränssituationer, vilka, enligt Jaspers, är följande: ”döden, slummen, skulden och världens opålitlighet.”¹⁵ I Stenqvists ordval är en gränssituation en ofrånkomlig händelse som ”drabbar” människan utan att hon har något att säga till om – hennes vilja och förmåga att påverka är satta ur spel – och den mest ofrånkomliga av dem alla är döden.¹⁶ Som hon skriver,

[d]öden är där, den utgör på ett eller annat sätt en bestämd gräns. Döden är livets avgörande gränssituation, och det vare sig det finns en tro på fortlevnad eller ej.¹⁷

¹³ Stenqvist, *Nu - är verklig*, 90-91.

¹⁴ ”Den existentiellt orienterade professorn i psykiatri, Irvin Yalom (lärjunge till Rollo May), beskriver i sin bok *Existential Psychotherapy* fyra existentiella utmaningar som alla människor måste hantera, nämligen frågorna om döden och dödens obeveklighet, mening och meningslöshet, människans existentiella ensamhet och hennes frihet att göra val, val som kan leda både till lycka och till situationer med skuld (Peter Strang, ”Existentiell kris – varför behöver den beforskas?”, 127-131 i *Socialmedicinsk tidskrift* 90(1) (2013), 128).

¹⁵ Stenqvist, ”En intensiv livshållning”, 126.

Döden har förståtts på olika sätt genom den kristna kulturtraditionen, som både Stenqvist och Merton befinner sig inom, och det finns inte utrymme inom ramen för den här artikeln att behandla alla de olika teologiska aspekterna av döden.¹⁸ Helt kort kan dock nämnas några aspekter av vad döden innebär i den kristna tron. Döden är å ena sidan en destruktiv kraft, eftersom den skiljer människan från livet, relationer och Gud. Människan var tänkt att leva, men döden kom in i världen genom synden. Å andra sidan är döden något positivt, som Paulus skriver, ”en vinning” (Fil. 1:21), eftersom den möjliggör övergången till ett liv helt och fullt med Gud i och med uppståndelsen. Den kristne tänks dö med Kristus i doppet för att också kunna leva med honom genom uppståndelsen, som Paulus resonerar i Romarbrevet. Den kristnes liv är därför en ständig död, då han eller hon kontinuerligt måste dö bort ifrån sig själv och från synden.

Frågor kring döden som har diskuterats i relation till den kristna idéhistorien är till exempel de platoniska idéerna om själens odödlighet och att själen vid döden lämnar kroppen och lever vidare. I kontrast till detta finns också tanken att Guds aktiva nyskapelse i uppståndelsen krävs för att människan ska få nytt liv efter döden; själen är inte i sig själv odödlig. I modern teologi är det vanligt att betona att människan är en psykosomatisk enhet, och att det inte är så enkelt som att vi består av en evig själ och en förgänglig kropp. Det finns också moderna tendenser att välja bort helvetet som möjlig slutstation för den återuppväckta människan. Enligt detta förhållningssätt är det bara de som är ämnade att komma till himlen som återuppväcks och får evigt liv. För de övriga är döden det definitiva slutet, då människan upphör att existera, i alla dimensioner.¹⁹

¹⁶ Stenqvist, ”En intensiv livshållning”, 136-137; Stenqvist, ”Döden: gåva eller plåga?”, 102.

¹⁷ Stenqvist, ”Döden: gåva eller plåga?”, 118.

¹⁸ För en kritisk översikt över nutida, katolska såväl som protestantiska, teologiska reflektioner över döden, se Henry L. Novello, *Death as transformation: A contemporary theology of death*. (Farnham/Burlington, Ashgate, 2011).

¹⁹ Se Robert A. Ellis, ”‘And the life everlasting’: A theological reflection on death and dying”, 86-94 i *Transformation* 24(2) (2007).

Låt oss avsluta detta avsnitt om döden med att återvända till Merton, som beskriver döden på följande sätt, och därmed poängterar döden som en positiv möjlighet, snarare än som ett hot:

Death is a critical point of growth, a transition to a new mode of being, to a maturity and fruitfulness that I do not know (they are in Christ and His Kingdom). The child in the womb does not know what will come after birth. He must be born in order to live. I am here to learn to face death as my birth.²⁰

I Stenqvists resonemang kring döden som gränssituation som driver oss att skapa livshållningar, verkar döden huvudsakligen fungera som ett hot; naturligt nog, eftersom det är just som hot den fungerar i den filosofiska tradition hon utgår ifrån. Som vi kommer att se nedan verkar dock åtminstone någon beröringspunkt mellan kontemplation och döden innebära att också dödens positiva aspekter tas med i beräkningen.

Beröringspunkter mellan kontemplation och döden

I Stenqvists författarskap sammanförs ibland begreppen kontemplation och död, där exempelvis kontemplation uttrycks i termer av andlig död och enhet med Gud. Finns det fog för att hävda att det finns faktiska beröringspunkter mellan kontemplation och döden som hennes formuleringar implicerar? Jag föreslår här hur tre sådana möjliga beröringspunkter skulle kunna utformas, stödjas och utvecklas vidare.

Den första beröringspunkten rör fenomenens likartade erfarenhetsmässiga, fenomenologiska, kvaliteter, såsom förspårklighet och speciella upplevelser. Den andra beröringspunkten rör eventuella gemensamma fysiologiska och neurovetenskapliga förklaringar till de förändrade medvetandetillstånd som kännetecknar såväl kontemplation som döendet. Den tredje beröringspunkten är funktionell och rör dödens terapeutiska funktion för kontemplationen, som

meditationsobjekt, visavi kontemplationens terapeutiska funktion för döden, som förberedelse.

1) Erfarenhetsmässiga beröringspunkter mellan kontemplation och döden

Stenqvist drar en parallell från döden till den kontemplativa erfarenheten och säger att den senare är som att dö. I kontemplationen dör man så att säga ifrån sitt jag, sin identitet, sin omgivning och allt som bildar en bakgrund till existensen så att bara tomheten och/eller Gud blir kvar. Hon skriver, i samband med sin beskrivning av Merton:

För att människan ska kunna stiga in i kontemplationens sfär måste hon i andlig mening dö. Denna död är det egentliga insteget till ett högre liv. Det är en död för livets skull. Hon lämnar bakom sig all tidigare kunskap om livet och om vad hon värdesätter.²¹

Vi ser här paralleller i sättet att beskriva kontemplationen och döden. I båda fallen handlar det om att dö bort ifrån sin omgivning, alla sina förmågor och att lämna sina värderingar och prioriteringar. I båda fallen handlar det om att övergå från ett stadium till ett annat, ett högre liv, ett nytt sätt att vara till, ett existensstillstånd som innebär en intim gemenskap med trons Gud, och att lära känna det transcendentala jaget.

Hospiceläkaren Heyes-Moore skriver att döendet ofta innebär att en människa mer och mer närmar sig

the depths of himself or herself, and as we, the carers, share in this, a sense of the numinous begins to emerge: we are, as it were, standing on sacred ground.²²

Även dödsprocessen verkar alltså likna kontemplationsprocessen som den exempelvis beskrivs av Merton som ett sätt för människan att komma fram till sitt innersta, sitt transcendentala jag.

Kontemplationens förspårkliga natur ger ytterligare en möjlighet att jämföra den erfarenhetsmässigt med döden. Bägge är erfarenheter som drabbar utan att den drabbade har möjlighet att

²⁰ Thomas Merton, i *The intimate Merton: His life from his journals*, (red. Patrick H. & Jonathan Montaldo; New York: Harper Collins, 1999), 260.

²¹ Stenqvist, *Nu - är verklig*, 142.

²² L. H. Heyse-Moore, "On spiritual pain in the dying", 297-315 i *Mortality* 1(3) (1996), 301.

med ord beskriva vad han eller hon har drabbats av. En skillnad är naturligtvis att när det gäller den slutliga döden finns det inte längre någon person som kan försöka tolka upplevelsen av att dö och därefter förmedla upplevelsen till oss, medan när det gäller kontemplation så försöker ofta personen i fråga att i efterhand ge någon form av språklig beskrivning eller tolkning av sin upplevelse, trots att han eller hon samtidigt menar att upplevelsen inte går att beskriva med ord. När det gäller frågan om vi överhuvudtaget kan uppleva vår egen död går dock åsikterna isär bland filosofer. Wittgenstein menar till exempel att vi inte kan det, medan Weil menar att vi kan uppleva vår död.²³

Professorn i dogmatik vid Freie Universität Berlin, Matthias Remenyi, hävdar att "death, as a limit on life, is also a limit on thinking. Death can be grasped neither existentially nor intellectually."²⁴ Anledningen till att döden är gränsen för vårt tänkande är, enligt Remenyi,

a fundamental epistemological constraint that is located in the structures and laws of thought. Consciousness cannot assume a position that is beyond itself.²⁵

Döden kan alltså inte ens begreppsliggöras på ett meningsfullt sätt. Anledningen till att vi inte kan nå förstahandskunskap om dödens förspråkliga natur är alltså inte enbart rent praktisk, att när en människa väl är död så kan hon inte längre rapportera något om hur det kändes att dö, utan, enligt Remenyi, också rent principiell, att vårt medvetande inte ens kan föreställa sig hur det känns att vara i en situation där det inte finns till.

Vi är därför hänvisade till empiriskt stöd från hur döendeprocessen upplevs snarare än själva döden. Och hospiceläkaren L.H. Heyse-Moore hävdar att inte heller en döendes upplevelser går att förmedla adekvat med ord: "Words, which are after all only a vehicle, become inadequate to convey what the dying person is going through".²⁶ Det är alltså inte bara själva döden i sig som är

förspråklig utan vägen dit verkar också den präglas av svårigheter att i ord uttrycka vad som upplevs.

Det är, som vi har sett, inte bara för den döende människan själv som döden blir outtryckbar, ofattbar, utan också för människan i livets alla skeden, när hon möter någon annans död och när hon ser fram emot sin egen död. Stenqvist skriver:

Varken vår födelse eller vår död är fattbar. De är beskrivbara som biologiska skeenden, men var och en som ställts inför ett barns födelse eller en älskad persons död intygar utan omsvep det ofattbara i det. Det här glappet mellan biologi och upplevelse, mellan beskrivning och erfarenhet, är områdets som sätter igång våra frågor.²⁷

Och våra existentiella frågor om livet inför döden är det som i sin tur skapar våra livshållningar och för vissa ett behov att gå in i kontemplationens likaledes ofattbara erfarenheter.

Stenqvist talar, i en text om tystnadens betydelse för gudskontakten, om livets tystnad, tystnaden som en livsprincip, nämligen den tystnad som råder i den kontemplativa bönen. Hon gör detta i kontrast till det hon benämner dödens tystnad, den tystnad som råder i graven.²⁸ Att tala om gravens respektive kontemplationens tystnad kan naturligtvis förstås som ytterligare ett sätt att uttrycka deras gemensamma förspråkliga natur. Men det finns också, menar jag, möjligheten att förstå tystnaden som något delvis annorlunda än förspråkligheten. Det förspråkliga refererar i så fall till något intrinsikalt hos själva den mystiska erfarenheten och döden; det som upplevs kan på grund av sin natur inte beskrivas med ord. Tystnaden däremot antyder en frivillighet från den tystes sida. I kontemplationen väljer den bedjande att vara tyst för att bereda rum för mötet med det utsägliga. Hon kan när som helst välja att lämna tystnaden och gudsgemenskapen. Men inför döden är inga sådana val möjliga. Så livets tystnad kan vi välja, och genom den tystnadens praktik bli

²³ Stenqvist, "Döden: gåva eller plåga?", 118.

²⁴ Matthias Remenyi, "Death as the limit to life and thought: A thanatological outline", 94-109 i *The Heythrop Journal* 55(1) (2014), 94.

²⁵ Remenyi, 98.

²⁶ Heyse-Moore, 301.

²⁷ Stenqvist, "Döden: gåva eller plåga?", 103.

²⁸ Stenqvist, "De glömda tystnadernas gemenskaper", 54.

bättre rustade både att leva och att dö. Men dödens tystnad tvingas på oss och är en ofruktbar tystnad. Allt det vi hade kvar att säga förblir osagt.

Så både tystnaden och förspråkligheten är beröringspunkter mellan kontemplation och död som innefattar såväl likheter som skillnader. En fråga för vidare utredning skulle kunna vara vilka konsekvenser det kristna uppståndelsehoppet skulle medföra i denna kontext. Skulle då skillnaderna utplånas, i och med att man då skulle kunna tänka sig en person som i efterhand skulle kunna såväl berätta om erfarenheten av att dö och få en möjlighet att efter döden bryta tystnaden och säga det han eller hon inte fått sagt under livet? Frågan väcker både filosofiska frågor, som om det är möjligt att behålla en kontinuerlig identitet efter döden eller hur man ska förstå medvetandet, och teologiska frågor, som olika tolkningar av uppståndelse tron eller om människan har en odödlig själ.

Om nu döden liknar den kontemplativa erfarenheten i sin förspråkighet och tystnad, skulle man inte då också kunna dra parallellen åt andra hållet, nämligen från den kontemplativa erfarenheten till döden? Man skulle då eventuellt kunna spekulera i att de språkliga tolkningsförsök som ges av de som har haft förspråkliga kontemplativa erfarenheter skulle kunna ge en antydning om hur ett språkligt tolkningsförsök av dödsupplevelsen skulle kunna se ut om personen hade funnits kvar för att beskriva den.

Detta högst spekulativa antagande skulle eventuellt kunna ges visst stöd från berättelser från människor som varit nära döden, till exempel haft ett konstaterat hjärtstillestånd, men överlevt. Dessa talar ofta om sina upplevelser i liknande ordalag som mystiker som försöker sätta ord på sina

upplevelser. Fenomen som att se ett stort ljus, känna glädje och frid, eller uppleva sig möta någon signifikant person från den egna religiösa kontexten, är vanligt i bägge fallen. Litteraturen om nära-döden-upplevelser är riklig, och utifrån den kan man dra slutsatsen att sådana upplevelser tycks vara relativt vanligt förekommande.²⁹

Från den här aspekten blir inte dödens påtvingade tystnad nödvändigtvis ofruktbar, utan skulle, liksom kontemplationens frivilliga tystnad, kunna uttryckas som erfarenheter av liknande kvalitet som vid kontemplationen. Givet, rent spekulativt, att vi förutsätter att det principiellt föreligger likheter mellan erfarenheten i kontemplation och erfarenheten av att dö, utöver deras förspråkighet, skulle det alltså bli möjligt att från kontemplativa erfarenheter göra en intelligent gissning om hur det är att dö. Men det enda belägg för att förutsätta något sådant vore i så fall beskrivningar av nära-döden-upplevelser, och det är problematiskt av flera skäl. Bland annat har personerna i fråga faktiskt inte varit döda, utan endast nära döden; alla har inte dessa upplevelser; och det råder ingen vetenskaplig konsensus om hur upplevelserna ska tolkas.

Stenqvist skriver vid ett tillfälle att döden inte bara har ett instrumentellt värde genom att få oss att reflektera över livets mening, utan att den även kan ”äga egenvärde i form av att vara det ögonblick då sanning uppenbaras”.³⁰ Det framstår inte klart om detta är Stenqvists egen ståndpunkt, eftersom när hon utvecklar det vidare endast talar om det som Simone Weils tro. Hon hänvisar bland annat i en not till ett citat från Weil:

Det var min tro, att för dem som lever som man bör leva, är döden det ögonblick, då sanningen, den rena, nakna, vissa, eviga sanningen, intränger

²⁹ Procentantalet av patienter som har NDEs (near death experiences) som anges i den vetenskapliga litteraturen varierar. 10-18% av patienter som har överlevt ett kritiskt läge/ hjärtstillestånd (Enrico Facco, Christian Agrillo & Bruce Greyson, “Epistemological implications of near-death experiences and other non-ordinary mental expressions: Moving beyond the concept of altered state of consciousness”, 85-93 i *Medical Hypotheses* 85 (2015), 86; Mario Bearegard, Jérôme Courtemanche & Vincent Paquette, “Brain activity in near-death experiencers during a meditative state”, 1006-1010 i *Resuscitation* 80 (2009), 1006). Andra anger ett

vidare spann. Mellan 10 och 40% av kritiska patienter (Enrico Facco, “Near-death experiences and hypnosis: Two different phenomena with something in common”, 284-297 i *Contemporary hypnosis and integrative therapy*, 29(3) (2012), 285). 10-20% av hjärtstilleståndspatienter anges efter en genomgång av flera studier. (S. Parnia, K. Spearpoint & P.B. Fenwick, “Near death experiences, cognitive function and psychological outcomes of surviving cardiac arrest”, 215-221 i *Resuscitation* 74 (2007), 217).

³⁰ Stenqvist, ”Döden: gåva eller plåga?”, 104.

i själen, om också bara för en oändligt liten bråkdel av tiden.³¹

Men nu börjar vi röra oss i gränslandet mellan erfarenheter och teologi. Det som ändå gör att vi befinner oss på erfarenhetens sida av gränslandet anser jag ligger i det faktum att Simone Weil med sin tro inte uttryckligen implicerar en tro på ett liv efter döden. Det enda hon påstår är att det kommer att finnas ett medvetande i dödsögonblicket, det vill säga, till skillnad från Wittgenstein menar hon att den egna döden faktiskt är en händelse i livet som kan upplevas. Och att i detta dödsögonblick kommer människan äntligen att få insikt om meningen med allt.³² Också kontemplerationen tänks leda till en liknande insikt, om meningen med allt, jaget och Gud. Här finns alltså ytterligare en möjlig erfarenhetsmässig aspekt som är gemensam för kontemplation och döden. Den går dock inte att belägga på grund av de tidigare nämnda problemen med den obefintliga återrapporteringen från erfarenheter av döden.

För den erfarenhetsmässiga beröringspunkten som utgör förspråkighet finns däremot möjligt empiriskt stöd i form av självrapportering från kontemplativa erfarenheter samt observationer av (och eventuellt självrapportering från) döende människor. Det finns också en möjlighet att filosofiskt argumentera för att döden är begreppsligt omöjligt att förstå, samt att teologiskt argumentera för att erfarenheter av en utsäglig Gud också är utsägliga.

2) fysiologiska beröringspunkter mellan kontemplation och döden

Den första beröringspunkten innebär att det finns erfarenhetsmässiga likheter mellan kontemplation och döden. Likartade erfarenheter behöver dock inte ha en gemensam fysiologisk förkla-

ringsmodell. Därför vill jag föreslå som en separat möjlig beröringspunkt mellan kontemplation och döden att erfarenheterna av dem skulle kunna ha gemensamma underliggande neurofysiologiska orsaker. En förklaring till några av de i den förra punkten beskrivna upplevelsemässiga likheterna mellan kontemplation och döden/döendet kan eventuellt sökas i de fysiologiska processer som händer i hjärnan under djup meditation eller kontemplation respektive när medvetandet utslöcknar under döendet.

Stenqvist nämner att

[i] födelse, sömn och död fungerar inte mitt vanliga sociala och empiriska jag, eller normalmedvetandets jag. I religionens värld återfinns ett fenomenologiskt likartat skeende i kontemplerationen vars mål är att tömma medvetandet på föreställningar för att nå ett slags tomhet, en nollpunkt.³³

Stenqvist gör inte själv kopplingen till neurovetenskaplig medvetandeforskning, utan håller sig på det fenomenologiska planet där hon konstaterar en likhet mellan erfarenheten i religiös kontemplation och sömn, död och födelse. Hennes tankar skulle dock, anser jag, kunna prövas gentemot nutida forskning kring medvetandetillstånd vid meditation och andra förändrade medvetandetillstånd. Så vad är det då som gör att normalmedvetandets jag inte fungerar längre i situationer som kontemplation, sömn och död?³⁴ Vad är det som sker i hjärnan vid dessa förändrade medvetandetillstånd?

Ett antal studier av exempelvis buddhistiska munkar som har försatt sig i djup meditation medan deras hjärnor har scannats med hjälp av funktionell magnetröntgen (fMRI; functional magnetic resonance imaging) och andra undersökningar, har visat att verksamheten i hjärnan påverkas betydligt, speciellt efter en lång tids praktiserande.³⁵ Aktiviteten i framför allt den

³¹ Simone Weil, *Väntan på Gud* (Skellefteå: Artos, 1994), sid. 31. Citatet hämtat ifrån Stenqvist, "Döden: gåva eller plåga?", 104.

³² Stenqvist, "Döden: gåva eller plåga?", 112.

³³ Stenqvist, "Döden: gåva eller plåga?", 106.

³⁴ Jag utlämnar medvetet Stenqvists referens till födelsen som ytterligare ett exempel på icke-normalt medvetandetillstånd, dels eftersom jag är osäker på hur hon menar att födelsen upplevs eftersom hon inte utvecklar

detta, dels eftersom jag inte är medveten om någon neurovetenskaplig forskning kring barns medvetandetillstånd under födelsen.

³⁵ Ulrike Halsband et al, "Plasticity changes in the brain in hypnosis and meditation", 194–215 i *Contemporary Hypnosis* 26 (2008). I artikeln återfinns också ett flertal referenser till ytterligare neurovetenskapliga studier kring meditation.

vänstra frontalloben stiger under meditationen, vilket också frekvensen alfa- och theta-vågor gör, bara för att ge ett par exempel. Också karmelitnunnors mystiska erfarenheter under kontemplation har undersökts på liknande sätt.³⁶

När det gäller hjärnans aktivitet under själva döendet kan man naturligtvis inte, av etiska skäl, utföra motsvarande studier. Dock vet man en hel del om hur och i vilken ordning olika delar av hjärnans processer avtar och till sist upphör att fungera på väg mot döden. Man har också belägg för att olika enskilda sådana processer kan ge upphov till fenomen som till exempel ljusupplevelser, frid och hallucinationer av signifikanta entiteter.³⁷ Detta är fenomen som också förekommer inom kontemplativa upplevelser. Hur likartade de fysiologiska processerna är i hjärnan i dessa båda situationer är dock för mig oklart.

Vad man har gjort är dock att i en studie undersöka hjärnaktiviteten hos människor som har haft en nära-döden-upplevelse och som ombetts att under meditation försöka återuppleva vad de då erfor, samtidigt som data från hjärnans aktivitet mättes med hjälp av funktionell magnetrontgen (fMRI) samt EEG.³⁸ Man fann då stora förändringar i de hjärnregioner som involveras i positiva emotioner, mentala bilder, uppmärksamhet och andliga erfarenheter – förändringar som uppvisade ”a notable similarity with those found in Carmelite nuns during another form of spiritual meditation.”³⁹ De neurofysiologiska uttrycken för vad människor upplever under kontemplation och under nära-döden-upplevelser verkar enligt denna studie alltså uppvisa klara likheter.

Det finns naturligtvis mycket mer att säga och kritiskt diskutera om nära-döden-upplevelser och deras likhet med upplevelser under kontemplation av ljus, frid, religiöst signifikanta entiteter, med mera, men mitt syfte här är bara att antyda möjliga samband. Det är dessutom så att nära-döden-upplevelser inte kan säga oss något säkert om

den slutliga döden och upplevelsen av denna, om den överhuvudtaget kan upplevas. Åsikterna går isär om huruvida nära-döden-upplevelser ska tolkas som självständiga upplevelser av något (ännu oförklarad) som vi måste förhålla oss till, eller som helt och hållet reducerbara till separata fysiologiska skeenden under döendet. De olika upplevelser som beskrivs av människor som återvänt till livet efter exempelvis hjärtstillestånd kan nämligen var för sig förklaras som en direkt konsekvens av olika fysiologiska processer under döendet.⁴⁰

Denna andra möjliga beröringspunkt mellan kontemplation och döden är den som är svårast att hitta starkt stöd för. Vetenskapliga studier av hjärnans aktivitet under meditation ökar visserligen i antal hela tiden, i takt med det eskalerande intresset för mindfulness. Men dessa studier måste antingen jämföras med studier kring nära-döden-upplevelser eller med hur hjärnan gradvis stängs av under döendet, vilket bäggedera är problematiskt, om än av olika orsaker. Dessutom är det inte säkert att erfarenheterna under mindfulnessövningar är identiska med erfarenheterna under religiöst inriktad kontemplation. Ytterligare forskning krävs, menar jag, för att påvisa fysiologiska och neurologiska likheter mellan erfarenheterna i kontemplation och döden. Och även om sådan forskning skulle leda till att det föreligger tillräckliga skäl för att anta sådana likheter, så är frågan hur filosofiskt och teologiskt intressant detta i så fall är. Denna senare fråga kan med fördel utredas mer inom ramen för det större frågekomplexet om hur människans existentiella erfarenheter och frågor hör samman med hennes kroppsliga varande.

3) Funktionella beröringspunkter mellan kontemplation och döden

Döden och kontemplation har inte bara liknande erfarenhetsmässiga aspekter; de har också lik-

³⁶ M. Beauregard & V. Paquette, “EEG activity in Carmelite nuns during a mystical experience”, 1-4 i *Neuroscience Lett* 444 (2008); och M. Beauregard & V. Paquette, “Neural correlates of a mystical experience in Carmelite nuns”, 186-190 i *Neuroscience Lett* 405 (2006).

³⁷ Se till exempel Dean Mobbs & Caroline Watt, “There is nothing paranormal about near-death experiences: how neuroscience can explain seeing bright

lights, meeting the dead, or being convinced you are one of them”, 447-449 i *Trends in Cognitive Sciences* 15(10)(2011).

³⁸ Beauregard, Courtemanche & Paquette, 1006-1010.

³⁹ Beauregard, Courtemanche & Paquette, 1009.

⁴⁰ Se till exempel Mobbs & Watt, 447-449.

nande instrumentella, funktionella värden genom att de får oss att reflektera över livets mening i ljuset av vår egen förestående död. Båda fungerar som terapeutiska modeller för livet, och som pedagogiska modeller för varandra. Detta är den tredje och sista möjliga beröringspunkten mellan kontemplation och döden som jag vill föreslå för vidare bearbetning.

För Merton, i överensstämmelse med klassisk mystik tradition, är kontemplation ett sätt att förbereda sig för döden genom att meditera över Kristi lidande och död, eller över sin egen förestående död.⁴¹ Genom att meditera över döden och genom att öva sig i att i kontemplationen släppa taget om sinnenas erfarenheter, av sinnets tankar och av jaget självt, kan människan göra sig bättre rustad att möta den egna döden. Meditation över döden var ett tidigt och återkommande inslag i den tidiga asketiska munkrörelsen.⁴²

Utöver den kristna traditionen och Bibeln var de tidiga asketerna påverkade av de grekiska filosoferna. Den sokratiske uppmaningen att filosofer bör praktisera döendet, och att filosofin bör uppfattas som en dödens praxis kom att influera en liknande kristen praxis att meditera över den egna förestående döden.⁴³ Grunden för att förstå den sokratiske filosofin som en dödens praxis är kortfattat att målet för filosofin är att nå sanningen; sanningen ligger i idévärlden och inte i den materiella skuggvärlden; alltså bör vi försöka avlägsna all påverkan från den materiella världen för att bättre kunna nå sanningen. Döden är den ultimata befrielsen från materian, då Platon tänkte sig döden som själens skiljande från kroppen (något som också kom att bli normbildande för den kristna synen på döden).⁴⁴ Medan vi fortfarande lever bör vi alltså försöka nå så långt vi kan i att efterlikna dödens icke-materiella existens för att kunna närma oss sanningen.

⁴¹ Se till exempel Niklaus Largier, "Medieval Mysticism", 364-379 i *The Oxford handbook of religion and emotion* (red. J. Corrigan; Oxford: Oxford UP, 2007), 375.

⁴² Se särskilt kapitlet "Biblical and philosophical foundations", sid 53-80, i Jonathan L. Zecher, *The role of death in the ladder of divine ascent and the Greek ascetic tradition* (Oxford: Oxford UP, 2015).

⁴³ För sidreferenser till Platons *Phaedros*, se Zecher, 67.

⁴⁴ Zecher, 71.

⁴⁵ Zecher, 74-75.

I sin kristna tappning fick denna filosofiska dödens praxis en mer specifik inriktning i att man förstod praxis som meditation, eller minne.⁴⁵ Denna centrala del av det tidiga klosterlivet, meditation över döden, har även fortsättningsvis ingått i munkars och nunnors andliga övningar, i syfte att i ljuset av sin egen förestående död och domen över livet, bättre kunna leva ett rätt liv så länge det varar. Meditation över döden gällde inte bara den egna döden, utan kanske framför allt Kristi lidande, döende och död. Genom att i fantasin identifiera sig med Kristi lidande på korset kunde medeltida mystiker berätta "that through the experience of 'death' they were admitted into the divine presence, with profound euphoria."⁴⁶

Många är idag rädda för att dö, och ren dödsångest inför den nära förestående egna döden förekommer. Kontemplationsövningar från kristen tradition har prövats, med gott resultat, i en psykoterapeutisk kontext för att lindra människors oro och ångest.⁴⁷ Kontemplation torde alltså även i en modern terapeutisk situation kunna ha en funktion i förberedelsen för den egna döden, för att lättare kunna möta den.

Det har till och med föreslagits, av den kanadensiske psykoanalytikern Dan Merkur, att meditation över döden bland tidiga mystiker och munkar är ett slags föregångare till modern psykoanalys, även om detta förslag rönt en del kritik på grund av det stora tidsmässiga och idéhistoriska avståndet mellan de båda fenomenen.⁴⁸ Att meditera inlevelsefullt över korsfästelsen kunde innebära också en meditation över hur de egna synderna och tillkortakommandena korsfästs; Merkur ser här

a striking resemblance to the recognition – unwellcome, but necessary – by the patient in analysis,

⁴⁶ Stanley A. Leavy, "Psychoanalysis and religious mysticism", 477-489 i *Journal of the American Psychoanalytic Association* 57(2) (2009), 478-479.

⁴⁷ John R. Finney & H Newton Malony, "Contemplative prayer and its use in psychotherapy: A theoretical model", 172-181 i *Journal of Psychology and Theology* 13(3) (1985), 172-181.

⁴⁸ Se Dan Merkur, *Crucified with Christ: Meditation on the passion, mystical death, and the medieval invention of psychotherapy* (New York: State University of New York Press, 2007).

of hitherto disowned parts of his or her personality.⁴⁹

För Stenqvist är, som vi har sett, döden i sig, genom sin ofrånkomlighet som drabbande gränssituation, en sporre för oss att finna en livshållning som ger oss mening med livet. Tanken på döden fungerar alltså terapeutiskt även utanför ett kontemplativt sammanhang. Det hade varit intressant att se en jämförande studie mellan dödens terapeutiska funktion i existentiell filosofi respektive i kristen kontemplation. Med ”terapeutisk” vill jag markera att jag avser, inte bara en studie av dödsbegreppets olika teoretiska funktioner, utan en studie av de faktiska konsekvenser för människors hantering av sina liv och förestående död som användningen av döden har i de båda kontexterna.

Kontemplation och döden i kombination, i form av kontemplation över döden, kan alltså fungera terapeutiskt, som en förberedelse för vår egen död och som ett redskap till att leva ett gott liv före döden. Döden har i kristen tradition också en pedagogisk funktion för den kontemplativa processen, och vice versa, genom att dödsprocessen och döden respektive kontemplationen tillhandahåller en modell för vad man kan vänta sig och vad man bör sträva efter i kontemplationen respektive döden, nämligen ett gradvis bortdöende från allt utom Gud.

Summary

Catharina Stenqvist, former professor in philosophy of religion at Lund University, alludes that there are similarities between death and contemplation. In this article I suggest three possible such similarities, what they may consist in, how they may be given grounds, and examples of how further research may be carried out. The three suggested points of similarity are 1) experiential similarities, 2) physiological similarities, and 3) functional similarities. The experiential similarities consist mainly in the experience of both death and contemplation being pre-linguistic, not possible to put into words. Empirical research and philosophical argument may provide grounds, and a possible route for further research would be to investigate how the incorporation of the Christian hope of resurrection would affect the issue. The suggested physiological similarities consist in the aforementioned experiential similarities also being reflected in the neurophysiological states of the brain during contemplation and death. Empirical research may also here provide grounds, but are to date too scanty to be valid. A question for further research could be to investigate the philosophical and/or theological implications of such a link, should it become properly established. The functional similarities consist in death and contemplation being mutually used as a therapeutic aid for understanding the other, and both being used as means to reflect on our own death and present life. The grounds are established practices and their effectiveness. Further research may want to compare the therapeutic role of ‘death’ in existential philosophy and in Christian contemplation

Avslutning

I det djupt mänskliga livsmeningsprojekt som Catharina Stenqvist så engagerat ägnat sin forskargärning åt går det att hitta flera möjliga beröringspunkter mellan den mystiska kontemplationen och den existentiella gränssituationen döden. Stenqvists arbeten har huvudsakligen ägnat sig åt de fenomenologiska och existentiella aspekterna hos kontemplation respektive döden. Hon nämner likheter mellan dessa båda upplevelser vid några tillfällen, vilka framgår av citaten i artikeln, men hon utvecklar dem inte vidare. Jag har därför föreslagit tre beröringspunkter mellan kontemplation och döden som med fördel skulle kunna utvecklas vidare i framtida studier: erfarenhetsmässiga, fysiologiska samt terapeutiska.

Dessa beröringspunkter skulle naturligtvis behöva presenteras betydligt utförligare än vad denna korta artikel tillåter. Men mitt syfte har inte varit att själv utveckla dem, utan att peka ut och kortfattat diskutera några möjliga beröringspunkter mellan kontemplation och döden som inbjuder till fortsatt forskning för den som, i likhet med Catharina Stenqvist, vill utforska människans upplevelse av och brottning med sin existens.

⁴⁹ Leavy, 477.

En intensiv livshållning

CATHARINA STENQVIST

Catharina Stenqvist var professor i religionsfilosofi vid Lunds universitet från 2001 till sitt frånfälle i maj 2014. Nedanstående artikel är en återpublicering från antologin Tillvarons utmaningar (Artos och Norma 2012) och representerar väl de teman hennes senare forskning berörde.

Människans inre liv

Vem människan är, är kanske en omöjlig fråga att besvara. Trots det har den sysselsatt tänkare tider igenom, förmodligen just på grund av frågans utmanande karaktär. De svar som har formulerats kan vid första påseende indelas i åtminstone två kategorier. Å ena sidan ses människan i ett biologiskt perspektiv. Hon lever och dör och har likartade fysiologiska förutsättningar och villkor som övrigt liv. Hennes natur är av ett slag, fysiologiskt och materiellt. Människan är vad hon visar sig vara. Å andra sidan betraktas människan som en andlig varelse. Hon är kroppslig men har även en andlig dimension. Hon är också vad hon tänker, drömmer och hoppas. Föreställningen om en tvåfaldig natur har ofta gett upphov till frågor om människans inre liv, vad ett sådant kan betyda, hur det kan tänkas uppstå. Ibland har den även lett till antagandet om att hennes liv har något slags fortsättning efter kroppens död. Människan är, sett ur detta perspektiv, inte endimensionell eller helt och hållet möjlig att utröna och förklara. Just i omständigheten att människan inte framstår som alldeles förklarbar ligger provokationen och driften efter att söka nya infallsvinklar i försöken att förstå henne.

Den kanske mest intressanta tanken om människan, enligt min uppfattning, är tesen om att hon har ett inre liv och en förmåga till reflektion över

sitt inre liv. Det finns de – jag tänker på kyrkofadern Augustinus (354–430) – som framställer människans inre liv eller, som han benämner det, människans minne på ett storslaget sätt:

Jag skulle emellertid inte tala om det om jag inte i mitt inre, i mitt minne, såg bergen, vågorna, floderna och stjärnorna – som jag har sett – och oceanen – som jag tror på. Deras mått är lika väldiga som om jag såg dem utanför mig. Ändå slukade jag dem inte med ögonen när jag såg dem, och det är inte de själva som är hos mig utan de intryck de gav mig;¹

Augustinus är djupt gripen av människans psykiska förmåga och storheten i hennes minne som för honom bland annat betyder att människan inte fullt ut känner sig själv. Han skriver till exempel: ”Jag fattar inte själv allt jag är.”² Ett antal hundra år senare skriver filosofen och psykiatrikern Karl Jaspers (1883–1969) följande:

Påståendet ’jag är här’ omfattar långt mer än vad som manifesteras av någonting som är känt på ett objektivt vis. Såsom aktuell existens är jag alltid mer än vad jag vet och kan veta om ...³

En sådan här förståelse av människan utgår ifrån att människan har mer än en dimension. Det för människan okända är framförallt hon själv. För Augustinus betyder det att Gud känner människan

¹ Augustinus, *Bekännelser*, Artos, Skellefteå, 1990, s. 227. Se även Catharina Stenqvist, ”Vet mystiker något annat om Gud?” i Göran Bexell (red.), *Gud. Sju lundateologer föreläser* (Stockholm/Stehag: Symposion, 1997), s. 100–101.

² Ibid.

³ Edith Ehrlich, Leonard H. Ehrlich, George B. Pepper (eds), *Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings* (New York: Humanity Books, 2000), s. 143 (min övers).

bättre än hon känner sig själv. För Jaspers innebär det att människan är ett subjekt, det vill säga att hon inte är ett objekt bland andra objekt. Om objekten kan vi få kunskap, de ligger inom gränserna för det vetbara.⁴ Objekten är vad de visar sig vara. Subjektet, däremot, befinner sig i en ”dimension” som är oåtkomlig till och med för subjektet självt. Subjektet är mer än vad hon visar sig vara. Det ligger i subjektets natur att inte kunna nå full kunskap om sig själv. Ty om det vore möjligt, skulle subjektet övergå till att bli objekt.

Det intressanta med att förstå människan på det här sättet, är att hennes förmåga att växla perspektiv framgår. Människan kan inta såväl ett betraktarperspektiv som ett inifrånperspektiv. Människan har vad Dick Haglund benämner för en ”aspektskiftesförmåga”.⁵ Men hon kan också inta de två perspektiven samtidigt vilket alstrar ett tredje perspektiv, som förenar eller spränger de två första perspektiven.⁶ Det är inte minst detta som är det märkvärdiga med människan. Hon iakttar, deltar och skapar i en och samma stund. Hon är såväl observatör som aktiv agent i sina egna förehavanden. Med hjälp av sin aspektskiftesförmåga når hon långt i sina engagemang och i sin tillägnan av kunskap, men ändå är den kunskap hon når inte uttömmande och kan kanske aldrig vara det. Vår kunskap om våra existentiella villkor är inte fullständig, den är ständigt öppen och rörlig. Människan är inte ett färdigt koncept att en gång för alla utforska. Nya horisonter väntar. Hur dessa horisonter skapas och formuleras hänger i hög grad samman med hur människan ser på sig själv och hur den livshållning ser ut, som ligger till grund för hennes tänkande och handlande.

I det följande reflekterar jag över människans existentiella situation och vilka aspekter den har. Jag gör det genom att resonera kring den roll våra livshållningar spelar för vår förmåga att leva och

strukturera våra liv. Jag har på annat ställe argumenterat för det ofrånkomliga i att en människa förbinds med en livshållning.⁷ Att veta vem jag är innebär bland annat att jag uttrycker en livshållning. Det går inte att tänka sig en människa utan att också förbinda henne med en livshållning. Den är inte en tillfällig klädnad. Den är helt enkelt hon. Det är just ”jag” och ingen annan som uttrycker min livshållning. Med min framställning vill jag därför bidra med ett perspektiv om att det som är ofrånkomligt i vår existentiella situation också bildar förutsättningar för hur vi känner, tänker och resonerar och därigenom uttrycker våra olika livshållningar.

Trosbegreppet

Sedan 1950-talet har det i Sverige pågått en rätt så livlig diskussion kring vad en livsåskådning är, vilka definierande drag en sådan har och på vilket sätt en livsåskådning kan vara sann eller inte. Diskussionen har till stora delar utspelat sig mot bakgrund av att det traditionella trosbegreppet, som åtminstone i Sverige tillhandahållits av kristen teologi och kyrkoliv, har uppfattats vara överspelat eller i varje fall har fått mindre relevans för många människor. Det är i detta sammanhang som olika typer av livsåskådningar och livshållningar kommer in som alternativ till ett traditionellt trosbegrepp. En grov men grundläggande skillnad mellan det traditionella trosbegreppet och en livshållning är, enligt mitt synsätt, att den senare inte behöver innehålla metafysiska anspråk vilket trosbegreppet alltid gör i en eller annan form. Vad är då ett traditionellt trosbegrepp?

Mitt resonemang finner sin plats inom ett kristet, religionsfilosofiskt tänkande. Här framställs regelmässigt trosbegreppet som om det omfattar två grundläggande aspekter. Den ena handlar om att tro på något, vilket innebär en typ av vetande

⁴ Distinktionen opererar med en kantiansk modell för vårt vetande. Inom gränserna för vårt förnuft når vi kunskap, det som faller utanför är för det mänskligt tänkandet ovetbart eller onåbart.

⁵ Dick Haglund, ”Det fenomenologiska konstitutionsbegreppet och den religiösa erfarenhetens problem” i Dick A. R. Haglund, *Tro – upplevelse – språk. Till den religiösa erfarenhetens fenomenologi*. Religio 31 (Teologiska institutionen i Lund, 1993), s. 43.

⁶ Ibid.

⁷ Catharina Stenqvist, ”Livets bräcklighet. Ett resonemang om livshållningar”, i Marie Lindstedt Cronberg och Catharina Stenqvist (red.) *Förmoderna livshållningar. Dygder, värden och kunskapsvägar från antiken till upplysningen*, Lund: Nordic Academic Press, 2008), s. 27–49.

om ett sant förhållande. Den andra aspekten handlar om människans tillit och förtröstan som emellertid också inkluderar ett slags vetande även om det sällan artikuleras. Det som människan litat på finns i någon mening. Tilliten uppfattas bland de flesta religionsforskare vara den mer kraftfulla dimensionen och beskrivs som om den föregår vetandet.

Tillit och förtröstan anses särskilja trosbegreppet från andra kunskapsformer. Tror gör en människa när hon inte vet hur något förhåller sig på ett bestämt sätt. Men samtidigt menar hon att det hon tror på är verkligt. Om det gudomliga skulle vara möjligt att peka ut och observera – ja, då skulle ett så kallat vanligt vetande vara den tillämpliga kunskapssteoretiska hållningen. Om Gud är möjlig att observera är trosövertygelse inte längre aktuell eftersom människan nu vet. Momenten av tillit och förtröstan, vilka är trons särmerken enligt många, kommer i skymundan. Om tro-på får bilda utgångspunkt blir religion att likna vid en vetenskaplig hypotes. Objektet för tro-på är Gud och frågan blir om Gud existerar i likhet med de empiriska objektens existens. Vi finner en religionsuppfattning som ställer objektet i centrum. Objektet är Gud och påståenden om Gud uppfattas vara antingen sanna eller falska. Om tilliten får bilda utgångspunkt liknar religionen mer en bild eller en berättelse som i en människas förståelse kan framstå som mer eller mindre rimlig. Ju mer rimlig, ju större förtröstan känner människan på vad bilden eller berättelsen förmedlar. Objektet är här inte det gudomliga utan utgångspunkten är människan och hennes upplevelse. Vi finner då en religionsuppfattning som ställer subjektet i centrum. Utgångspunkten är människan och hennes trosföreställningar och dessa är varken sanna eller falska.

Patetisk tro

Under 1950-talet och framåt präglade Ingemar Hedenius (1908–1982), professor i praktisk filo-

sofi i Uppsala, i hög grad debatten kring teologiska utsagor och deras sanningsvärde. Hedenius ansåg att tro är att hålla något för sant och han gör en distinktion mellan inre tro och patetisk tro:

Medan den inre tron på x kan beskrivas som en benägenhet att tänka som om x vore det riktiga, är den patetiska tron på x en benägenhet att känna och bete sig, som om x vore det riktiga.⁸

Det intressanta eller uppseendeväckande med patetisk tro är att det som personen tror, gör hon eller han oberoende av förnuftiga skäl och fakta. Hon tror så att säga i blindo. Religiös tro tillhör området för patetisk tro, enligt Hedenius, som samtidigt ändå menar att ”den patetiska tron hör till livets intressantaste fenomen.”⁹

Hedenius menade själv att religiösa påståenden är falska eftersom de strider mot empiriska förhållanden. På grund av sina försanthållanden av icke-empirisk karaktär kan teologi därför inte uppfattas som en vetenskap. Tron på att Jesus har uppstått är osannolik och falsk eftersom människans död omöjliggör en uppståndelse och ingen, vare sig före eller efter Jesus, har uppstått – om nu ens Jesus har uppstått. Hedenius hamnar förstås i en ateistisk position, och han har därför utvecklat ett livsåskådningsbegrepp på humanistisk grund. Han skriver till exempel följande mot bakgrund av sin kristendomskritik:

Sålunda ger sig av sig själv grundprincipen för allt mitt förhållande till livsåskådningar: principen om tankens frihet. Därmed förstår jag nämligen just den maximen, att ingen auktoritet har rätt till mitt bifall innan jag själv har underkastat dess utsagor prövning och funnit dess anspråk berättigade.¹⁰

Hedenius levde och verkade i en tid som dominerades av ett positivistiskt tänkande och i efterdyningarna av Axel Hägerström (1868–1939), professor i filosofi, och Uppsalafilosofins nihilism. Analytisk filosofi och ett positivistiskt vetenskapsideal uppfattades av Hedenius och många

⁸ Ingemar Hedenius, *Tro och vetande* (Borås: Askild och Kärnekull, 1983), s. 18. Matz Hammarström har gjort mig uppmärksam på att uppfattningen här är en förkortad och omarbetad version av förstaupplagan av *Tro och vetande* (Stockholm: Bonnier, 1949), s. 44.

⁹ Ibid. Ingemar Hedenius, *Tro och vetande*, s. 19.

¹⁰ Ingemar Hedenius, *Tro och livsåskådning* (Stockholm: Aldus/Bonniers, 1961), s. 165.

med honom som en dödsstöt mot teologi. Teologerna kände sig givetvis trängda i denna situation. Inom såväl svensk som anglosachsisk religionsfilosofi upplevde ett flertal kristna religionsfilosofier sig manade att bemöta kritiken och utmaningen från analytisk filosofi om vad som hävdades konstituera vetenskap.¹¹ För teologins och religionsfilosofins vidkommande var det just trosbegreppet och frågan om vad religion ”är” som stod i blickfånget. För troende människor i allmänhet framstår problemet kanske inte som så känsligt eftersom de ju kan tro vad de vill. I privatlivet råder trosfrihet. Men hur kan teologen eller religionsfilosofen rättfärdiga en tro som av många forskare beskrivs som falsk eller nonsensartad?

Ett flertal religionsfilosofier hävdade i denna situation att religionen har en annan karaktär än det naturvetenskapliga synsättet. Men vad händer om endast aspekten tillit tillåts dominera trosövertygelsen? Är det inte att uppfatta som en dålig undanmanöver att införa en kunskapsform som undgår empirisk prövbarhet, att göra sig immun mot kritik?¹² Hamnar vi då inte i det som Hedenius kallar för patetisk tro? Utifrån bland annat dessa frågor har inte minst religionsfilosofier strävat efter att finna begrepp och uttryck som gör den mångdimensionella människans föreställningar om det icke-empiriska begripligt och möjligt att diskutera utan metafysiska antaganden.

Livsåskådning eller livshållning?

Ordet livsåskådning förknippas främst med Ingemar Hedenius.¹³ Vad en livsåskådning är och vilka utmärkande drag den har, har i svalt efter tro- och vetandebatten som förorsakades av Hedenius, kommit att diskuteras framförallt i

Uppsala.¹⁴ Uppsalateologen Anders Jeffner har strävat efter att finna en formulering eller en definition som möjliggör en empirisk undersökning av vilka livsåskådningar människor har. Definitionen finns i flera likartade varianter. Jag stannar för en variant med följande lydelse:

En livsåskådning är de teoretiska och värderingsmässiga antaganden som utgör eller har avgörande betydelse för en övergripande bild av människan och världen och som bildar ett centralt värderings-system och som ger uttryck åt en grundhållning.¹⁵

Jeffners definition innehåller väsentliga påpekanden. Jag bestrider inget av dem, snarare önskar jag en komplettering av existentiell och praxisorienterad karaktär. Jeffners definition lägger en tonvikt vid teori, värderingar och system av antaganden, som leder tankarna mera till olika idésystem än till existentiella villkor och handlande. Den ovan kort skisserade otillfredsställelsen med det kristna trosbegreppet, och tonvikten på teori och system i Jeffners livsåskådningsbegrepp gör att jag vill lämna båda begreppen därhän. Istället vill jag försöka formulera vad en livshållning kan betyda. Trosbegreppet innebär alltid, skrev jag tidigare, ett metafysiskt antagande på ett eller annat sätt. I mina funderingar kring vad en livshållning kan betyda, kan ett sådant anspråk förekomma men det behöver inte göra det. Metafysiken kan vara viktig för många, framförallt för troende människor, men för mina syften är det mer väsentligt att formulera en tänkbar innebörd i vad en livshållning är, så att en människa kan känna igen sig i betydelsen att hon upplever ”angång”,¹⁶ att hon känner sig berörd, och förhoppningsvis tänker ”ja, just så är det att ha en livshållning.” Ett sådant igenkännande är möjligt att bäst uppnå,

¹¹ Basil Mitchell (ed), *The Philosophy of Religion* (London: Oxford University Press, 1971).

¹² Jämför med teorin om de dubbla sanningarna, det vill säga att teologin håller sig med ett sanningsbegrepp och filosofin med ett annat. Vad ska vägleda? Tron eller förnuftet?

¹³ För en kortfattad men instruktiv genomgång av ämnet livsåskådningsforskning kan jag hänvisa till Carl Reinhold Bråkenhielm & Torsten Pettersson (red.), *Modernitetens ansikten. Livsåskådningar i nordisk*

1900-talslitteratur (Nora: Nya Doxa, 2001). Se Bråkenhielms artikel, ”Blick för mönster. Att studera livsåskådningar i verkligheten och i litteraturen”, s. 15–27.

¹⁴ Begreppet utvecklades på 60- och 70-talen av Anders Jeffner, professor i religionsfilosofi, och sedermera även av Carl-Reinhold Bråkenhielm, professor i tros- och livsåskådningsvetenskap i Uppsala.

¹⁵ Bråkenhielm *et al* (red.), *Aktuella livsåskådningar*. Del 2 (Lund: Doxa, 1983), s. 7.

¹⁶ Mats Furberg, *Allting en trasa? En bok om livets mening* (Lund: Doxa, 1975), s. 176.

menar jag, genom att utgångspunkten tas i vår existentiella situation, vars grundvillkor är födelse och död.

Jag gör en grundläggande skillnad mellan att "ha" en livsåskådning och att "vara" en livshållning. I talet om livsåskådningar skymtar enligt min uppfattning en känsla av att livsåskådningar är som om de vore klädnader vilka kan tas av och på efter behag. En livsåskådning är något som en människa "har". Men jag ser det istället så att en människas livshållning är ett uttryck för vem hon är. Människan "är" sin livshållning. Våra livshållningar är med andra ord sammantvinnade med vilka vi människor är på ett mer intimt sätt än vad jag uppfattar att livsåskådningar implicerar. En livsåskådning kan människan vara utan, men inte en livshållning. Kärnan i en livshållning består i frågan om vem människan är, sedd mot bakgrund av hennes ändlighet. Jag finner människans gåtfullhet vara en större utmaning än frågan om Guds existens. Hennes gåtfullhet uppfattar jag i analogi med hur Augustinus och Jaspers beskrev den. Hon har ett inre liv och kan aldrig förstås eller beskrivas som ett objekt. På så vis kan "objektet" för mina reflektioner sägas vara människans gåtfullhet. Frågorna kring vem människan är framstår för mig som väl så intrikata som frågorna kring Gud.

På ett sätt lever vi våra liv i syfte att utifrån driften att övervinna döden och upprätthålla livet, samtidigt som livet obönhörligen går mot sitt slut. Driften efter liv i mötet med vår ändlighet är stark, delvis artikulerad, delvis sublimerad. Hur varje enskild individ förhåller sig till sin ändlighet och dödlighet sätter sina spår och påverkar hur hennes liv och handlingar, hennes filosofier och teologier ser ut. Vad jag vill benämna traditionell teologi och filosofi förfäktar ett slags abstraktionsplan där frågor, problem och lösningar antar ett icke-individuellt uttryck. Själva den omständigheten, önskan om att fjärma sig från det individuella, är ännu en konsekvens av den icke medvetet erkända döden eller ett förnekande av

ändligheten, menar jag. Ett viktigt inslag i mitt livshållningsbegrepp är därför en betoning av dödens ofrånkomlighet och insikten om att döden är en del av livet.

Vi strävar mot odödlighet trots vår vetskap om döden. Men denna strävan är nödvändig för vår överlevnad hur absurd den än kan framstå. I den strävan formas och utvecklas våra livshållningar. I en mycket grundläggande mening ser jag våra livshållningar som uttryck för ett nödvändigt behov av orientering. Livshållningens funktion är att ge människan redskap att tackla de situationer som vi utsätts för och som märks av döden – och ge oss handlingsalternativ. Sammanfattningsvis vill jag beskriva dessa aspekter hos en livshållning som en existentiell orientering.

Filosofisk aktivitet

Inledningsvis nämnde jag Karl Jaspers. Hans filosofi är ett inspirerande exempel på hur filosofi i grund och botten bör handla om vår existens och vårt meningsbildande, så som många tänkare ansett alltifrån antiken. Han är även en god representant för viljan att tänka nytt kring "tro" och hans resonemang är intressant inte minst mot bakgrund av tidigare nämnda livsåskådningsdebatt.¹⁷

Jaspers använder inte gärna ordet "filosofi" för sin verksamhet utan hellre "filosofierande" för att framhålla att det handlar om en aktivitet. Han vill dessutom hålla samman personen som filosoferar med vem personen är i alla sina funktioner och aktiviteter. Här betonar Jaspers något fundamentalt viktigt mot bakgrund av hur man i forskningen annars ofta har hållit vattentäta skott mellan filosofen och människan. Människan kan inte abstraheras som antingen den ena eller den andra funktionen. Hon är den hon visar sig i sin aktivitet. Föreställningen om aktivitet är grundläggande, eftersom en filosofers syfte enligt Jaspers är att klargöra existensen vilket innebär att utföra en

¹⁷ Bråkenhielm *et al* (red.), *Aktuella livsåskådningar*. Del 1, Lund: Doxa, 1982. Bråkenhielm skriver (s. 135): "Jaspers tänkande har varit av stor betydelse för livsåskådningsdebatten under 20- 30- och 40-talen. Hans kritik av övertron på vetenskapen har varit en betydelsefull motvikt till vetenskapstron inom olika former av

positivism." Tyvärr får läsaren ingen mer tydlig information än så ifråga om hur och på vilket sätt Jaspers har varit inflytelserik för den svenska debatten.

aktivitet.¹⁸ Jaspers har en förståelse av filosofi som jag i mångt och mycket delar. Han skriver till exempel:

Ingenting i filosofi kan avskiljas från människan. Den filosoferande personen, hans grundläggande erfarenheter, hans handlingar, hans värld, hans vardagliga livsföring, krafterna som talar genom honom, kan inte bortses ifrån när man följer honom i hans tankar.¹⁹

För Jaspers finns det en självklar koppling mellan den filosoferande personen och personen i all övrig verksamhet. Människan och hennes verksamheter låter sig inte uppdelas i från varandra oberoende storheter. Filosoferandet är en aktivitet som människan utför:

Ty, all filosofi – eftersom det är den mänskliga andens aktivitet – är, såväl i sin tematik som i sina orsaker, intimt förbunden med den personens liv som filosoferar.²⁰

Det är filosofins uppgift att ägna sig åt frågan om existensens ”väsen”, enligt Jaspers. Kunskap om existensen kan inte och bör inte vara en exakt vetenskap. Han gör en för hela sitt tänkande grundläggande skillnad mellan filosofi och naturvetenskap. Filosofi handlar inte om vetande i en vetenskaplig mening, utan om ett förhållningssätt och hur livet kan levas. Naturvetenskapen är vetande men tillför inte något till förståelsen av livet utan ger kunskap om faktiska förhållanden. Men vetenskapen behövs! Om filosofen inte har naturvetenskaplig kunskap, har han eller hon inte heller kunskap om världen. Naturvetenskapen tillhandahåller kunskap om hur saker och ting är och det är filosofens utgångspunkt i sitt filosoferande. Jaspers menar att filosofin står i ett beroendeförhållande till naturvetenskap och religion, samt-

digt som filosofin måste vara och agera oberoende av dem. Såväl vetenskap som religion leder fel när de tenderar till objektivisering av sina grundteser:

I denna objektiverande process av det som ligger bortom all objektivitet, förstör religion mänsklig frihet och transcendens precis på samma vis som vetenskap gör när dess objektiva verklighetsbegrepp görs absoluta genom en filosofisk dogm.²¹

Jaspers är med andra ord kritisk mot övertron på naturvetenskapen och han eftersträvar en kunskap om människan som skiljer sig från ett naturvetenskapligt och ett, enligt honom, reduktionistiskt betraktelsesätt. Han går dessutom längre än vad teologerna tordes göra i den svenska debatten genom sin kritik av religion. Jaspers är med andra ord kritisk både mot naturvetenskapen och mot teologin. Han vänder sig både mot det han kallar den falska upplysningen, ”vetenskapsvidskepelse”, och mot religiös bokstavstro.

Jaspers söker alltså en ny förståelse av människan. Filosofens uppdrag är att formulera vad existens är och att ställa frågor om vad existens betyder. Jaspers grundsyn på den mänskliga belägenheten är ”allt världsligt varas otillförlitlighet.”²² Tanken på varats otillförlitlighet hänger samman med hans uppfattning om att gränssituationer utmärker vår existens just genom att dessa visar oss varats otillförlitlighet. Jaspers skiljer mellan två olika slags situationer. Å ena sidan de situationer som förändras. Tillfällen kommer och går, och våra möjligheter därmed. Jag kan också själv på olika sätt bidra till att dessa situationer förändras. Å andra sidan har vi de situationer som ”förblir oförändrade till sitt väsen”.²³

De oföränderliga gränssituationerna är, enligt Jaspers, döden, slumpen, skulden och världens opålitlighet.²⁴ De visar oss misslyckandet, skriver

¹⁸ Karl Jaspers, *Philosophy of Existence*, translated and with an Introduction by Richard F. Grabay (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995), s. xii.

¹⁹ Paul Arthur Schilpp (ed.), *The Philosophy of Karl Jaspers* (La Salle: Open Court Publishing Company, s. 39 (min övers).

²⁰ Schilpp (ed.), *The Philosophy of Karl Jaspers*, s. 5 (min övers).

²¹ Schilpp (ed.), *The Philosophy of Karl Jaspers*, s xv (min övers).

²² Karl Jaspers, *Introduktion till filosofin*, Stockholm: Orion/Bonniers, 1963, s. 23.

²³ Ibid.

²⁴ Jaspers räknar inte med födelsen som en gränssituation, vilket jag dock gör men inte utvecklar här. Religionsfilosofen Grace M Jantzen nämner födelsen som en motpol till döden. Hon menar att filosofer alltför ensidigt har fokuserat döden på bekostnad av födelsen. Se

han.²⁵ Skälet till benämningen ”gränssituation” ligger i att människan ställs inför ett val, att gå under eller att gå vidare. Jag förstår Jaspers tanke om ”misslyckandet” som att människan i gränssituationerna kommer till korta. Hon har inte en chans mot existensens obevekliga karaktär. Döden kan inte förhindras, slumpen slår till i till exempel olyckshändelser, har vi gjort någon illa kan det inte ändras och krig eller hungerkatastrofer drabbar urskillningslöst enskilda människor. Men gränssituationerna innebär också en möjlighet. De visar på det mänskliga misslyckandet och skapar därför förtvivlan, men ur förtvivlan kan kraft uppstå. Förtvivlan kan bli en vägvisare som ”pekar utöver världen”, det vill säga den visar oss möjligheten av något annat.²⁶ Jaspers lyckas med sin föreställning om gränssituationer synliggöra en mängd förhållanden som karaktäriserar vår existens, framförallt om utgångspunkten tas i vår ändlighet. Vår dödlighet och vår ändlighet tydliggör våra begränsade möjligheter till kontroll och makt över våra egna liv. Det som existensen handlar om, kan inte begreppsliggöras. Det kan endast uttydas eller utpekas.

Gränssituationerna, både de föränderliga och de oföränderliga, är sammanhangen för mänsklig existens, de utsäger vad det innebär att existera. Jaspers menar att medvetandet om dessa gränssituationer är filosofins djupare ursprung, näst efter förundran och tvivlet. På dessa gränssituationer reagerar vi antingen genom att försöka dölja dem, återställa allt till hur det var eller, som vi nyss såg, genom förtvivlan. Att dölja dem eller låtsas bort dem, att försöka glömma att vi ska dö eller bär på en skuld, innebär att inte möta sig själv, att inte reflektera. Död finns, liksom kamp, lidande och skuld. Det är en del av den mänskliga existensen. Men ofta vill vi undvika detta eftersom det uppfattas som ett hot mot livslusten.²⁷ Då människan på det sättet viker undan medför det att hon undviker självreflexion och mötet med

sig själv. Människan kan välja mellan att möta sig själv i tankar kring till exempel insikten om döden eller att undvika detta och därmed ”hemfalla” åt blott existens.

Både de föränderliga och de oföränderliga situationerna är konstitutiva för vår mänskliga belägenhet. Människan befinner sig alltid i situationer, menar Jaspers, i det här fallet trogen övrig existensfilosofi. Han använder sig även av orden gräns och gränslös för att ange existensens karaktär. Gräns och gränser tillhör världen. Det gränslösa däremot tillhör det svåråtkomliga grundbegrepp som Jaspers använder, nämligen det allomfattande (das Umbegreifende) för att ange att världen är mer än endast värld. I världen råder objekt som kan avgränsas från varandra. Det allomfattande som tillhör ”området” för det transcendenta, det gränslösa, är undflyende och saknar både subjekt- och objektskaraktär. Det allomfattande är, menar Jaspers, grunden för filosofiskt tänkande och kan endast uppfattas filosofiskt.²⁸ Det allomfattande håller samman tillvaron, enkelt uttryckt. Varat, existensen, är varken subjekt eller objekt och är därför allomfattande. Jag föreställer mig bilden av osynliga armar som håller ihop vår värld och innanför armarna synliggörs vår tillvaro genom objekten och deras framträdande. Jaspers skriver till exempel:

Varat som sådant kan alltså uppenbarligen inte vara ett föremål (objekt). Allt som för mig blir ett föremål, träder emot mig ur det allomfattande och jag som subjekt träder ut ur det.²⁹

Vidare säger han: ”Det allomfattande är alltså det som alltid bara reflekteras i tankeprocessen. Det är det, som inte förekommer i sig självt, men i allt annat.”³⁰ Jaspers anknyter här till mystiken och indiska vishetsläror och de där rådande föreställningarna om att ”överskrida subjekt-objekt-klyvningen”. Grunden i hans tanke och i anknytningen

hennes bok *Becoming Divine. Towards a Feminist Philosophy of Religion* (Manchester: Manchester University Press, 1999).

²⁵ Jaspers, 1963, s. 25.

²⁶ *Ibid.*, s. 26.

²⁷ Edwin Latzel, ”The Concept of ‘Ultimate Situation’ in Jaspers Philosophy”, i Paul Arthur Schlipp (ed), *The*

Philosophy of Karl Jaspers (La Salle: Open Court publishing Company, 1974): ”Death is not an ultimate situation for potential Existenz if it ‘does not serve to awaken its potential depth, but merely serves to make everything meaningless.’”, s. 200.

²⁸ Jaspers, 1963, s. 29

²⁹ Jaspers, 1963, s. 35.

³⁰ *Ibid.*

till mystiken är att om människan dröjer vid objektet kommer hon fel: ”Ty vidskepelse är att vara fjättrad vid objektet, tro är att söka sin grund i det allomfattande.”³¹

Från Jaspers tänkande vill jag lyfta in synen på filosofi som en aktivitet och tanken på gränssituationer i min framställning om vad jag menar utmärker en livshållning. Vidare att människans ändlighet är grunden för hennes liv och tänkande. Jaspers menar att människans ändlighet är hennes fundamentala belägenhet och han uttrycker det med de redan tidigare citerade orden: ”den mänskliga belägenheten såsom allt världsligt varas otillförlitlighet.”³² Otillförlitlighet gör att människan behöver gardera sig, skydda sig, finna sätt att utvärdera detta faktum. I min överföring betyder det att hotet från varats otillförlitlighet driver människan att skapa. Hotet blir en kreativ kraft vilket är en vital del i en människas livshållning.

I de allra flesta fall – i forskning, vetenskap men också i det dagliga och vardagliga livet – styrs vi av vår ändlighet. Det är också en del av vår ändlighet, det vill säga vår dödlighet, att vi förtränger denna omständighet. Vi bär med oss en ångest över förgängligheten och denna ångest måste ständigt övervinnas på nytt. Ett sätt att göra det är att inte låta den komma till fullt uttryck utan omvandla den i olika projekt som bär illusionen av odödlighet eller som utgör ett trots mot att vi saknar makt över vår egen situation.

Subjektiv sanning

I diskussioner om livssyner är termen livsåskådning den mest använda och har blivit en teknisk term, vilket förstås beror på det genomslag som Jeffners livsåskådningsforskning har fått.³³ Men i boken *Västerlandets tänkare* från 1962 förekommer intressant nog termen livshållning i samband med en diskussion om stoisk sinnesro. Här kopplas termen till följande innehåll: ”... en bestämd uppfattning om människan och hennes natur.”³⁴

För egen del stannar jag för, som redan har framgått, ordet livshållning. Ordet lämpar sig väl för de aspekter jag efterlyser, nämligen aktivitet, handling, praxis, och även känslor och emotioner. Samtidigt innefattar det, liksom livsåskådning, en helhetssyn. Men även ordet livshållning riskerar att få något märkligt passivt över sig. Individens förhållning till livet, som om livet vore därute och något annat än individen själv. Så ser jag det emellertid inte. En livshållning, tänker jag mig, uttrycker de frågor en människa ställer som handlar om just det liv hon lever tillsammans med andra. Av det följer att en livshållnings grundläggande funktion är att utifrån undran och förundran inför människans ändliga liv ge redskap för reflektionen över grundläggande existentiella frågor och hjälpa henne att artikulera känslor och göra hennes handlingsberedd. Reflektionen är alltså ett väsentligt inslag i en livshållning. Men det betyder inte att inte en livshållning kan föreligga även utan reflektion. En av mina grundläggande tankar är ju att en livshållning är ofrånkomlig om än den är rudimentär och fragmentarisk och kanske därför framstår som oreflekterad. Reflektionens roll är att hjälpa fram, artikulera och peka ut handlingsmöjligheter.

Det är framförallt i olika slag av valsituationer, som en individs livshållning kommer i dagen. I samband med konfliktsituationer är det ofta möjligt att skönja en individs livshållning.³⁵ Konflikten provocerar människan, ställer henne inför svåra val och för upp hennes känslor och handlingsbenägenhet i ljuset.

Men människan är motsägelsefull. Hon handlar kanske stick i stäv med delar av sin livshållning och frågan blir i så fall hur pass väl integrerad hennes livshållning är eller om hon verkligen omfattar den livshållning som hon på ett eller annat sätt påstår att hon har. Att hon handlar stick i stäv med sin uttalade livshållning behöver likväl inte utesluta att hennes livshållning skulle vara integrerad. En människa kan mycket väl bejaka ett flertal övertygelser utan att fördenskull vara i

³¹ Jaspers, 1963, s. 35

³² Karl Jaspers, 1963, s. 23.

³³ Anders Jeffner, ”Att studera livsåskådningar” i Bråkenhielm *et al* (red.) *Aktuella livsåskådningar*. Del 1 (Lund: Doxa, 1982), s. 11–21.

³⁴ Ahlberg, Skard & Winsnes (red.), *Västerlandets tänkare. Från antiken till våra dagar* (Stockholm: Natur och kultur, 1962), s 115.

³⁵ Catharina Stenvist, *Förundran och förändring. Mystikens teori och livssyn* (Delsbo: Åsak, 1994), s 117.

stånd till att, av olika skäl, utföra och handla i enlighet med sin övertygelse. Relationen mellan att omfatta en övertygelse och att handla i enlighet med den är alltså inte enkel. En livshållning är vanligtvis – i sin oartikulerade form – mer eller mindre fragmentarisk och osystematisk. Den är inte i första hand förbunden med teoretiska och intellektuella överväganden, utan uttrycker kanske ännu hellre känslor och stämningar. En människa förbinder sin livshållning med bestämda erfarenheter och upplevelser, och den har en grundläggande känslorakartär, tänker jag mig. Känslorna, i betydelsen emotioner, är handlingsmotiverande, som religionsfilosofen Eberhard Herrmann framhåller.³⁶ Stämning, spänning och emotioner driver handling och skapar praxis. Filosofen Lars Bergström diskuterar frågan om människan alls behöver eller bör ha en livsåskådning, som är det ord Bergström använder. Bergström för sin diskussion mot bakgrund av att Ingmar Hedenius förfäktade att han själv inte behövde en livsåskådning, och i polemik med Carl Reinhold Bråkenhielm.³⁷ Men jag finner det orimligt att inte varje människa trots allt har en livshållning – hur rudimentär denna än är. Bergström talar också om möjligheten av rudimentära och fragmentariska livsåskådningar. Det är svårt att tänka sig att en så kallat normalt tänkande och kännande människa inte har åtminstone någon uppfattning om vem människan är och hennes situation i existensen. Däremot behöver inte dessa uppfattningar vara ideologiskt bundna eller konsistenta. De behöver heller inte vara sanna. I min precisering av en livshållning formulerar jag visserligen tanken på en helhetssyn, men det kan betraktas som ett mål att sträva mot snarare än ett förhållande som föreligger så att säga redan från början.

Ett särskilt problem med livsåskådningar som Bergström diskuterar i polemik med bland annat Jeffner är just hur vi kan veta om vår livsåskådning är sann och om en människa bör ha en livsåskådning. Bergström säger sig inte ha en klar

uppfattning i denna senare fråga. Men han menar att om ”de praktiska konsekvenserna av att ha en livsåskådning är bättre än konsekvenserna av att man inte har det, så bör man ha en livsåskådning.”³⁸ Bergström intar med andra ord en pragmatisk ståndpunkt.

En livsåskådning innehåller en mångfald av komponenter varav en del är av icke-empiriskt slag, vilket för många är den kontroversiella punkten. Varför skall människan ha en livsåskådning om den inte kan visas vara sann? Bergström använder sig i sitt resonemang av Hedenius maxim om att en teori är sann om det finns förnuftiga skäl att anföra för detta, vilket Bergström uttolkar som att ha ett bra men inte nödvändigtvis konklusivt argument för att en teori är sann. Bergströms artikel slutar i en uppgiven anda. Han finner det tveksamt om man någonsin kan ha förnuftiga skäl för att hålla en hel livsåskådning för sann.³⁹

Mitt genmäle är att individen själv naturligtvis håller sin livsåskådning för sann även om den innehåller motsägelsefulla och icke-empiriska inslag. En annan sak är om den är sann med tanke på vad vi i enkel mening menar med ”sant”, det vill säga att det som påstås överensstämmer med empiriska förhållanden. Det som är intressant här är att notera att den objektiva sanningsfrågan spelar mindre roll för individen än upplevelsen av att hon själv finner sin livsåskådning vara sann, en subjektiv sanning. Med min inriktning på livshållning – istället för livsåskådning – avgörs sanningsfrågan i praxis och handling. En individ upplever sin livshållning som sann eller äkta, om den ofta – om än inte nödvändigtvis alltid – kommer till uttryck i handling.

Rum

I mitt sökande efter en användbar metafor för hur en livshållning utgör en integrerad del av hela

³⁶ Eberhard Herrmann, *Religion, Reality, and Good Life* (Tubingen: Mohr Siebeck, 2004), s. 195.

³⁷ Lars Bergström, ”Om livsåskådningar” i Johan Modée (red.), *Tro Vetande Mystik. Svensk religionsfilosofi 1900–1999* (Stockholm/Stehag: Symposium, 2000), s. 80.

³⁸ Modée (red.), *Tro Vetande Mystik*, s. 83. ³⁹ *Ibid.*, s. 98.

³⁹ *Ibid.*, s. 98.

personen, har jag blivit inspirerad av karmelitt-nunnan Teresa av Avilas (1515–1582) suggestiva bild av människans inre liv som en rund borg, som består av olika rum med ett mittersta rum där gudsföreningen sker.⁴⁰ Jag lämnar Teresas tanke på gudsförening därhän men vill bibehålla rumsmetaforiken och föreställningen om ett centralt rum där något avgörande sker. Teresa understryker att man inte skall tänka på rum som radas upp efter varandra, utan på en medeltida borg där kungen sitter i det centrala rummet som har kontakt med andra rum omkring. Rumsmetaforen, som vill uttrycka hur människans andliga och själsliga liv är organiserat, påminner för övrigt om min framställning (på annat ställe) om hur vi kan föreställa oss ett mystiskt liv:

Det mystiska livet bildar en kärna, eftersom detta är det mest intensiva livssättet, det omringas av ett religiöst liv, medan det yttersta skiktet utgörs av ett vardagligt liv.⁴¹

Terasas – och mina – tankar vill jag nu överföra på hur jag tänker mig att våra livshållningar är organiserade.

Rumsmetaforiken har dessutom anknytning till hur jag med hjälp av Jaspers har resonerat kring gränssituationer och gräns. Tanken här var ju dels att våra liv är existentiellt villkorade, dels att verkligheten, vår empiriska tillvaro, bestäms av gränser. Ett tydligt uttryck för hur gränssättandet kan se ut är ett rum. Rummet är rum på grund av sina gränser, väggar, tak, golv. Men det finns dörrar mellan rummen, gränserna låter sig överskridas, och människor kan gå emellan dem.

En livshållning är alltså att likna vid en boning med många rum med ett rum i mitten som påverkas av och påverkar övriga rum. Rummen är inte

slutna tack vare sina dörrar vilka dock kan temporärt stängas. Det råder ett ständigt pågående flöde och utbyte mellan rummen och då dörren stängs sker bearbetning och konsolidering. En livshållning är alltså en ständigt pågående verksamhet. Så länge människan lever, lever hennes livshållning. Hon är öppen för nya intryck, erfarenheter, andra människor och kunskaper som på olika sätt påverkar henne så att delar i livshållningen kanske faller bort medan andra tillkommer. Det som blir kvar förtätas. Individerna rör sig i och mellan rummen men kommer efterhand att genom sitt tänkande och handlande få rummen att konvergera mot rummet i mitten där livshållningen intensifieras, eller avvisas. I det mittersta rummet utspelar sig känslomässigt grundade funderingar över engagemang och ”angång”.⁴² Det är här livshållningens ”kompetens” prövas. De olika rummen står i kontakt med varandra, ett utbyte sker, och här bearbetas hur olika aspekter hänger ihop, vilket i sin tur förmår ge en stark benägenhet för handling, tänker jag mig.

De olika rummen hänger samman, som vi sett, men olika skeenden tar plats i de olika rummen. Det yttersta utgörs av våra biologiska förhållanden av födelse och död, det vill säga fakticiteter som konstituerar vår ändlighet. Detta rum är grunden och förutsättningen för vad som följer. I det därpå följande rummet utmanas vår överlevnad. Vi behöver föda, sömn, boende och kärlek. Då dessa är förhanden ökar styrkan i vår överlevnad. Vi växer. I samband med vår biologiska och fysiska växt utvecklas våra kunskaper, våra insikter, våra tankar, reflexioner, känslor och vår inre

⁴⁰ I boken *Den inre borgen*, Karmeliterna, Tågarp/Glumslöv 1974 skriver Teresa följande: ”Må vi nu vända oss till vår borg med de många boningarna. Ni skall inte uppfatta dessa boningar som liggande i en rad, den ena efter den andra, utan ni skall fästa era blickar på mitten, där konungen har sitt rum eller plats. Tänk er detta som en dvärgpalm: för att komma fram till det som kan ätas måste man ta bort många täcklager som omger det välsmakande innersta. På samma sätt finns det mycket omkring och ovanpå detta gemak. Ty när det gäller själsliga ting har man alltid att betrakta helheten och bredden och storheten. Eftersom själen

rymmer mycket mer än vi kan föreställa oss är det omöjligt att överdriva härvidlag, och alla hennes delar står i förbindelse med den sol som finns i palatset.” (s 29–30.)

⁴¹ Catharina Stenqvist, *Förundran och förändring. Mystikens teori och livssyn* (Delsbo: Åsak, 1994), se till exempel s. 134–135.

⁴² Furberg, 1975, skiljer mellan att ”vara engagerad” och att ”vara angådd”. Han skriver följande om det senare: ”är fenomenologiskt att ha blivit berörd och fortfarande vara berörd av någon eller något utanför en själv, utan egen förskyllan”

värld.⁴³ Vi utvecklar ett självmedvetande eller en förmåga att reflektera vilket också innebär att vi ställer frågor om livet och om oss själva. Dessa funderingar ligger till grund för att vi förmår artikulera våra livssyner och livshållningar på ett mer medvetet sätt. Dessa basala och grundläggande inriktningar är nödvändiga inslag i en livshållning. Det tredje rummet utgörs av den mer eller mindre genomreflekterade livshållning vi uttrycker. De främsta uttrycken för den är våra handlingar. De olika val och handlingar vi gör säger någonting om hur vår utveckling ser ut, vilka vi är och våra verklighetsuppfattningar.

Det innersta rummet är det optimala uttrycket för en livshållning vare sig den uttrycks teoretiskt eller i praxis. Här handlar det om samstämmighet i övertygelse och uttryck. Människan vet vad hon gör, vilka ställningstaganden hon önskar iscensätta, hon kan besvara frågan ”varför”. Hon vet inte svaret på livet, men hon har en trygg och genomarbetad livshållning, även om den i vissa avseenden kan vara motsägelsefull, utifrån vilken hon agerar.

En livshållning förfinas ju mer en individ känner sig själv. Det gör hon eller han på olika sätt, framförallt genom att stå i relation till andra och pröva sig själv och sina handlingar i ett mänskligt sammanhang. Denna prövning är livslång och är en del av varje människas liv. Men hon gör det också genom tystnad och tillbakadragenhet, fysisk såväl som psykisk. Att lära känna sig själv för att kunna utföra det goda, vilket är livshållningens mål, dess *telos*, kräver eftertanke, insikt och därför också tystnad.

Livshållningar är inte något rent teoretiskt, de tillhör vårt vardagsliv. De handlar om hur vi värnar vår frihet och hur vi hanterar livets bräcklighet och tacklar dess oundvikligheter. Min livshållning är min men jag utvecklar den i samspel med andra. Människan gör dock inte alltid vad hon säger att hon ska göra. Vi lider av brister, tillkortakommanden, hot både inifrån oss själva och

utifrån. I dessa spänningsfält bearbetar vi våra livshållningar vilket samtidigt ibland gör dem till en berättelse om våra liv och en strävan efter överlevnad och det goda.

Martha Nussbaum gör en för mina syften värdefull iakttagelse. I inledningen till sin bok *Love's Knowledge* redogör hon för vad som håller samman bokens olika uppsatser. Det är frågor som har att göra med människor och mänskligt liv, och uppfattningen att frågorna hänger samman med en form som inte är tillfällig. Sambandet mellan form och innehåll leder till tanken att: ”En livssyn är berättad.”⁴⁴ Nussbaum menar att berättandet inkluderar val av genre, struktur, meningar och terminologi som *sammantalet* (min kurs) uttrycker en känsla av liv och värde, av vad som är av betydelse, fundamentala mänskliga relationer och livets beröringspunkter. Religionsvetaren Carl Reinhold Bråkenhielm utgår också från Nussbaums tankar och idén om att det finns sanningar om den mänskliga tillvaron som endast kan uttryckas med skönlitteraturens språk. Han benämner detta som teorin om den oöversättbara berättelsen. Det som sägs skönlitterärt om livets essens kan inte sägas på annat sätt. Möjligen kan forskaren konstruera begrepp och definitioner. Operationen lyckas kanske, men, skriver Bråkenhielm, ”patienten dör”.⁴⁵ Det väsentliga för mina syften är ståndpunkten, att en livshållning i första hand är en levande berättelse och inte ett stycke abstrakt resonering. Individens livshållning är i så fall en berättelse.

Charles Taylor menar att jaget och identiteten utformas i en process, i en strävan efter gott. Att utveckla en identitet är att söka vad som är gott.⁴⁶ Jag vill tillämpa hans resonemang på mitt eget; en livshållning är en berättelse om mitt liv, men också en process, en strävan efter att förstå, skydda mig, fungera, kommunicera – en livshållning kan sägas handla om vad det är att vara en människa för mig själv och i umgänge med andra

⁴³ Peter Gärdenfors, *Hur Homo blev Sapiens. Om tänkandets evolution* (Nora: Nya Doxa, 2000), till exempel s. 208.

⁴⁴ Martha Nussbaum, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature* (London: Oxford University Press, 1992), s. 15.

⁴⁵ Carl Reinhold Bråkenhielm, ”Blick för mönster. Att studera livsåskådningar i verkligheten och i litteraturen” i Carl Reinhold Bråkenhielm & Torsten Pettersson (red.), *Modernitetens ansikten*, s. 22.

⁴⁶ Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), s. 63.

människor.⁴⁷ Det handlar om att lära känna sig själv. Beredskap till omprovning är därför en vital aspekt i en livshållning.

Drabbad

Jag skrev inledningsvis att den gåta människan utgör utmanar mig mer än gåtan kring Guds existens. Vi kan beskriva människan utifrån en mängd olika infallsvinklar, biologiskt, fysiologiskt, etiskt och existentiellt. Men inget av perspektiven, och heller inte perspektiven sammantagna, utsäger slutgiltigt vem människan är. Just denna omständighet finner jag intressant. Den stärker dessutom min övertygelse om att människan också har rötter i en transcendent dimension. En livshållning har alltså enligt mitt synsätt sin naturliga förutsättning i våra existentiella villkor, vilka vi är och vad ett gott liv kan innebära. Människans existentiella situation och livets ändlighet är vår gemensamma grund för frågor om livet, människan och verkligheten, förmågan att göra en realistisk bedömning, behovet av självkänedom, och insikten att vi trots livets bräcklighet kan leva ett gott liv. I praxis provas våra livshållningar.

Livshållningar kan framtona på ett osystematiskt vis, de kan vara fragmentariska och är oftast inte till fullo artikulera. De visar sig som tydlig-

ast i konfliktsituationer eller akut fara. Under en människas liv kan hennes livshållning komma att intensifieras, tätas och utvecklas till en helhets-syn. Syftet är att hjälpa henne att tackla sin utsatta belägenhet och ge förutsättningar för att hon ska kunna leva i det oundvikliga, med döden för ögonen.

Vi kan inte tala om vad döden är annat än som en existentiell grundton i livet. Om vi kunde uttömma dödens innebörd, upplöstes också livets mysterium och vår situation skulle vara en annan än den nu är. Vår situation beskrivs väl med hjälp av Jaspers tankar om våra gränssituationer. Men inte helt och hållet. Jaspers tanke om att gränssituationer visar oss ”misslyckandet” ger mig känslan av att vi skulle tro oss om att vara livets hjältar, inställda på att lyckas, som i konfrontation med gränssituationer slås till marken. Vi blir slagna hjältar. Det är en bild som jag inte känner mig hemma i. I min förståelse tydliggör våra gränssituationer snarare det ofrånkomliga i vår existentiella belägenhet. Vi kan sägas bli drabbade av dem. En livshållnings väsentliga uppgift blir därför att kunna förhålla sig till det som är ofrånkomligt.

En livshållning kräver ingen annan tro än tron på människans förmåga till överlevnad och reflexion. Förmågan blir alltmer kraftfull ju mer tillit hon äger till sig själv, till andra och till att existensen trots sin obeveklighet har ett värde.

⁴⁷ Jämför en diskussion om ”konsten att bli människa tillsammans med andra”, det vill säga det eventuella sambandet mellan tankar om subjektformering och vänskap, hos Eva Österberg, ”Vännerna och jaget. Att bli individ tillsammans med andra”, i Marie Lindstedt

Cronberg och Catharina Stenqvist (red.), *Förmoderna livshållningar. Dygder, värden och kunskapsvägar från antiken till upplysningen* (Lund: Nordic Academic Press, 2008), s. 50 ff.

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 återövrta 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 svårforcerlig 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 oinbetänkt 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 anorlunda 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 för-gången 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 Jünger 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.

Gnostiker som antikens feminister?

Kvinnans roll och bilden av det feminina i antik gnosticism

PAUL LINJAMAA

Paul Linjamaa är doktorand i religionshistoria vid Centrum för Teologi och religionsvetenskap, Lunds universitet. Han skriver en avhandling om den valentinianska texten Den tredelade traktaten och arbetar med frågor om tidig-kristen etik och relationen mellan religion och filosofi.

I en del framställningar av antik gnosticism stöter man på tanken att kvinnan bland gnostiker hade en särställning jämfört den allmänna kyrkan. Gnostiker har presenterats som frigjorda, en slags proto-feminister där kvinnan sågs vara likställd mannen. Den mansdominerade allmänna kyrkan ska sedan ha förtryckt detta i och med att ortodox kristendom blev statsbärande religion.¹ I följande text argumenterar jag för att dessa skildringar inte håller för kritisk granskning och jag redogör för varför. Detta gör jag genom att visa på den diskrepans som finns i skildringen av och attityder till kvinnan och det feminina i texter som ofta klassats som gnostiska. Samma mångtydighet till kvinnan och det feminina finns, argumenterar jag, i proto-ortodoxa grupper och texter.² Avslutningsvis vidhåller jag att en av orsakerna till att gnostiker har fått representera ”kvinnovänlighet” beror på att det var en effektiv polemisk teknik

som användes under antiken, bland kristna såväl som romare, för att svartmåla meningsmotståndare.³

Gnosticismen, Nag Hammadi-texterna och bilden av det feminina

Kyrkofäderna beskriver vissa gnostiska grupper som särskilt attraktiva för kvinnor. Irenaeus skriver att Markus-gruppen, en valentiniansk kristen grupp, hade som särskild taktik att rekrytera just kvinnor.⁴ Irenaeus och Justinus Martyren berättar också om hur Simon Magus, ”ärkeheretikern”, var allierad med en kvinna som hette Helena som deras efterföljare ska ha ansett egentligen var en manifestation av *modern av Alltet* och den *Första Tanken* som gett upphov till världens skapelse.⁵ I flera av Nag Hammadi-texterna – de 52 texter

¹ Se till exempel Gunilla Hultgren, *Brudrovet: en nedtystad kvinnohistoria*, 147-155 (Instant Book, 2009) där gnosticismen beskrivs som kvinnovänlig. Se också Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels* (New York: Vintage Books, 1979); April DeConick, *Holy Misogony: Why the Sex and Gender Conflict in the Early Church Still Matter* (New York: Bloomsbury, 2013) där gnosticismen också porträtteras som mer kvinnovänlig än kristendomen representerad av den allmänna kyrkan. En extremvariant är Jonathan Cahana, ”Androgyne or Undrogyne?: Queering the Gnostic Myth”, 509-524, *Numen* 61 (2014), som läser ”gnostiska” myter i ljuset av Judith Butlers queerteori och drar slutsatsen att gnostiker, genom att lyfta fram starka kvinnobilder och

framförallt androgyna gudomar, betonade att den normativa könsidentiteten bara var en konstruktion. Det här är, minst sagt, anakronistiskt.

² Med termen proto-ortodox menar jag kristna som representerade kristen doktrin och praxis som kom att bli ansedd som ortodox (renlärig), alltså kristna som var ortodoxa innan det fanns någon ortodoxi, innan läran fastslagits under de många kyrkomötena från 300-talet och framåt.

³ ”Kvinnovänlighet” är inget vedertaget begrepp men kommer här användas på ett generellt sätt för positiva attityder till kvinnan, till exempel att kvinnan skulle vara likställd mannen i olika avseenden.

⁴ Irenaeus, *Mot heretikerna* I.13-17.

⁵ Justinus, *Apology* 1.26.1-3; Irenaeus, *Mot heretikerna* I, 23.2-24.4.

funna på 1940-talet i Egypten som ofta förknippas med gnosticism – har det feminina också en självskrivna roll i de himmelska sfärerna och även i framställningen av den högste gudsbilden, på ett helt annat sätt än vad som kom att bli norm i den allmänna kyrkan. I *Johannes hemliga bok* består den högsta treenigheten av Fadern, Modern och Barnet och feminina principer som Pronoia, Epinoia och Sofia agerar som mäktiga och frälsande karaktärer i texten.⁶ I valentinianska skildringar av *fullheten* – Pleroman, den högsta himlen ovanför de kosmiska sfärerna – är de eoniska himlavalrelserna manliga och kvinnliga.⁷ Fullheten hos Gud kunde inte bli komplett utan en harmonisk gemenskap av båda sidor. Valentinianen Theodotus ansåg att människan i grunden bestod av både en manlig och kvinnlig komponent och att det var i mötet och upplösningen av båda dessa som frigörelsen från kosmos bojor kunde ske.⁸ I en del sethianska texter uppenbarar sig Modern, ibland identifierad som Tanken (*Epinoia*), i olika gestalter och har ofta viktiga frälsaregenskaper.⁹ I flera Nag Hammadi-texter, som *Dunder, perfekt*

Tanke och *Den tredelade Förtanken* stöter vi på skildringar av en mäktig kvinnlig gestalt och dessa framställningar har liknats med hur till exempel gudinnor i mysteriekulterna och Guds visshet i judisk vishetslitteratur framställdes, som människans frälsare som jordens härskare.¹⁰ Listan över centrala och upphöjda kvinnliga gestalter i gnostiska texter kan göras lång, likaså kyrkofädernas beskrivningar över starka kvinnor i gnostiska grupper. Jag kommer dock argumentera för att man trots det inte kan dra slutsatsen att kvinnan hade en särställning bland gnostiker jämfört med hur det såg ut bland proto-ortodoxa kristna. För det första: vi bör vara försiktiga med att från de starka feminina gestalterna i myterna extrahera verkliga sociala sammanhang som avspeglar myterna. Det finns ingen nödvändig korrelation mellan mytologiska utläggningar och social verklighet.¹¹ I grekisk och romersk religion till exempel, och speciellt i mytologin och till viss del i judisk visdomslitteratur, hade det feminina en självskrivna plats, men dessa kulturer var ändå fullkomligt mansdominerade.¹²

⁶ *Johannes hemliga bok*, NHC II.1,12-15; 5:4-7:4; 20:19-31; 30:12-21. Om referenser till Nag Hammadi-texterna: NHC är förkortning för "Nag Hammadi Codex", vilket följs av ett romerskt tal som syftar på vilken kodex jag refererar till, följt av vilken plats texten har i kodexen, följt av sida och rad. Referensen "NHC II, 1:12-15" syftar alltså på den första texten i Nag Hammadi-codex I, sida 12, rad 12-15. För mer om *Johannes hemliga bok* se Karen King, *The Secret Revelation of John* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006).

⁷ För ett valentinianskt protologiskt system med aeonpar av båda könen, se Irenaeus beskrivning av Ptolemaios-gruppen i *Mot heretikerna* I.1-8.

⁸ Se *Excerpta ex Theodoto* som citeras av Klemens av Alexandria. För en mer utförlig och en väldigt nyanserad genomgång av bilden av det feminina inom "gnosticismen" se Anne McGuire, "Women, Gender, and Gnosis in Gnostic Texts and Traditions." 257-299, i *Women & Christian Origins*. Ross S. Kraemer and Mary R. D'Angelo (reds.) (Oxford: Oxford University Press, 1999); se också Karen King (red.), *Images of the Feminine in Gnosticism: Studies in Antiquity & Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1988). Det jag nya bidrar med i denna artikel är att tydligare koppla porträtteringen av den "starka kvinnan" i gnosticism till antika polemiska tekniker samt att jämföra med attityder till

kvinnan bland proto-ortodoxa kristna, samt att analysera Flavia Sofis gravsten utifrån ett könsordningsperspektiv.

⁹ *Johannes hemliga bok* NHC II.1, 5:3-28; *Dunder, perfekt Tanke* NHC VI:2; *Den tredelade Förtanken* NHC XIII,1; *Om världens ursprung* NHC II, 5; *Om makternas natur* NHC II,4. Det råder delade mening om huruvida alla dessa texter bör klassas som sethianska. Se bland annat Tuomas Rasimus, *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking: Rethinking Sethianism in Light of the Ophite Evidence* (Leiden: Brill, 2009).

¹⁰ Se *Dunder, perfekt Tanke* VI.2,13-21. *Den tredelade Förtanken* XIII.1,35-50. För en närmare beskrivning av dessa två texter med fokus på de kvinnliga gudomarna och relationen till mysteriekulterna och judisk visdomslitteratur, se Nichola Denzey Lewis, *Introduction to "Gnosticism": Ancient Voices, Christian Worlds "Gnosticism"*, kapitel 15 (Oxford University Press, 2012).

¹¹ Det här är något som Anne McGuire också poängterar men som tyvärr inte fått tillräckligt genomslag. Se Anne McGuire, 257.

¹² Anne McGuire argumenterar på ett övertygande sätt att flera kyrkofäderna ibland målar upp en bild av en "gnostisk" social kontext som verkar varit baserad på vad kyrkofäderna visste om mytologin som tillskrevs gruppen. Till exempel hur Simon Magus ska ha räddat

För det andra: det råder stora terminologiska oklarheter här. Vad är egentligen gnosticism? Vilka var gnostikerna? Termen gnosticism är en modern heresiologisk konstruktion som växt fram med syfte att bekämpa teologiska motståndare och fungerar ofta väldigt dåligt analytiskt.¹³ Jag använder här termen för att kunna knyta an till de som hävdar att gnostiker var kvinnovänliga, men egentligen har det aldrig funnits *en* kvinnosyn bland de myriader texter, personer och grupper som förknippas med termen gnosticism.¹⁴

För det tredje: det finns en hel del gnostiska texter som mer representerar den allmänt rådande mansdominerande normen i det antika samhället än någon proto-feminism, ett material som bestri- der tanken att gnosticismen skulle vara speciellt

kvinnovänlig. Det är kanske ingen slump att det i gnostiska myter är just en kvinnlig figur, Sofia, som begår misstaget i himlen vilket leder till skapelsen av det lägre värderade kosmos. Sofia, visdomen, beskrivs ironiskt nog ofta som en- faldig, ängslig och styrd endast av sitt begär.¹⁵ I den valentinianska texten *Den tredelade traktaten* drabbas den yngste eonen, som i denna text är den manlige Logos, av stor oro och ångest när han skiljs från sina himmelska syskon. När Logos faller och begår sitt största misstag som tillslut le- der till skapelsen beskrivs det hur han drabbas av ”sjukdomen som är kvinnlighet”.¹⁶ I Nag Ham- madi-texten *Kunskapens Uttolkning* möter vi en mystisk och destruktiv karaktär kallad Kvinnan

en prostituerad vid namn Helena som han sedan identi- fierades med den Gudomliga Modern och tillskrevs frälsande karaktär, precis som i ”gnostiska” myter där Modern som faller (Sofia) ibland kallas sköka och räd- das av Logos/Kristus och sedan istället blir en frälsar- gestalt för människan. Vi vet dock inget säkert om den historiska personen Helena. Se Anne McGuire, 260- 265.

¹³ Termen ”gnosticism” används först av protestantiska apologeter under 1700- och 1800-talen, termen före- kom inte under antiken. För en problematisering av ter- men gnosticism se Michael A. Williams, *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category* (Princeton: Princeton University Press, 1996). Vi bör heller inte blanda ihop den heresiologiska användningen av termen ”gnostiker”, i dess negativa bemärkelse, med en mer allmän användning av termen ”gnostiker” under antiken som helt enkelt syftar på nå- gon som har kunskap. Klemens av Alexandria, till ex- empel, använder termen om sig själv och andra och då syftade han på en rättroende och ortodox kristen. Ter- men gnostiker har därför också ganska låg analytiskt värde om det inte närmare definieras.

¹⁴ Idag är det vanligare att arbeta med undergrupperna som paraplytermen gnosticism ofta inkluderar: som till exempel valentinianer, sethianer, hermetiker. Var grän- sen går mellan gnosticism och kristendom är också en mycket svår fråga. Valentinianerna, till exempel, ansåg sig vara kristna och använde aldrig termen valentinian om sig själva. Sethianismen är det man ibland kallar ”klassisk gnosticism”, eftersom många forskare ansett att man bakom de sethianska myterna kan hitta en tidig och icke-kristen grund, trots att de flesta av de sethi- anska texterna som bevarats till idag har ett tydligt kris- tet ramverk (se de fyra varianterna av *Johannes hem- liga bok* till exempel). Hermetismen är tydligare icke-

kristen och härstammar förmodligen från en egyptisk prästerskaplig kontext, se Jørgen Podemann Sørensen, *Religio mentis - sindets religion : en introduktion til Hermes-skrifterne* (Köpenhamn: Books on Demand, 2015).

¹⁵ I *Den store Sets andra traktat* (NHC VII.2, 50:25- 51:20) beskrivs Sofia som orsaken till människans liv i kosmos och kallas för ”skökan”. I *Johannes hemliga bok* (i alla de fyra versionerna, i NHC II, III, IV och *Papyrus Berolinensis* 8502 II) står det att Sofia skapar demiurgen genom sin okunskap och försöker gömma sin misslyckade skapelse i ett moln (se t.ex. NHC II.1,9:25-10:18). Hon beskrivs som lidande, okunnig och glömsk och hon skäms för sitt felsteg. I *Om världens ursprung* (NHC II.5,98:7-100:14) beskrivas Sofia som den som skiljer människan från himlen, hon är ”slöjan” mellan världen och den högsta guden. Maria Jesus moder beskrivs också på detta sätt ibland, som den skrud som hänger i templet och skiljer det heligaste från yttervärlden, det som Jesus måste passera igenom för att nå mänskligheten). Tomaskristendomen, som en del forskare anser hade asketiska ideal, beskriver ofta kvinnan eller det feminina som underlägsen mannen. Se logion 114 i *Tomasevangeliet* (NHC II.2) där kvin- nor beskrivs som ”inte värda frälsning” men även *Tom- as bok* (NHC II.7, 144:8-10) där det står att man ska undvika intimitet med kvinnor eftersom det är ”förore- nande”. Det är dock få som idag skulle klassa *Tomase- vangeliet* som en gnostisk text. För en diskussion om detta se Paul Linjamaa, ”Savoring Life with an Unsym- pathetic World View: Sabbath as Rest and Contemplat- ion in Gospel of Thomas Logion 27”, kommande i *Nu- men* 63:5-6 (2016).

¹⁶ NHC I.5, 94:17-18, se också 78:8-13 där Logos bör- jar agera utan de andra eonernas tillåtelse och kallas svag ”som en kvinnlig natur”.

och här beskrivs hur hon fäster själarna till människokroppen som är ett fångelse.¹⁷ I Nag Hammadi-texterna *Eugnostos den välsignade* och *Jesus Kristus Vishet* beskrivs skapelsen som defekt och kvinnlig.¹⁸ Det är inte min ambition att här presentera en systematisk genomgång av hur det feminina representeras i gnostiska texter men vi kan utifrån dessa exempel i alla fall konstatera att bilden inte är entydigt positiv. Materia, kosmos och kropp var under antiken överlag förknippat med domäner som hörde till det feminina, och både kropp och kosmos är oftast mindre värderade i det material som ibland slarvigt kallas gnostiskt.

Vi får en inblick i den vetenskapliga bilden av tillvaron som var rådande före och efter kristendomen (och gnosticismen) genom att kort bekanta oss med Platons och Aristoteles tankegångar. Aristoteles delade upp tillvaron i två skikt. På ena sidan fanns manliga egenskaper som aktivitet, hetta, logiskt tänkande och torrhet. Den andra sidan, de kvinnliga egenskaperna, förknippades med motsatserna: passivitet, irrationalitet, kyla och fukt. Det som kvinnan bidrog till i barnalstring var en formlös massa, skrev Aristoteles, hon var moderkakan som den logiska formen, den manliga spermien, placerades i.¹⁹ Platon förknippade det kosmiska tillståndet med det kvinnliga

och kallade världssjälens för ”Modern av blivande”, till skillnad från det eviga ”varandet” i idévärlden.²⁰ Denna tudelade och värderande världsbild genomsyrar stora delar av Nag Hammadi-biblioteket (och även annan kristen litteratur) och bör läsas tillsammans med de skildringar av Sofia och Gud som Modern. Sofia har alltså oftast en dubbel roll, hon har delvis en frälsande funktion men beskrivs också som en fallen Eon, någon som rättar till sitt eget misstag. Det bör dock upprepas: vi kan inte utan vidare belägg dra slutsatser om kvinnans sociala ställning från mytologiska utläggningar.

Framträdande kvinnor bland tidigkristna

Överlag vet vi väldigt lite om kvinnans roll i så kallade gnostiska grupper. Ett av de fåtal belägg bevis vi har för en historisk person som var kvinna och kan ha tillhört en valentiniansk kristen församling kommer från en gravinskrift från Rom.²¹ Denna källa har ibland – utan god grund menar jag – använts som ett bevis för att kvinnan hade en särställning bland gnostiker.²² Gravstenen, som är från andra århundradet och en av få

¹⁷ NHC XI. 1,11. I artikeln ”The Female Figures and Fate in *The Interpretation of Knowledge*, NHC XI,1”, 29-54, *Journal of Early Christian Studies* 22:1 (2016), har jag argumenterat för att det fanns i denna text en variant av den valentinianska skapelsemyten. Sofia och själen representeras här av flera olika kvinnliga figurer, däribland ”kvinnan” som är en omskrivning av det platoniska konceptet om den kvinnliga världssjälens och ”modern av blivande” som förknippas med allt materiellt. Det materiella kosmos är väldigt negativt laddat i denna text.

¹⁸ Se dessa passager i de två versionerna av *Eugnostos den välsignade* i Nag Hammadi kodex III, 85:3-9 och kodex V, 13:1-7. En version av denna passage hittas också i texten *Jesus Kristus Vishet*, i *Papyrus Berolinensis* 8502, 107:8-108:1.

¹⁹ Aristoteles beskriver bland annat kvinnan som en infertil och ofullkomlig man (*De generatione animalium*, 728a 13-27). För mer om detta se Cynthia Freeland, ”Nourishing Speculation: A Feminist Reading of Aristotelian Science,” i Bat-Ami Bar On (red.), *Engendering Origins: Critical Feminist Readings in Plato and*

Aristotle (Albany: State University of New York Press, 1993). För mer information om kvinnans situation under antiken i stort, se Elaine Fantham, *Women in the Classical World: Image and Text* (New York: Oxford University Press, 1994).

²⁰ Se uppslaget ”The Receptacle” i Donald Zeyl, ”Plato's Timaeus”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2013), Edward N. Zalta (red.), URL: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/plato-timaeus/>>.

²¹ Se M. Guarducci, ”Valentiniani a Roma: Ricerche epigrafiche ad archeologiche”, 169-189 och bild 47-52 i *Mitteilungen des Deutschen Archaeologischen Instituts, Römische Abteilung* 80 (1973). Se också Einar Thomassen, *The Spiritual Seed* (Leiden: Brill, 2006), 350-353.

²² Kurt Rudolph, *Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, 229 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990); Giovanni Filoramo, *A History of Gnosticism*, 176 (Oxford: Blackwell, 1990).

arkeologiska källor vi har från den tidigaste kristendomen överhuvudtaget, är tillägnad Flavia Sofi och lyder som följer:

(framsidan av gravstenen):

Längtande efter hennes Faders ljus
min Sofi, syster och fru
smord i Kristus bad
med oförgänglig och fläckfri olja
du skyndade för att se den odödliga varelsens
gudomliga ansikte
den väldiga ängeln av det stora rådet, den sanna
Sonen.
Trädde in i brudkammaren och
steg upp till faderheten [...]

(frånsidan):

Denna avlidna kvinna
hade inget vanligt slut.
Hon dog, men hon levde och såg
ljuset som sannerligen är oförgängligt.
Hon levde för de som levde, men hon dog
såsom de som verkligen är döda.
Jord, vad får dig att förundras
över de dödas släkte? Är det för att du är slagen
av rädsla?²³

Vem var Sofi? Hur levde hon? Vi har ingen annan information om henne förutom gravstenen. Gravtexten är skriven på hexameter och stenen är av

²³ Framsidan:

φῶς πατρικὸν ποθέουσα, / σύναιμε σύνευνε Σόφι μου, /
λουτροῖς χρεισαμένοι Χ(ριστο)ῦ / μύρον ἄφθιτον
ἀγνόν, / Αἰώνων ἔσπευσας ἀθρῖ/σαι θεῖα πρόσωπα, /
βουλῆς τῆς μεγάλης μέγαν/ Ἄγγελον, Υἱὸν ἀληθῆ, /
[ι]ς νυμφῶνα μολοῦσα καὶ εἰς / [-]ους ἀνοροῦσα /
[α ---]πατρικὸς κα[--]

Frånsidan:

οὐκ ἔσχεν κοινὸν βιότου τέ/λος ἦδε θανοῦσα /
κάτθανε καὶ ζῶει καὶ ὄρᾳ / φάος ἄφθιτον ὄντως, /
ζῶει μὲν ζωοῖσι, θάνεν δὲ / θανοῦσιν ἀληθῶς, /
γαῖα, τί θαυμάζεις νέκυος / γένος; ἢ πεφύβησαι;

²⁴ Ismo Dunderberg har antytt något liknande i boken *Beyond Gnosticism*, 115-117 (New York: Columbia University Press, 2008). Intressant är också Dunderbergs slutsats att Sofi tillhörde Markusgruppen eftersom gravinskriftionen nämner ”bad”, vilket också

marmor, tecken på att Sofi förmodligen var en kvinna av börd. Gravinskriftionen nämner att Sofi tillhör ett särskilt släkte, att hon efter sin kroppsliga död steg upp till sin sanna Fader. I gravtexten görs en åtskillnad mellan död och ljus, där jorden verkar kopplas till förgänglighet och rädsla. Brudkammaren nämns också, en ritual som ibland förekommer i valentinianska källor men som vi vet mycket lite om. Av allt att döma tillhörde Sofi en valentiniansk församling, symbolspråket passar väl in med vad vi känner till om valentinianism. Gravstenen har alltså använts som ett belägg för tanken att kvinnor innehade centrala positioner i valentinianska församlingar, men efter närmare granskning finns det egentligen ingenting i inskriftionen som pekar på detta.²⁴ Sofi var med all sannolikhet en rik och betydelsefull kvinna som fått en så vacker och kostsam gravtext tillägnat sig, men vi kan inte dra några fler slutsatser än så.

I gnostiska texter finns dock beskrivningar som försvarar tanken att kvinnor kunde inneha centrala positioner. I *Filipposevangeliet*, som ibland klassas som en valentiniansk text, beskrivs Maria Magdalena som en av Jesu speciellt utvalda, vilket också är tydligt i *Maria Magdalenas evangelium*.²⁵ Men att en kvinna kunde ha ledande positioner var inget unikt för gnosticism. Flera tidigkristna grupper, som markioniter, simioniter, montanister och karpokrater, sägs också ha ställt

Hippolytus gör när han beskriver Markusgruppens ritualer. Men om termen ”bad” är så ovanlig att det motiverar denna slutledning är dock tveksamt, men intressant ändå. Dunderberg skriver också att texten som är skriven på hexameter passar porträtteringen av Markusgruppen, eftersom de främst ska ha sökt sig till överklassen, de som hade råd med att anlita någon att skriva en så fin graninskriftion i vers. Att kristna predikanter och lärare gärna sökte stöd hos överklassen var inte heller något unikt för Markusgruppen. Gravstenen är dock tydligt kristen, kanske valentiniansk, alltså från en person som tillhörde en kristen församling som influerats av Valentinus av Alexandria och de teologer som kom efter honom.

²⁵ För en utförlig studie av bilden av Maria Magdalena i tidig kristendom se Antti Marjanen, *The Woman Jesus Loved: Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library & Related Documents* (Leiden: Brill, 1996).

sig vänligt inställda till kvinnlig medverkan i ledarskapet.²⁶ En positiv attityd till kvinnligt ledarskap var inte heller begränsat till proto-heterodoxa kristna.²⁷ Vi vet att det i kristendomens begynnelse fanns starka kvinnliga ledare runtom i romarriket. I Apostlagärningarna 21:8-9 nämns fyra högt ansedda profetissor och Paulus skriver att en kvinna vid namn Junia hade stort anseende bland apostlarna och att en annan kvinna, Febe, sägs ha varit en viktig ledare i kyrkan vid Kenchreai (Rom 16:1-7). På 200-talet kom dessa bibelpassager att användas av bland annat Origenes och Klemens för att argumentera för att kvinnor visst kunde inneha viktiga positioner i kyrkan (som diakoner t.ex.). Många kvinnor hade uppenbarligen bevisat sig dugliga och utvalda enligt apostlarna, ansåg Origenes och Klemens.²⁸

Det är kanske inte så konstigt att det var i de tidigaste kristna grupperna som kvinnor hade en mer framträdande roll. De tidigaste kristna, proto-ortodoxa såväl som proto-heterodoxa, samlades ofta i husförsamlingar och det var just i hem och hushåll som kvinnan hade mer att säga till om. Hemmet var kvinnans domän och man kan därför tänka sig att kvinnor på ett enklare sätt kunde tillskansa sig ledarplatser i församlinglivet, mer än när kristendomen blev den statsbärande religionen i romarriket, då mannen styrde i det offentliga rummet.²⁹ Det fanns dock anhängare till uppfattningen att kvinnan skulle hållas tillbaka. I *Thomasevangeliet* logion 114 säger lärjungarna att ”kvinnor förtjänar inte livet” och i *Petrusakterna* kan vi läsa om en vacker handikappad kvinna som medvetet inte helas från sina åkom-

mor eftersom det är bättre för henne att vara handikappad för då attraherar hon inte män.³⁰ Men återigen, misogyna skildringar är inget unikt för proto-heterodoxa källor. Kyrkofadern Tertullianus, bland annat, skriver att kvinnor var ”djävulens inkörsporr” och de första som försakade den gudomliga lagen.³¹ Tertullianus anser att rättroende kristna skulle hålla kvinnor tillbaka i församlinglivet, precis som det stod i Första Timoteusboken 2:11-12. Även kvinnomotståndarna kunde hitta stöd för sina åsikter i bibelpassager, till exempel de som säger att mannen är kvinnans överhuvud och att kvinnan ska vara tyst i församlingen (1 Kor 11:7-11, 14:34f, 1 Tim 2:11-12). Det var de negativa rösterna angående kvinnligt ledarskap som tillslut fick gehör i den allmänna kyrkan. Men sett till den historiska kontexten, som var mansdominerad på alla sätt, så hade det motsatta – jämställdhet mellan könen – varit otänkbart.

Kvinnovänlighet och frigjordhet som polemiska schabloner

Om man i gnostiska texter och grupper kan hitta stöd för både kvinnovänliga såväl som misogyna åsikter – precis som bland proto-ortodoxa kristna – varför beskrev då vissa kyrkofäder gnostiker som *särskilt* kvinnovänliga? Tertullianus kritiserar heretiker för att inte kunna kontrollera sina kvinnor. Bland heretiker, berättar Tertullianus, betedde sig kvinnor högfärdigt, fick undervisa, argumentera, driva ut onda andar och hela.³² Det

²⁶ Se DeConick, kapitel 6. Jag håller dock inte med DeConicks läsning av Celsus beskrivning av simioniterna. Celsus skriver att simioniter ibland kallades ”heleniter” eftersom de vördade Simons gemål Helena som ansågs vara en reinkarnation eller i alla fall stå i nära kontakt med den gudomliga Tanke. DeConick läser detta som ett bevis för att mytologier med kvinnliga gestalter fungerade frigörande för kvinnan under antiken. Detta är att gå för långt. DeConick beaktar inte Celsus sätt att beskriva sina kristna *motståndare*. Och även om det vore sant så kan *ett* exempel lika gärna vara undantag snarare än regel.

²⁷ För en översikt av forskningen som finns om kvinnliga präster och kvinnlig jungfrulighet i den tidiga kristendomen, se Henrik Rydell Jonsén, ”Documentation,

Reconstruction and Deconstruction: Research on Female Virgins and Women Priests in Early Christianity since the 1960’s”, 5-34, *Sacris Erudiri* 50 (2011).

²⁸ Origenes, *Kommentar till Romarbrevet* 10:17; Klemens, *Stromata* III.6.

²⁹ Jorunn Økland, *Women in their Space: Paul and the Corinthian Discourse of Gender and Sanctuary Space* (London: T&T Clark, 2004).

³⁰ Se *Petrusakterna* i *Papyrus Berolinensis* 8502, 4.128:1-141:7.

³¹ Se *Tertullian: On the Apparel of Women* (Codex Spiritualis Press, 2013).

³² Tertullianus, *De Praes* 41-44.

beskrivs också ibland att det råde sexuell frigjordhet hos en del gnostiska grupper.³³ Dessa beskrivningar är med all sannolikhet mestadels polemiska konstruktioner för att bekämpa meningsmotståndare. Det är ingen nyhet att anklagelserna om sexuell frigjordhet var överdrivna och ibland helt konstruerade. Jag menar dock att så även var fallet med framställningarna om att gnostiska grupper särskilt lockade kvinnor och att det bland heretiker råde jämställdhet bland könen. Det fanns en tendens under antiken – som med säkerhet lever kvar än idag – att sammanföra sina ideologiska och religiösa meningsmotståndare med det som är apart. En anklagelse som riktades mot kristna överlag från icke-kristet håll, innan kristendomen blev statsbärande religion, var att religionen bara lockade ”larviga kvinnor och barn”. Så skriver den grekiske filosofen Celsus på hundratalet.³⁴ Romare frågade sig också varför kristna bara träffades i hemlighet och kallade varandra bror och syster fast de inte var släkt. Kristna anklagades för att ägna sig åt sexuell frigjordhet, kannibalism, orgier och allehanda omoraliska beteenden, och som särskilt lockande för kvinnor. Under andra århundradet skrev den romerska författaren Minucius Felix att kristna under hemliga riter bakade in spädbarn i pajar som sedan inmundigas under blodiga ceremonier.³⁵ Minucius Felix är ett extremt exempel på en vanlig polemisk teknik som antogs för att misskreditera meningsmotståndare. ”Den andre” sammankopplades helt enkelt med allt som stod utanför normen för samhället och under antiken uppfattades kvinnlig frigörelse något säreget.

I vissa kyrkofäders texter hittar vi sedan liknande polemiska tekniker som romerska författare använde för att svartmåla sina kristna meningsmotståndare. Tertullianus, som vi såg ovan, beskrev heretiska grupper generellt som friplatser för kvinnor³⁶ och Irenaeus skriver att Markus-

gruppen speciellt lockade kvinnor. Irenaeus skriver att de som drogs till Markus-gruppen främst var kvinnor eftersom de var mer mottagliga för Markus charm. Markus ska ha förfört flera kvinnor, bland annat hustrun till en kyrkoledares i Mindre Asien, och ska ha övertygat kvinnor att de behövde ha sexuell umgänge med honom för att Markus skulle kunna överföra de gudomliga principerna till dem vilket skulle göra dem till ledare och profetissor.³⁷ En särskilt färgstark beskrivning på gnostisk frigjordhet hittar vi hos 300-talsskyrkofadern Epifanius av Salamis. Epifanius beskriver riterna utförda av några han kallar gnostiker, *fibioniterna*. Epifanius skriver att fibioniterna hälsade på varandra med ett hemligt handslag och att de åt kött och drack vin trots att de var fattiga. (Varför Epifanius anser detta nyhetsvärdigt är oklart.) Epifanius skriver att han inte tänkte hejdas av sin blygsel i beskrivningen av fibioniternas riter utan såg det som sin plikt att avslöja deras hemska ritualer. Fibioniterna ska nämligen varit helt frigjorda och haft öppna och kollektiva sexuella relationer med varandra. Efter fibioniternas orgie-möten sparade de mannens utlösning och kvinnans menstruationsblod och använde det sedan i riterna. (Vad menstruation har med sexakter att göra förblir också oklart.) Under nattvarden tog fibioniterna kroppsvätskorna i sina händer och lyfte dem till i skyn och utropade ”vi offrar dig dessa gåvor, Kristi kropp och blod”. Sedan åt de upp offergåvorna. Epifanius skildring av fibioniterna är med allra största sannolikhet polemiskt nonsens och liknar anklagelserna som okunniga och nyfikna romarna med stor fantasi riktade mot kristna överlag.³⁸ Vi bör vara försiktiga och misstänksamma när vi stöter på skildringar av kyrkofädernas teologiska motståndare som grupper som främst lockade kvinnor och ägnade sig åt allehanda avvikande beteenden.

³³ Epifanius, *Panarion* 26. Se också Klemens beskrivning av Karpokraterna i *Stromata* 3.5-9.

³⁴ Origenes, *Contra Celsus* III.44

³⁵ För mer om hur kristna beskrevs av romare och greker se Petter Spjut, ”Romerska skräckhistorier: om tidig kristendom, incest, spädbarnsmord och kannibalism”, *Medusa: svensk tidskrift för antiken* 2015:1.

³⁶ Tertullianus, *De Praes* 41-44.

³⁷ I *Mot Heretikerna* redogör Irenaeus för Markus och Markusgruppen, i bok 1 kapitel 13-17. För ett modernt

verk som redogör för Markus och hans teologi, se Niclas Förster, *Marcus Magus: Kult, Lehre und Gemeindeleben einer valentinianischen Gnostikergruppe* (Mohr Siebeck, 1999) och i kapitel 4 i Joel Kalvesmaki, *The Theology of Arithmetic* (Harvard University Press, 2013) finns en detaljerad redogörelse för Markus teologi med fokus på nummersymboliken.

³⁸ Epifanius, *Panarion*, 26:4-5.

Slutsatser

Avslutningsvis kan vi konstatera att det inte finns några övertygande bevis för att gnostiska grupper generellt var mer kvinnovänliga än proto-ortodoxa kristna. Det feminina spelade en viktig roll i en del protologiska system men man kan inte extrahera sociala slutledningar från mytologiskt stoff. Det fanns stöd för tanken att kvinnor kunde inneha ledande positioner i kristna församlingar, men detta var inget unikt för de proto-heterodoxa

grupperna. Precis som proto-ortodoxa kristna fanns det bland proto-heterodoxa kristna och de som ibland slarvigt kallas gnostiker, de som var mer och mindre vänligt inställda till kvinnlig medverkan. Att gnostiker sedan ibland beskrevs som frigjorda av sina samtida teologiska motståndare, att gnosticism särskilt skulle locka kvinnor, bör främst förstås som polemiska tekniker för att svartmåla meningsmotståndare.³⁹

Summary

In this article the notion that women retained a special position among "Gnostics", compared the surrounding context, is questioned. It is pointed out that there are no necessary correlation between myth and social reality. Finally, it is argued that proto-orthodox portrayals of "Gnostics" as favoring women should chiefly be understood as a polemical technique meant to discredit ones opponents.

³⁹ Vi har här ännu ett incitament, förutom de som länge varit kända genom arbetet av forskare som Michael A. Williams, för att undvika att använda termerna gnostiker och gnosticism utan att precisera vad vi menar. Se Michael A. Williams, *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category* (Prince-

ton: Princeton University Press, 1996). Jag är ingen förespråkare för Williams förslag på substitut, "bibliska demiurgiska traditioner". Denna term har minst lika många analytiska nackdelar, som till exempel att *Johannesevangeliet* och Filons texter då skulle kunna räknas till den kategorin. Jag tycker vi kan behålla termen men bara använda den när det är tydligt vad som avses.

LITTERATUR

Claudia Währisch-Oblau & Henning Wroggemann (reds.), *Witchcraft, Demons and Deliverance. A Global Conversation on an Intercultural Challenge*. Zürich: LIT Verlag, 2015. 324 sid.

I svensk teologi ser det oftast suspekt ut att syssla med frågor kring demonologi, häxeri och andeutdrivande. I denna kontext anses de representera vidskepelse, icke-vetenskaplig världsbild och kristendomstolkning som gått vilse. Samtidigt blir den som forskar om någon teologi lätt förknippad med de åsikterna hen forskar om. Det är alltså knappast överraskande att denna frågeställning inom akademisk teologi oftast hamnat helt och hållet i skuggan av annan forskning. Och ändå kan Jesus betraktas som en exorcist och helare – och det finns fortfarande många även i svenska kyrkor som menar att de bygger sina teologier på bibliska grunder. Den teologiska diskussionen om ämnet har lämnats helt och hållet åt sådana karismatiska predikanter som sällan har någon trovärdighet utanför sina trossamfund. När samhällsvetare behandlar dessa frågor, då brukar man förbise människornas tro och dess innehåll och fokusera istället på sociala och psykologiska tolkningar av fenomenet. Och ändå är det frågan om trosuppfattningar som hör till vardagen för miljarderna människor, kristna såväl som icke-kristna. Även i Sverige blir frågan aktuell då och då, såsom i Borås för ett par år sedan då två barn utsattes för våldsam andeutdrivning. Man kan alltså konstatera att denna frågeställning är sådan som man inte får lämna endast åt dem som är direkt involverade, inte heller är det etiskt att ignorera ämnet inom akademisk forskning.

Denna bok bygger på presentationer och dokument som producerats av United Evangelical Mission (UEM, Wuppertal, Tyskland) om häxeri, demoner och andeutdrivning. Arbetet inleddes då UEMs partnerkyrkor från globala södern ("Global South") framhöll behovet av att behandla frågan. De gamla missionärsattityder som bedömde tron på häxeri och demoner som vidskepelse fungerade inte i praktiken, och kyrkomedlemmarna sökte hjälp från andra håll såsom pingst/karismatiska predikanter och traditionella helare. Många partnerkyrkor ansåg sig vara tvungna att reagera. Processen involverade internationella konsultationer, studier inom kyrkor och, i den kamerunska evangeliska kyrkans fall, också produktion av ett styrdokument och policy gällande helbrägdagörelse och andeutdrivning. Detta är förmodligen det första dokumentet av denna karaktär i någon av de större protestantiska kyrkorna.

Bokens titel lovar en global diskussion, och global är den. UEM är ett samarbetsnätverk av kyrkor av olika protestantiska traditioner världen över. Som sådan har den kunnat samla ihop många intresserade kyrkoledare, teologer och akademiker. Det som är positivt gällande skaran som bidragit är att den inte begränsas till protestantism utan det bland författarna finns även några katoliker och icke-religiösa samhällsvetare. Frågeställningen och processen är begränsad till kristendom där

västerländska sekulära samhällsvetare går lätt in i den kategorin på global skala. Bland författare finns det dock inga representanter för andra sammanhang än sekulärt västerländska och kristna.

Den sista delen av titeln, "intercultural challenge" är någorlunda mer problematisk. Nämligen, när författarna kommer från så pass olika konfessionella bakgrunder är det föga överraskande att de ser olika på utmaningen. För några av dem som är involverade i andeutdrivning är det häxeri och onda andar som är utmaningen medan för andra är det snarare alla de ick-eönskvärda konsekvenserna av andeutdrivning, såsom häxjakt inklusive lynchning av människor misstänkta för häxeri, våldsamma exorcismförsök som orsakar fysiska såväl som psykiska skador samt ostracism av misstänkta häxor (tydlig i s.k. "häxbarn" som har kastats ur sina familjer och lever på flera afrikanska storsläders gator) som är den svåraste utmaningen. För andra åter kan utmaningen vara själva den icke-vetenskapliga världsbilden som dessa trosformer bygger på. Slutligen, en utmaning för dem som är involverade i en sådan global process är de oundvikliga skillnaderna i trovärdighetsmönster (s.k. "plausibility patterns"). Det som är normalt och trovärdigt i en kultur kan vara löjligt och icke-trovärdigt i en annan. En annan dimension av interkulturalitet är det faktum att demonologier rör sig över kulturella gränser och blandar ihop sig med lokala betraktelsesätt. Då och då uppstår även en "pizza-effekt" när icke-västerländska lokalandar (territorial spirits) absorberas i amerikansk evangelikal/karismatisk teologi och importeras tillbaka till sina ursprungskulturer (i likhet med om amerikansk panpizza skulle säljas i Italien). Alltså, innebörden i begreppet "interkulturell utmaning" i rubriken förblir öppen för drastiskt olika tolkningar.

Utgångspunkten för UEM-processen var ett erkännande av olikheter mellan parterna och medvetenheten om att resultatet inte kan bli univokalt i den meningen att alla skulle kunna i slutändan underteckna *en* tolkning av dessa fenomen. Därför opererade man i processen genom epistemologisk pluralism eller metodologisk agnosticism (istället för den mycket mer vanliga metodologiska ateismen). Det betyder att ingen deltagare fick förlöjliga den andres åsikter eller beskriva den andres världsbild som felaktig. En särskilt intressant grupp bland författarna är de som är aktiva i andeutdrivning utan att själva tro på sådant eller som har en ambivalent attityd mot det hela. Deras position är ytterst intressant då de varken är helt skeptiska/likgiltiga eller alltigenom troende. De befinner sig samtidigt innerst inne i själva aktiviteten men kan betrakta den med en viss kritik.

Boken utgör ett smörgåsbord. Det finns sådana kapitel som är helt i linje med tidigare samhällsvetenskaplig forskning och det finns sådana som är mer eller mindre avvikande, såsom publikationer av teologer och prakti-

serande individer som tror på andeutdrivning och helbräddagörelse. Ingen av dessa kan komma med något helt nytt. Däremot är de praktiserande andeutdrivarnas mer ambivalenta attityder mot själva världsbilden mycket intressanta. Det är sällan att man får möjlighet att höra sådana röster.

Som förväntat finns här en stor variation gällande stil, innehåll och akademisk nivå. Vissa av artiklarna är av intresse för en akademisk läsare endast som exempel på olika sätt att tro på onda andar och häxeri medan andra innehåller även akademisk argumentation. Boken fungerar dock som en resurs med många referenser till tidigare forskning (i de mer akademiska kapitlen) och case-studies (som brukar vara mest levande i de mindre akademiska kapitlen). Boken skulle ha behövt mer av redigering när det gäller både språk och referenser.

Den här bokens styrka ligger emellertid någon annanstans än i akribi. Dess största bidrag till teologisk debatt är att den introducerar frågeställningen i protestantisk mainline-teologi. Oavsett teologens/forskarens egen inställning till demonologi, häxeri och andeutdrivning, är det nödvändigt att dessa fenomen behandlas därför att de utgör en verklighet för största delen av mänskligheten.

Mika Vähäkangas,
Professor, Lund

Arthur Melzer, *Philosophy Between the Lines. The Lost History of Esoteric Writing*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 2014. 453 sid.

Menade vår filosofihistorias giganter verkligen det de skrev? Den amerikanske politiske filosofen Arthur Melzers *Philosophy Between the Lines* handlar om den plötsliga och till synes svårförklarliga förlusten av vad författaren kallar för ”esoteriskt skrivande” inom modern västerländsk idétradition. Denna retoriska teknik, som enligt Melzer fallit i nära nog total glömska under de senaste tvåhundra åren, kännetecknas av användandet av ett explicit (yttre, exoteriskt) budskap till att i löndom kommunicera ett eller flera implicita (inre, esoteriska) budskap till den initierade läsaren, så att säga mellan raderna. Melzers huvudärende är att slå fast att denna teknik historiskt sett har varit långt mer utbredd än vi hittills varit medvetna om – en demonstration som i nästa led ofrånkomligen motiverar något slags revision av vår filosofihistoria.

Bokens första del, av totalt tre, inleds med de övergripande bevisen för förekomsten av esoteriskt filosofiskrivande (kapitel 1-2), en beskrivning av dess politiska karaktär mot bakgrund av filosofins normkritiska natur (kapitel 3) samt en undersökning av vår tids olika motståndsytringar ifråga om esoterism (kapitel fyra). Bokens andra del tecknar sedan en historiskt och samhällsfilosofiskt lagd översikt över det esoteriska skrivandets fyra underkategorier, vilka tillägnas kapitel 5

till 8: defensiv esoterism, som syftar till att skydda författaren från personlig förföljelse för sina filosofiska idéers skull, beskyddande esoterism, som istället skyddar det omgivande samhället från radikala och möjligen farliga idéer, pedagogisk esoterism, som är ett verktyg för filosofisk kommunikation, samt politisk esoterism, som tvärtom den skyddande esoterismen avser just politisk förändring. Bokens tredje och avslutande del är ett slags framåtblickande bokslut över det framkomna materialet. Kapitel 9 avser praktiska implikationer, och utgör således en liten nybörjarhandbok i esoteriskt läsande, medan det avslutande kapitel 10 är en teoretisk uppgörelse, grundad på verkligheten av esoteriskt skrivande, med vad författaren kallar för ”historicism” (och då menar det mänskliga förnuftets förmenta överdeterminering till följd av diverse processer och kontexter i grunden hänförliga till vår plats i historien, såsom till exempel kroppslighet, kön, klass, temporalitet, kultur, socialisering och så vidare).

Den historieskrivning Melzer torgför rymmer ett flertal iögonfallande element. Dock råder ingen tvekan om att hans grundpoäng står relativt säker; han klargör att det finns en förlorad historia om esoteriskt filosofiskrivande i vår idétradition. Hur mycket som därmed är sagt är emellertid en mer öppen fråga. Det framgår för det första av Merzels egna källcitater, att när esoteriskt filosofiskrivande omnämns av tänkare före och under det moderna genombrottet avser de – åtminstone om man ser till det explicita – långt ifrån alltid sina egna författarskap. (Omnämmande är dessutom inte detsamma som förekomst, var sig det gäller egna texter eller andras.) Merzel använder för det andra en medvetet generös definition av esoteriskt filosofiskrivande, för att kunna tala så generellt som möjligt om fenomenet och fånga det i hela dess bredd. Denna ansats fungerar väl på det sakliga planet, men ställer som vi ska se till med obalanser när det gäller bokens mer kulturkritiska avsnitt, vilka placerar den kunskapsyn som esoterismen enligt Merzel står för jämte den kunskapsyn som den nutida västvärlden premierar och understöder. Den senares blindhet för den förra och dess ytringar tillhandahåller, enligt Merzel, ”ett unikt fönster till vår själ” (s. 101).

Hur ser då vår själ ut? I korthet anser Merzel att det moderna tänkandets mest utmärkande drag består i viljan till harmonisering mellan filosofisk teori och mänsklig, samhällelig praxis, medan det förmoderna tänkandet tvärtom utmärks av en respekt för den inneboende spänningen mellan dem och en strävan att skydda de två från varandra – inte minst just genom esoteriskt filosofiskrivande (*passim*, men särskilt s. 69-93, 325-366). Den framstegsföreställning som vidhäftar det moderna tänkandets harmoniseringsambition, och som regelmässigt tillskrivs upplysningsrationalismen, omfattas således enligt Merzel även av den senares likaledes moderna kritiker: romanticism och historicism (s. 354). Grälet mellan upplysningsrationalismen och dess kritiker rör alltså enligt Merzel inte det

moderna tänkandets harmoniseringsinriktade framstegstanke – att mänskligheten står att vinna på att Historien och Förnuftet så att säga bringas att gå fot med varandra – utan enkelt uttryckt vem som ska hålla i kopplet: Ska historien Rationaliseras eller ska förnuftet Historiseras? Som Merzel uppfattar saken står det moderna tänkandet inkilat mellan dessa ytterligheter, och han förespråkar som respons till dilemmat ett återvändande till en sokratesiansk, klassisk rationalism.

Bilden framträder så av moderniteten såsom väsentligen bestämd och fixerad av sitt omöjliggörande av den klassiska föreställningen om en naturgiven, kulturtranscendent tingens ordning; en platonisk grotta stängd inifrån, om man så vill. Kopplingen mellan denna samtidstolkning och den sammantagna historien om esoteriskt filosofiskrivande som Merzel vill stödja den på är suggestiv. Ur argumentationssynpunkt är den emellertid till del oegentlig, eftersom det bara är en av de fyra esoterismformerna (den pedagogiska) som verkligen kräver en förmodern, subjektorienterad kunskapssyn för sin senmoderna begriplighet. Som Merzel själv påpekar går det att förstå användandet av oklarhet som ett nödvändigt ont hos de andra tre, motiverat av faktorer externa för filosofin som sådan (s. 205). Att det endast är den pedagogiska esoterismen som har en självständig, positiv och egentligt filosofisk motivering gör den i sammanhanget till något av esoterismens ideologiska ankare, och Merzels kulturkritiska retorik har en följdriktig tendens att böja av mot den även när så inte sägs rent ut. (Till exempel utgör passagen om sanningens eventuella farlighet på s. 164-165, som tillhör kapitlet om den samhällsförsvarende esoterismen, en glidning från utomfilosofiska till inomfilosofiska teman.)

En annan möjlig synpunkt på Merzels kulturkritiska retorik är att den genomgående är tämligen kraftfullt formulerad, vilket rimmer illa med bokens upprepade bedyranden om sin egen saklighet. Det är ingen överdrift att säga att den tonala koherensen ofta tänjs intill bristningsgränsen – och ibland över den. Ett exempel återfinns i Merzels diskussion av vår moderna ”socialiserade” syn på filosofisk verksamhet som ett publiceringsdrivet, specialiserat och arbetsdelat bidrag till det kollektiva vetandet. Här konstaterar Merzel att denna skiljer sig från en förmodern, vishetsorienterad syn (s. 230-232), och vill påminna om att idén att vishet inte bara kan läras ut, utan rentav publiceras i den moderna samhällsprogressiva meningen är väldigt o-sokratisk (s. 230). Förstådd som den medvetna kultiveringen av och garanten för den vitala och i sista hand djupt privata kopplingen mellan tanke och liv – ”our ’ownmost’ activity” (s. 215) – krängs den klassiska filosofin ut och in av de moderna (företrädesvis anglosaxiska) arbetsvillkoren, tycks Merzel vilja säga. ”The open society is highly sensitive to the dangers of obscurity but blind to those of plainness and clarity”, slår Merzel fast i en ofta citerad mening, men han är inte klar: ”Ultimate reality, we seem to presuppose, is what exists in broad daylight and is accessible to everyone in his everyday mood. But

many earlier thinkers saw the greatest obstacle to philosophic insight precisely in the deadening effect that the prosaic has on the soul: a kind of trivializing everydayness arising from our dispersal in the world, from our excessive garrulousness, from the grip of stale custom and convention, and from the loss of mystery, wonder, and awe. [...] One cannot philosophize in public any more than one can make love there.” (s. 226-227) Det eldfångda tonfallet är svårt att förena med en saklig diskussion om den historiska fakticiteten av en förlorad skrivart. Här talar Merzel tydligt nog om någonting större.

Faktum är att Merzel i den senmoderna västliga traditionens blindhet för klassikernas esoteriska filosofiskrivande ytterst anar en förflackning av hela vår föreställning av vad det mänskliga förnuftet är och förmår (s. xiii-xv, 344ff). Tanken tycks vara att den sanna historien om det mänskliga förnuftet är en esoterisk historia, som ännu inte är avtäckt – ett argument som hade fungerat bättre om den senmoderna förnuftskritiken hade varit mer grundad i etablerad, exoteristisk historieskrivning än i filosofisk självreflektion. Merzels teckning av den senmoderna förnuftskritik han kallar ”historicism” är för övrigt överlag förvånande nyanslös för att komma från en så historiskt medveten författare. Han berör inte med ett ord möjligheten för den enskilda människan att omfatta vad han kallar för en förmodern (statisk, icke-harmoniserande) syn på förhållandet mellan filosofisk teori och mänsklig, samhällelig praxis genom just senmoderna, förnuftskritiska verktyg – eller att liknande tanke-system i icke-västliga traditioner faktiskt har tjänat en sådan funktion i årtusenden. (Här utgör den buddhistiska dialektiken med dess tillhörande tvåsanningslära ett bra exempel). För honom tycks denna typ av teoretiserande istället vara en ren återvändsgränd; helt enkelt ett slags epistemologi körd baklänges.

Sammantaget är *Philosophy Between the Lines* en genomarbetad och nydanande bok inte bara för den politiska filosofin, filosofihistoriegrafen och de forskningsfält som ansluter till den, utan även, och kanske viktigast, för vår senmoderna självförståelse.

Per Lind
Doktorand, Lund

Hans de Wit, *Empirical Hermeneutics, Interculturality, and Holy Scripture*. Elkhart/Indiana: Evangel Press 2012. 96 sid.

Den här boken slår ett slag för och presenterar ett nytt forskningsfält, nämligen det författaren kallar för ”empirisk hermeneutik”, här även med betoning på interkulturalitet. Fältet handlar om vanliga människors läsning av heliga texter och möten över texten dem emellan. de Wit förklarar att forskningsfältet ”has to do with the question of whether reading Bible stories jointly by groups from often radically different cultural

and sociopolitical contexts can contribute to justice and liberation” (5).

Det fleråriga projekt som finns redovisat i *Through the Eyes of Another: Intercultural Readings of the Bible* (finns online), för vilket de Wit var ledare, ligger till grund för denna lilla bok. Här tar de Wit ett steg tillbaka och presenterar och sammanfattar projektet på ett ibland alltför teoretiskt sätt. Projektet är det första av större karaktär som genomförts där de Wit och hans kollegor med hjälp av empiriska metoder undersökt hur den vanlige, lokalt förankrade läsaren hanterar, förklarar och använder bibeltexter, samt vilka effekter texterna har på läsaren. Först i mitten av boken blir de Wit konkret och tar med sig sina läsare på en resa runt jorden där det står klart att projektet involverat grupper av människor från över 25 länder och representerat ett hundratal denominationer. De har alla läst Joh 4 om kvinnan vid Sykars brunn. Förutom att grupperna har beskrivit sig själva och sina sociala sammanhang, har de redovisat sina läsningar och reaktioner på texten. Denna ca 3000-sidiga ”folkets kommentar” utgör projektets empiriska material.

I början av boken behandlar de Wit ”the turn to the reader”, från den fiktive läsaren i reader-response teorier till den verkliga, faktiske läsaren. Även om en del forskning inom ramen för empirisk hermeneutik har gjorts på södra halvklotet (t.ex. Dube, West och Ukpong), menar de Wit mycket riktigt att fältet ännu är i sin linda, särskilt vad gäller analysmetoder och teoribildningar. Introduktionsboken har därmed främst ett fokus på teorier där de Wit utgår ifrån den empiriska hermeneutikens vikt för texters användning och applicering. Därmed placeras hans forskning metodologiskt inom fältet receptionshistoria, något som de Wit hade kunnat framhålla på ett tydligare sätt.

De Wits stora undersökning är mycket inspirerad av cultural studies och fokuserar på, som titeln anger, interkulturalitet, vars funktion han presenterar som följande: ”...if we attach the label intercultural to hermeneutics, we are dealing with a normative dimension; intercultural is not solely a way of reading the Bible that crosses geographical boundaries but is an ethically loaded concept.” (20) Projektet visar tydligt hur gruppernas läsningar påverkas av kultur, tradition och kontext. Föga förvånande är skillnaderna stora både i tolkning och angreppssätt av Joh 4 mellan läsarna på södra och norra halvklotet där grupperna många gånger fascinerats – eller irriterats – över den andres läsning. De Wit visar genom empiriska citat hur kultur och denomination skapar helt olika förståelser av aspekter i Joh 4 (t.ex. kvinnans moral, ”levande vatten”, brunnen som plats för möte). Materialet visar inte enbart på en stor mängd tolkningar, utan också hur de olika grupperna fyller i textens luckor och gör texten relevant för sin egen kontext. Mötena över kulturgränser har både berikat och gjort läsarna mer medvetna om sina hermeneutiska förutsättningar då grupperna enskilt och tillsammans har diskuterat ideologi, genderfrågor och rasism.

Med avseende på projektets etiska aspekter står De Wit i dialog med Levinas i och med det faktum att i ett projekt som detta ges ”de minsta” en röst och ett bemyndigande. Många läsare har även rapporterat om bibelsamtalens självvårdande effekter i deras liv. Till följd av detta resonerar de Wit över rollen av socialt minne och dess formativa och normativa aspekter för texttolkning och för gruppdynamik men också över det sätt på vilket minnen är kopplade till etik. Boken avslutas med de Wits slutsats att empirisk hermeneutik kan fungera som en missions- såväl som en utvecklingsstrategi.

De Wit anser att det empiriska materialet med fördel först kan analyseras och kodas med hjälp av grounded theory för att i ett andra steg koda mer av den exegetisk-hermeneutiska processen, för att i ett tredje och sista steg fästa fokus på läsarens tillgodogörande och applicering av texten i sitt liv/sammanhang. Vid det interkulturella utbytet undersöks även interaktionen och reaktionen på de andras läsningar i steg två och därefter hur tron och bibelläsningen har påverkats av interaktionen. Genom att göra analyser av insamlat material på detta sätt belyses relationen mellan text och läsare menar de Wit. En styrka som här bör nämnas är att de Wit visar konkret med bilder i datorprogram hur kodningsprocessen ser ut i olika skeden.

Läsaren bör vara beredd på en märklig kapitelindelning, och ibland även egendomlig struktur. Om bokens läsare antas vara (socialt engagerade) exegeter (vilket författaren antyder) blir boken ibland alltför filosofisk, har bristande metodbeskrivning samt har ett språk som många gånger lättare anammas av forskare i andra discipliner. De projekt som boken vill mana till kan mycket väl genomföras inom ramen för bibelvetenskap, om än inte enbart. Oavsett forskarens disciplin kräver undersökningar som denna en ämnesöverskridande bredd.

I min mening är boken läsvärd mer för de tankar den sätter igång om möjliga projekt än för sin egen skull. Den kan med fördel läsas av alla nyfikna på empirisk hermeneutik och på att studera ”vanliga” bibelläsare, men inte främst för att få svar utan att få inspiration till vidare frågor. Jag ser ett fält som både har stor potential och som väntar på att bli utforskat. Möjligheterna är många och forskningen kan också vara till gagn för världen där ute.

Jennifer Nyström
Doktorand, Lund

TILL REDAKTIONEN INSÄND LITTERATUR

ARTOS

Martin Berntson och Anna Minara Ciardi (reds.):
*Kyrklig rätt och kyrklig orätt – kyrkrättsliga
perspektiv. Festskrift till professor Bertil Nilsson.*
483 sid. 2016.

ARTOS

Maria Eckerdal: *En katolsk liturgi för en katolsk
kyrka. Yngve Brilioths liturgiska reform-
strävanden 1914-1942.* 450 sid. 2016.

BIBELAKADEMIFÖRLAGET

Tord Larsson: *Evangelierna och den vita duken. En
bok om Pasolinis, Stevens och Gisborns filmer om
Jesus.* 294 sid. 2016.

BIBELAKADEMIFÖRLAGET

Tryggve Mettinger: *Sångernas sång.* 122 sid. 2016.

CHURCH RESEARCH INSTITUTE

Tapani Innanen och Veli-Matti Salminen (reds.):
Hymn, Song, Society. 284 sid. 2016.

EERDMANS

Jan-Olav Henriksen & Karl Olav Sandnes: *Jesus as
Healer. A Gospel for the Body.* 273 sid. 2016.

LIT VERLAG

Gunnar Innerdal: *Hans Urs von Balthasar on Spirit
and Truth. A Systematic Reconstruction in
Connection to the Theoretical Framework of
Lorenz B. Puntel.* 306 sid. 2015.

LUND UNIVERSITY

Andreas Johansson: *Pragmatic Muslim Politics. The
Case of Sri Lanka Muslim Congress.* 209 sid.
2016.

LUND UNIVERSITY

David Willgren: *Like a Garden of Flowers. A Study of
the Formation of the 'Book' of Psalms.* 502 sid.
2016.

SYDDANSK UNIVERSITETSFORLAG

Jens Rasmussen: *Vækkelse i dansk luthersk
fælleskultur. Andagtsbøger og
lægmandsforsamlinger (1800-1840).* 332 sid.
2016.

UNIVERSUS ACADEMIC PRESS

Johan Herbertsson: *Rättegångsgudstjänsten i Sverige.
Reglering och förändring 1684-1989.* 254 sid.
2016.

UPPSALA UNIVERSITET

Maria Klasson Sundin: *Barnets religionsfrihet - en
villkorad rättighet? En filosofisk undersökning
utifrån FN:s barnkonvention.* 210 sid. 2016.

VERBUM

Carl Reinhold Bråkenhielm och Göran Möller (reds):
*Tala om försoning. Reflektioner över ett centralt
tema i kristen teologi.* 328 sid. 2015.

Redaktörer: Johanna Gustafsson Lundberg (tel. 046-222 43 40, e-mail <johanna.gustafsson-lundberg@teol.lu.se>), Lund.
Roland Spjuth (tel. 046 222 90 54, e-mail <roland.spjuth@teol.lu.se>), Lund

Redaktionens arbetsutskott: Redaktörerna samt Stephan Borgehammar, Samuel Byrskog, Blazenka Scheuer (ansvarig för recensensavdelning, tel. 046-222 9060, e-mail <blazenka.scheuer@teol.lu.se>), Lund

Ansvarig utgivare: Samuel Byrskog, Lund

Sekreterare: Per Lind, e-mail <stk.red@teol.lu.se>

Redaktionens adress: Centrum för teologi och religionsvetenskap, LUX, Box 192, SE – 221 00 LUND
fax 046-222 44 26, INT +46 46 222 44 26.

Prenumerationsärenden: Sekreterare Per Lind, Lund.

Prenumerationspris för 2016: 250 kr. (140 kr. för studerande), insättes på STK:s plusgirokonto 254 27-6.

Hemsida: URL = <<http://journals.lub.lu.se/index.php/stk>>

Lösnummer av senaste häftet försäljs genom bokhandeln Arken, Kyrkog. 4, 222 22 Lund, 046-333 888.

Tidskriften utgives med bidrag från Samfundet Pro Fide et Christianismo (Kyrkoherde Nils Henrikssons Stiftelse), Olaus Petristiftelsen samt Lindauers fond.

Returadress: Centrum för teologi och religionsvetenskap, LUX, Box 192, SE – 221 00 LUND