

När det gäller risken för att ge syre åt den pyrande islamofobin kunde Gerle ha drivit kritiken längre genom att vidga synfältet till de internationella nyateistiska strömningarna, som fungerar som en inspirationskälla för Humanisterna. Hos Onfray finns ett ohöjlt förakt för islam. Sam Harris – senast anlitad av Humanisterna som artikelförfattare i den nya tidskriften *Sans* – utmålar i sin bok *The End of Faith* från 2004 (kap. 5) islam som ett globalt, världspolitiskt hot. Ekon av Harris tänkande hittar vi bl a i Sturmarks bok "Tro och vetande 2.0" (s. 33) och i artiklar skrivna av andra medlemmar i dagspressen.

Den andra linjen i Gerles kritiska granskning av Humanisterna handlar om deras polariserande debattteknik. Ett genomgående drag i denna är att religionernas negativa sidor "överkommuniceras" medan vad som skulle kunna ses som deras positiva bidrag helt bortlämnas. Berättigad religionskritik övergår därmed till anti-religiös propaganda. Polariseringen förstärks enligt henne av en statisk religionssyn där man inte tar hänsyn till hur religionerna konstant förändras genom att brytas mot de sociala och kulturella sammanhang där de ingår. Till detta kommer också att Humanisterna förefaller att helt bortse ifrån det idéhistoriska faktum att det sekulära, västerländska samhället, inklusive den liberala välfärdsstaten, har religiösa rötter, vilket gör det omöjligt att dra en knivskarp gräns mellan religiöst och icke religiöst. Sammantaget leder dessa förenklingar till vad Gerle anser vara en "fördummande" religionsdebatt, som skapar en nidsbild av "den Andre". Och sådana kan bli farliga menar hon.

Om vi höjer blicken från den svenska scenen framstår inte hennes kritik här som särskilt kontroversiell. I den internationella diskussionen av "de nya ateisterna" har ett flertal kritiker, t ex Tina Beattie, framhållit samma fara.

Den tredje linjen i hennes granskning, som i mina ögon är mest intressant eftersom den för in nytt material i den inhemska religionsdebatten, fokuserar på hur Humanisterna själva vill framställa sin syn på det mångkulturella samhället. Hon citerar Sturmark som i till synes positiva ordalag hävdar att "endast ett sekulärt samhälle förmår förverkliga det mångkulturella idealet på riktigt". Vid en närläsning av Humanisternas texter framgår emellertid, menar Gerle, att ordet "sekulärt samhälle" här närmast avser ett religionsfritt offentligt rum, dvs. ett rum som inte utövar någon religiös påverkan på exempelvis barn. Först då kan religionen bli ett verkligt fritt val förefaller Humanisterna mena. Deras tal om det "mångkulturella samhället" ter sig därför som ihåligt eftersom det röjer ett underliggande sekularistiskt eller monokulturellt ideal är Gerles slutsats. Den är förmodligen helt riktig, även om det inte är alldeles så enkelt att veta hur Humanisterna tänker i denna fråga.

Gerles kritik av denna sekularistiska idé om vad ett mångkulturellt samhälle skulle kunna innebära baserar

sig främst på Jürgen Habermas samhällsfilosofi och sociologen José Casanovas analys av religionens tänkbara roller i offentligheten. Den senare framhåller att det inte på förhand kan avgöras om religionens inblandning i det offentliga livet är önskvärd eller inte. I vissa hörn av världen har religionens mobilisering bidragit till att demokratisera auktoritär politik, i andra hörn har motsatsen skett. Habermas å sin sida betonar att religionssamfundens fortbestånd är viktiga för att ge stöd och näring åt goda, samhällsbärande normer. Idealet för honom är respektfull dialog och ett ömsesidigt lärande när det gäller sekulära tolkningar av livet och religiösa.

Habermas och Casanova fungerar i Gerles bok både som kontraster till Humanisterna och som exempel på ett mer reflekterat tänkande i takt med nutiden. Habermas religionssyn rymmer dock inslag, om än i uttunnad form, av samma rationalism som genomsyrar Humanisternas tänkande. Här hade det funnit utrymme för en djupare filosofisk diskussion där även likheter tagits upp.

Gerles bok har en del skrivtekniska brister. Vissa partier gör ett intryck av att vara hastigt hopskrivna. Det finns alldeles för många korrekturfel, en brist som dock ytterst förlaget är ansvarig för. Som påpekats av andra recensenter finns också faktafel (se Signum 8/2010). Men när det gäller det bärande resonemanget ser jag inga svagheter annat än att det här och var finns behov av fördjupning. Hennes jämförelse är inte långsökt.

Peder Thalén
Docent, Gävle

John Teehan, *In the Name of God. The Evolutionary Origins of Religious Ethics and Violence* (West Sussex: Wiley-Blackwell, 2010), 272 sid.

"I religionens namn": så lyder den gängse bortförklaringen av våld som begås av religiösa personer, under flagg av deras brinnande religiösa övertygelser. Teologer och religiösa företrädare är inte sällan reflexmässigt snabba med att ta till detta argument. Lite mer utlagt innebär argumentet att det våld som utförts, med tillhörande religiös motivering, inte är en konsekvens av sann religiositet utan av en starkt perverterad tolkning av traditionen. Exempelvis är det vanligt att avfärda al-Qaidas religiösa terrorism på det sättet. En företrädare för detta sätt att argumentera är Charles Kimball, i den uppmärksammade boken *När religionen blir ond*.

John Teehans tes går helt på tvärs mot denna etablerade retoriska figur. Hans huvudargument är att våld väsentligen är en naturlig del av religion, även om många religiösa anhängare och företrädare naturligtvis tar avstånd från våld eller är pacifister.

Utgångspunkten för Teehans framställning är den inriktning inom religionsforskningen som utvecklats

under de senaste decennierna, där religion analyseras ur ett kognitionsvetenskapligt, evolutionärt perspektiv. Mer namnkunniga företrädare för denna inriktning är till exempel Scott Atran, Justin Barrett, Pascal Boyer, Merlin Donald, Stewart Guthrie och Steven Mithen. Det är just i detta fält som Teehans bok kan placeras, disciplinärt sett, även om hans hemvist är i den amerikanska pragmatismen. Tidigare har han gjort sig känd som en samhällsfilosof i John Dewys efterföljd.

Teehans argument är emellertid i allt väsentligt kognitionsvetenskapligt i sin utformning. De första kapitlen ägnas åt den evolutionära analysen av religiositet. Här presenterar Teehan sitt teoretiska perspektiv. Därefter ges något som liknar en exeges av kristendomens respektive judendomens urkunder, betraktade ur det teoretiska perspektiv som presenterats. Detta är avgjort bokens bästa partier.

Den följande framställningen är dock mindre lyckad. Islam ges ett mycket begränsat utrymme. Vi bjuds enbart på en fem sidor kort ”fallstudie” av 11 september som aldrig går på djupet och som därför inte tillför något i sak. Detta har gjorts bättre av andra, till exempel av Bruce Lincolns i hans utmärkta *Holy Terrors*. Och boken kulminerar till slut – och något malplacerat, enligt min mening – i en optimistisk plädering för Deweys humanism. Sammantaget en något ojämn framställning, där de första delarna av boken är såväl initierade som övertygande under det att resterande delar rentav borde ha strukits av förlagets redaktör.

Trots dessa svagheter tycker jag att Teehans teoretiska argument i de inledande delarna av hans bok och tillämpningen på kristendomen och judendomen förtjänar att uppmärksammas.

I grova drag är hans argument att evolutionen har försett människan med en komplex, överlevnadsbetingad disposition som innebär 1) att vi favoriserar våra avkomlingar; 2) att vi förväntar ömsesidig altruism inom en grupp; 3) att vi tenderar att hjälpa eller stödja de som ses som våra gruppmedlemmar; och 4) att vi är misstänksamma mot främlingar, eftersom de kan utgöra ett hot mot gruppens överlevnad. Alla kulturer uppvisar enligt Teehan dessa drag, historiskt sett, och deras moralsystem är uppbyggda i enlighet med dispositionen.

Vilken funktion har religion i detta sammanhang? Den är det överlägset mest användbara sättet att få människor att agera ”moraliskt” i enlighet med den evolutionärt utvecklade dispositionen ovan. Teehan bygger sitt resonemang på Pascal Boyers tes om gudomligheter (eller motsvarande andliga aktörer) som ”full access strategic agents” (s. 64). Denna typ av aktörer är dels extremt intresserade av mänskliga handlingar och har dessutom total insyn i både mänskliga motiv och kännedom om vilka handlingar som faktiskt utförs, inklusive de som utförs i lönnedom. De som av kortsiktiga, egoistiska motiv handlar i strid mot det religiösa moralsystemet kan därför inte anses vara lyckosamma utan inväntar gruvliga straff. Reli-

gion är därför ett sätt att framtvunga moralisk konformitet inom en grupp, i enlighet med dispositionen.

En annan viktig aspekt i religionens moraliska funktion är enligt Teehan att garantera grupptillhörighet och skilja vän från fiende – en egenskap som den visserligen delar med språk och nationalism. Religiösa traditioner är ofta invecklade och kontraintuitiva för utomstående och har minutiöst utarbetade ritualer. I stort sett kräver detta att ett verkligt medlemskap måste förvärfvas genom födsel och uppväxt inom gruppen. I vissa fall krävs även hårt arbete för att komma in i gruppen, ofta genom att underkasta sig särskilda initieringsriter. Detta drag förhindrar att fiender enkelt kan infiltrera gruppen och destabilisera den. Av samma skäl straffas avfallingar som regel hårt. Men utifrån den religiösa moralens logik är detta våld helt naturligt, i enlighet med dispositionen. Och till skillnad från språk och nationalism tillhandahåller religion ett moraliskt rättfärdigande av våld mot utomstående och avfallingar, förankrat i intresset hos en osynlig ”full access strategic agent”. Teehan ger en övertygande analys av hur detta rättfärdigande av våld kommer till uttryck i kristendomen och judendomen, även med hänsyn till sådana textställen i urkunderna som till synes förespråkar universell altruism.

Religionens hot om våld är prevention och dess våld är alltså enligt Teehan ett sätt att straffa avfallingar och utomstående, som hotar gruppens överlevnad och stabilitet. När religion kommer i maktställning är repression och prevention också dess naturliga sätt att bevaka sin position, förutom att den står som garant för gruppens sammanhållning och överlevnad.

Johan Modée
FD, Eslöv

Peder Thalén, *Ateismens fall: den moderna religionskritikens kris* (Skellefteå: Artos, 2007). 153 s.

Ateismens fall – Den moderna religionskritikens kris är en något missvisande titel. Det handlar egentligen inte så mycket om att ge kritik mot ett annat sätt att se på världen som det handlar om apologi för en särskild typ av kristendom. En av Thaléns utgångspunkter är att ateism är en ideologi, och att den som sådan är synonym med religionskritik. Men det är inte vilken religion som helst som kritiserar av ateismen, utan en intellektualiserad, teologisk och filosofisk kristendomstolkning, som i sig utgör en förvanskning av en äkta, autentisk, och ursprunglig kristendom. Av dessa tre alternativ – ateism, teologi, och kristendom – tycks det bara som om det är det senaste som står på en ”oberoende grund”, som existerar *sui generis*. Gud borde omtalas i konkreta termer i vardagsspråk, precis som han konkret upplevs i vardagen, menar Thalén: ”Guds närvaro kan syfta på en känsla av värme och stark gemenskap bland publiken under en tv-sänd insamlingsgala och frånvaro kan syfta på ett besök på en