

Gudstro och förnuft i dagens pluralistiska samhälle

MIKAEL STENMARK

Mikael Stenmark är professor i religionsfilosofi vid Uppsala universitet och för närvarande dekanus vid Teologiska fakulteten. Hans senaste bok på svenska är Religioner i konflikt: relationen mellan kristen och muslimsk tro (Dialogos, 2012) och den senaste på engelska är How to relate science and religion (Eerdmans 2004). Stenmark har skrivit ett flertal artiklar bland annat om relationen mellan vetenskap och religion, om tro och vetande, om olika människosyner, om etik och hållbar utveckling och om religiös dialog och polemik.

Hur vi ska se på religionsfilosofins uppgift och framtid i ett senmodernt, pluralistiskt och västerländskt samhälle?¹ Vilka utmaningar och möjligheter kan vi identifiera? På vilket sätt har villkoren för att bedriva religionsfilosofisk forskning i denna del av världen förändras under den senaste tiden? Jag vill i denna artikel försöka lyfta fram några av dessa förändringar utan att göra anspråk på att ge en heltäckande bild.²

Följande tentativa och ofullständiga definition av religionsfilosofi får bilda utgångspunkt för min reflektion: religionsfilosofi är en akademisk disciplin vilken bland annat har till uppgift att kritiskt och konstruktivt granska religiösa och livsåskådningsmässiga trosföreställningars mening, rimlighet och sammanhang. En aktivitet vilken inte kräver, men inte heller hindrar, att

religionsfilosofen själv omfattar en viss livsåskådning eller har en viss religiös tro. Om denna förståelse av religionsfilosofi godtas skulle det bland annat innebära att religionsfilosofin är *normativ* i betydelsen att religioner och deras sekulära motsvarigheter inte enbart beskrivs utan också utsätts för kritisk och konstruktiv granskning, att den är *pluralistisk* i betydelsen att alla religioner och livsåskådningar (nya så väl som gamla) kan studeras av religionsfilosofen, att den är *icke-konfessionell* i betydelsen att den inte förutsätter att forskaren själv måste dela den tro som studeras och att religionsfilosofin *inte* är *anti-konfessionell* i betydelsen att den skulle förutsätta att forskaren inte själv får dela den tro som studeras.

¹ I samband med att professor Eberhard Herrmann gick i pension under våren 2011 fick jag som ny ämnesföreträdare för religionsfilosofin i Uppsala anledning att fundera över denna tematik. En inbjudan att föreläsa vid *Filosofidagarna* i Göteborg i juni 2011 gav mig också möjlighet att presentera dessa tankar för första gången. Denna artikel bygger på det föredrag jag höll vid denna konferens. Bakomliggande forskning har gjorts inom ramarna för forskningsprogrammet "Impact of Religion" finansierat av Vetenskapsrådet.

² Islams ökade betydelse och plats i det västerländska samhället utgör till exempel en synnerligen viktig förändring av avgörande betydelse för religionsfilosofins framtida utformning.

Vi är inte längre lika säkra på att Gud finns

Charles Taylor har träffande sagt att tro på Gud inte riktigt är samma sak år 1500 som år 2000. Han påpekar att vi för närvarande har en förändring från ett samhälle i vilket tron på Gud inte var ifrågasatt, antogs vara oproblematiskt, till ett samhälle i vilken tro på Gud anses vara en möjlighet bland många andra. Vi har rört oss från en tid då tron var den givna utgångspunkten ("the default position") till en när osäkerhet i frågan snarare utgör utgångspunkten. Det var då i princip omöjligt att betvivla att Gud fanns. Idag har

människor tvingats börja reflektera över och ta ställning till det som religionen tidigare erbjudit som ett grundvillkor i tillvaron. Här har vi det första av dessa förändrade villkor som jag menar gäller för dagens religionsfilosofi: vi har rört oss från ett samhälle i vilket gudstron inte var ifrågasatt eller ens problematisk till ett samhälle i vilket denna tro ses som en möjlighet bland många andra, ja till och med ses av vissa som något farligt. Vi är helt enkelt *inte längre lika säkra på att Gud finns som folk var tidigare*.

Denna förändring av gudstrons kunskapsmässiga status i vårt västerländska samhälle var det många intellektuella som från 1900-talets början fram till 1990-talet tänkte sig enbart kunde sluta med gudstrons förtvinande eller försvinnande. Sekulariseringsteorin har utformats på många olika sätt men grundtanken har varit att i ju större utsträckning ett samhälle blir modernt, desto mindre blir det religiöst eller åtminstone desto mer blir religionen en privat sak. Men sekulariseringsteorins intellektuella företrädare har blivit färre. Istället har sociologer påpekat att ”världen som helhet har nu mer människor med en traditionellt religiös tro än någonsin tidigare – och de utgör en växande del av världens befolkning”.³ Religionsvetare har dessutom påpekat att religionen tar sig nya former i vår tid. Vi ser framväxten av en så kallad ”New Age” religiositet eller nyandlighet. Ett ökande antal invandrare från muslimska länder har också tvingat många europeiska länder att på nytt fundera över religionens plats i det offentliga rummet.

På grund av dessa förändringar har Jürgen Habermas och många med honom valt att tala om dagens samhälle som ett *post-sekulärt* samhälle, dvs. ett samhälle i vilken det inte längre finns en förväntan om att religionen kommer att dö ut.⁴ Företrädare för dagens samhälle bör istället utgå från antagandet att religioner kommer att fortsätta att existera och därför söka engagera sig i en konstruktiv dialog om religionens (nya) roll som en konstruktiv kraft i det post-sekulära samhället. Taylor menar dock att vi lever i en

sekulär tidsålder, men han avser då att vi ”rört oss från ett samhälle där tron på Gud inte varit ifrågasatt och i själva verket oproblematiserad, till ett i vilket den ses som en möjlighet bland andra, och ofta inte den enklaste att omfatta”.⁵ I ett sekulärt samhälle, i denna bemärkelse, tas inte Guds existens för given (den ses inte längre som en självklarhet), villkoren för gudstron har förändrats.

Taylor tycks uppfatta detta ifrågasättande av det givna eller denna ”jättelika förändring i det västerländska samhället” som något specifikt för gudstro.⁶ Sociologen Peter Berger, å andra sidan, ser gudstrons osäkrare ställning snarare som ett exempel på en bredare social förändring som västvärlden genomgår. Han talar istället om ”den gigantiska övergången från öde till val” och att det skapar en tidsålder som präglas av osäkerhet. Berger menar att den kulturella mångfald som finns i vårt samhälle idag har undergrävt den självklarhet med vilken många människor tidigare omfattade sina värderingar och trosföreställningar.⁷ Hans poäng är att pluralismen påverkar inte bara vad folk tror utan framför allt hur de tror. Många människor i vår kultur saknar idag den trosvisshet eller trosövertygelse som kännetecknade människor som levde (eller fortfarande lever) i en mer enhetlig kultursituation. Osäkerhet om vad man ska tro i många frågor och sammanhang breder ut sig i vår kultur.

Självklart kräver varje fungerande samhälle en viss grad av konsensus, om det inte ska upplösas, men inom dessa gränser är en stor mångfald möjlig. Vi kan idag uttrycka olika ”preferenser”, vi kan ha våra olika religiösa, livstilmässiga, etniska och sexuella preferenser. I ett pluralistiskt västerländskt samhälle är vår identitet till stor utsträckning något vi väljer. Medan folk tidigare kunde gå igenom livet utan särskilt mycket reflektion, genom att helt enkelt acceptera den världsbild som togs för given, måste folk idag förlita sig mer på sina egna subjektiva resurser: vad ska jag tro? Hur ska jag handla? Ja, vem är jag egentligen? Man behöver inte vara en lutheran, utan man kan välja att vara eller inte

³ Pippa Norris och Ronald Inglehart, *Sacred and secular*, New York: Cambridge University Press, 2004, 25. Jag svarar själv för översättningarna till svenska i artikeln om inte annat framgår av sammanhanget.

⁴ Jürgen Habermas, *Mellan naturalism och religion*, Uddevalla: Diadalos 2007, 17f.

⁵ Charles Taylor, *A secular age*, Cambridge, Mass.: The Belknap Press, 2007, 3.

⁶ Taylor, *A secular age*, 12.

⁷ Peter Berger, ”Protestantism and the Quest for certainty,” *Christian Century*, Aug. 26-Sep. 2, 1998.

vara en lutheran. Men preferenser kan ändras. En livsåskådning som är vald är mindre stabil än en livsåskådning som tas för given. Nu kanske det är buddismen som gäller ("I am into Buddhism" som man åtminstone kan säga i USA), men i morgon kanske jag överger buddismen och satsar på nyateismen istället. Självklart hålls folk tillbaka av uppfostran, familj, förnuftet och behovet av stabilitet i livet. Men medvetenheten om att vi kan ändra våra preferenser finns där hela tiden, och därmed också möjligheten att vi faktiskt också skulle göra det. Pluralismen ökar människors möjlighet att välja mellan och inom olika religioner eller livsåskådningar.

Mångfalden skapar en *valmöjligheternas tidsålder* men därmed också, menar Berger, en *osäkerhetens tidsålder*. Den pluralistiska situationen relativiserar de konkurrerande tros- och värderingssystemen och tar bort deras tagen-för-givenhet. Ingen livsåskådning verkar oundviklig. Nästan allting kan, tycks det så självklart idag, betvivlas eller förstås utifrån ett annat perspektiv än det egna. Det verkar inte finnas några absoluta sanningar längre. Kanske bör vi alltså inte enbart tala om gudstrons osäkerhet eller icke-tagen-för-givenheten utan mer generellt om ett osäkerhetens tillstånd och om en pågående relativiseringsprocess. Relativiseringen, i synnerhet i dess tidiga fas, upplevdes ofta som en stor befrielse, men fler och fler människor tycks idag uppleva den som en börda. Människor tittar nostalgiskt tillbaka på förlorade "absoluta sanningar", alternativt söker de efter nya. Berger menar att den samtida kulturen verkar befinna sig fångad mellan två till synes motsatta krafter. En som driver kulturen mot relativism, synsättet att det inte finns några absoluta sanningar i vare sig vetenskap, religion, moral eller någon annanstans. Den andra driver mot olika former av absolutism, som religiös fundamentalism eller scientism – vi måste hitta tillbaka till våra religiösa rötter, alternativt låta vetenskapen utgöra vårt nya säkra livsfundament.

Låt mig ge två konkreta exempel på filosofer som själva uttrycker detta osäkerhetens tillstånd i sitt filosoferande kring gudstron. Från den troendes sida kan vi just ta Taylor som exempel:

"Vi [religiöst troende människor] lever under förhållanden där vi inte kan undvika att vara medvet-

na om att det finns ett antal olika förståelser av mänskligt välbefinnande, synsätt vilka intelligent, förnuftiga och oförvanskade människor, av god vilja, kan vara och är oense om. Vi kan inte undvika att då och då titta oss över axeln, titta åt sidan, leva ut vår tro i ett tillstånd av tvivel och osäkerhet."⁸

Från den icke-troendes sida kan det låta så här: "Jag vill att ateismen ska vara sann och oroas av det faktum att en del av de mest intelligenta och välinformerade människor jag känner är religiöst troende."⁹

Min poäng är att förra generationens religionsfilosofer kanske kunde skriva som D. Z. Phillips eller Vincent Brümmer gör: "troende ber inte till en Gud som sannolikt existerar"¹⁰ och

Kristna har av tradition hävdad att för dem är Guds existens inte tillfällig utan nödvändig. Därför har J. N. Findlay rätt när han påpekar att för troende som delar en teistisk livsform och förståelse, måste Guds icke-existens vara fullständigt otänkbar under alla omständigheter.¹¹

Det tycks dock som om dessa tider är förbi. Dagens människor omfattar inte sin gudstro på samma sätt som troende gjorde på Bibelns tid och att tro på Gud är inte heller riktigt samma sak år 1500 som år 2000. Gudstrons kunskapsmässiga ställning har förändrats. Poängen är att vi kan tro exakt samma sak som de gjorde då, men villkoren eller förutsättningarna för vår tro har radikalt förändrats. Gudstron har rört sig från bakgrunden (det givna) till förgrunden (det tvivelbara). Vi är inte längre lika säkra på att Gud finns som folk var tidigare. En utmaning för religionsfilosofer är således att de i sin teoribildning tar denna förändring i *trosvisshet* i beaktande och mer generellt reflekterar över betydelsen

⁸ Taylor, *A secular age*, 11.

⁹ Thomas Nagel, *Sista ordet*, Nora: Nya Doxa, 1997, 142.

¹⁰ D. Z. Phillips, *Faith after foundationalism*. London: Routledge, 1988, xiii.

¹¹ Vincent Brümmer, "How rational is rational theology? A reply to Mikael Stenmark", *Religious Studies*, 1999 (34), 93.

av den relativiseringsprocess som tycks pågå i dagens samhälle.¹²

Vi är inte lika säkra på hur Gud ska beskrivas eller förstås

Samtidigt som Taylors och Nagels sätt att formulera sig exemplifierar detta osäkerhetens tillstånd som präglar vår tid så tar de mer eller mindre för givet att vi menar (eller åtminstone borde mena) ungefär samma sak när vi talar om Gud. I ett kapitel i en ny introduktionsbok till religionsfilosofi gör jag själv samma sak. Jag tar till och med min utgångspunkt i Nagelcitaten, skiljer mellan teism, ateism och agnosticism, och presenterar sedan tro och vetande debatten i samtida religionsfilosofi.¹³ Men det vi som religionsfilosofer måste uppmärksamma är inte bara att vi inte längre är lika säkra på om Gud finns som folk var tidigare, vi tycks inte heller vara lika säkra på hur Gud ska beskrivas eller förstås. Nagels gudsföreställning är ändå ganska vitt formulerad. I *Secular philosophy and the religious temperament* säger han att den är "idén att det finns något slags allomfattande medvetande eller princip utöver enskilda människors och andra djurs medvetande – och detta medvetande utgör grunden till universums existens, till den naturliga ordningen, till värden och till vår existens, natur och mening".¹⁴ Nagels gudsuppfattning ligger nära min egen, och jag skulle säga att om du tror att intelligens eller medvetande ligger till grund för allt som existerar då är du en *teist* i en generell bemärkelse. Eller i Daniel Dennetts terminologi omfattar du då en "mind first view" – idén att intelligens eller medvetande ligger till grund för allt som existerar – i kontrast till en

"matter first view" – idén att materia ligger till grund för allt som existerar.¹⁵

Om du till denna minimala teism lägger de så kallade omniattributen, allgodhet, allmakt och allvetande, plus kanske lite till så blir du en *klassisk teist*. Under 90-talet och framåt har vi inom religionsfilosofin upplevt en fullständig explosion av böcker och artiklar publicerade, vilka handlat om olika gudsegenskaper av klassiskt teistiskt slag. Publiceringar som tagit sin utgångspunkt i så kallad "Anselmiansk" eller "perfect being" teism: om Gud finns, måste Gud vara det mest perfekta som finns. Vilka egenskaper skulle då känneteckna Gud?

Vi kan på denna punkt tala om ett förändrat filosofiskt klimat sedan 50-talet för religionsfilosofiska frågor inom anglo-saxisk filosofi. Då handlade det om vi överhuvudtaget kunde tala meningsfullt om Gud. Om religiösa påståenden just var påståenden eller snarare pseudo-påståenden. På 70-talet och framåt handlade den filosofiska diskussionen snarare om kunskaps- och semantiska frågor. Frågan gällde framför allt om det var rationellt att tro på Gud eller inte. Från 90-talets början och framåt publiceras helt ogenerat artiklar i fackfilosofiska tidskrifter om olika klassiska gudsegenskaper. Att tidskriften *Mind* till exempel, i ett av de senaste numren, publiceringar en artikel med namnet "How many Angels can dance on the point of a needle? Transcendental theology meets modal metaphysics" måste väl i det närmaste betecknas som helt otänkbart på 50-, 60- och 70-talet. Eller att en artikel med namnet "A new defence of anselmian theism" får *The Philosophical Quarterly* essäpris (2007) skulle väl varit lika otänkbart då men inte nu.

Självklart menar jag att religionsfilosofer ska fortsätta diskutera klassiskt teistiska gudsegenskaper och samtidigt fortsätta att debattera det rationella i att omfatta just en sådan gudstro. Men det måste också mycket tydligare uppmärksammas att människor i dagens samhälle, och också många filosofer och teologer, har helt andra gudsuppfattningar. Det är inte bara så att vi inte längre är lika säkra på om Gud finns som folk var tidigare, vi är inte heller lika säkra på

¹² Religionsfilosofisk forskning kring dessa och relaterade frågor har också börjat se dagens ljus, se till exempel James Kraft och David Basinger, red., *Religious tolerance through humility*, Aldershot: Ashgate, 2008.

¹³ Mikael Stenmark, "Tro och vetande", *Religionsfilosofisk introduktion – existens och samhälle*, red. Catharina Stenqvist och Eberhard Herrmann, Stockholm: Verbum.

¹⁴ Thomas Nagel, *Secular philosophy and the religious temperament*, Oxford: Oxford University Press, 2010, 5.

¹⁵ Daniel C. Dennett, *Darwin's dangerous idea*, London: Penguin Books, 1995, 33.

hur Gud ska beskrivas eller förstås. Det utgör det andra förändrade villkoret för att bedriva religionsfilosofi idag som jag vill lyfta fram. Richard Grigg menar till exempel att de

flesta teologer idag, förstår inte Gud på ett sådant sätt som så kraftigt kritiserats i arbeten som Richard Dawkins *Illusionen om Gud*. I själva verket ... övergav de flesta teologer en renodlad klassisk teism för ungefär två hundra år sedan.¹⁶

Ska vi tro Grigg så övergav alltså teologer redan för två hundra år sedan de gudsföreställningar religionsfilosofer idag diskuterar flitigt i prestigefyllda filosofiska tidskrifter. Edward Farley gör en liknande observation. Han skriver att "anti-teism uttrycks nu med sådan emfas att det nästan är att bryta mot teologisk etikett att bekänna att man är en 'teist'".¹⁷ Vad anti-teister opponerar sig emot kan vara många olika saker, men ofta är det mot trosföreställningen om en Gud över eller vid sidan av världen, en konceptualisering av Gud som en entitet, ett väsen eller en personlig varelse eller så ses teismen som en slags avgudadyrkan.

Det är lättare att se vad dessa filosofer och teologer är emot än att avgöra vad de är för, men jag vill ändå mena att vi grovt sett kan särskilja två huvudinriktningar eller tendenser. Låt oss kalla de gudsföreställningar som religionsfilosofer skrivit hyllmeter om sedan 90-talet för *teistiska gudsuppfattningar* och skilja dessa från två andra grupper, vilka jag tänker benämna *immanenta gudsuppfattningar* och *transcendent gudsuppfattningar*.

De som företräder transcendent gudsuppfattningar förkastar *både* teism och ateism. De förkastar närmare bestämt den antropomorfism som de menar kännetecknar både teism och ateism. Istället för att tänka sig Gud som en slags supermänniska, en obegränsad, oöverträfflig eller perfekt varelse, tänks Gud vara bortom alla mänskliga kategorier – och detta i så hög grad att vi begår ett misstag om vi säger att Gud existerar eller att Gud inte existerar, och i ännu högre grad om vi försöker säga något annat om Guds even-

tuella egenskaper eller intentioner. Paul Tillichs inflytande på denna punkt har varit betydande. Han menar som bekant att

frågan om Guds existens kan varken ställas eller besvaras. Om den ställs, är den en fråga om något som till sin natur ligger bortom existens och att därför svaret – oavsett om det är negativt eller positivt – underförstått förnekar Guds natur. Det är lika ateistiskt att bejaka Guds existens som att förneka den. Gud är varat-själv, inte *en* varelse.¹⁸

Wesley J. Wildman skriver att transcendent gudsföreställningar

ifrågasätter själva språkbruket om gudomlig existens eller icke-existens. De [transcendentalisterna, i min terminologi] tolkar symboliskt användandet av personliga kategorier som avsikt och handling på yttersta verkligheter [Gud eller gudar] och anser att en bokstavlig metafysisk tillämpning av sådana idéer utgör ett kategorimisstag.¹⁹

En likande åsikt har också nyligen framförts av Karen Armstrong, i den mer allmänna kulturdebatt som följt i nyateismens fotspår:

Judiska, kristna och muslimska teologer har i århundraden hävdad att Gud inte existerar och att 'ingenting' finns där ovan. Syftet med dessa påståenden har dock inte varit att förneka Guds realitet utan att slå vakt om Guds transcendens.²⁰

Eftersom vi inte kan säga något som strikt talat är sant eller falskt om Gud, utgör metaforer eller symboler kärnan i religiös tro. På grund av Guds *annorlundahet*, *alteritet* eller *radikala transcendens* är allt tal om Gud rent symboliskt. Religiöst språk är oöversättbart metaforiskt, förutom möjligen ett par påståenden som till exempel att "Gud är varat-själv" (Tillich) eller "Gud är det yttersta mysteriet" (Kaufman). Gud är så radikalt annorlunda, så avvikande från skapade ting, att

¹⁸ Paul Tillich, *Systematic theology, volume I*. Chicago: The University of Chicago Press, 1951, 237.

¹⁹ Wesley J. Wildman, "Ground-of-being Theologies", red. Philip Clayton och Zachary Simpson, *The Oxford handbook of religion and science*, Oxford: Oxford University Press, 2006, 612-613.

²⁰ Karen Armstrong, *För Guds skull*, Brombergs Bokförlag, 2011, 17.

¹⁶ Richard Grigg, *Beyond the God delusion*, Minneapolis: Fortress Press, 2008, baksidestexten.

¹⁷ Edward Farley, *Divine empathy*, Minneapolis: Fortress Press 1996, 40.

det är omöjligt eller åtminstone mycket osannolikt att våra begrepp skulle, i någon substantiell bemärkelse, kunna tillämpas på Gud. Gud är bortom vara, på samma sätt som Gud är bortom allting annat. Gud är bortom mänskliga begrepp och föreställningar. Gud är utsägarbar. John Hick är ett exempel på en religionsfilosof som omfattar denna gudsuppfattning.²¹ Han tänker sig att det finns en transcendent verklighet som olika religioner utgör en respons på, den verkligheten – Gud eller det ”Verkliga” som Hick kallar det – är någonting som ligger bortom mänsklig förståelse. Vi kan inte strikt talat säga att Gud är personlig eller opersonlig, god eller ond, substans eller process, en eller många, eftersom Gud är bortom mänskliga kategorier och begrepp. Det är på denna punkt vi kan identifiera det kategorimisstag som Wildman menar att företräddare för teistiska gudsuppfattningar begår. Människor kan vara själviska eller osjälviska. Träd eller gener kan inte vara det eftersom de inte är den typ av ting som kan vara antingen det ena eller det andra:

Och inte heller det Verkliga [Gud]. I själva verket är det inte ett *slags* ting alls. Det är, i ett oundvikligt metaforiskt språkbruk, grunden till allting. Mänskligt språk kan alltså beskriva de olika formerna av ’påverkan’ som det Verkliga kan ha på oss, men inte det Verkliga som det är i sig självt.²²

Andra filosofer och teologer betonar snarare Guds immanens än Guds transcendens. Istället för att Gud och världen skiljs åt, identifieras Gud på något sätt med världen. Gud är i världen snarare än över eller bortom världen. Dualismen mellan Gud och världen, vilken antas känneteckna teism, måste överbryggas.

Den gudsuppfattning som ligger precis på gränsen mellan teistiska och immanenta gudsföreställningar är *panenteism*. Arthur Peacocke

menar att en tyst revolution har genomförs under slutet av 1900-talet och början av 2000-talet. Den har lett till att en ny gudsbild fått allt större genomslag, nämligen:

tron att Guds vara innefattar och genomsyrar hela universum så att varje del av det existerar i Gud och (i motsats till panteism) att Guds vara är mer än och inte uttöms av universum. Världen är så att säga ’i Gud’ men Gud är ’mer än’ världen.²³

Panenteister delar med teister tron på en personlig Gud, men förkastar idén att Gud är åtskild från världen. Världen är snarare Guds kropp och Gud lever sitt liv genom denna kropp på ett liknande sätt som vi gör det. Eftersom världen utgör en del av Guds kropp påverkas Gud direkt av vad som sker i världen. Gud antas inte ha någon tvingande makt över saker och personer i skapelsen. Gud kan endast utöva en övertalande makt. Gud kan locka människor och ting att göra som denne vill. Men för att åstadkomma någon förändring krävs alltid ett samarbete mellan Gud och världen. All verklighet är samskapad. Det innebär att Gud inte kan ensidigt kontrollera någonting av världens förehavanden eller utveckling. Gud tar därför vid varje tillfälle en risk och Gud kan bli mycket överraskad över händelsernas utveckling.

En tydligare form (och inte ett gränsfall) av immanent gudsuppfattning utgörs självklart av *panteism*. Enligt panteisten är Gud allting och allting är Gud. Gud befinner sig helt och fullt inom världen och världen är helt och fullt inom Gud, vilket antingen förstås som att Gud och världen är identiska eller har samma utsträckning eller omfattning i tid och rum. Allting som existerar utgör en enhet och denna allomfattande enhet är gudomlig.²⁴

²¹ Liknande tankegångar har framförts med stor genomslagskraft i mer ”kontinental” religionsfilosofi av Jean-Luc Marion i *God without being*, Chicago: University of Chicago Press, 1991. En utmärkt svensk presentation av Marions tankegångar återfinns i Jayne Svenungsson, *Guds återkomst*, Glänta produktion 2004, 153f.

²² John Hick, *The fifth dimension*, Oxford: OneWorld Publications, 1999, 10.

²³ Arthur Peacocke, *All that is*, Minneapolis: Fortress Press, 2007, 22. Se också David Ray Griffin, *Reenchantment without supernaturalism: a process philosophy of religion*, Ithaca: Cornell University Press, 2000.

²⁴ Två religionsfilosofer som förespråkar panteism är Grace M. Jantzen och Michael Levine (se Levine, *Pantheism: A Non-Theistic Concept of Deity*, London: Routledge, 1994, och Jantzen, *Becoming divine: towards a feminist philosophy of religion*, Manchester: Manchester University Press, 1998).

Ytterligare en variant av immanenta gudsuppfattningar företräds av de filosofer och teologer som säger sig vilja behålla religiösa och teistiska symboler, men göra sig av med den metafysik dessa symboler traditionellt förknippats med. (Ibland tycks poängen vara att de vill göra sig av med all metafysik – om det nu skulle vara möjligt.) Don Cupitt menar att ”Gud är bara kristen andlighet i kodifierad form, för Gud är en symbol som representerar allting som det andliga kräver av oss och lovar oss”.²⁵ Eller annorlunda formulerat: ”Gud (och det här är en definition) är summan av alla våra värden, representerar för oss deras ideala enhet, deras anspråk på oss och deras kreativa kraft”.²⁶

Dessa filosofer och teologer antar att det finns goda skäl att förkasta teistiska gudsuppfattningar, men de menar att gudssymbolen – även om en bokstavlig tolkning av den överges – är av stor betydelse eftersom den sammanfattar, förklarar och representerar våra ädlaste ideal och högsta värden, den utgör den mest kraftfulla och betydelsefulla symbolen i vår västerländska tradition eller den utgör ett konkret objekt för medvetandet som ersätter abstrakta idéer. Eller så kan vi kanske säga att grundidén är att Gud utgör den bästa symbolen som vi har vilken kan uttrycka den religiösa mening, det religiösa värde eller den religiösa signifikans vi kan hitta i naturen. Det går också att uttrycka synsättet i mer politiska termer. Gudssymbolen har ett stort socialt inflytande och företrädare för denna form av immanent gudsuppfattning vill använda detta inflytande för det godas skull, för att hjälpa fattiga och utsatta människor och för miljöns skull.

Vi skulle kunna kalla de som omfattar en gudstro i denna bemärkelse för *symboliska teister* och deras synsätt för *teistisk symbolism*. Alternativt kan vi tala om en variant av religiös naturalism, närmare bestämt, *naturalistisk teism* och om *naturalistiska teister*. Vad vi lämpligen väljer för terminologi beror åtminstone delvis på vilka skäl som framförs för gudsuppfattningen ifråga. Om skälet utgörs av gudsspråkets oöversättbara metaforiska karaktär, är beteckningen

teistisk symbolism att föredra. Om det istället är naturvetenskapens primat i ontologiskt och kunskapsmässigt avseende som utgör grundskälet för att omfatta synsättet då är det mer lämpligt att tala om naturalistisk teism.

En viktig uppgift för religionsfilosofer idag är således att inte bara uppehålla sig vid (mer eller mindre klassiska) teistiska gudsuppfattningar men också identifiera, precisera och kritiskt granska dessa transcendent och immanenta gudsuppfattningar. Religionsfilosofin måste ta på fullt allvar att människor har radikalt olika gudsuppfattningar. Det ställer oss dock inför nya svårigheter; för hur bedömer vi det rationella i att omfatta denna typ av tro? Vad händer med teodicéproblemet om vi inte kan säga eller anta att Gud är god, eftersom Gud är bortom mänskliga kategorier och begrepp enligt en transcendent gudsuppfattning? Eller så är det så att vi visst kan säga att Gud är god, men det är då fråga om att säga något enbart metaforiskt sant om Gud. Men hur påverkar det teodicéproblemet, upphör då problemet att existera eller blir det en annan typ av problem av säg mer praktisk art? En kritisk fråga vi kan ställa till företrädare för transcendent gudsuppfattningar är om de är konsekventa. Eller annorlunda formulerat, är det rimligt att anta att Gud är bortom alla eller så gott som alla mänskliga kategorier och begrepp? Låt oss ta Armstrong-citatet som exempel. Hon skriver som vi sett att ”Judiska, kristna och muslimska teologer har i århundraden hävdade att Gud inte existerar och att ’ingenting’ finns där ovan. Syftet med dessa påståenden har dock inte varit att förneka Guds realitet utan att slå vakt om Guds transcendens”.²⁷ Men en egenskap som då trots allt tycks känneteckna Gud är att Gud har realitet och en annan är att vara transcendent. Vidare behöver vi, för att förstå om hennes synsätt är koherent, precisera vad skillnaden är mellan att ha realitet och att existera.

När det gäller immanenta gudsföreställningar tycks relationen mellan ateism och naturalistisk teism oklar. Om vi antar att *ateism* är synsättet att naturen är allt som finns och att det följaktligen inte finns någon Gud eller något som liknar Gud så skulle vi kunna säga att vissa av dessa

²⁵ Don Cupitt, *Taking Leave of God*, London: SCM Press, 1980, 14.

²⁶ Don Cupitt, *Sea of faith*, (2:a utg.) London: SCM Press, 1994, 275.

²⁷ Karen Armstrong, *För Guds skull*, Brombergs Bokförlag, 2011, 17.

immanenta gudsuppfattningar gör att gränsen mellan ateism och gudstro blir oklar. Traditionellt har debatten mellan teister och ateister förstått i ontologiska termer: teister tror att något existerar (Gud) vilket ateister inte tror existerar. Naturalistiska teister och ateister verkar åtminstone vara överens om att naturen är allt som finns, men vad skiljer dem då åt?

En utmaning för religionsfilosofin är således att föra en filosofisk diskussion kring dessa olika gudsuppfattningar och varför de bör eller inte bör omfattas, och inte enbart uppehålla sig kring en diskussion om teism, ateism och agnosticism vilket allt för länge varit fallet.

Vi är inte längre lika säkra på hur gudstrons rationalitet ska bedömas

Jag kommer nu till det tredje av de förändrade villkoren för att bedriva religionsfilosofi idag jämfört med tidigare som jag vill betona. Vi tycks inte längre – varken bland folk i allmänhet eller inom humaniora eller ens inom filosofin – vara lika säkra på hur gudstrons rationalitet ska kunna bedömas. I själva verket tycks vi inte längre vara lika säkra på hur vi ska avgöra om någonting överhuvudtaget (åtminstone icke-trivialt) är sant eller falskt, rationellt eller irrationellt. Det finns också en mångfald av rationalitetsteorier och kunskaps teorier att tillgå och ingen tycks längre ha någon självklar särställning. I vilken utsträckning kan vi överhuvudtaget tala om ett neutralt, objektiva, universellt vetande? Många menar sig idag ha sett igenom upplysningstidens fagra tal om sanning, rationalitet och objektiva fakta och antagandet om västvärldens överlägsenhet både moraliskt och kunskapsmässigt, och istället sett hur språk, kultur, klass, kön, ideologi och intressen färgat av sig på allt vi tror oss veta. Oavsett hur ärliga vi eventuellt varit i vårt uppsåt så visar historien att vi är fångade i våra egna konstruktioner och perspektiv.

Vissa ser denna förändring, att *förnuftet kontextualiseras och relativiseras*, som en fara, andra ser det som en möjlighet, ja till och med som en befrielse. Paul Boghossian är tveksam till denna utveckling. Han skriver att

under de senaste tjugo åren eller så har en förunderlig konsensus formats – inom human och social vetenskaperna, om än inte inom naturvetenskaperna, kring en tes om den mänskliga kunskapens natur. Det är tesen att kunskap är socialt konstruerad.²⁸

Denna konsensus anser han vara ogrundad och han argumenterar därför emot relativism och konstruktivism. Mats Börjesson ser istället en ny mindre naiv och mer ärlig samhällsvetenskap växa fram:

Att världen är perspektiv- och positionsberoende blir en allt mer självklar utgångspunkt bland samhällsvetare. ... *Det vi har är berättelser om och tecken på verklighet i ett givet perspektiv.* Så blir det upp till forskaren att ge sin version.²⁹

Om vi går in mer specifikt på gudstron och religion hittar vi samma åsiktsskillnad där. Jayne Svenungsson och Gianni Vattimo ser förnuftets kontextualisering och relativisering i första hand som något positivt. Svenungsson skriver att:

Vad denna filosofiska tendens består i kan beskrivas som en ökad hermeneutisk medvetenhet, det vill säga en medvetenhet om att vårt förhållande till verkligheten är språkligt (historiskt, kulturellt etc.) förmedlat och således alltid beroende av tolkningar. Denna generaliserande hermeneutik kan enligt Vattimo beskrivas som ett 'religionsvänligt tänkande, eftersom den med sin kritik av idén om sanning som verifierbar överensstämelse mellan utsaga och sak undergräver ... alla rationalistiska, empiristiska, positivistiska, ja idealistiska och marxistiska förnekanden av den religiösa erfarenheten'.³⁰

D. A. Carlson, å andra sidan, är mycket mer oroad:

Plötsligt, ... på gatan och uppbackad av intellektuella företrädare för postmodernism, befinner sig bekännande kristna och naturvetare i en liknande ställning i samhället. Många människor tror nuförtiden att ingen av dem har med sanning att göra.

²⁸ Paul Boghossian, *Fear of Knowledge*, London: Clarendon Press, 2006, vi.

²⁹ Mats Börjesson, *Diskurser och konstruktioner*, Lund: Studentlitteratur, 2003, 9-10.

³⁰ Svenungsson, *Guds återkomst*, 32-33

De har att göra med saker som är sanna för dig eller vilka kan vara sanna utifrån ett perspektiv ... men de talar inte om för dig hur saker och ting förhåller sig så de utgör ingen bindande auktoritet för ditt samvete eller ditt trossystem. Du kan välja ett annat paradigm; du kan välja en alternativ vetenskap, en annan religion, en alternativ medicin. Det är i själva verket upp till dig eller din sociala grupp, din tolkande och meningsskapande komunitet.³¹

Carlson ser förnuftets och sanningens kontextualisering och relativisering som ett försök att underminera både vetenskapens och kristendomens universella sanninganspråk. Påven (Joseph Ratzinger) är minst lika oroad och anser att relativismens är både kristendomens och samhällets största problem idag. Han menar till och med att

vi rör oss emot en relativismens diktatur som inte godtar någonting som säkert och vilken har som sitt högsta mål ens eget ego och ens egna önsningar.³²

De som ser denna förändring som en möjlighet, som något positivt, är likväl beredda att dra olika långtgående slutsatser. Ola Sigurdson och Jayne Svenungsson menar att denna förändrade syn på förnuftet innebär att:

det inte existerar någon kontext- eller traditions-obunden position utifrån vilken vi gör våra sanninganspråk. Och naturligtvis både kan och måste vi alltså utveckla rationella argument, men när vi gör detta utgår vi alltid från en specifik rationalitet med rötter i en given tradition. Att filosofer under senare decennier blivit skeptiska till Förnuftet i bestämd form singularis (vilket vid en kritisk granskning oftast visat sig vara västerlandets förnuft, *mannens* förnuft, *heterosexualitetens* förnuft) innebär sålunda allt annat än att man hemfallit åt oförnuft eller irrationalism.³³

³¹ D. A. Carlson "Maintaining scientific and Christian truth in a postmodern world," red. Denis Alexander, *Can we be sure about anything?* Leicester: Apollos, 2005, 110.

³² URL = <http://romancatholicblog.typepad.com/romancatholic_blog/2005/04/thanks_to_willi.html>

³³ Ola Sigurdson och Jayne Svenungsson, red. *Postmodern teologi*, Stockholm: Verbum, 2006, 11.

Joseph Runzo är beredd att gå mycket längre och förespråka en relativistisk hållning:

Som minst omfattar den religiösa relativisten ... att förstaordningens sanninganspråk om verkligheten, det vill säga att personer, elementarpartiklar eller Gud existerar – beror av ett visst samhälles världsbild. Mer exakt anser hon att, som fallet är med olika världsbilder, det finns mängder av sinsemellan oförenliga, men trots det individuellt giltiga, begreppsschematiska relativa sanningar. För den religiösa relativisten, till skillnad från den religiösa pluralisten, är sanningen relativ och mångfaldig.³⁴

Oavsett hur vi ställer oss till dessa påståenden måste religionsfilosofer förhålla sig till diskussionen om förnuftets kontextualisering och relativisering. Vi kan inte längre ta evidentialism eller en klassisk kunskapsteori för given i en diskussion om gudstrons rationalitet. En hel del oklarhet tycks dock bero på att debattörerna använder begreppen på olika sätt. Om vi menar att förnuftet i bestämd form singularis vid en kritisk granskning ofta har visat sig vara västerlandets förnuft, mannens förnuft eller heterosexualitetens förnuft, eller för den delen det upplysta förnuftet, det sekulära förnuftet eller det metafysiska förnuftet, i vilken betydelse använder vi då förnuftsbegreppet?³⁵

Med "förnuft" kan vi till exempel avse att människans *har* intelligens eller förnufts-förmågor. Tanken skulle då vara att vissa levande varelser har denna förmåga eller egenskap, medan andra inte har den. Om man har förmågan att tänka, resonera och argumentera då har man ett förnuft. Det är ett tillräckligt men kanske inte nödvändigt villkor för att ha ett förnuft. Om vi frågar efter "Vems förnuft" i denna bemärkelse och vill göra en poäng av det, vad kan det då vara vi vill antyda? Ja, frågan skulle vara relevant om det finns skäl att tro att västerlänningar, män, rika eller kristna har andra förnufts-förmågor (eller ett annat förnuft) än vad österlänningar, kvinnor, fattiga eller icke-kristna har. Det

³⁴ Joseph Runzo, "God, Commitment, and Other Faiths," *Faith and Philosophy*, 1988 (5), 351.

³⁵ Se också Elena Namli, "Teologisk kunskap, förnuft och uppenbarelse" red. Mattias Martinsson, Ola Sigurdson och Jayne Svenungsson, *Systematisk teologi: en introduktion*, Stockholm: Verbum, 2007, 85-87.

finns då inget universellt mänskligt förnuft. Människor eller olika grupper av dem är istället utrustade med olika förnuftsformågor. De kanske har några av dessa formågor gemensamt, till exempel minnesformågan och synformågan, men sedan skiljer de sig åt. Människor har olika förnuft. Vi kan då tala om mannens förnuft, dvs. om de förnuftsformågor män har till skillnad från kvinnor. Den som skulle förneka förnuftets kontextualitet skulle då vidhålla att alla människor, hela människosläktet har samma typ av förnuft, samma grundläggande förnuftsformågor.

Eller menar vi att människor *använder* sitt förnuft på olika sätt (även om de nu skulle ha samma förnuft)? Poängen med talet om förnuftets kontextualitet skulle i så fall vara att påminna oss om detta, att västerlänningar resonerar på ett annat sätt än andra grupper av människor gör. Den som då skulle förneka förnuftets kontextualitet – om nu någon skulle göra det – skulle vidhålla att alla människor använder sitt förnuft på samma sätt.

Mer intressant är kanske nästa möjlighet som innebär att vi förstår förnuft som ett mer normativt begrepp. Folk i allmänhet och inte minst filosofer tycks ju mena att vi inte bara kan använda vårt förnuft eller intellekt på olika sätt, men att vissa av dessa sätt är mera intelligent, förnuftigt eller rationellt än andra är. Vi kan säga att en människa är *förnuftig* eller *rationell* om hon använder sitt förnuft, sitt intellekt eller sina förnuftsformågor på ett klokt och ansvarsfullt sätt. Det är kanske denna värderande aktivitet som alltid är kontextualiserad? Det är då det normativa och inte det deskriptiva förnuftets kontextualitet vi diskuterar. Få skulle väl förneka det normativa förnuftets kontextualitet i denna bemärkelse. Det är klart att det alltid är någon som hävdar att ett visst sätt att använda människans intelligens är intelligent eller ointelligent. Det vi kan observera är emellertid att olika människor eller olika grupper av dem har haft och har olika uppfattningar om när vi använder vårt intellekt eller förnuft på ett intelligent eller förnuftigt sätt. De omfattar, skulle vi kunna säga, olika rationalitetsnormer eller rationalitetsprinciper.

Än mer intressant blir det när vi börjar fundera över dessa värderande förnuftsaktiviteters eller rationalitetsnormers *räckvidd*. Ska vi ge upp

universella anspråk på denna punkt? Är det detta som förnuftets kontextualitet handlar om? Har vi upptäckt att våra uppfattningar om hur människor bör använda sin intelligens – våra rationalitetsnormer – enbart kan gälla för oss och aldrig för dem ("de Andra")? Förnuftets kontextualitet betyder då att det inte finns några grupp-, kultur- eller könsöverskridande rationalitetsnormer, deras räckvidd är alltid begränsad till vår grupp, kultur eller vårt kön. Vi bör således ge upp de universella anspråken inom epistemologin och bedriva en rent kontextuell epistemologi. Någon som förnekar förnuftets kontextualitet i denna bemärkelse skulle då kunna hävda att evidentialism – att vi endast ska tro det vi har goda skäl att hålla för sant – eller presuntivism – att vi endast ska fortsätta tro det vi tror så länge det inte finns några goda skäl att ifrågasätta eller överge denna tro – inte bara gäller för västerlänningar eller män utan för alla människor.

Eller är det kanske fråga om en etnocentrisk universalism som skulle säga att vi visst kan bedöma de Andra, vi till och med måste göra det. Det vill säga vi bör använda våra partikulära rationalitetsnormer på de Andra, men dessa normer kan inte anses vara giltiga för dem. Vi kan inte uppställa några anspråk på att de Andra borde acceptera samma rationalitetsnormer som vi gör. Eller så betyder förnuftets kontextualitet något helt annat och det behöver vi i så fall utreda. Även på denna punkt finns det mycket arbete att utföra för religionsfilosofer framöver!

Sammanfattningsvis så menar jag att åtminstone på tre punkter har villkoren för att bedriva religionsfilosofi förändrats: (1) Vi är inte längre lika säkra på att Gud finns som folk var tidigare. (2) Vi är inte längre lika säkra på hur Gud ska beskrivas eller förstås. (3) Vi är inte längre lika säkra på hur gudstrons rimlighet eller rationalitet ska kunna bedömas. Det finns många spännande frågor religionsfilosofer kan arbeta med i framtiden, men min poäng har varit att påvisa att villkoren för att bedriva forskning inom ämnet har förändrats ganska radikalt under den senaste tiden och det bör påverka både religionsfilosofins frågeställningar och teoribildning.

(English summary at page 77)