

Vad innebär ateismens fall?

En kommentar till den nya ateismkritiken

Under en lång tid har religionens framtid varit ifrågasatt bland såväl filosofer som sociologer. Redan på 1800-talet, för att nämna några portalfigurer, formulerade Karl Marx en religionslös utopi och positivisten Auguste Comte tänkte sig att människans religiösa stadium hörde till det förflutna. Diskussionerna kring religionens förestående död, vare sig det handlade om ideologiskt betingade deklARATIONER eller försök till en empiriskt grundad analys, fördes i regel mot bakgrund av en sekulär grundsyn som låg fast som en självklar ram. Med ”sekulär grundsyn” avses här en ateistisk övertygelse i förening med en stark vetenskaps- och utvecklingstro där människans förnuft innehar högsätet.

Under en kort tid – i grova drag kan man här tala om en tioårsperiod – har ateismens framtid varit ifrågasatt i betydelsen att frågan om ateismens kulturella bärkraft börjat bli en gångbar akademisk frågeställning. Ett kännetecken för denna nya diskussion är att vad som tidigare fungerade som ett bakomliggande tolkningsraster – den sekulära grundsynen – nu lyfts fram och blivit föremål för kritiskt ifrågasättande på samma sätt som religionen tidigare nagelfarits. Exempel på detta är Charles

Taylors omfattande verk *A Secular Age* där Taylor bland annat framhåller att alla åskådningar inklusive ateismen idag måste räkna med att omges med en viss relativitet.¹ Men också titlar på akademiska verk som *The Future of Atheism* varslar om framväxten av ett förändrat fokus.²

Impulserna till denna scenförändring är många och sammanhänger förmodligen med större samhällsförändringar som globalisering och den ökade närvaron av mångkulturella livsformer. På det idémässiga planet är en betydelsefull influens den tankeströmning som ofta löst kallas för ”postmodernt tänkande”, ett tänkande som är kritiskt vänt mot upplysningsarvet och vad man anser vara dess överdrifter. I den ateismkritiska boken *The Twilight of Atheism: The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*, skriven av den välkände teologiprofessorn Alister McGrath, är inflytandet från postmoderna riktningar påtagligt även om det här handlar mer om än en allmän inspirationskälla snarare än en djupgående påverkan.³

Ifrågasättandet av ateismens kulturella ställning har också lett till ett förnyat intresse för den historiska frågan om ateismens uppkomst. Det senare

intresset kommer tydligt till uttryck i boken *A Short History of Atheism* skriven av teologen Gavin Hyman, en bok som till en viss del är ett polemiskt inlägg mot den rörelse som kallas för ”den nya ateismen”.⁴ Till skillnad mot tidigare historiska studier av ateismen betonar Hyman starkare dess karaktär av ett tidsbetingat fenomen knutet till den moderna epoken.

Vi kommer här att filosofiskt granska de teser om ateismens försvagning och inneboende intellektuella brister som, om än på olika vis, kommer till uttryck i de två sistnämnda böckerna. Artikeln kommer inte att gå in på frågan om det finns ett sociologiskt eller mätbart empiriskt stöd för att det håller på att ske en avmattning av ateismen i vår kultur. Vad som här undersöks är istället vad det kan tänkas betyda rent begreppsligt att ateismen eventuellt får en minskad roll, en fråga som föregår den empiriska frågan. Artikeln avslutas med en alternativ och mer radikal förståelse av vad fenomenet ”ateismens fall” skulle kunna tänkas innebära.

EN FÖRLORAD TROVÄRDIGHET – ATEISMENS FALL ENLIGT MCGRATH

Polemiken mot en ateistisk livssyn bedrivs på flera olika fronter i boken *The Twilight of Atheism: The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*. Ett avsnitt beskriver på ett personligt sätt McGraths egen omvändelse från en hårdför ateistisk övertygelse med marxistiska förtecken till en kristen livssyn.⁵ Ett flertal avsnitt behandlar de intellektuella svårigheter som ateismen uppvisar enligt McGrath, till exempel att ateismen som filosofisk doktrin – förnekandet av Guds existens – lika lite går att bevisa som Guds existens och att de stora ateistiska helhetssystemen är cirkulära till sin karaktär.⁶ Guds icke existens är redan förutsatt hos tänkare som Marx eller Freud när de polemiserar mot religionen menar McGrath. Men det centrala innehållet, som motiverar tanken på ateismens fall, är bokens olika beskrivningar av hur ateismen som intellektuell rörelse underminerats på ett historiskt plan. Vi kan inte längre, menar McGrath, ”tro” på ateismen som en befriande kraft i samhället på samma vis som man gjorde under andra halvan av 1800-talet.

Den historiska analysen består dels av olika iakttagelser om ateismens faktiska svårigheter att övertyga nya generationer och dels av mer allmänna, kulturfilosofiska överväganden om hur ateismen håller på att förlora sitt grepp om samhället. Det senare handlar framför allt om ateismens inre släktskap med vad som brukar kallas det ”moderna projektet”, ett släktskap som enligt McGrath blivit alltmer problematiskt:

The symbiosis between atheism and modernity has proved to be the Achilles' heel of the movement. The decline, then death, of modernity has robbed its partner of its self-evident plausibility and appeal. -- The established religion of modernity suddenly found itself relegated to the sidelines, increasingly to be viewed more as a curiosity than as a serious cultural option.⁷

Tanken är här som framgår att ateismens fall är en effekt av en större kulturell förändring som rör det moderna projektets sönderfall. På andra ställen framhåller McGrath att ateismens fall inte enbart handlar om förlusten av en stödjande kulturell inramning, utan att ateismen som ideologi också delar vissa drag med modernitetens tänkande som blivit historiskt föråldrade. Inte minst gäller detta modernitetens förkärlek för heltäckande tankesystem, så kallade ”metaberättelser”, som avser att ge ett totalperspektiv på tillvaron.⁸ Sådana system, när de omfattas på ett bokstavligt sätt som sanningar som skall avslöja verklighetens natur, föder lätt intolerans mot alternativa synsätt. Och i kombination med moraliskt korrupta och totalitära politiska system övergår förtrycket lätt till direkt våld mot oliktankande. Det är just i egenskap av en sådan bokstavligt

1 Taylor 2007, 531. Se även sidorna 533–534. Se även Arto Laitinens artikel i detta nummer.

2 Stewart 2008.

3 McGrath, Denett & Stewart 2004.

4 Hyman 2010.

5 McGrath 2004, 175–178.

6 McGrath 2004, 180.

7 McGrath 2004, 219.

8 McGrath 2004, 224–230.

uppfattad metaberättelse, förefaller McGrath mena, som ateismen inte längre kan upprätthållas. Men på ett privat plan kan ateismen fortleva som ett slags ”privatateism” vid sidan om andra åskådningar, det vill säga utan den tidigare privilegierade rollen där dess dominans i samhället framstod som naturlig.⁹

Ateismens faktiska svårigheter att övertyga nya generationer som McGrath lyfter fram är avsedda att bekräfta den övergripande kritiken i den betydelsen att många av invändningarna handlar om att ateismen inte kan leva upp till de förväntningar som omgav den i ett tidigare historiskt skede när den fortfarande var oprövad:

The appeal of atheism to generations lay in its offer of liberation. It promised to liberate the enslaved and exploited masses from their cruel oppression by the state and church. Yet wherever atheism became the establishment, it demonstrated a ruthlessness and lack of toleration that destroyed its credentials as a liberator.¹⁰

McGrath återkommer här ofta till nazismens och kommunismens brott mot mänskligheten:

Yet, as Dostoyevsky foresaw, the elimination of God led to new heights of moral brutality and political violence in Stalinism and Nazism.¹¹

Vi har med andra ord, hävdar McGrath, blivit tämligen desillusionerade när det gäller ateismens möjligheter att skapa en bättre mänsklighet eller representera en ”högre moral”. Med facit i hand kan vi se att ett religiöst grundat förtryck istället tenderade att ersättas av en anti-religiös motsvarighet.

Men svårigheterna att övertyga nya generationer sammanhänger också med en annan sida av det senmoderna samhällsklimatet. Många människor är idag, menar McGrath, mer intresserade av att återerövra någon form av andlighet snarare än att fortsätta projektet att avsätta Gud:

The tides of cultural shift have left atheism beached for the time being on the sands of modernity, while Westerners explore a new postmodern interest in the forbidden fruit of spirituality.¹²

Även om ateismen kan fortleva som en privat uppfattning hos olika grupper – storleken hos dessa sammanhänger enligt McGrath med kyrkornas agerande – saknar den alltså framtid i betydelsen att den inte längre kan fungera som en samhälls- och vandlande faktor av betydelse.¹³ I den meningen är dess tid förbi.

KOMMENTAR TILL MCGRATHS SYNSÄTT

Det är inte svårt att instämma i iakttagelsen att vi inte längre kan ”tro” på ateismen som en positiv, befriande kraft på samma sätt som för drygt hundra år sedan. Men McGrath, vilket är en av bokens begränsningar, går inte närmare in på frågan vad det i så fall är vi inte längre kan tro på, vad vi eventuellt lämnat bakom oss – här måste läsaren själva pussla ihop olika lösa trådar – utan han nöjer sig med högst generella resonemang. I praktiken formulerar McGrath själv en ”stor berättelse” genom att utgå från ett helhetsperspektiv – ateismens pågående fall – och sedan välja ut och infoga sådant material som styrker detta helhetsperspektiv. Även om detta tillvägagångssätt delvis måste ses som en retorisk manöver, styrd av McGraths apologetiska intressen, behöver dock inte den resulterande bilden vara helt felaktig. Men enligt min mening är den åtminstone ofullständig och ger ingen djupare förståelse av den historiska process vi befinner oss i.

På grund av den förlorade trovärdigheten menar McGrath, som vi sett, att ett ateistiskt ställningstagande upphört att vara en ”serious cultural option”. Däremot förefaller McGrath att betrakta ateismen som en intellektuellt hållbar position, så länge man avstår från totaliserande anspråk och erkänner svårigheten att bevisa riktigheten av detta val. McGrath ifrågasätter alltså inte ateismens meningsfullhet som doktrin eller dess begreppsliga fundament. Här skiljer han sig ifrån exempelvis Hyman som, vilket vi kommer att se, siktar in kritiken på ateismens gudsbegrepp som han menar förmedlar en förkrympt Gud. Frånsett kritiken mot absoluta anspråk och den kunskapskepticism som denna kritik rymmer finns hos McGrath överhuvudtaget ingen mer djupgående kritik av den västerländska metafysiska traditionen inifrån vilken ateismen hämtat sina intellektuella resurser. Nittonhundra-

talets språkfilosofiska diskussion lyser helt med sin frånvaro.

Avsaknaden av meningsfrågor i McGraths analys innebär att han undviker att ställa den centrala frågan om ateismens relation till den västerländska teologiska traditionen och de begreppsliga samband som finns mellan dessa båda storheter. Mycket av den kritik som McGrath riktar mot ateismen för att vara en totalitär metaberrättelse skulle också kunna riktas mot den kristna traditionen.¹⁴ Även kristendomen har i sin traditionella form varit inriktad på att formulera en metaberrättelse – en allmän lärobildning med doktriner om förhållandet mellan Gud och människa – med överhistoriska drag, vilken i förening med den kyrkliga maktapparaten ofta fungerat förtryckande, till exempel lett till förföljelser av religiösa ”dissidenter”. Lika lite som en absolut form av ateism har en framtid i ett senmodernt, relativistiskt klimat präglad av kulturell mångfald kan äldre tiders läromässigt auktoritära kristendom räkna med att få något större genomslag i dagens samhälle. En mer korrekt titel på McGraths bok vore därför *The Twilight of Atheism and Traditional Western Christianity*, en titel som bättre skulle spegla den rådande verkligheten i Västerlandet.

Om ateismen och traditionell kristendom är stöpta i samma intellektuella form uppstår frågan om det inte snarare är detta gemensamma paradigm som eventuellt befinner sig i en historisk kris eller har svårt att hävda sig i samtiden. Innanför detta paradigm uppfattas ateism och kristendom som alternativa världsbilder, konkurrerande metafysiska sanningar om verkligheten. Frånsett kritiken av absolutismen finns inga tecken på att McGrath är beredd att ifrågasätta denna bild av arten hos den kunskap som kristendomen och ateismen skall utgöra. Men är den kristna tron primärt en metafysik? Behandlar Bibeln, i likhet med till exempel Platon, ontologiska frågor om verklighetens natur?

I den rationalistiska tanketradition som McGrath huvudsakligen befinner sig är det naturligt att tänka sig kristen tro och ateism som varandras motsatser och att vi skulle stå i en valsituation mellan dessa. Hela hans kulturanalys vilar på en sådan inbyggd motsättning. Men om ateism och traditionell kristen tro har ett inre släktskap i betydelsen de-

la likartade intellektuella förutsättningar blir bilden, som redan framgått, betydligt mer komplicerad. Till dessa gemensamma förutsättningar hör bland annat benägenheten att tala om Gud i ontologiska termer, att försöka tala om Gud-i-sig.

Det ontologiska språkbruket får en central roll i samband med den så kallade helleniseringen av kristendomen då tron ändrar karaktär från en konkret berättelse om Guds handlande i historien och människans gensvar till en abstrakt lärobildning. En utveckling som i fornkyrkan når sin ”höjdpunkt” i den athanasianska trosbekännelsen som till övervägande del består av begreppsdefinitioner. Hela den västerländska teologiska traditionen är, skulle jag vilja hävda, intimt sammanbunden med den grekiska filosofins ”ontologiska projekt”.¹⁵ Kristendomen blir en lära om ”varat” och förblir så i vissa avseenden långt in på 1900-talet inom teologin. Även hos i övrigt radikala teologer som till exempel Paul Tillich (synen på ”varat” modifieras dock delvis hos honom under inflytandet av Heideggers filosofi).

Lyfter vi fram det gemensamma ontologiska tänkandet så framstår alltså inte längre nödvändigtvis ateism och kristen tro som varandras motsatser om man ser till den begreppsliga uppbyggnaden. Ateismen framstår istället som en utväxt på den kristna teologiska traditionen. Den benägenhet att

9 McGrath 2004, 258. Se även Thalén 2007, 21–36, för en kritisk genomgång av McGraths tänkande.

10 McGrath 2004, 234.

11 McGrath 2004, 235.

12 McGrath 2004, 279.

13 McGrath 2004, 272, 278–279.

14 McGrath (2004, 228) snuddar dock vid denna frågeställning men driver den inte vidare.

15 För en delvis likartad kritik från filosofiskt håll av helleniseringen av den kristna tron se Caputo 1997, 331–339. I samband med att Caputo sammanfattar Derridas religionsyn skriver Caputo bland annat: ”The God of Hellenistic philosophers had as little to do with the God of the prophets as urbane, aristocratic Greek philosophers had to do with wild-eyed, half-naked (and sometimes not half) Jewish prophets. – – Accordingly, the God of whom the prophets spoke, whose fire they delivered, had nothing to do with the *actus purus* of Athenian metaphysics.” Caputo 1997, 336.

tala om Gud i metafysiska termer som odlades i fornkyrkan av ledande kyrkofäder frikopplas inom den moderna ateismen från sin kristna infattning och vänds istället emot den kristna tron. Vad som först fungerade som ett slags intellektuell överbyggnad till den kristna tron sönderfaller alltså efter medeltiden i olika teologiska fraktioner varav ateismen enligt min mening kan ses som en sådan fraktion, ett slags inverterad teologi eller en ”motteologi”. Betraktade på detta vis blir klassisk teologi och modern ateism två varianter på en mer omfattande metafysisk tradition, som just präglas av tendensen att tala om verkligheten i absoluta och universella termer.

Frågan vad ateismens avmatning – om nu en sådan föreligger – skulle kunna vara ett tecken på får alltså olika tolkningar beroende på hur ateismens relation till den teologiska traditionen förstås, hur nära de anses befinna sig varandra. För McGrath, som vi redan behandlat, handlar fenomenet ”ateismens fall” om att en viss intellektuell lära som befinner sig i motsättning till kristendomen tappat mycket av sitt kulturella stöd, vilket ger mer eller nytt utrymme för kristendomen, något som han som en aktiv och ledande teolog är angelägen att framhålla. Problemet med denna tolkning, på ett övergripande filosofiskt plan, är att den till stor del är formulerad innanför ramen av samma rationalistiska tradition som både ateismen och kristendomen är starkt påverkade av. Han saknar, enligt min mening, tillräcklig distans till denna tradition vilket leder till en alldeles för snäv tolkning av nutiden, en förminskning av betydelsen av det historiska skeende vi befinner oss i. Fenomenet ”ateismens fall”, vill jag hävda, är något betydligt mer genomgripande och berör i lika hög grad den kristna trons gestaltning.

Om istället fenomenet ”ateismens fall”, tillsammans med andra fenomen som den organiserade religionens fortsatta borttytande i stora delar Europa, tolkas som att den metafysiska traditionen inom vilken de båda hör hemma har förlorat sitt kulturella fäste blir bilden en helt annan. Skulle symbiosen mellan kristen tro och metafysiskt tänkande ha blivit kulturellt omöjlig så innebär det för kristendomens vidkommande en djup kris parad med inre förvirring. Varför?

Under nästan hela kyrkans långa historia har ett narrativt/berättande språk varit sammantvinnat med ett mera metafysiskt sätt att tala. Inte bara på ett teologiskt, reflekterande plan, utan också vad det gäller trons primära språk sådant det brukats i exempelvis gudstjänstens sammanhang. Det finns inget enkelt sätt att sära på dessa olika sidor, olika språkliga världar, utan varje sådant försök skulle närmast upplevas av många kristna som en stympning av så kallad klassisk kristen tro. Skulle vi exempelvis vilja ersätta de abstrakta, kristologiska formuleringarna i nicenska trosbekännelsen, där influenserna från den grekiska filosofin tydligt kommer i dagen, så uppkommer problemet att det inte finns något annat att sätta i stället för dessa formuleringar. Vi skulle enbart hamna i ett vakuum.

För ateismens vidkommande, vilket vi återkommer till mot slutet av artikeln, skulle konsekvenserna – långsiktigt sett – kunna vara om möjligt ännu större. Om ateismen, sådan den utformats under den moderna tiden, utgår från en spekulativ eller ”ontologiserad” gudsföreställning riskerar den att i framtiden helt förlora sitt existensberättigande, sin poäng, om den kristna traditionen skulle växla in på ett spår där man istället utvecklar andra sätt att tala om Gud. Ateismen skulle då framstå som en viss historisk form av religionskritik, betingad av och knutet till ett förlegat metafysiskt arv.

Men innan vi säger något mer om detta kan det vara belysande att först diskutera Gavin Hymans ateismkritik. Hos honom står ateismen som metafysik i centrum. Som vi skall se är dock inte problemet metafysiken som sådan, utan snarare själva utformningen av metafysiken – skillnaden mellan bra metafysik som gör Guds egenskaper rättvisa och dålig metafysik som ”objektifierar” Gud, förvandlar Gud till ett föremål.

BORTOM EN FÖRKRYMPT GUD – ATEISMENS FALL ENLIGT GAVIN HYMAN

I likhet med McGrath betonar Hyman ateismens inre släktskap med det ”moderna projektet” och upplysningstidens utvecklingstro. Men Hyman går ett steg längre genom att hävda att ateismen i sin moderna tappning är dödsdömd:

So does the end of modernity bring with it the end of atheism? Emphatically yes, if by atheism we mean a specifically modern atheism – –.¹⁶

Hyman ser alltså inte en begränsad fortsättning för den moderna ateismen i framtiden av det privat-ateistiska slag som McGrath skisserat, utan om människor i framtiden vill kalla sig för ateister kommer det enligt Hyman att betyda något helt annat än vad det gör idag. För att få ett grepp om denna nya betydelse behöver vi kort redogöra för Hymans historiska analys av den moderna ateismens uppkomst (och fall), en analys som är betydligt mer djupgående än den McGrath redovisar i och med att Hyman är inriktad på att synliggöra de begreppsliga banden mellan den medeltida teologiska traditionen och upplysningserans ateistiska program. McGrath, som redan nämnts, problematiserar överhuvudtaget inte ateismen på ett begreppsligt plan.

I det medeltida teologiska tänkandet, om vi tar Thomas av Aquino som utgångspunkt, finns en stark vilja att slå vakt kring Guds transcendens menar Hyman. Hos Aquino kommer detta till uttryck i en skarp gränsdragning mellan å ena sidan Gud som absolut vara och å andra sidan den skapade, ändliga verkligheten som är beroende av den absoluta verkligheten för sin existens och sitt upprätthållande. Frågor om fakta och vad som existerar hör enbart hemma inom den ändliga sfären och kan inte meningsfullt tillämpas på det absoluta varat, som är källan till allt existerande. Att behandla Gud som ett faktum av något slag, om än av ett ”högre” slag, vore detsamma som ett reducera Gud till ett föremål, en idol. Samma begränsningar gäller det mänskliga språket. Det är anpassat för att tala om den ändliga verkligheten och kan inte, utan de begränsningar som ett analogitänkande inför, utsträckas till det oändliga varat. Att försöka direkt säga något om Gud skulle enbart leda till antropomorfa gudsföreställningar, det vill säga ytterligare idoler.¹⁷

Men när Aquinos stränga åtskillnad mellan Guds absoluta vara och den skapade verkligheten under senmedeltiden börjar lösas upp till följd av en inre utveckling i den medeltida teologin – en utveckling som Hyman primärt knyter till Duns Scotus filosofiska modifiering av det aristoteliska

arvet – försvinner denna spärr mot att likställa Gud med ett ting i världen. Gud kommer istället att uppfattas som en del av verkligheten som helhet. Det annorlunda och unika i Guds vara suddas därmed ut, vilket så småningom leder till en förminskning av Gud till en antropomorf storhet – ett objekt vid sidan om andra objekt. Den tidigare kvalitativa skillnaden mellan Guds vara och vårt omvandlas till en kvantitativ som handlar om att Guds makt och kärlek är så mycket större än vår. Men inte kvalitativt annorlunda.¹⁸ Detta är i korta drag vad Hyman betraktar som den moderna teismens födelse.

En sådan förminskad Gud som förlorat mycket av sin absoluta transcendens, och istället börjar behandlas som ett objekt vi kan förhålla oss betraktande till, inlemma i en diskurs av frågor om bevisföring och rationella argument som skulle röra existensen av ett faktum, blir mycket lätt att angripa för det framväxande sekulära förnuftet. Ett förnuft som nu frikopplats från sin teologiska ram och därför inte längre får sin legitimitet genom att vara Guds skapelse. När detta nya förnuft hos Descartes och andras till följd av nya kunskapsteoretiska premisser – en stark subjektorientering – upphöjs till domare över all vår kunskap om verkligheten, intar Guds position, är ateismens seger – gudstankens kraftigt försvagade roll under moderniteten – redan avgjord, hävdar Hyman.

Måltavlan för den moderna ateismens kritik är alltså enligt Hyman denna förkrympta gudsföreställning vars rötter kan spåras till den senmedeltida teologin. Det innebär att modern teism och modern ateism inte bör uppfattas som varandras motsatser om man ser till själva begreppsbildningen och de filosofiska utgångspunkterna, utan dessa ismer ingår enligt honom i ett gemensamt paradigm. Den förkrympta gudsuppfattningen tillsammans med

16 Hyman 2010, 184.

17 Se vidare Thalén 2012, 74. Där återfinns ett liknande referat av Hymans historiska genomgång.

18 Jfr Placher 1996, 181.

bland annat de nya kunskapsteoretiska synsätten hör till paradigmet ramverk.

När detta paradigm i vår senmoderna tid utmanas på såväl ett kulturellt och som ett intellektuellt plan drabbas både den moderna teismen och ateismen av en inre kris. Till de intellektuella utmaningarna hör inte enbart de förändrade filosofiska synsätt som underminerar cartesianskt influerade kunskapsteorier eller själva idén i sig om en kunskapsteoretisk uppgift för filosofin – Hyman hänvisar både till postmoderna filosofer som Derrida och språkfilosofiskt orienterade tänkare inspirerade av Wittgenstein – utan också teologins egen utveckling. Hyman lyfter särskilt fram de nya teologiska riktningar förknippade med namn som Jean-Luc Marion och John Milbank som förenas i strävan att i någon mening återvända till eller rehabilitera ett förmodernt sätt att se på Gud, det vill säga ett sätt där Gud återfår sin absoluta transcendens, sin ”storhet”.¹⁹

I och med att Hyman ser framför sig ett sammanbrott för det moderna paradigmet, åtminstone i princip betraktar det som överspelat, kan han proklamera ateismens död. Men inte heller den moderna teismen kan överleva, utan det framgår indirekt att han betraktar den som ett resultat av ett slags ”metafysiskt förfall” som det är angeläget att lämna bakom sig.

Den moderna ateismens död innebär dock inte ateismens död som sådan, utan enbart att den i framtiden kommer att behöva ta en ny form för att framstå som intellektuellt trovärdig. Där McGrath i framtiden främst vill se en kvantitativ förändring, en minskning av ateismens anhängare, vill Hyman istället se en kvalitativ förändring, framväxten av en ny sorts ateism som överskrider det moderna paradigmet.

Hur skall denna nya, begreppsligt reviderade ateism tolkas? Vad skall den vända sig emot? Att försöka hävda att Gud i egenskap av ett tänkt faktum inte existerar skulle inte längre ha någon poäng eftersom den nye ”teisten” (förmodern eller postmodern) helt skulle hålla med. Att hävda Guds existens som ett faktum vore för den nye teisten att återfalla till det moderna paradigmet, att återigen bekänna sig till den förkrympte guden. Oenigheten mellan den

nye ateisten och den nye teisten måste därför förstås på ett helt annat sätt. Det kan inte längre handla om en faktafråga då båda övergivit – om det är fråga om en ”upplyst” ateist – tanken på Gud som ett slags faktum i världen som skulle kunna diskuteras på samma sätt som man diskuterar existensen av flygande tefat. Istället måste oenigheten flyttas upp på ett meningsplan:

– – such atheists would be constituted as such by their conviction that the God of whom contemporary theologians speak is a vacuous concept that is unintelligible to them, and which has no real meaning in their life, whether this be cause for regret or celebration.²⁰

Hyman framhåller dock att det i vår tid finns gott om ateister – han nämner särskilt Richard Dawkins och Christopher Hitchens – som inte upptäckt det moderna paradigmet ihållighet, utan behandlar det som absolut, som något fortfarande giltigt. I praktiken kämpar de för att bevara den döde guden: ”– they reveal themselves to be still standing under the shadows of the dead God.”²¹

KOMMENTAR TILL HYMANS SYNSÄTT

Även om vi skulle instämma i de stora dragen i Hymans skildring av ateismens (korta) historia, särskilt tankarna att modern ateism och modern teism förutsätter ett gemensamt tankeschema som tenderar att förvandla Gud till ett objekt och att oenigheten dem emellan inte längre kan förstås som en faktafråga, finns det frågetecken kring hur Hyman närmare utarbetar dessa tankar. Dessa frågetecken sammanhänger med förståelsen av vad metafysik är och inställningen till den västerländska metafysiska traditionen.

Hymans beskrivning av hur Gud börjar uppfattas som ett ting under moderniteten handlar om en meningsförändring som äger rum innanför ramen av ett traditionellt metafysiskt tänkande kring Gud. Även om den medeltida teologin med Thomas av Aquino i spetsen vaktade Guds transcendens hade man redan omvandlat det bibliska gudsbegreppet genom att översätta det till ett aristoteliskt språkbruk. Hyman förefaller inte uppfatta något problem med denna omvandling som sådan, utan det är först

när den under senmedeltiden börjar ”spåra ur” som han reser invändningar. Därför ser han inte heller, av allt att döma, några större problem med det nutida teologiska projektet att försöka återvända till en teologi av förmodern karaktär för att ”avobjektifiera” gudsbegreppet.

För den som däremot i likhet med författaren till denna artikel skolats i en mer metafysik- och filosofikritisk anda så innebär redan översättningen av den kristna tron till ett filosofiskt språkbruk, om än av imponerande mått, betydande problem.²² Den främsta svårigheten är just det från antiken nedärvda ontologiska tänkandet – benägenheten att tala om Gud-i-sig – som vi redan tagit upp i samband med kommentaren till McGrath. Trots Aquinos försök att på ett raffinerat sätt, till exempel analogiläran, bygga in olika spärrar mot en antropomorfistisk gudsförståelse är ändå hans tänkande genomsyrat av viljan att förstå vem Gud är på ett sådant absolut plan, att skapa ett teologiskt system.²³

De problem som omgärdar det ontologiska tänkandet är av både filosofisk och teologisk karaktär men kan här endast kort beröras. Ur en språkfilosofisk synvinkel ter sig det ontologiska tänkandet som ett resultat av en bristande insikt i hur språket fungerar. De klassiska filosoferna från Sokrates och framåt var fångade av tanken på att hitta ordens egentliga mening, att vilja frilägga en absolut – tidlös och universell – betydelse hos begrepp som kunskap, sanning och rättvisa. Denna intellektuella drift vilade på en förenklad språksyn där man utgick ifrån att ord och fraser skulle ha en inneboende mening, som skulle vara given oberoende av de språkliga uttryckens användning i olika sammanhang. Tanken på en sådan ”inneboende mening” eller dold underliggande begreppskärna går dock inte att upprätthålla om man, vilket varit ett tema i delar av nittonhundratalets språkfilosofi, på nära håll studerar hur det vardagliga språket faktiskt fungerar, det vill säga söker efter konkreta exempel på ordens skiftande betydelser i olika sammanhang.²⁴

De antika tänkarnas formulerande av dessa abstrakta ”meningar” framstår i praktiken som ett slags filosofiska nyskapelser, nya specifikt filosofiska användningar av våra vanliga ord. Resultatet av dessa språkliga konstruktioner blir ett specifikt

filosofiskt språk med universella anspråk, ett ”superspråk”, som skapar sin egen teoretiska rymd och tenderar att sväva över den levda verkligheten. Slutsteget i denna process är att i tanken förse detta superspråk med ett verklighetskorrelat – den ontologiska verkligheten – som det filosofiska superspråket tänks avbilda. De nya filosofiska begreppen ges därmed ett slags transcendent grund i en evig verklighet – varat.

Mot bakgrund av denna språkfilosofiska kritik framstår alltså den traditionella metafysiken på ett allmänt plan som ett slags begrepps-diktning. Men vad som är särskilt viktigt i det här sammanhanget är den mekanism där de filosofiska resultaten objektiveras, förankras i en högre, oföränderlig verklighet eller ”verkligheten själv”. Mot Hyman och andra skulle man kunna hävda att tendensen att tala om Gud som ett objekt grundläggs redan här, i den mekanism där innehållet i de filosofiska resultaten hypostaseras, det vill säga tillskrivs en självständig existens. Kännetecknande för denna mekanism är just att begreppen förstås som ett slags högre ”föremål” eller substanser, något som blir särskilt markant i delar av Platons filosofi och senare inom platonismen.

Ur en teologisk synvinkel, om vi accepterar den kritik av traditionell metafysik som här skisserats, skapar det ontologiska språkbruket specifika problem för gudsbegreppet. Gud utrustas med en specifik filosofisk form av osynlighet: Gud – i egenskap av evig och oföränderlig – upphöjs i den filosofiska/teologiska tanken till ett självständigt

19 Hyman 2010, 182.

20 Hyman 2010, 182.

21 Hyman 2010, 185.

22 Se vidare Thalén 2008 för en närmare analys av dessa problem och en allmän kritik av det teologiska språkbruket.

23 Även den så kallade negativa teologin är ett exempel på ontologiskt/metafysiskt tänkande och lider av samma inre svårigheter som den traditionella metafysiken.

24 För en närmare redogörelse för den språkfilosofiska kritiken av traditionell metafysik se Thalén 2006, 36–39 och Thalén 2010, 197–200. Min egen redogörelse vilar i hög utsträckning på Sören Stenlunds filosofiska tänkande. Se exempelvis Stenlund 1996.

vara bakom det föränderliga och konkreta, det vill säga placeras i en annan verklighet skild från den vi lever i. I denna nya roll blir Gud endast åtkomlig för intellektet, för den abstrakta tanken, vars uppgift är att penetrera den bakomliggande verkligheten. Vi lär inte längre känna Gud genom berättelserna om Guds handlande i historien, utan genom att ta del av en abstrakt lärobildning om vad Gud-i-sig är. Liv blir doktrin. Att överhuvudtaget förknippa Gud med något kroppsligt – till exempel se människan som den Helige andes tempel eller inkarnationen – börjar ses som ett problem eller blir obegripligt.²⁵ Syntesen mellan grekiskt tänkande och ursprunglig judisk-kristen tro skapar med andra ord en esoterisk Gud – fördold, oåtkomlig och förknippad med teoretisk, abstrakt verksamhet.

Den starkt teologikritiska bilden som här tecknats kan te sig schablonmässig och onyanserad. Men syftet här är inte att redogöra för historiska nyanser och variationer, utan att på ett schematiskt sätt åskådliggöra en allmän utveckling där Gud – i tanken – så att säga börjar flyttas ut ur vår levda verklighet för att i ett senare historiskt skede, det vill säga under den moderna epoken, helt avlägsnas.

Viljan att skapa teologiska system, som tar fart redan i fornkyrkan, är teologins motsvarighet till filosofins ”superspråk”. Kännetecknande för de senare superspråken är metoden att sära orden från sina konkreta betydelser, att slå in en kil mellan språk och verklighet, för att istället söka efter en bakomliggande betydelse. På ett liknande sätt slår de teologiska superspråken in en kil mellan Gud och människa genom viljan att ersätta en konkret gudsrelation, förmedlad genom vardagliga händelser, med en teologisk teori om Guds väsen.

Med esoteriskt gudsbegrepp avses inte här enbart bilden av Gud som en bakomliggande storhet, oåtkomlig för våra vanliga sinnen, utan hela den inramning som bär upp denna bild. Framför allt den dualistiska uppdelningen mellan en andlig/immateriell och en materiell verklighet (alternativt en naturlig och en övernaturlig verklighet), en uppdelning där de motsatta leden i regel förstås bokstavligt/ontologiskt som skilda rum i verkligheten.²⁶ Förvandlandet av Gud till ett objekt, vill jag hävda, är intimt relaterat till denna bild som uppstår när

talet om det andliga och det fysiska objektiveras till självständiga verkligheter.²⁷ De framstår då som något som kan säras från varandra och som vi, i modern tid, skulle kunna välja mellan eller ”ta ställning till”.

Som framgått kan alltså den moderna ateismens och teismens gemensamma begreppsliga ramverk förstås på olika sätt. Hyman artikulerar detta paradigm inifrån en metafysisk tradition som han till sin helhet inte tvivlar på utan vad som ställs ifråga hos honom är, som vi sett, enbart en viss utformning av den. Om man däremot fokuserar på den klassiska filosofins ontologiska tänkande som den yttersta ramen för detta paradigm framträder en helt annan bild av vår situation idag. Vad som befinner sig i kris är då inte enbart en viss utveckling inom den västerländska metafysiska traditionen, huvudsakligen begränsad till den moderna eran, utan denna tradition som sådan. Den kritik som här tidigare riktats mot McGrath, nämligen att han förminskar det historiska skeendet och saknar distans till den filosofiska tradition i vilken han ingår, kan också riktas mot Hyman.²⁸ Den fulla vidden av ateismens fall, den djupgående kulturella omställning som detta skeende skulle signalera, hamnar enligt min mening utanför Hymans synfält.²⁹

När Hyman skriver att frågan om Guds existens ”– is no longer a ‘factual question’ that can be settled by wordly criteria such as rational arguments or physical evidence” syftar han på att detta bevisförande hör hemma i en tankevärld där man utgår från en förkrympt Gud, som uppfattas som en del av vår verklighet.³⁰ Men om vi vidgar kritiken av detta bevisförande till att även gälla det förutsatta ontologiska tänkandet får Hymans uttalande en något annorlunda innebörd. Att frågan om Guds existens inte längre kan uppfattas som en faktafråga betyder då att alla försök att ontologisera Gud – försöka tala om Gud-i-sig och säga vad Gud är i en absolut mening – inklusive den moderna ateismens gudsbegrepp, vilken kan ses som en sista rest av denna ursprungligen teologiska metod för att nå klarhet i frågan vem Gud är, måste avvisas som artefakter, som intellektuella konstruktioner.

Ateismens Gud existerar inte. Hyman skulle säga att det beror på att den förkrympta Guden, som

hör till ateismens begreppsliga fundament, där Gud mist sin "gudhet" och förvandlats till ett föremål, är en mytologisk (och egentligen hädisk) skapelse. Den vidare kritik, som här lanserats som ett alternativ till Hyman, förnekar inte att Hyman har en viktig poäng här. Känslan för Guds väldighet och vad den skulle kunna innebära har utan tvivel gått förlorad eller fallit i glömska i vår del av världen.³¹ Den profana kulturens Gud är onekligen "fjuttig", vilket illustreras väl av nyateismens jämförelse mellan frågan om Guds existens och existensen av en flygande tekanna i rymden och andra liknande "fyndiga" analogier.³² Men de yttersta rötterna till denna förminskningsprocess kan enligt min mening, som redan redovisats, istället härledas till den förvandling som gudsbegreppet genomgår redan i fornkyrkan då det infogas i ett filosofiskt språkbruk av objektiverande karaktär. Redan här, i samband med produktionen av dessa teologiska överbyggnader, tenderar Gud att bli ett objekt om än av högre slag.

Vad talar för den mer genomgripande förståelse av ateismens fall som här förts fram som en kontrast till Hymans tänkande? Den moderna ateismens (och den traditionella teismens) fall sammanhänger då, som redan behandlats, med ett vidare skeende i Västerlandet, som handlar om det metafysiska tänkandets sönderfall. Svaret på den frågan måste utgå från en allmän bedömning av de senaste hundra årens filosofiska utveckling, en bedömning som, vilket säger sig självt, inte kan göras med anspråk på sträng vetenskaplig objektivitet.

Men om vi gör några idéhistoriska nedslag kan vi konstatera att ontologiskt tänkande varit föremål för kritik ända sedan Immanuel Kants dagar. Hans kritik av filosofins försök att tala om tinget-i-sig är här ett viktigt landmärke. Jean-Paul Sartres tanke att "existensen föregår essensen" kan ses som ytterligare ett led i denna kontinuerliga uppgörelse. Feministisk filosofi har "essentialism" som en av sina huvudmotståndare, något som också gäller den vida rörelse som ofta kallas för "socialkonstruktivism". Det kontinentala, postmoderna tänkandet har i regel samma anti-platonska anslag. Hos den senare Wittgenstein är det ontologiska/metafysiska tänkandet ersatt med ett intresse för det konkreta bru-

ket av vårt alldagliga språk, av en så kallad logisk-grammatisk undersökning, med syftet att lösa upp sådana knutar som uppstår då vi går vilse i språket, knutar som det traditionella metafysiska tänkandet i riklig mängd rymmer exempel på.³³

Denna något summariska uppräkningslista kan fyllas ut med påminnelser om hur det paradigm vi ärvt från antiken – först grekisk och sedan europeisk rationalism – på allvar utmanas från flera håll från mitten av 1800-talet och framåt. Här kan särskilt nämnas Diltheys historicism, Nietzsches perspektivism eller kunskapsteoretiska relativism och Kierkegaards subjektivism. De två förstnämnda innebär

-
- 25 Dessa problem diskuteras i Labron 2009 ur en språkfilosofisk synvinkel men är allmänt bekanta för den som är insatt i fornkirkans brottnings med de kristologiska frågorna.
- 26 En kritiker av laborerandet med absoluta motsatspar, så kallat binärt tänkande, är John D. Caputo. Det filosofiska tänkandets historia har varit impregnerad av sådana polariteter. Ur en postmodern synvinkel framstår de förenklade kategoriseringarna som en intellektuell föll genom deras förmåga att utplåna mångfald och tvetydigheter. Se exempelvis Caputo 2007.
- 27 En påtaglig brist i Charles Taylors framställning i boken *A Secular Age*, vilket påverkar helheten av hans analys, är att han inte på ett grundläggande plan problematiserar den dualistiska uppdelningen mellan andligt och materiellt, utan istället väljer den som en utgångspunkt för sina resonemang. Se Taylor 2007, 15–16.
- 28 Även Placher, som behandlat frågan om gudsbegreppets domesticering, skulle kunna kritiseras för en alltför okritisk inställning till den klassiska metafysiken. Se Placher 1996.
- 29 Hyman berör svårigheten att greppa konsekvenserna av ateismens fall, att helt överskrida det intellektuella och kulturella grenverk som omger den döde guden. Se exempelvis Hyman 2010, 172. Men dessa viktiga påpekanden förefaller inte helt integrerade med resten av hans text.
- 30 Hyman 2010, 184.
- 31 Se Placher 1996 för en ingående behandling av detta tema.
- 32 Se Dawkins 2007, 74–77. Analogin mellan frågan om Guds existens och existensen av en flygande tekanna återfinns ursprungligen hos Bertrand Russell, en analogi som i de nya, mångfaldigade versioner som förekommer idag utökats med föremål som tandfeer och flygande spagettimonster.
- 33 Se vidare Thalén 2010 där jag gör en liknande genomgång.

bland annat ett grundskott mot absolutismen och hos den sistnämnda står en kritik av vidlyftiga systembyggen och abstrakt tänkande i förgrunden, en kritik som även återfinns hos Nietzsche. Till detta kommer sedan Freuds upptäckt av det undermedvetnas betydelse som underminerar det rationalistiska förnuftsbegreppet och den tidiga amerikanska pragmatismens kritik av ett absolutistiskt sanningsbegrepp. Denna kritik av rationalism och absolutism, som först ropades ut av några få framstående och ibland profetiskt lagda personer, utvecklas sedan under 1900-talet till en intellektuell massrörelse och bildar fundamentet för den postmoderna traditionen, som i en dekonstruerande anda fortsätter att montera ned och problematisera det filosofiska arvet.

Den frågeställning som här behandlas skulle kunna sägas handla om hur Nietzsches uttalande om "Guds död" skall tolkas. Syftar Nietzsche på gudsbegreppet under moderniteten eller har han en vidare syftning som inkluderar hela den metafysiska traditionen? Här finns en intressant ambivalens hos Hyman, som speglar problemet. Vid enstaka tillfällen har han mer öppna formuleringar, som antyder ett vidare perspektiv:

The end of modernity was inaugurated by Nietzsche's proclamation of the death of God, which is the enactment of the death of metaphysics, which brings in its trail both the death of modern theism and the death of modern atheism.³⁴

Men mestadels begränsar han Nietzsches uttalande till att gälla det moderna gudsbegreppet, till att enbart handla om "the end of the modern framework", vilket förmodligen sammanhänger med att Hyman i sin egen analys använder sig av tänkare som till viss del förordar en återgång till förmodernt metafysiskt tänkande och med dessa som utgångspunkt prövar att artikulera en ny betydelse hos begreppet ateism.³⁵

Min bedömning är att många postmoderna tänkare skulle uppfatta en sådan begränsning som missvisande när det gäller att förstå Nietzsches intentioner. I anslutning till en diskussion om Heideggers Nietzschetolkning skriver Jayne Svenungsson:

Det verkliga föremålet för Nietzsches kritik var emellertid inte det kristna gudsbegreppet, utan den västerländska idétraditionens metafysiska strävanden.³⁶

Ja, vilken innebörd får ateismens fall om vi, till skillnad från Hyman, tar steget fullt ut och bejaktar tanken att detta eventuella fall skulle spegla det metafysiska tänkandets sönderfall i en betydelse som omfattar hela traditionen från antiken och framåt?

BORTOM EN ESOTERISK GUD – EN TREDJE VERSION AV ATEISMENS FALL

Det metafysiska tänkandets sönderfall innebär för gudsbegreppets vidkommande att den specifika form av filosofiskt skapad osynlighet – placerandet av Gud i ett bakomliggande vara rumsligt åtskild från vår levda verklighet – som haft en konstitutiv roll i den kristna, teologiska traditionen i stort sett ända sedan dess begynnelse och sedan fortplantats vidare in i den moderna ateismen, går mot sin upplösning – inte enbart inom filosofin, utan också på ett kulturellt plan. Därmed skapas en möjlighet för Gud att återigen "flytta in" i vår omedelbart givna verklighet, det vill säga att på nytt framträda som en makt eller dimension i människans konkreta tillvaro. Guds död, enligt denna tredje tolkning, innebär alltså den esoteriske gudens död, såväl i dess kristna som i dess ateistiska form.

I likhet med Hyman förknippas här ateismens fall med en kommande kvalitativ förändring av gudsbegreppet. Men inte i form av en återupptäckt av ett metafysiskt tänkande som skulle göra Guds absoluta transcendens rättvisa – som de gammaltestamentliga texterna illustrerar går det utmärkt att framhålla Guds väldighet utan att förpacka denna erfarenhet i ett metafysiskt språk – utan i (åter)upptäcken av ett relationellt gudsspråk, som inte är kontaminerat av det grekiska osynlighetstänkandet.

Vad menas med ett relationellt gudsspråk? Språkets funktion är här inte att försöka transporterera oss till ett bakomliggande vara, utan har en betydligt mer begränsad roll: Att sätta ord på vad som sker i relationen till Gud, att fästa uppmärksamheten på och synliggöra Guds pågående handlande, hur Gud konkret manifesterar sig mitt ibland oss. Utgångspunkten är att vi lär känna Gud inifrån våra liv och

inifrån vår plats i historien, som deltagare i ett stort gudsdrama, som vi varken kan överblicka eller ha kontroll över, inte genom att med tanken försöka tränga bakom tillvarons slöja. I detta mer vardagliga sätt att tala om Gud är Gud redan förutsatt som en närvarande realitet. Vad som är förutsatt objektiveras inte, blir inte föremål för ett separat studium frikopplat från de relationer vi redan står i.³⁷

Det relationella gudsspråket är bland annat besläktat med Martin Bubers tankar om en Jag-Du-relation, det vill säga den religiösa grenen av existentialismen. Men en viktig komponent är här också den språkfilosofiska upptäckten, förknippad med John Austin, av språkets performativa karaktär: Att sägandet av ord och mening i vissa sammanhang kan utföra det som utsägs. Exempel på sådana formuleringar som Austin ger är ”jag lovar dig”. När detta utsägs skapas också ett löfte. Austins upptäckt, som går att ge en vidare tillämpning, kan sägas spegla en allmän erfarenhet av ordens kraft, deras makt att frammana det som utsägs.

Som påpekats tidigare av teologer rymmer den bibliska skapelseberättelsen ett slående exempel på performativt språkbruk: ”Och Gud sade: ’Varde ljus’ och det vart ljus”.³⁸ Guds eget språk, om man kan tala om ett sådant, kan alltså sägas ha en performativ karaktär. Det som Gud säger sker simultant. Det relationella gudsspråket har också i viss mån denna kvalitet. Det innebär att när vi benämner, sätter ord på, vad vi uppfattar som en händelse – en händelse som för utomstående kan te sig ringa och obetydlig – som rymmer exempelvis gudomlig nåd, så blir Gud närvarande i en konkret erfarenhet av denna nåd.³⁹ Gud blir med andra ord närvarande genom att utsägas. För det relationella tänkandet har alltså språket en viktig roll för att göra Gud synlig, konkret närvarande för oss. Något tillspetsat uttryckt skulle man kunna säga att Gud framträder i språket.

Benämningens centrala roll innebär att det relationella gudsspråket får en dynamisk karaktär. Ju mer vi väljer att umgås med Gud genom att aktivt lyssna till och leva i ett aktivt samspel med Gud, desto tydligare framträder en gudomlig dimension. Avstår vi från detta blir Gud osynlig. Synlighet och osynlighet är alltså här relationsberoende egenskaper. Det står med andra ord i människans makt, om

vi utgår från ett relationellt gudsbegrepp, att skapa gudstomma miljöer, det vill säga sammanhang där närvaron av exempelvis kärlek, nåd, rättvisa och upprättelse är obefintlig. I det esoteriska gudsspråket, som präglas av ett substansstänkande, är däremot synlighet och osynlighet relationsberoende egenskaper. De är knutna till ett passivt betraktande från människans sida av vad som ter sig som Guds aktivitet eller frånvaro av aktivitet.

Det relationella gudsspråket rymmer ett exoteriskt gudsbegrepp. Gud är då inte ett mysterium i betydelsen att Gud skulle vara fördold på ett principiellt plan. Det exoteriska gudsbegreppet beledsagas därför inte av de inbyggda kunskapsproblem – ett tema som odlats av den moderna ateismen – som omgärdat det esoteriska gudsbegreppet. Att överhuvudtaget ställa frågor om bevis och rationella rättfärdiganden blir poänglöst när vi lever i en relation där Guds närvaro bekräftas genom det performativa språkbrukets makt att skapa en konkret erfarenhet av denna närvaro.

Guds död, enligt den tolkning som här ges, rymmer insikten att Gud inte är åtkomlig genom abstrakt spekulation eller på teoretisk väg, utan endast inifrån en relation där Gud gradvis tillåts visa sig själv.

34 Hyman 2010, 184.

35 Hyman 2010, 183.

36 Svenungsson 2003, 155. I sin artikel om Nietzsches religionskritik framhåller hon Nietzsches vilja att nå fram till en ”mer ’gudomlig Gud’ bortom den begreppsliga avgud metafysiken producerat”. Svenungsson 2003, 156. Se även Caputo 2007 där Caputo framhåller det anti-platoniska draget hos Nietzsche. Caputo 2007, 273.

37 Se vidare Thalén 2012 för en liknande beskrivning.

38 Se 1917 års svenska bibelöversättning.

39 Tanken på namngivandets viktiga betydelse utvecklas hos Hilbert i ett homiletiskt sammanhang. Se Hilbert 1997. Men till skillnad mot denna framställning tolkar hon namngivandet på ett mer traditionellt vis, det vill säga insatt i en sedvanlig teologisk ram, vilket enligt min mening leder till att hon inte fullt ut kan utveckla den potential som ryms i tanken på namngivande.

Ateismens fall, om vi drar ut konsekvenserna av det sagda, innebär inte enbart att en viss ism eller åskådning tappar sin giltighet eller försvinner i historiens dunkel. Vad detta ”fall” innebär är att det profana – gudstomma – kulturella rum som växte fram i anslutning till det moderna projektets segertåg går mot sin upplösning. Gudstomhet kommer säkerligen att finnas i framtiden också. Men begreppet kommer då att betyda något helt annat än vad det gjorde innanför ramen av en esoterisk gudsförståelse. Gudstomheten får en annan innebörd när det blir tydligt att den är ett uttryck för vår egen bristande vilja och oförmåga till relation. Det är inte Gud som övergivit oss utan vi som övergivit Gud vore en naturlig slutsats för den som anammar ett exoteriskt gudsbegrepp. Den kanske viktigaste egenskapen hos det relationella gudsspråket är att det ger nya möjligheter för en nära och intim gudsrelation.

Hur skall vi formulera innebörden i ateismens fall om vi tolkar det i ljuset av det metafysiska tänkandets sönderfall? Som tidigare berörts skulle ateismen förlora sitt existensberättigande men i en något annan betydelse än den som Hyman artikulerar. Han tänker sig, som vi sett, att när vi lämnar den förkrympta guden bakom oss så lämnar vi också den moderna ateismens språkbruk eftersom det förkrympta gudsbegreppet är konstitutivt för detta språk. Dock skulle ateismen enligt honom kunna kvarstå, som vi redogjort för tidigare, i en ny betydelse som består i ett avvisande – på meningsplanet – av ett reviderat teologiskt gudsbegrepp där Guds storhet blivit återställd.

När vi här går ett steg längre och avvisar inte enbart den förkrympta Guden utan hela projektet att tala om Gud i ontologiska termer, så avskaffas den objektifierade Guden på ett djupare plan, ett plan där det inte längre återstår någon intellektuell produkt – Gud som teoretiskt (intellektualiserat) begrepp – att ta avstånd ifrån, vare sig denna produkt består i en förkrympt gudsföreställning eller i en sofistikerad metafysisk uppfattning, som försöker rehabilitera Guds transcendens. Den teoretiske Guden ersätts istället med Guds egen närvaro förmedlad genom det relationella gudsspråket. Mot en sådan bakgrund skulle ateismen som doktrin

eller intellektuell övertygelse inte enbart förlora sitt existensberättigande, utan också sin mening. Gud skulle upphöra att vara en intellektuell frågeställning på det sätt vi vant oss vid.

Däremot skulle Gud i högsta grad vara en existentiell angelägenhet. Och självklart kommer människor framöver, liksom på Bibelns tid, att fortsätta säga nej till Gud, vända ryggen till Gud, revoltera mot Gud, bråka med Gud, klaga på Gud och så vidare. Men denna gudskritik, om ett exoteriskt gudstänkande får breda ut sig, kommer att vara mer välriktad och ofta inbäddad i en befintlig relation. Den kommer inte att på samma vis kunna kläs in i en ism, ges en metafysisk skepnad, utan den kommer att vara mer naken. Mer direkt. Som ett argt rop eller en djup suck.

För att undvika missförstånd behöver det kanske också sägas att en upplösning av ateismen inte innebär en försämring av möjligheterna att bedriva religionskritik. Det exoteriska gudsspråket och de filosofiska överväganden det vilar på tillhandahåller en ny plattform för kritisk betraktelse, som skär betydligt djupare än den kritik som utgick från ett esoteriskt gudsbegrepp. Det grekiska osynlighets-tänkandet, eller vad Bonhoeffer skulle ha kallat för ”övervåningsguden”, sitter långt inne i den kyrkliga traditionens väggar. Men den form av ”religionskritik” som vänder sig både mot traditionell teism och modern ateism, mot deras gemensamma begrepps-liga grundval, saknar ännu ett bra namn.

TRE INNEBÖRDER AV ATEISMENS FALL – SAMMANFATTNING

Vi har presenterat tre tänkbara innebörder av ateismens fall. Hos McGrath är det främst tanken att det är ateismens kulturella stöd som upphört, som står i förgrunden i hans version. Frånsett kritiken av ”metaberättelser” och en del annat inlänat gods från postmoderna tänkare vänder han sig varken mot den metafysiska traditionen eller mot ateismens begrepps-liga fundament. Inte heller problematiserar han relationen mellan modern ateism och den teologiska traditionen. Detta skulle kunna ses som tre betydande svagheter i hans tolkning. Hyman vänder sig däremot både mot ateismens begrepps-liga fundament och den metafysiska traditionen i dess mo-

derna tappning. Relationen mellan den medeltida teologin och den moderna ateismen detaljstuderas, vilket skulle kunna ses som styrkan i hans tolkning. I likhet med McGrath ser Hyman en stark koppling, ett inre samband, mellan modernitet och ateism. Faller den förra faller också den senare. Här stärker deras tolkningar varandra.⁴⁰

Den tredje tolkningen, som i vissa avseenden är min egen, vänder sig också mot ateismens begreppsliga fundament men får en annan innebörd eftersom kritiken utgår från ett ifrågasättande av hela den metafysiska traditionen. Hymans begränsade metafysikkritik framstår i mina ögon som en svaghet i hans tolkning, särskilt frånvaron av ett genomarbetat språkfilosofiskt perspektiv. Vad som saknas i min egen framställning är en mer ingående granskning av de olika försök, vilka spelar en central roll i Hymans text, att återfinna ett ”ofördärvat” gudsbegrepp av förmodern karaktär, som gör rättvisa åt Guds transcendens, en granskning som förmodligen skulle leda till att nya synvinklar kunde formuleras. Kritiken av dessa försök är här endast antydd. Mellan de tre olika tolkningarna av innebörden ateismens fall finns, som framgått, en hel del överensstämmelser, särskilt mellan de två senare. Vad som särskilt utmärker den tredje tolkningen är en mer utpräglad filosofi- och teologikritisk hållning.

Av utrymmesskäl har det här inte varit möjligt att göra en jämförelse mellan diskussionen om begreppet postsekularitet, ett begrepp som blivit allt livligare omdebatterat på senare år inom teologin och religionssociologin, och behandlingen av frågan om ateismens fall. En sådan jämförelse, eftersom det här finns en del överlappningar, skulle kunna bidra till att frågan om ateismens fall blir ytterligare belyst.⁴¹ För den som vill reflektera vidare kring ämnet ateismens fall på ett filosofiskt plan vore en naturlig ingång kritiken av binära motsatspar av typen andligt och materiellt, en kritik som framför allt återfinns i postmodern filosofi.⁴²

LITTERATUR

- CAPUTO, JOHN D.
 1997 *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*. Bloomington: Indiana University Press.
 2007 ”Atheism, A/Theology, and the Postmodern Condition”. *The Cambridge Companion to Atheism*. Ed. M. Martin. New York: Cambridge University Press, 267–282.
- CASANOVA, JOSÉ
 2012 ”Are We Still Secular? Explorations on the Secular and the Post-Secular”. *Post-Secular Society*. Eds. P. Nynäs, M. Lassander & T. Utraiainen. New Brunswick: Transaction Publishers, 27–46.
- DAWKINS, RICHARD
 2007 *The God Delusion*. London: Black Swan.
- HILKERT, MARY CATHERINE
 1997 *Naming Grace: Preaching and the Sacramental Imagination*. New York: Continuum.
- HYMAN, GAVIN
 2010 *A Short History of Atheism*. London: I. B. Tauris.
- LABRON, TIM
 2009 *Wittgenstein and Theology*. London: T & T Clark.
- McGRATH, ALISTER E.
 2004 *The Twilight of Atheism: The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*. London: Rider.
- McGRATH, ALISTER E., DENETT, DANIEL CLEMENT & STEWART, ROBERT B. (EDS.)
 2008 *The Future of Atheism: Alister McGrath & Daniel Dennett in Dialogue*. London: Society for Promoting Christian Knowledge.

40 Jfr Caputo 2007, 267.

41 Ett exempel på en sådan överlappning är Casanovas bedömning att en central faktor, i den form av sekularisering som präglar Västerlandet, är en ideologi han kallar för ”stadial consciousness” vilken han menar hör till upplysningsarvet. Se Casanova 2012, 31–33. Här kan tilläggas att denna ideologi, tydligt uttryckt hos Comte, förutsätter att såväl religion som vetenskap ges en metafysisk inramning där de tolkas som konkurrerande och jämförbara världsbilder. Se vidare Thalén 2007, 144–153.

42 Se Caputo 2007, 268–269. Sådana binära motsatspar spelar ofta en axiomatisk roll även inom vetenskapen, till exempel inom religionssociologins språkbruk.

PLACHER, WILLIAM C.

1996 *The Domestication of Transcendence: How Modern Thinking about God Went Wrong*. Louisville: Westminster John Knox Press.

STENLUND, SÖREN

1996 "Language and Metaphysics". *Theoria* Vol LXII, Part 1–2, 187–211.

SVENUNGSSON, JAYNE

2003 "Idolernas vedersakare – Om Friedrich Nietzsche och den nya fascinationen inför gudsfrågan". *Aiolos* 20–21, 143–162.

TAYLOR, CHARLES

2007 *A Secular Age*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.

THALÉN, PEDER

2006 *Att mäta människors religiositet: filosofiska perspektiv på kvantitativ religionsforskning*. Gävle: Institutionen för humaniora och samhällsvetenskap, Högskolan i Gävle.

2007 *Ateismens fall: den moderna religionskritikens kris*. Skellefteå: Artos.

2008 "Religionsfilosofin lämnar inget som det är – Om teologikritikens problem". *Tankar: tillägnade Sören Stenlund*. Red. N. Forsberg, S. Rider & P. Segerdahl. Uppsala: Department of Philosophy, Uppsala University, 169–182.

2010 "Religionskritik inom språkets gränser". *Religionsfilosofisk introduktion: existens och samhälle*. Red. C. Stenqvist & E. Herrmann. Stockholm: Verbum, 193–208.

2012 "Debatten om tro och vetande från Hedenius till Sturmark". *Att undervisa om religion och vetenskap: med grund i ämnesplanen för religionskunskap*. Red. O. Franck & M. Stenmark. Lund: Studentlitteratur, 61–80.