



LUND UNIVERSITY

Religionens återkomst – religionens slut?

Svenungsson, Jayne

Published in:

Signum: Katolsk orientering om kyrka, kultur, samhälle

2016

Document Version:

Förlagets slutgiltiga version

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Svenungsson, J. (2016). Religionens återkomst – religionens slut? *Signum: Katolsk orientering om kyrka, kultur, samhälle*, (8), 8–15.

Total number of authors:

1

General rights

Unless other specific re-use rights are stated the following general rights apply:

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Read more about Creative commons licenses: <https://creativecommons.org/licenses/>

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

LUND UNIVERSITY

PO Box 117
221 00 Lund
+46 46-222 00 00

nackdelar. Den egna erfarenheten väger trots allt oftast tyngre. Bland alla förberedande möten så bidrog säkert det faktum att Vatikanens gendarmeri bjöd in svensk polis för ett möte på plats i Rom, vilket säkert hade sin betydelse för det goda samarbetet och slutresultatet. Likaså bjöd Franciskus under sitt korta besök i Sverige in samtliga av polisens insatschefer för att i sitt residens personligen tacka dessa. Rutin för påven som gör detta regelmässigt men unikt för svensk polis. En av de ansvariga för påvens säkerhet försäkrade mig, ”det är alltid samma sak när vi reser. Det tar tid innan den nationella polisen begriper att påven skiljer sig från andra statschefer och presidenter. Du vet, padre, han är ju Petrus.”

Hösten 2016 har varit omtumlande med många illavarslande världspolitiska hän-

delser. Men i lika hög grad har min höst präglats av den positiva, glada och nyfikna atmosfär som präglat alla möten med dem som varit involverade i planeringen av Franciskus Sverigebesök.

Det är kanske just detta som näst efter reformationsåminnelsen blir det viktigaste med Franciskus besök i vårt land 2016. Påven utmanar och bidrar alltid till att mjuka upp förutfattade meningar för dem som har öron att höra med. Han är en budbärare vars hoppfulla budskap lyser upp tillvaron också för den störste dystopikern. Jag tror att Franciskus besök orsakade en liten men viktig spricka i människornas och det svenska etablissemangets sätt att se på Kristus och den katolska kyrkan. En liten spricka som kan släppa in mycket ljus.

JOHAN LINDÉN

Religionsfilosofi

Religionens återkomst – religionens slut?

av JAYNE SVENUNGSSON

–Om filosofins komplexa förhållande till religionen.

Under nittiotalets sista år satt jag i ett mörkt kontor på Teologen i Lund och skrev på en avhandling med arbetsnamnet ”Guds återkomst”. Vid skrivbordet mitt emot satt en kollega i bibelvetenskap och skrev sin avhandling med arbetsnamnet *The Return of YHWH*. Våra avhandlingar handlade om helt skilda saker, men detta med titlarna var ändå ett lustigt sammanträffande som fångade något av vad som låg

i luften vid denna tid. Efter sekulariseringens stora århundrade hade pendeln till synes svängt under det avslutande årtiondet. Sociologer talade om sekulariseringstesens kris och i medierna utropades nittiotalet till ”andlighetens årtionde”. Till och med inom filosofin, en av de discipliner som mest konsekvent gett religionen på båten under 1900-talet, började man tala om ”religionens återkomst”.

Några år senare disputerade jag. Avhandlingen fick även i sin slutgiltiga form heta *Guds återkomst* och belyste hur gudsfrågan återinträtt inom delar av den västerländska filosofin.¹ Denna förnyade diskussion om såväl specifika teologiska teman som religion i allmänhet har sedan fortgått inom filosofin under 2000-talet och jag har själv fortsatt att följa upp den i min forskning. Samtidigt har en intressant förskjutning ägt rum under det senaste dryga decenniet. I takt med att religionen på nytt blivit ett ämne av intresse för filosofer, har en växande otillfredsställelse med själva religionsbegreppet gjort sig gällande. Jag ska i det följande lyfta fram några av de faktorer som ligger bakom den ökade tveksamheten inför religionsbegreppet, för att avslutningsvis argumentera för att vi i dag av flera skäl behöver utveckla ett nytt filosofiskt förhållningssätt till religionen. Låt mig dock börja med att beskriva hur och varför religionen i första rummet återinträder som tema inom filosofin.

Religionens återkomst inom filosofin

Under 1900-talet når filosofins uppgörelse med religionen på många sätt en kulmen. Den kritik som grundlades av upplysningsfilosoferna under 1700-talet och förfinades av tänkare som Karl Marx och Friedrich Nietzsche under 1800-talet antog vid 1900-talets mitt en alltmer kompromisslös ton. De nämnda 1800-talstänkarna kunde förvisso vara skoningslösa i sin behandling av religionen, men alltid med en medvetenhet om fenomenets komplexitet. Så kunde Marx med sitt sociala patos tillstå att religionen trots sina ytterst sett destruktiva effekter ändå är "hjärtat hos en hjärtlös värld".² På liknande sätt kunde Nietzsche, efter att med satirisk skärpa ha nagelfarit den kristna gudsbilden, utbrista "hur annorlunda, hur olikt har inte det gudomliga var gång uppenbarat sig för mig!"³

Vid 1900-talets mitt har det vitalistiska rus som anas hos Nietzsche emellertid lagt sig och av hans häcklande av "blekklagda ateister" som blott sublimerat den kristna

asketismen till en rationalistisk renhetsiver märks få spår. Snarare karaktäriseras den här tidens religionskritik av just en sådan renhetsiver, vare sig den uppenbaras i existencialistisk skepnad som hos Jean-Paul Sartre eller i analytisk-filosofisk form som hos Bertrand Russell eller vår egen Ingemar Hedenius. Samtliga drivs de av en vilja att göra rent hus med religionen och tonen är resolut: religiös tro beskrivs som skadlig för människan, teologi underkänns som akademisk disciplin och religiösa institutioner förpassas strikt till den privata sfären.

Det är mot denna bakgrund något av en ödets ironi att ett mer välvilligt intresse för religionen börjar spira inom filosofin ungefär vid samma tid som kritiken når en kulmen. Hos en tänkare som Martin Heidegger finns ett betydligt mer ambivalent förhållande till religionen än hos Sartre, en ambivalens som banar vägen för det intresse för teologiska motiv som senare märks hos tänkare som Emmanuel Levinas, Jacques Derrida, Eugenio Trías och Gianni Vattimo. En liknande ambivalens märks i Ludwig Wittgensteins sena skrifter, vilket bland annat ger impulser åt den brittiska religionsfilosofiska reflektionen med D. Z. Phillips som det kanske mest centrala namnet.

Vid en mer nogräknad idéhistorisk analys framkommer att denna ambivalens i filosofins förhållande till religionen i själva verket funnits med under hela moderniteten. Medan den franska upplysningen ägde ett påtagligt antiklerikalt drag, hade exempelvis den tyska upplysningen ett betydligt mindre konfrontativt förhållande till religionen. Hos tänkare som Kant och Hegel integreras religionen snarare i deras egna filosofiska system, om än med följderna att den kommer att förvandlas radikalt. Denna dubbelhet går igen i den romantiska filosofin, liksom hos Kierkegaard, Nietzsche och slutligen Heidegger. När det explicita talet om "religionens återkomst" inom filosofin börjar göra sig gällande under 1900-talets sista decennium är det kanske därför ingen tillfällighet att det primärt sker bland tänkare

som tillhör den specifika verkningshistoria som löper från den tyska upplysningen via romantiken och in i 1900-talets fenomenologiska och hermeneutiska strömningar. Jag syftar här inte minst på det uppmärksammade symposium om religionens återkomst som hölls 1994 på Capri och som bland andra involverade de redan nämnda filosoferna Derrida, Trías och Vattimo, men även Hans-Georg Gadamer.

Mot denna bakgrund står det klart att ”religionens återkomst” inom delar av den västerländska filosofin mindre handlar om en återkomst i strikt mening, och mer om en självkritisk upptäckt av att man egentligen aldrig skurit av sina teologiska rötter. Här finns en tydlig parallell till de utvecklingar som vid samma tid äger rum inom sociologin, där en rad forskare framhåller att religionen aldrig försvunnit ur de västerländska samhällena utan snarare förändrats och antagit andra former. Frågan som kvarstår är dock vad det är som betingar att såväl filosofin som sociologin vid den här tiden får syn på religionen på nytt. Jag ska här enbart tala för filosofins räkning, även om svaren inom de två disciplinerna delvis sammanfaller.

Ett första skäl har att göra med att religionen faktiskt blir synlig på ett nytt sätt under 1900-talets avslutande decennier. Detta sker bland annat som en följd av ökad migration, vilken medför att andra religiösa uttrycksformer än de kulturellt nedärvda gör sig påmind i en rad samhällen som länge uppfattat sig själva som starkt sekulariserade. Men religionens nya synlighet kan även kopplas till den moderna fundamentalismens framväxt från sent sjuttital och framåt. Dessa olika faktorer är påtagligt närvarande i de filosofiska samtal som förs på Capri 1994, där religionens återkomst i form av våld och extremism är ett återkommande motiv, men även religionen som en potentiellt konstruktiv kraft i det nya Europa som var på väg att ta form i kölvattnet av Östblockets fall.⁴

Ett andra skäl till det förnyade filosofiska intresset för religionen kan kopplas till vad

som ibland benämns det postpolitiska tillståndet. Redan i samtalen på Capri märks en känsla av att de stora politiska visionerna på gott och ont spelat ut sin roll. Flera av deltagarna pekar också på de resurser som finns i de stora religiösa arven för att exempelvis främja ett radikalt rättvisebegrepp bortom snäva dagspolitiska intressen. Detta intresse för religionens politiska potential har stärkts under 2000-talet i takt med den växande sociala ojämlikheten både inom de europeiska samhällena och globalt. Sålunda har vänsterradikala europeiska filosofer som Giorgio Agamben, Alain Badiou och Slavoj Žižek i en rad verk hämtat inspiration från det bibliska arvets messianska stråk för att kritisera den politiska och ekonomiska liberalismen. Men det är inte bara på den yttersta vänsterkanten som filosofer under 2000-talet intresserat sig för religionen som politisk resurs. Även socialliberala tänkare som Jürgen Habermas och Charles Taylor har pekat på religionen som en demokratibefrämjande kraft och betonat vikten av att föra ett kritiskt samtal om de förpolitiska värden som våra faktiska politiska system ytterst hämtar näring ur.⁵

Ett tredje skäl till att religionen på nytt blivit ett tema inom filosofin handlar om att den högmodernistiska religionskritiken i flera avseenden omvärderats. I takt med det sena 1900-talets kunskapsteoretiska utvecklingar och den ökade hermeneutiska medvetenhet dessa inneburit har den alltför dogmatiska religionskritiken helt enkelt inte tålt tidens tand särskilt väl. Ett symptomatiskt uttryck för detta var när den religionskritiske filosofen Richard Rorty mot slutet av sitt liv såg sig nödgad att göra avkall på sin ateism: ”Varken de som bejakar eller de som förnekar Guds existens kan på ett trovärdigt sätt göra anspråk på att ha bevis för sina åsikter.”⁶ Den filosofiska uppgörelsen med det slags religionskritik som antar dogmatiska eller förkunnande drag förklarar också den styvmoderliga behandling som den så kallade nyateistiska litteraturen – vilken på det hela upppepar de argument som Russell

och andra utvecklade under 1900-talet – ofta utsätts för inom akademiskt tänkande. Som belysande exempel kan här nämnas Terry Eagletons svidande uppgörelse med Richard Dawkins och Christopher Hitchens förlegade syn på rationalitet, eller Stephen LeDrews skärskådande av den scientistiska ideologi som bär upp den nyateistiska rörelsen.⁷

Religionsbegreppets legitimitetskris

Parallellt med att religionen på nytt blivit ett ämne av intresse för filosofer har dock en växande kritik vuxit fram mot själva betingelserna för att alls tala om religion som ett givet universellt fenomen. Redan under det nämnda Caprisymposiet ställde Jacques Derrida den retoriska frågan om det inte är så att vi redan när vi säger ordet ”religion” talar latin. Vad han därmed ville antyda var att själva idén om religion som ett universellt fenomen både till sitt ursprung och innehåll kanske är och förblir *kristen* i ordets mer vidsträckta mening.⁸

Det är i sammanhanget inte oväsentligt att Derrida, till skillnad från de övriga symposiedeltagarna, kom in i samtalen från en judisk bakgrund. Femton år senare aktualiserar den brittisk-judiske filosofen Brian Klug på motsvarande sätt frågan om religionsbegreppets otillräcklighet i den tänkvärda lilla skriften *Offence: The Jewish Case*. Klug påminner om att begreppet ”religion” är obefintligt i såväl Bibeln som Talmud. Det är först under medeltiden, när både kristendom och islam vuxit fram, som judiska teologer konfronteras med begreppet. Samtidigt är de kategorier och gränsdragningar som inbegrips i begreppet redan från början formade av den vidare kristna kulturen, vilket innebär att den judiska traditionen pressas in i ett ramverk som delvis är den främmande:

Det är bland annat mot bakgrund av denna problematik som jag tvekar att kalla judendomen en ”religion”. För även i den mån det äger mening att applicera

ordet på judendomen, så äger det inte nödvändigtvis *samma mening* som när det appliceras på kristendomen: den ena ”religionen” är uppbyggd kring idén om ett folk, den andra kring föreställningen om en kyrka. En liknande komplikation uppstår när man kallar judendomen för en ”tro”.⁹

Vad Klug sätter fingret på är hur de kategorier och distinktioner som byggs upp i och med religionsbegreppet är riggade på ett sätt som gör att den judiska traditionen alltid är dömd att spela på den sluttande planhalvan. Inom den kristna traditionen spelar exempelvis kategorin tro en betydande roll, vilket avspeglas i de trosbekännelser som växer fram redan under antiken och som än i dag fyller en viktig funktion inom de stora kristna kyrkorna. Få judar skulle däremot betrakta den egna traditionen som en uppsättning trosövertygelser. Snarare handlar det om en livsväg, en gemenskap, en delad historia och ett visst sätt att läsa texter på. Om religion framför allt förstås i termer av att inneha vissa trosföreställningar kommer judendomen med andra ord att ses som en sämre form av religion, mer fokuserad på ”gärningar” än tro, mer orienterad mot rituella praktiker än andliga bekännelser och så vidare. Religionsbegreppet är alltså vare sig neutralt eller oskyldigt. Tvärtom har det bidragit till att befästa den nedvärderande syn på judendomen som grundläggs redan i och med kristendomens framväxt, där den judiska traditionen svartmålas som ritualistisk, arkaisk och exklusiv i kontrast till den kristna som associeras med kärlek, nåd och öppenhet.

Det är emellertid inte bara judiska tänkare som ifrågasatt religionsbegreppets kulturella partiskhet. Under det senaste dryga decenniet har en uppsjö av kritiska studier av religionsbegreppets ideologiska undertoner publicerats av bland andra Talal Asad, Daniel Dubuisson, Timothy Fitzgerald, Gavin Flood och Tomoko Masuzawa. Ingen av dessa tänkare är filosof i strikt mening.

I stället är de antropologer och religionshistoriker som använder sig av filosofiska analysredskap (genealogi, fenomenologi, diskursanalys, etc.) på intressanta och banbrytande sätt. Tomoko Masuzawas kritiska genealogi över hur begreppet "världsreligion" växer fram i Europa under 1800-talet kan här tjäna som belysande exempel.¹⁰

Masuzawa skriver genom en omfattande idéhistorisk analys fram hur etablerandet av det moderna religionsbegreppet går hand i hand med framväxandet av en ny självförståelse i Europa. Denna nya självförståelse avspeglas i de nya samhällsvetenskaper som växer fram under 1800-talet, närmare bestämt statsvetenskap, ekonomi, sociologi. Till skillnad från äldre discipliner som teologi, uppfattades dessa vetenskaper som sekulära och deras uppgift var att belysa ett samhälle som man på det hela föreställde sig var på väg bort från religionen. Vid samma tid växer intresset och nyfikenheten för andra kulturer och civilisationer. Detta avspeglas i ytterligare ett par nya discipliner, antropologi och orientaliska studier, vilka främst kom att ägna sig åt att studera seder, bruk och texter i främmande kulturer. Till skillnad från den egna kulturen som alltmer förstods i sekulära termer, antogs religion fortfarande spela en central roll i dessa andra kulturer. Detta förklarar alltså den bodelning man gjorde mellan de olika vetenskapernas fält, där den egna kulturen analyserades i politiska, ekonomiska och sociologiska termer, medan andra kulturer kartlades med hjälp av antropologiska och orientalistiska redskap.

Det är i denna specifika kontext som begreppet "världsreligion" växer fram, det vill säga föreställningen att det går att ringa in och studera ett antal stora vishetsarv som olika varianter på det universella fenomenet religion. Den kritiska punkt Masuzawa vill sätta fingret på är alltså att "religion", vid den tidpunkt då begreppet börjar definieras och förstås i den mening det har i dag, sågs som något som höll på att försvinna i det moderna Europa (eller åtminstone som

något som kunde ringas in och beskrivas som ett avgränsat fenomen i förhållande till övriga samhällsliga sfärer). Däremot antogs religionen alltjämt behålla sitt grepp om de andra främmande eller "primitiva" kulturer som man var i full färd med att kartlägga genom olika antropologiska studier. "Religion" kom därmed att fungera som ett konceptuellt redskap för att identifiera och kategorisera sociala och kulturella praktiker som man observerade hos invånarna i övriga delar av världen.

Man kan givetvis ha frågetecken kring det slags omfattande anspråk som Masuzawa gör med sin analys. Inte desto mindre fångar hon en viktig aspekt, nämligen hur det moderna religionsbegreppet redan från början är invävt i den framväxande sekulariseringsdiskursen i Europa. Bodelningen mellan de olika samhälls- och kulturvetenskapliga disciplinerna är här talande. Allt medan den egna kulturens samhällsliga praktiker förstås i politiska och ekonomiska termer, beskrivs motsvarande fenomen i andra kulturer som uttryck för religion eller rentav vidskepelse. Religion blir, med Masuzawas ord, därmed en "annangörande" (*othering*) kategori, något man ser hos andra, men inte hos sig själv. Tar man dessutom med i bilden att religion i den moderna västvärlden ofta getts pejorativa associationer, vilket exempelvis återspeglas i den högmodernistiska religionskritiken, framträder problematiken med religionsbegreppet i ännu tydligare dager.

Finns religion?

Mot bakgrund av senare års växande kritik kan man ställa frågan om inte religionsbegreppet gör mer skada än nytta. Flera forskare, bland andra ovan nämnda Dubuisson och Fitzgerald, tenderar att dra denna slutsats. Själv vill jag argumentera för att ett avfärdande av själva begreppet inte är vägen framåt, om inte annat av det enkla skälet att språket alltid lever sitt eget liv. Även om en rad kritiska akademiker skulle försöka avskaffa begreppet skulle det med andra

ord sannolikt fortsätta att brukas som förut bland folk i allmänhet. Däremot menar jag att man bör verka för en kritisk medvetenhet om de problematiska aspekter som häftar vid begreppet.

Detta leder mig åter till filosofin och dess kritiska uppgift. Under förra århundradet gick den västerländska filosofin, generellt sett, från en starkt avfärdande attityd gentemot religionen till en mer bejakande och nyfiken hållning. I båda fallen förutsattes dock ett tämligen traditionellt begrepp för religion. Detta gäller inte bara filosofin i allmänhet, utan även den disciplin som jag själv har som min ena akademiska hemvist, religionsfilosofin. Här har man egentligen alltid funnit en blandning av starkt kritiska och mer bejakande röster i förhållande till religion som fenomen. Som den amerikanske religionsfilosofen Kevin Schilbrack påpekat har emellertid båda sidor förutsatt samma snäva, intellektualistiska och insulära syn på vad religion är. Ser man på traditionell religionsfilosofisk forskning är den exempelvis i hög grad insnävad mot kristna trosföreställningar snarare än religion i vidare mening. Typiska forskningsfrågor har handlat om argument för eller emot Guds existens, om trons rationalitet eller det semantiska värdet hos religiösa utsagor. I denna mening är religionsfilosofin även intellektualistisk, det vill säga att den i oproportionerligt hög grad engagerat sig i den doktrinära dimensionen av religionen på bekostnad av de etiska, politiska och rituella aspekter genom vilka merparten religiösa människor förstår och artikulerar sin tro. Slutligen är den insulär i betydelsen att den har få kontaktytor med andra religionsvetenskapliga discipliner. Sålunda tycks många religionsfilosofer vara helt omedvetna om de kritiska diskussioner om själva religionsbegreppet som i samtiden förs bland filosofiskt skolade religionshistoriker och antropologer.¹¹

Det är mot den här bakgrunden som jag vill argumentera för att filosofin i allmänhet och religionsfilosofin i synnerhet behöver utveckla ett mer reflekterat förhållningssätt

till religionen. Som jag antytt i min återgivning av kritiska röster som Klug och Masuzawa är religion inte ett stabilt begrepp med tidlös och oförändrad mening. Kruxet är dock att det i de flesta sammanhang – från skolböcker till massmedier – används som sådant. Det är precis här jag menar att filosofins kritiska uppgift kommer in i bilden. Filosofi har alltid handlat om att vända på stenar, att få oss att se saker och ting ur nya vinklar och att utmana kulturellt nedärvda fördomar. Mot bakgrund av den fördjupade kunskap vi i dag håller på att skaffa oss om det traditionella religionsbegreppets svagheter bör en viktig uppgift för filosofin vara att utveckla ett mer kritiskt förhållande till det förhärskande sättet att rapportera, tala och tänka om religion.

Detta är inte minst angeläget i ett land som Sverige, där man i modern tid utvecklat ett mycket komplext förhållande till religion och religiositet. Delar av denna komplexitet har på ett förtjänstfullt sätt belysts av religionshistorikern David Thurfjell i den uppmärksammade studien *Det gudlösa folket. De postkristna svenskarna och religionen*. Bland annat lyfter Thurfjell fram hur ”religion” i många sekulära svenskers ögon kommit att bli något man tillskriver andra men ser sig själv befriad från. När en muslimsk familj firar ramadan eller en judisk familj låter sitt barn genomgå *bar/bat mitzva* uppfattas detta som uttryck för religion, medan en ”sekulär” familj som firar jul och låter sitt barn konfirmeras gör det av ”tradition”. Men är verkligheten så enkel? Thurfjell tillåter sig tvivla och pekar, inte olikt Masuzawa, på hur kategorin ”religion” (om än oavsiktligt) brukas för att knyta den andre till det föräldrade och annorlunda, alltmedan man förblir blind för den luthersk-protestantiska mylla i vilken de egna värderingarna ytterst är rotade.¹²

För att ytterligare ringa in filosofins kritiska uppgift i relation till religionen menar jag att det är precis den här typen av skärskådande analyser den i dag bör ägna sig åt. Hur ska vi exempelvis tyda det faktum att

många svenskar ställer sig starkt kritiska till att offentliga badhus upplåter specialtider för kvinnor – ett önskemål som framför allt kommit från kvinnor med muslimsk kulturell bakgrund – alltmedan det uppfattas som tämligen okontroversiellt att offentliga badhus inrättar separata omklädningsrum för personer som inte vill definiera sitt kön? Eller låt mig ta ett än mer intrikat exempel: hösten 2011 gjorde en präst i Svenska kyrkan gemensam sak med Förbundet Humanisternas ordförande och argumenterade för att kyrkan och religionskritikerna borde sluta fred med varandra och erkänna sina gemensamma rötter i modern protestantism och sekulär humanism.¹³ Några månader senare gick samma författare tillsammans med ytterligare några debattörer ut på DN-debatt och krävde, med hänvisning till barnets väl och ve, ett förbud mot manlig spädbarnsomskärelse.¹⁴ Hur kommer det sig att en svenskkyrklig präst upplever djupare samförstånd med en av landets mer profilerade religionskritiker än med företrädare för flera av landets minoritetsreligioner? Och varför reagerar man så starkt mot just manlig spädbarnsomskärelse (som råkar vara en central rit inom två av landets minoritetsreligioner) och inte samtidigt mot att många svenska föräldrar låter även mycket små barn utöva

fysiskt farliga sporter som ridning och motocross om det nu är barnets väl och ve som man har för ögonen?

För att kunna analysera det slags komplexa samhälleliga konflikter som här antyds räcker det inte med vedertagna kategorier och distinktioner som religiöst–sekulärt, troende–icketroende, tradition–progression. I stället behövs finstiltta historiska analyser som exempelvis blottlägger hur den sekulära humanismen växer fram som en del av liberal protestantisk kristendom – vilket delvis kan förklara varför en svenskkyrklig präst känner sig mer befreundad med en sekulär religionskritiker än med en jude eller muslim som låter omskära sin son. Likaså behövs en kritisk reflektion kring den kulturella självblindhet som finns hos sekulära eller postkristna svenskar och som förklarar varför man tenderar att reagera mycket negativt på värderingar och praktiker som uppfattas som ”religiösa” hos kulturella minoriteter, alltmedan likvärdiga värderingar och praktiker i majoritetskulturen tas för givna. Det är min förhoppning att filosofin i allmänhet och religionsfilosofin i synnerhet ska kunna bidra till detta slags kritiska analyser och reflektioner i takt med att Sverige rör sig mot ett alltmer mångkulturellt samhälle.

Noter

- 1 Jayne Svenungsson, *Guds återkomst. En studie av gudsbegreppet inom postmodern filosofi*, Göteborg: Glänta, 2004.
- 2 Karl Marx, ”Till kritiken av den hegelska rättsfilosofin”, i Sven-Eric Liedman och Björn Linnell (red.), *Karl Marx. Texter i urval*, övers. ej angiven, Stockholm: Ordfront, 2003, s. 37.
- 3 Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1887–1889*, KSA, Bd 13, Giorgio Colli och Mazzino Montinari (utg.), München: dtv och Berlin/New York: de Gruyter, 1980, s. 253 (min övers.).
- 4 Se Jacques Derrida och Gianni Vattimo (red.), *Religionen*, översättning: William Fovet och Lars Fyhr, Gråbo: Anthropos, 2003.
- 5 För en mer utförlig översikt över dessa politisk-filosofiska utvecklingar som här antyds i skissartad form, se Jayne Svenungsson, *Den gudomliga historien. Profetism, messianism och andens utveckling*, Göteborg: Glänta, 2014, s. 193–254.
- 6 Richard Rorty, ”Antiklerikalism och ateism”, i Ola Sigurdson och Jayne Svenungsson (red.), *Postmodern teologi*, övers. Christian Nilsson, Stockholm: Verbum, 2006, s. 131.
- 7 Se vidare Terry Eagleton, *Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate*, New Haven: Yale University Press, 2009, och Stephen LeDrew, *The Evolution of Atheism: The Politics of a Modern Movement*, 2015.
- 8 Jacques Derrida, ”Tro och

- vetande”, i idem och Gianni Vattimo (red.), *Religionen*, op. cit., s. 22–23; 38.
- 9 Brian Klug, *Offence: The Jewish Case*, London: Seagull Books, 2009, s. 9 (min övers.).
- 10 Masuzawa har utvecklat sina kritiska genealogiska studier i flera publikationer, mest omfattande i monografin *The Invention of World Religions, or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago: University of Chicago Press, 2005, vilken jag följer nedan.
- 11 Kevin Schilbrack, *Philosophy and the Study of Religions: A Manifesto*, Chichester: Wiley Blackwell, 2014.
- 12 David Thurfjell, *Det gudlösa folket: De postkristna svenskarna och religionen*, Stockholm: Molin & Sorgenfrei, 2015, s. 111–113.
- 13 Annika Borg och Christer Sturmark, ”Kyrkan måste sluta fred med religionskritikerna”, *Dagens Nyheter* 2011-09-10.
- 14 Annika Borg, Christer Sturmark, et al., ”Därför måste regeringen stoppa omskärelse av pojkar”, *Dagens Nyheter* 2011-10-18.

Litteratur

Almqvist – alltjämt aktuell

AV ELISABETH STENBORG

I år är det 150 år sedan Carl Jonas Love Almqvist avled i landsflykt i Bremen. På många sätt är hans författarskap aktuellt än i dag, och i en del fall kan man påstå att han var före sin tid.

Carl Jonas Love Almqvist hör till de intressanta författare eller konstnärer som lever på gränsen mellan två epoker, i Almqvists fall på gränsen mellan romantik och realism.

Han föddes år 1793 på gården Antuna norr om Stockholm. Modern dog 1806 och Almqvist kom sedan att vistas hos morföräldrarna. Morfadern, Carl Christoffer Gjörwell, bibliotekarie och publicist, var influerad av herrnhutismen, en pietistisk väckelserörelse med koncentration på den lidande Kristus, men morföräldrarna hade också nära kontakt med gustavianerna och berättade mycket om Gustaf III. Mormodern hade varit närvarande på maskeraden på Operan, när Gustaf III blev skjuten.

År 1824 begav sig Almqvist till Värmland tillsammans med några vänner för att leva

som ”Idealiserad bonde”. (Man kan associera till senare tiders ”gröna-vågare”). Ingen av de unga männen hade den minsta aning om lantbruk, och företaget kapsejsade efter knappt två år. Han hade gift sig med en enkel flicka från Antuna, men det blev ett mycket olyckligt äktenskap. I ett brev till en god vän beklagar han sig: ”Ingen sko blir lappad, ingen stol satt på sitt ställe, ingen kålrot köpt som jag icke 5 till 10 ggr måste uttala mig öfver och i de flesta fall bestyra om.” Almqvistforskaren Henry Olsson anser det troligt, att den bristande klokheden och dugligheten hos Almqvists egen hustru fått honom att göra Sara Videbeck i *Det går an* så exceptionellt klok, praktisk, duglig, ekonomisk och duktig i att räkna.

På hösten 1825 återvände Almqvist till Stockholm. Ekonomin var skral men han