



Sven-Eric Liedman

Den förtrollande materialismen

Sven-Eric Liedman, som defierar sig själv som "luthersk ateist", ställer Jürgen Habermas "mjuka naturalism" mot Richard Dawkins och Michel Onfrays "militanta ateism". Med hjälp av Diderots begrepp *matérialisme enchanté* försöker han formulera en grundläggande teori om naturens och människans utveckling.

För en tid sedan talade jag med en vän om religionen. Vi enades om att vi båda var ateister. Men han tillfogade: — Jag är judisk ateist. Och själv måste jag precisera min ståndpunkt på motsvarande sätt. Jag är luthersk ateist.

Sådan är ateismens omedelbara begränsning. Ordet "ateism" är i sig en negation: inte Gud. Till yttermera visso har ateisten gjort sig fri från en bestämd tro, nämligen normalt sett den som är eller varit dominerande i den kultur som genomsyrat hans eller hennes barndom och ungdom. Ateismen är i första hand som negativet till det foto som enligt den troende föreställer världen.

Naturligtvis är den icke-troende icke-troende också i förhållande till andra trosriktningar. Jag tror inte mer på Allah eller Vishnu än jag tror på den kristne Guden. Men jag har aldrig ställts inför alternativet att söka min tro i Koranen eller i de vediska skrifterna.

Det är ateismens ständiga utmaning att framstå enbart som en negation. Den säger vad den inte tror på men inte vad den själv positivt står för. Det gör att ateismen ofta framstår som grå och trist. Där religionen målar tillvaron i starka färger, där den söker dess innebörd i underbara berättelser och där skillnaden mellan rätt och fel är förankrad utanför människornas värld - där faller det sig naturligt för ateisten att bara säga att sanningen om världen är tämligen trivial, de heliga skrifterna är fin litteratur bland annan fin litteratur och moralen en alltigenom mänsklig affär.

I slutet av min framställning ska jag försöka skissera en ateism som inte ter sig gråblek och ändå inte har den kämpande ateismens brist på tolerans eller blindhet för religionernas estetiska och kulturella värden. De senaste åren har några lågande bekännelser till ateismen sett dagen, främst den engelske biologen Richard Dawkins *The God Delusion*¹ och den franske filosofen Michel Onfrays *Traité d'athéologie*² Jag kommer avslutningsvis att ta ställning till dem.

Den omedelbara anledningen till Dawkins och Onfrays böcker är den religionernas pånyttfödelse som varit så påfallande över så gott som hela jordklotet under de senaste decennierna. Politiken genomsyras idag av religiösa hållningar och övertygelser på ett sätt som åtminstone min generation

inte sett maken till. USA:s president George W. Bush är en *born again Christian* och försummar inte ett tillfälle att motivera sina politiska beslut med hänvisning till Gud. Islam har blivit en politisk kraft på världsscenen. Till och med för den kinesiska statsapparaten utgör religionen ett växande problem, omöjlig att passa in i den officiella statsideologins legering av kapitalism och kommunism.

Religionens allt mer påtagliga närvaro i politiken motsvaras av ett stort folkligt engagemang för olika religiösa rörelser. Det är framför allt två religioner som erövrar nya själar: islam och kristendomen. Olika riktningar av islam vinner terräng på flera håll i världen; i denna framställning är det främst den sunnitiska *salafismen* som kommer i blickfånget. Men den största framgångsvågen rider den form av kristendom som kallas pentekostalism på. Den växer sig allt starkare inte bara i USA utan än mer i Latinamerika och Afrika. Om dagens pentekostalistiska framgångsvåg skulle fortsätta, skulle tre fjärdedelar av mänskligheten omfatta någon form av kristendom år 2050.³ Det är just pentekostalismen som utgör den dynamiska kraften i denna utveckling, medan till exempel den katolska kyrkan, skenbart så orubblig, snarare förlorar terräng.

Det är mycket som förenar de senaste decenniernas framgångsrika rörelser inom kristendom och islam. Dit hör främst en tveklös övertygelse om vad som utgör den egna religionens omistliga kärna men också en viss antiintellektualism, som visar sig i motvilja mot kristen respektive islamisk teologi (*kalam*) liksom mot knäsat vetenskap över huvud. Därtill är båda för sin spridning i hög grad beroende av nya medier som TV och Internet. Båda motsvarar därmed också en tendens inom modern sekularisering: religionen frigör sig mer och mer från den kultur i vilken den tidigare varit inbäddad, och den vinner anhängare som lever under helt andra kulturella förhållanden än de som varit rådande i respektive trosriktnings tidigare spridningsområde.

Inför vissa religiösa rörelsers framgångar under senare årtionden har man hävdad att den moderna utvecklingens tendens till en allt starkare sekularisering skulle vara på väg att brytas; det mest kända exemplet på denna tankegång återfinns i den volym som den amerikanske sociologen och teologen Peter L. Bergers utgivit och som träffande nog heter *The Desecularization of the World*.⁴ Men det finns också en motsatt tolkning, enligt vilken vi tvärtom är inne i en ny och ännu starkare fas av sekularisering då institutioner som skolan och politiken, vilka ännu i moderniteten stod starka, förlorar sin privilegierade ställning och då därmed religionen blir en individuell utväg i en tillvaro utan rättesnören. En som framför allt hävdad den tesen är den franske islamexperten Olivier Roy till exempel i sin bok *La laïcité face à l'Islam*.⁵

Det är tydligt att Berger och Roy lägger in olika innebörder i det svåra ordet "sekularisering". Det är inte min avsikt att gå djupare in på frågan hur man bäst ska avgränsa det ordet; däremot kommer jag att beröra de perspektiv som Berger respektive Roy anlägger på dagens situation och som enligt min mening i hög grad kompletterar varandra. Det är då ett annat ord, lika centralt i diskussionen om moderniteten, nämligen "disenchantment", liksom dess motsats, "re-enchantment",⁶ som kommer i fokus för min uppmärksamhet. Det första ordet präglades ursprungligen i tysk form, som "Entzauberung", av Max Weber och, på ett något annat sätt, av Franz Rosenzweig, och har alltsedan andra världskriget spelat en viktig roll i diskussionen om det moderna samhällets utveckling. Tanken att det i själva moderniteten också fanns en förtrollning i åtminstone Webers mening dök upp tidigt, och jag kommer här

att hävda att den tesen har stort fog för sig. Men med samma kraft kommer jag att påstå att den idag har ett mer begränsat tillämpningsområde och att den därför mindre än tidigare kommer i konflikt med den sorts förtrollning av världen som anhängarna av en pånyttfödd pentekostalism eller islam uppenbarligen upplever.

Bilden av världen på väg in i en allt djupare religiös förtrollning uppvisar ett stort och viktigt undantag: Europa. I de flesta europeiska länder, i synnerhet de inom EU-området, tycks avkristningen fortgå oförändrat. Pentekostalismen har enbart marginella framgångar på de flesta håll, och islam är visserligen på frammarsch men främst på grund av immigrationen från länder där islam är en dominerande religion. Bådas spridning uppvisar visserligen samma mönster som på andra kontinenter, men i ett globalt perspektiv är det mest anmärkningsvärda likväl framgångarnas begränsning. De stora internationella enkäterna om människors religiösa inställning och praktik, den europeiska *European Values Survey* och den globala *World Values Survey*, ger en entydig bild: Europa är långt mer avkristnat än andra delar av världen där kristendomen vunnit utbredning, och andra religioner fyller inte det tomrum som avkristningen lämnat efter sig.

Samtidigt har Europa under de senaste tio eller femton åren upplevt ett märkligt förnyat intresse för traditionellt teologiska frågor bland många ledande intellektuella som annars förknippas med irreligiösa eller åtminstone areligiösa strömningar. Det är inte de tidigare nämnda Onfray och Dawkins som med sina ateistiska traktater framstår som typiska. Det är i stället Jacques Derrida, Alain Badiou, Jürgen Habermas, Slavoj Žižek, Giorgio Agamben och åtskilliga andra som skrivit viktiga verk om religion i allmänhet och kristendom i synnerhet. Flera av dem har öppet förklarat att de är ateister eller åtminstone agnostiker; Habermas har i Max Webers efterföljd förklarat att han är "religiös unmusikalisk".⁷ Men alla visar samtidigt ett påtagligt positivt intresse för religionens olika uttryck både i vår tid och i det förgångna. Deras avsikt är inte att bekämpa den religiösa tron utan att förstå den och dess inneboende kraft. Inte minst är det den politiska potentialen i den religiösa tron som fångar deras uppmärksamhet. Det är då inte i första hand pentekostismen eller salafismen som de har i åtanke utan snarare en mer måttfull, intellektuellt och inte minst etiskt välbalanserad tro. Slavoj Žižek intar en på samma gång extrem och idealtypisk position när han hävdar att kristendom och marxism är de enda allvarliga utmanarna till tidens dominerande militanta nyliberalism.⁸

Det vore överdrivet att hävda att de europeiska intellektuella visar prov på samma förtrollning inför religionen som är så påtaglig i dagens mest framgångsrika religiösa rörelser. Men man kan likväl tala om en fascination som hör hemma i samma historiska situation. Situationen är den som brukar karakteriseras med diverse beteckningar som innehåller bestämningen "post-", som postmodern, postsekulär, postkristen och så vidare.

Det är givetvis också i denna situation som jag till sist i min artikel försöker göra en antydning om hur en positiv ateism, buren av förundran inför världens och tillvarons rikedom, skulle kunna se ut.

Förlorad trolldomsglans och återvunnen

Ordet "Entzauberung" användes av författare på 1700- och 1800-talen i poetiska sagor om människor som blivit lösta ur en förbannelse eller förtrollning. Man kan säga att Törnrosa som väcks ur sin hundraårssömn av prinsens kyss därmed blir "entzaubert". Det är detta ord som Max Weber

omformar till en fackterm gällande den förändring som samhälle och tänkande genomgått under den moderna tiden. Den innebörd han ger den är i själva verket mer precis än så. Den gäller sociala handlingars legitimitet. Det finns enligt Weber i huvudsak två sätt att rättfärdiga sitt beteende. Det ena är en magisk motivering, den andra en rationell. Den magiska innebär att man ska undvika vissa typer av åtgärder därför att de enligt en allmän föreställning leder till olycka eller förbannelse, medan man ska välja andra som tvärtom innebär tur och makternas bevägenhet. I en rationell motivering räknar man inte med några över- eller utommänskliga krafter över huvud utan pekar enbart på de iakttagbara konsekvenser en handling kan förväntas få, de fördelar den innebär och de nackdelar som dess alternativ skulle medföra. I själva verket utgör den magiska och den rationella motiveringen enligt Weber ändpunkterna på en kontinuerlig skala längs vilken de faktiska motiveringarna kan prickas in. Hans tes är att det i Europa under de senaste århundradena skett en konstant förskjutning i riktning mot den rationella polen.⁹

Webers begrepp har väckt stor genklang och ingår numera i standardrepertoaren när det gäller att precisera hur den moderna verkligheten skiljer sig från en som är mer traditionstyngd. Det kopplas samman med de weberska teserna om rationaliseringen och innebär närmare bestämt att de processer som tidigare antogs underkastade oberäknliga krafterns spel nu kan bemästras med hjälp av rationell kunskap. Positivt innebär förändringen att skrällen för det okända minskar, negativt att det sagolika och hänförande får ge vika för torr kalkyl och själisdödande rutin.

En blick på samtiden avslöjar att dess förlorade trolldomsglans inte är total ens på ett ytlig plan. Horoskop, kristaller och tarotkort har fortfarande sin marknad. Även ledande politiker kan hysa vidskepliga föreställningar om tur och otur. Men det är lätt att se att de allra flesta till sist låter sig vägledas av modern rationalitet. Människor må känna sig lugnade vid tanken att raden 13 saknas i trafikflygplanen. Det är ändå till sist den kalla rationella teknologin som de sätter sin lit till när de beger sig upp i luften.

Det är inte heller givet att teknik och naturvetenskap eller över huvud det moderna livet måste karakteriseras med ord som "torr" eller "kall". Tvärtom kan de fylla både sina utövare och betraktare med glädje och hänförelse och väcka en omätlig kunskapshunger. I mer allmän mening kan de svepa in människor i en känsla av förtröstan inför ständiga framsteg som kommer att göra deras liv bättre.

Redan på 1930-talet talade Martin Heidegger om den moderna tidens förtrollning. Samtidens människor är förhåxade av tekniken och dess ständigt nya framsteg, ja de är besatta av övertygelsen att allt måste kunna beräknas, nyttiggöras och göras hanterligt.¹⁰

Heideggers tankegång ter sig ändå utförd, sprungen som den är ur en för honom typisk motvilja mot exakt vetenskap och teknisk beräkning. Begreppet kan vara användbart även utan denna programmatiskt negativa inställning. Modernitetens förtrollning ligger i själva framstegstänkandet som sådant. Under 1700- och i synnerhet 1800- och 1900-talen har otaliga människor, inte minst i ledande position, drivits av övertygelsen att allt i tillvaron kommer att bli bättre. Den mest tveklösa optimismen, som kom till ett fulländat uttryck hos matematikern och politikern Jean Antoine Condorcet i slutet av 1700-talet, innebar att det skulle bli bättre på i princip alla områden, inklusive moralen och konsten, och att det fanns ett nära samband mellan framstegen på livets olika områden.

Själva förtrollningen i en sådan föreställning ligger däri, att man är övertygad om att sådant som ännu idag utgör olösta problem kommer att kunna lösas i morgon, tack vare utvecklingen. Den inställningen har inneburit en påfallande nonchalans inte minst när det gäller den tekniska utvecklingen men också inför olika typer av samhällsexperiment. Man har dragit växlar på framtiden i hopp om att problemen genom framstegsprocessen ska kunna lösas en gång.

De senaste årtiondena har i det avseendet inneburit en förändring. Färre låter sig övertygas av löftena om en i alla avseenden förbättrad framtid. Tvärtom hopar sig orsmolnen. Olycksprofeter har det visserligen funnits hela tiden. Men de har inte bara blivit fler; deras dystra förutsägelser bygger numera på solid kunskap till exempel när det gäller miljöförstörelsen.

Den ogrumlade framstegsoptimismen förutsatte som vi sett att alla livets och samhällets väsentliga områden var indragna i en gemensam process. I själva verket visade det sig tidigt att den föreställningen inte höll streck. Nazityskland och Sovjetunionen kunde förena en hård diktatur med ekonomiska, tekniska och naturvetenskapliga framsteg. Idag utgör Folkrepubliken Kina ett påfallande exempel på samma sak.

Hela det stora framstegsprojekt som upplysningstänkarna en gång sjösatte framstår därför inte som gjutet i ett stycke. Däremot kan man säga att det rymmer en hård del - den hårda upplysningen - som innefattar vetenskapen (åtminstone den exakta), tekniken, ekonomin och den moderna rationella administrationen och vars olika delar hänger tämligen nära samman. Här har också framstegsprocessen fortsatt. Det är för oss självklart att dagens datorer är bättre än gårdagens men att de kommer att överträffas av morgondagens. Varje forskningsbidrag ska i princip innebära ett aldrig så litet vetenskapligt framsteg. Ekonomerna ser det som en självklarhet att ett lands BNP ska öka varje år. Om den inte gör det, måste något vara fel.

Inom denna den hårda upplysningen, betraktad i sin isolering, finns modernitetens förtrollning kvar. Det som inte kan lösas idag kommer att lösas i morgon.

Men utvecklingen har också sina mjuka delar, där inga framsteg kan tas för givna eller betraktas som naturliga. De klassiska utvecklingsoptimisterna framstår nu som naiva i sin tro att människan håller på att bli moraliskt bättre. Ännu märkligare ter sig föreställningen att konsten skulle göra ständigt nya landvinningar - vem överträffar Dante eller Shakespeare? Politiken har fortfarande sina framstegsoptimister som tror att det är naturligt att demokratin segrar. Men samtidigt hopar sig tecknen på att demokratin också där den sedan länge är etablerad möter nya svåra utmaningar som leder till växande osäkerhet om framtiden.

Märkligast är den förändrade synen på religionen. Det var en dominerande tankefigur under lång tid att modernitet och religion var oförenliga. Den religiösa tron skulle dö ut ju modernare samhället blev. Dess världsbild skulle helt ersättas av vetenskapens, medan det var konsten som i framtiden skulle tillfredsställa människors behov av innerlighet och mening.

Idag ter sig denna föreställning urmodig. Religionen har ett starkare grepp än på länge på många håll i världen. Ofta förenas den med den hårda moderniteten - den sprids med framgång i de nya medierna, många av dess nya entusiastiska anhängare har själva en utbildning inom teknologi eller naturvetenskap, och dess anknytning till den globala ekonomin är påfallande.

Det finns skäl att här tala om en förnyad trollbundenhet inför den moderna världen. Denna kolliderar inte alls med den hårda modernitetens egen förtrollning. Tvärtom kan båda förenas på ett till synes harmoniskt sätt. George W. Bush kan betraktas som ett typexempel på högsta nivå av denna förening. Presidentens tilltro till ekonomins och teknologins möjligheter att övervinna samtidens och framtidens utmaningar är inte mindre än hans tillit till Gud.

Uppenbarligen fyller religionen viktiga behov i den värld som ofta kallas postmodern men också senmodern; för egen del föredrar jag den senare beteckningen. Men vilka behov är det frågan om? De som brukar nämnas är behovet av sammanhang och mening och - väl i anknytning därtill - behovet av att finna eller möta något som är större än människan.

Det är rimligt att också se fascinationen för religionen bland europeiska intellektuella i det ljuset. Religionen har också för dem blivit en utmaning. Även om de inte överlämnar sig och sin övertygelse åt den, uppfattar de den som något att ta ställning till med djupt allvar.

Religiös antiintellektualism

Den nyväckta religiositetens politiska konsekvenser har blivit föremål för en strid ström av böcker; den sannolikt mest voluminösa bland dem är den nästan 800-sidiga *Political Theologies* med en lång rad studier som tar upp både historiska och nutida problem.¹¹ Men här kommer jag inte så mycket att fokusera politiska som dess intellektuella utmaningar. Här är det två delvis motstridiga tendenser som kan utskiljas. Å ena sidan gäller det en mer eller mindre långtgående antiintellektualism, den andra av en seriös, intellektuellt ansvarsfull diskussion om hur religion och sekulär filosofi, religion och modern vetenskap, religion och senmodernt samhällsliv förhåller sig till varandra.

Jürgen Habermas, som har kommit att inta en central position i den mer filosofiskt inriktade debatten om religionen, har i sin digra artikelsamling *Zwischen Naturalismus und Religion* urskilt två motsatta tendenser i samtiden: å ena sidan en framgångsvåg för religiösa ortodoxier, å andra sidan en stark tendens till en oförblommerad naturalism enligt vilken människans psykiska liv reduceras till hjärnfysiologi och hennes beteende bara blir ett utflöde av hennes genupsättning.¹² Den senare tendensen, som vi återkommer till avslutningsvis, anammas av betydligt smalare skikt i samhället än de religiösa ortodoxierna, men den spelar en viktig roll i offentligheten. Vidare kan i princip alla människor komma i kontakt med den när de blir föremål för vård och omsorg. På det området kan naturalismen framstå som en idealisk parhäst till ekonomisk rationalisering. Människan blir enbart ett objekt för båda.

Det kan ifrågasättas om beteckningen "ortodox", som Habermas använder, är den mest lämpade för de rörelser som nu utmanar vetenskapstron. De har givetvis ingenting att göra med de olika kyrkor främst i Östeuropa som kallas ortodoxa, men de påminner inte heller om 1600-talets ortodoxi i Västeuropa. De strävar visserligen efter renlärighet men gör det med helt andra slags redskap än den aristotelism som jesuiter, kalvinister och lutheraner utvecklade för några århundraden sedan. En alternativ beteckning, som vunnit betydligt större popularitet, är fundamentalism. Men även dess lämplighet kan ifrågasättas. Den används ofta i en vid och rätt obestämd innebörd och har därtill fått en allmänt nedsättande, polemisk klang.¹³

Teologiskt sett betecknar termen "fundamentalism" ursprungligen en fullständig bokstavstro och stämmer därför varken in på salafism eller pentekostalism. Salafisternas rättesnöre är den ursprungliga islam, pentekostalisternas det ursprungliga pingstundret. Det är inte bokstaven utan snarare den fastare grunden som båda riktningarna söker. På engelska har termen "foundationalism" föreslagits.¹⁴ Den brukar användas om filosofiska strävanden att finna en fast grund till exempel för den mänskliga kunskapen och skulle i så fall här utsträckas till religionens område. Det skulle inte fullt rimligt. Men det är svårt att finna en god svensk översättning av ordet.

Tills vidare kommer säkert beteckningen "fundamentalism", som slagit igenom så starkt, att förbli den gängse för att sammanfatta en väsentlig del av den religiösa utvecklingen i vår tid. Men den som använder den bör hålla dess brister i minnet.

Salafisterna söker sig tillbaka till islams första begynnelse. Stödda på en *hadith* av Mohammed slår de fast att islam som lära och rättesnöre nådde sin fulländning under religionens tre första generationer (där Mohammed och hans jämnåriga utgjorde den första). Alla senare tillägg måste betraktas som förvrängningar och villovägar. Det är ett av skälen till att den islamiska teologin, *kalam*, förkastas, eftersom den introducerar främmande, platonistiska och aristoteliska inslag i den islamiska läran. Ett annat, vidare skäl är motviljan mot allt vad som kan ses som intellektuella spetsfundigheter. Islam ska vara enkel, handfast och inte öppen för dialektiska tvetydigheter.

Det behöver knappast tilläggas att våra dagars salafism spelar en viktig politisk roll både i de flesta traditionellt islamiska länder och runt om i världen. Rollen är inte entydig - salafismen rymmer många andra varianter än den som Usama bin Ladin och Al Qaida står för - men den är väsentlig. Salafisterna är i ideologisk mening antimodernister men utnyttjar modern högteknologi för att sprida sitt budskap. TV och Internet är lika självklara hjälpmedel för dem som för pentekostalisterna. Det är genom dessa medier som båda har kunnat få en global spridning.

I ett väsentligt avseende skiljer sig däremot den muslimska riktningen från den kristna, nämligen i sin inställning till kapitalismen. Medan salafisterna ser kapitalismen som ännu ett uttryck för västerländsk andefattigdom och syndfullhet, är den pentekostalistiska världsreligionen nästan överallt genomsyrad av kapitalistiska tänkesätt. Dess många kyrkor drivs vanligtvis som företag med vinstmaximering som princip, och individuell pekuniär framgång betraktas i samma anda som ett tecken på att man står väl hos Gud. Den som trots en helhjärtad tro ändå förblir fattig, ställs inför två alternativ: antingen är den egna tron inte tillräckligt stark, eller också är det fel på just den kyrka som man tillhör. Pingstkyrkorna i synnerhet i Afrika förökar sig genom delning; man är ständigt på jakt efter en ännu större hängivenhet och ett ännu mer extatiskt gudstjänstliv.¹⁵

Pentekostalismen kan i för en yttlig betraktare framstå som en riktning skraddarsydd åt de rika och framgångsrika. Det är mycket riktigt den tro till vilken George W. Bush och många av hans likar bekänner sig. Men dess framgångar beror först och främst på dess väldiga dragningskraft bland samhällets lägre skikt. Den växande slummen i världens metropoler utgör bästa grogrunden för den evangeliska kristendomen liksom för salafismen. Industrialismen med sin våldsamma urbanisering förde en gång med sig en rask sekularisering. Socialismen fyllde delvis tomrummet efter religionen. Men idag är det, som Mike Davis påpekar, "populist Islam and Pentecostal

Christianity (and in Bombay, the cult of *Shivaji*)" som fyller samma utrymme som för hindra år sedan upptogs av socialism och anarkism.¹⁶

Men i USA har alltså under den senaste Bush-administrationen nyevangeliska tänkesätt nått maktens och den världsliga framgångens högsta toppar. Fundamentalistiska tankegångar får inte bara motivera det blodiga kriget i Irak utan också beslut gällande till exempel stamcellsforskningen.

En speciell betydelse har namnet "Darwin" fått i den amerikanska debatten. President Bush har själv i intervjuer stött uppfattningen att skolorna i USA bör låta eleverna få ta del inte bara av evolutionsteorin utan också av den kristna högerens egen variant av Bibelns skapelseteori, den som går under namnet "Intelligent Design".¹⁷ Tesen om "Intelligent Design" är i så måtto en eftergift åt evolutionsteorin att den förutsätter att livet på jorden tillkommit under en betydligt längre tidsperiod än en vecka. Däremot hävdar dess förespråkare att livsprocesserna är så komplexa att det är nödvändigt att i dem spåra en intelligent skapare.

Intellektuellt sett är argumentationen för en "intelligent design" ytterligt svag. De förespråkare som har någon form av naturvetenskaplig utbildning får inte sina artiklar publicerade i vetenskapliga tidskrifter. Därtill är deras bidrag alltför bemängda med tvivelaktiga slutledningar eller abstrusa matematiska resonemang. Det är också tydligt att förespråkarna inte främst vill påverka den vetenskapliga debatten utan den breda, publika. De vet att de stora skikt i den amerikanska samhället som i politiska termer räknas till den politiska högern har ett stort inflytande, inte minst på viktiga institutioner som skolor, bibliotek och i viss mån också massmedier.

"Intelligent Design" har således inte någon vetenskaplig eller allmänt intellektuell trovärdighet.¹⁸ Det är i en helt annan mening som den kristna pånyttfödelsen, främst symboliserad genom den nya vågen av pentekostalism, utgör en utmaning för både vetenskapligt tänkande i mer begränsad mening och för en verklighetssyn som anser sig bygga på vad det mänskliga förnuftet kan komma fram till på egen hand och ingenting annat. Den drabbande kritiken gäller inte det intellektuella innehållet utan den risk för den uttorkning av själva livskänslan som intellektualismen kan leda till. Gentemot Bibelns underbara berättelser ställer den en värld som kan te sig grå och rationellt kylig. Den ger inte något självklart utrymme för livsglädje, än mindre för den extas som är så viktig i pingströrelsen. Det är osäkert om den kan ge någon moralisk vägledning, och åtminstone innebär den att frågorna om vad som är gott och ont, rätt och fel måste göras till föremål för diskussioner där man aldrig kan hoppas på några slutgiltiga resultat. Den som vill komma fram till en enkel och till synes definitiv uppfattning trivs inte med sådan tvehågsenhet. Och vad har den att komma med inför lidandet, sorgen och döden?

Salafismen utgör inte exakt samma slags utmaning - extasen är inte dess ideal - men dess kritik av en strikt intellektuell attityd är likartad. I stället för ändlösa resonemang erbjuder den fasta riktlinjer och en handfast tro.

Salafismen har en nu klassisk inspiratör i den egyptiske skriftställaren Sayyid Qutb. Qutb, som blev avrättad 1966 under Gamal Abdels Nassers regim, var en genomtänkt motståndare både till kapitalism och kommunism. Det är bara ytligt sett som världen är delad mellan ett östblock och ett västblock, skrev han 1949. De både blocken kämpar bara om världsligt inflytande och marknadsfördelar, inte om idéer och övertygelser. Den verkliga gränslinjen går å ena sidan mellan dessa båda storheter, båda lika präglade av materialistisk

livssyn, och islam å den andra. Qutb menade visserligen att islam är förenlig med modern högteknologi. Det är enbart de västerländska värderingarna som utgör ett dödligt hot. Livets mål får aldrig vara materiella vinningar utan troheten mot islams ursprungliga bud. Till dessa räknar han också omsorgen om andra människors välbefinnande; det finns ett socialt program i det Muslimska brödraskap som Qutb tillhörde och vars viktigaste tänkare han väl fortfarande är.¹⁹

Qutbs tankegångar genljuder i salafismen men ofta i en mer militant form. Tron på det mänskliga förnuftets egen kraft att komma fram till hållbara resultat förkastas med samma tveklöshet som inom fundamentalistisk kristendom.

Förnuftets förmåga och dess begränsningar

Vågen av fundamentalism utgör en omedelbar bakgrund till det förnyade intresset för teologiska frågor som varit så påfallande bland västerländska, i synnerhet europeiska tänkare under de senaste årtiondena. Men kritiken av det sekulära förnuftet kommer också från olika religiösa bekvännare som ingalunda misstror det mänskliga förnuftets vägledande förmåga som sådan. Deras poäng är snarare att detta förnuft inte är tillräckligt utan måste berikas med ett religiöst perspektiv.

De ledande teologiska traditionerna både inom islam och kristendom - liksom inom judendom - präglas av att det religiösa budskapet uttolkats med hjälp av filosofiska verktyg som har sitt ursprung i den grekiska filosofin. Ett sekulärt förnuft har blivit vägledande men alltid också betecknats som otillräckligt. För att komma fram till den fullständiga sanningen om världen och livet krävs också uppenbarelse eller i vidare mening de riktlinjer som ges genom de heliga skrifterna.

Denna position har nyligen med en närmast paradigmatis klarhet intagits av den tyske teologen Joseph Ratzinger - nuvarande påven Benedictus XVI - i hans samtal med Jürgen Habermas den 19 januari 2004.²⁰ Ratzinger, som är en typiskt exponent för den lärda katolska, i synnerhet den thomistiska traditionen, tar upp frågan om huruvida naturrätten, av hävd viktig både i katolskt och sekulärt tänkande, förlorat sin dragningskraft i nutiden. Ordet "natur" står inte längre för något självklart förnuftigt - evolutionsbiologin gör en sådan föreställning omöjlig. Det som blivit kvar av den ursprungliga tanken gäller enbart de mänskliga rättigheterna, vilka enligt Ratzinger bör kompletteras med en motsvarande uppsättning "mänskliga plikter". Men enbart förnuftet kan i längden inte garantera att vare sig rättigheter eller plikter kan skyddas. Förnuftet kan om det lämnas ensamt missbrukas på många olika sätt. Ratzingers slutsats är att förnuftet behöver religionen för att inte förrira sig. Men på motsvarande sätt visar det sig att religionen också behöver förnuftet, utan vilket den kan urarta till styrsellös fanatism.²¹

Habermas sätter å sin sida sin lit till att både rättigheter och skyldigheter ska växa fram ur själva det mänskliga samspelet, alltså det kommunikativa handlandet. Men han medger samtidigt att vad han kallar det "postmetafysiska tänkandet" är påfallande handfallet när det gäller föreställningar om det goda eller exemplariska livet. Sådana föreställningar måste vara åskådliga för att kunna ge människor konkreta riktlinjer för sitt handlande och sina drömmar.

Det är här filosofin har något att lära av religionen, under förutsättning att denna befrias från dogmatism och samvetstvång. Det sekulära tänkandet har

idag otillräckliga uttrycksmöjligheter och bristande sensibilitet när det gäller felslagna liv, orimliga livsplaner eller perverterade samhällstillstånd. Religionen står bättre rustad. När en gång kristendomen förenades med den grekiska filosofiska traditionen, berikades den senare med avgörande begrepp från den förra; Habermas nämner som exempel "förkroppsligande", "avyttring" och "uppfyllelse". Det postmetafysiska tänkandet har gjort sig urarva, och Habermas ser framför sig behovet av översättningar från religionens språk. Ett enda exempel nämner han, nämligen hur den judisk-kristna föreställningen om att människan är Guds avbild översätts till en sekulär föreställning om människans värde. Detta är naturligtvis inte någon ny översättning, men Habermas tänker sig att dess kraft måste förnyas, kanske på så sätt att en människa måste behandlas som om hon vore Guds avbild, även om det nu inte finns någon Gud.²³

Detta är inte särskilt upplysande; åskådighet är inte den tyske filosofens starka sida. Han hänvisar däremot till en tidigare mästare i just denna tradition, nämligen Walter Benjamin. Benjamin kunde förläna sekulära föreställningar hela kraften av den religiösa föreställningsvärlden. Habermas nämner i en annan text Benjamins "anamnetiska solidaritet". Denna anamnetiska solidaritet blir motsvarigheten till föreställningen om den yttersta domen. Vid den yttersta domen ska alla oförrätter som begåtts komma i dagen och bestraffas. Men när föreställningen om en sådan slutgiltig rättskipning viker undan, uppstår ett tomrum. Det är då det gemensamma minnet måste träda i funktion: människor måste känna den djupaste solidaritet med dem i det förflutna som utsatts för oförrätter och lidande.²⁴

Mer allmänt kan man förmoda att Habermas har Benjamins så kallade messianism i åtanke. Denna messianism, som blev stark under Benjamins sista år, när hans tilltro till den kommunistiska utopin fått sig en knäck och nazismen direkt hotade hans liv, kan betraktas som en tro eller förhoppning trots allt eller på tvären mot allt förnuft. Det är knappast i den stämningen utan i ett betydligt lugnare sinnestillstånd som Habermas ger exempel på Benjamins sekularisering av det religiösa språkbruket. Det är inte orimligt att här jämföra hans anknytning till Benjamin med den som hans tidigare opponent, Jacques Derrida, gjorde i några av sina senare skrifter. Man kan därvid inte minst tänka på Derridas bok om Karl Marx eller rättare sagt om de olika sätt på vilka Marx enligt Derrida fortfarande visar sig omistlig även sedan hans stora program fallerat, *Spectres de Marx* (1993). Där dyker det messianska motivet upp som ett slags utopi i en värld full av orättvisa. Men det märkliga är här att Marx teser om människans befrielse på motsvarande sätt ges vad man kanske kunde kalla en postmarxistisk innebörd: det är inte en ny värld som ska växa fram, utan den gamla världen ska lysas upp av ett hopp om rättvisa.²⁵

Både Benjamin, Habermas och Derrida befinner sig här nära en tradition som kan spåras till Marx själv och än längre tillbaka, där det gäller att ge religiösa berättelser, symboler och löften en alltigenom inomvärldslig innebörd. Detta är till exempel centralt i hela Marx ideologiprojekt, med dess ambition att översätta det "himmelska" innehållet till konkret verklighet. Traditionens moderne mästare är Ernst Bloch, som Habermas för övrigt också nämner.²⁶ Bloch använder sig i sitt tänkande av centrala delar av den judisk-kristna begreppsvärlden, men han gör det uteslutande för att därmed klargöra människans villkor i den synliga, materiella världen. Det är till exempel på det sättet som han ger hoppet, så centralt såväl i den judiska messianismen som i kristen tro, en avgörande sekulär betydelse i sitt stora arbete *Das Prinzip Hoffnung*.

När Habermas nämner Bloch, så nämner han i samma andetag också både Benjamin och Adorno. Men jag skulle vilja hävda att det föreligger en viktig skillnad mellan Bloch och de båda andra (liksom mellan Bloch och Derrida). Skillnaden kan uttryckas i termer av modernitetens förtrollning. Bloch är fortfarande helt gripen av denna och är övertygad om att utvecklingen kommer att innebära inte bara vetenskapliga, tekniska och ekonomiska framsteg utan också en värld utan orättvisor och utan utsugning. De andra är i den meningen desillusionerade. Världen kommer för alltid att vara en arena för överväldigande problem och faktiska eller hotande orättvisor som det gäller att bekämpa efter bästa förmåga. I denna kamp kan religiösa symboler och berättelser ha en viktig vägledande roll, trots att de till sist är mänskliga skapelser.

Bland de filosofer som på senare år fascinerats av religionens och närmare bestämt kristendomens förmåga att entusiasmera människor och göra dem hängivna ett stort uppdrag kan man särskilt nämna Slavoj Zizek. Han framställer sig som övertygad ateist och hävdar till och med att ateismen finns uttalad i kristendomens själva nyckelscen, på korset där Jesus ropar: "Min Gud, min Gud, varför har du övergivit mig?" Gud har övergivit människan, men föreställningen om Gud lever vidare. Den fyller dem med *Geist* — och Zizek använder här ordet "Geist" i dess rika och mångtydiga hegelska innebörd, som inrymmer både tänkbara transcendent perspektiv men som också - och i Zizeks fall tveklöst - kan tolkas helt inomvärldsligt, nämligen som den *anda* som fyller en grupp människor, en församling eller ett gemensamt projekt. Det är i denna mening som han tycks se kristendomens främsta omedelbara innebörd. Kristendomen förmår i en tid av hejdlös kapitalism samla hängivna skaror som har siktet inställt på annat än konsumtion eller rofferi. Därför kan kristendomen vid sidan av marxismen (eller marxism-leninismen, som Zizek fortfarande håller fast vid) ses om den enda effektiva motkraften till kapitalismen.²⁷²⁸

Ett kapitel för sig gäller den fascination som en av kristendomens nyckelgestalter, Paulus, under senare år utövat på åtskilliga europeiska filosofer, däribland också Zizek.²⁹ Detta intresse tar sig många olika uttryck: alltifrån Giorgio Agambens minutiösa närläsning av Romarbrevet i *Il tempo che resta* (2000)³⁰ till Alain Badiou's betydligt friare framställning om *Saint Paul* (1997).³¹ Gemensamt för alla är dock fascinationen för Paulus som skaparen av något helt nytt, en kyrka, en gemenskap över gränser, ett projekt med eskatologins hela laddning. Badiou fångas framför allt av att Paulus, som aldrig mötte Jesus men som gentemot dem som stått denne nära lyckades trumfa igenom sin övertygelse att Messias också var Messias för hedningarna och inte bara för judarna. I Badiou's ögon blir Paulus därmed den förste universalisten. Agamben å sin sida är främst upptagen av messianismen hos Paulus, och frågan ställer han i relation till vår egen tid: vad skulle det finnas för messianism idag? Han ställer messianismen mot den apokalyptiska inställningen. Apokalyptikern är säker om framtiden: de yttersta tiderna är nära. Paulus med sin messianska inställning talar om en okänd framtid: den tid som återstår. Agamben drar en parallell med å ena sidan revoltören, å andra sidan revolutionären. Revolutionären vet vad som ska komma efter revolutionen. Revoltören ser bara att det nuvarande tillståndet måste övervinnas.

Intresset för Paulus framstår som ett slags fokuspunkt i det förnyade intresset bland sekulariserade europeiska intellektuella för religionens, i synnerhet kristendomens rent inomvärldsliga potential.

Hängivenhet, distans och verklighetens förtrollning

Den attityd som Zizek, Agamben, Badiou och andra intar skiljer sig milsvitt från Michel Onfrays och Richard Dawkins militanta ateism. Förenklat kan man säga, att medan de förra skriver mot bakgrund av det sekulariserade europeiska samhället, har de senare snarare samtidens religiösa massrörelser med deras fundamentalistiska intolerans inom synhåll. Dawkins, biologen, känner hotet från de antidarwinistiska anslagen bland diverse självutnämnda specialister på livets uppkomst. Onfray, filosofen, vänder sig med hetta mot den antiintellektualism som hans finner i de tre stora monoteistiska religionerna.

För egen del känner jag stor tveksamhet inför den kämpande ateismen. Är det verkligen en fruktbar inställning: gör den inte bara ont värre? Det är lätt att förstå Dawkins upprördheter över attackerna mot evolutionsbiologin. Denna storartade teori, som under de senaste årtiondena fått ytterligare förklaringskraft och inre skönhet, hotas inte av någon vetenskaplig konkurrent utan av vad som framstår som den rena ignoransen. Men är inte den brittiske biologens tonfall alltför uppskruvat? Möter han inte religiös intolerans med en annan intolerans? Onfray å sin sida ägnar sig åt en typ av illvillig tolkning av Bibeln och Koranen som knappast bidrar till någon djupare förståelse av religionens betydelse idag.

Jürgen Habermas attityd förefaller mig betydligt mer fruktbar. Han bekänner sig till vad han kallar en "mjuk naturalism".³² Därmed avser han en övertygelsen att människans värld har sitt ursprung i naturen men att allt i den inte kan reduceras till naturliga förlopp. Medvetandet är inte bara en oväsentlig biprodukt av olika hjärnprocesser som en "hårda" naturalismen skulle hävda. Det har visserligen sitt ursprung i en biologisk evolution men väl i funktion utgör det en förutsättning för hela den mänskliga civilisationen. I denna civilisation spelar också religionen en viktig roll och då inte bara genom tankeoreda och intolerans som Onfray och Dawkins skulle hävda utan också som skapare av omistliga kulturella värden.

För egen del är jag tveksam till beteckningen "naturalism" och använder hellre den äldre beteckningen "materialism", även om också den är mångtydig. Sammanställningen "irreduktiv materialism" är däremot tämligen entydig: det är uppfattningen att verkligheten består av ett antal nivåer där var och en har sitt ursprung i närmast lägre nivå men där varje högre nivå innebär nya kvaliteter och nya sammanhang vilka inte kan förklaras med hänvisning till lägre nivåer. Vilka nivåer man vill urskilja är till sist avhängigt av den mänskliga kunskapen. Tills vidare förefaller det rimligt att skilja mellan oorganisk och levande materia; och för de allra flesta är det självklart att se människovärlden som en egen nivå. Men antalet nivåer är också avhängigt av hur nära vi betraktar ett studieobjekt. De biologiska arternas eller mänsklighetens utveckling kan ses som ett stort antal nivåer där ständigt nya konstellationer skapas. Den irreduktiva materialismen är till sist en teori om utvecklingen, enligt vilken denna visserligen uppvisar en tidsmässig kontinuitet tillbaka till en förhållandevis enkel början (idag är det "big bang") men där ständigt nya sammanhang kan uppstå.³³ Man brukar tala om emergenta kvaliteter.

Det är också möjligt att utrusta denna världsbild med en större emotionell kraft än den som den torra beteckningen "irreduktiv materialism" kan ge. Denis Diderot, den store franske upplysningstänkaren, kan tala om "le matérialisme enchanté".³⁴ Det är ett passande alternativt namn på samma föreställning. Bestämningen "förtrollande" ger en aning om det förbryllande och underbara i

denna verklighetens stora process.

Vi kan invända att Diderot levde i en tid när forskningens resultat verkligen kunde leda till förundran. Är vi inte ofrånkomligen mer blaserade idag? Vi vet att världsalltet är så oändligt stort. Vi vet att dess minsta kända beståndsdelar är så svindlande små. Vi vet att den biologiska evolutionen har pågått i miljarder år; våra stamtavlor förlorar sig bort över savannerna, ner i vattnet, ända bort till livets varma ursoppa. Uppgifter om allt detta kan vi lätt finna på nätet lika säkert som min grannes blogg. Vi kan se program om det på TV när vi vill. Det har blivit trivialt.

Men det är just denna trivialisering som vi måste övervinna. All kunskap börjar med förundran, säger Aristoteles i sin *Metafysik*. Man kan tillägga att den också hålls levande genom förundran. En svensk biolog och författare, Stefan Edman, har nyss givit ut en bok som heter just *Förundran*,³⁵ och där försöker han väcka oss till förnyad fascination inför världsalltets och allt levandes märkliga sammanhang. Stefan Edman är kristen och ser ytterst världens härlighet som ett tecken på en skapande hand. För egen del kan jag smittas av hans fascination men inte av hans tro. Att föreställa sig en skapare bakom allt detta är att ställa upp en enkel förklaring till något mycket större. Någon har på ett eller annat sätt åstadkommit världen, i en aldrig så avlägsen analogi med vad människor kan åstadkomma med sina redskap och maskiner.

Innebär inte det att världen förminskas och förmänskligas?

När vi säger att världsalltet väcker förundran, så har vi inget annat att jämföra med än med dess delar och inte minst med det som människor kan åstadkomma. Helheten är större än delarna. Jo, och än sen? Skulle det leda till slutsatsen att det skulle finnas en annan helhet som är ännu större än helheten och som vi kallar Gud? En av den religiösa trons viktigaste funktioner är att ställa människan inför något som är större än hon själv. Självöverskattningen är annars en av de största faror hon löper, instängd som hon är i sig själv, sin samtid och sin civilisation.

Men föreställningen om Guds storhet kan bara åskådliggöras med världsalltets storhet. Behöver vi Gud då?

Den stora utmaningen ligger på ett annat plan: vilka rättesnören kan det finnas för människan i en värld utan Gud? Därmed är vi tillbaka till debatten mellan Habermas och Ratzinger. Ratzinger tror på en gudomligt sanktionerad moral. Habermas ser moralen som i bästa fall ett resultat att ett fritt kommunikativt handlande.

Men om vi inte tror på Gud, varför skulle vi tro på en gudomligt sanktionerad moral? Det visar sig dessutom att den moral som timras på religiös grund långtifrån ger entydiga besked.

Vi får nöja oss med att det mänskliga samhället är ett företag utan alla garantier. Det enskilda människolivet har inte heller några garantier. Vi är inte barn i världen utan vuxna, och som vuxna är vi i en mening utlämnade åt oss själva, både som individer och som kollektiv, i en tillvaro som rymmer både grymhet och kärlek, lidande och njutning, glädje och sorg.

Det finns en bild av Gud där denne inte framstår som världens herre utan som en Gud som med människorna kämpar mot det onda. Det är en bild som jag har stor svaghet för; den är mycket vacker. Men vad har vi för anledningen att

tro på en sådan Gud? Är han (eller hon) mer än en idealiserad människa?

Människan uppstod sent som art - med geologiska mått var det helt nyligen. Under denna korta tid har hon lyckats med mycket. Först tänker vi kanske på det negativa: allt lidande som människor förorsakat människor genom krig och förtryck. Men människans historiska utveckling är också en sagolik berättelse om ständigt nya prestationer, alltifrån gottmålningarna, jordbruket, drejskivan och skriften till internet och bioteknik. Hon har skapat en kultur där hon i konsten och religionen och vetenskapen inrättat åt sig sitt eget stora symboluniversum, som är lika märkligt som det synliga världsallett.

Allt detta är också värt vår förundran. Så mycket har kunnat utvecklas ur så litet. Denna förundran balanseras hela tiden av en skräck: att allt detta kan förgöras. Människan är lika mycket en förstörare som en skapare.

För att uttrycka både vår förundran och vår skräck lämnar just kulturen en outsinlig repertoar. En stor del av den är klädd i religionens dräkt. Det gör den inte mindre användbar. På samma sätt som den helt inomvärldsliga kärleksdikten Höga visan kunde avvinnas ett religiöst innehåll, på samma sätt kan Johannes Uppenbarelse, Bachs Juloratorium eller sufismens stora poeter uttrycka tankar, känslor och stämningar som för oss saknar det religiösa korrelatet, Gud, och som ändå inte förlorar i värde eller styrka.

-
- ¹ Richard Dawkins, *Illusionen om Gud* (2006, Stockholm: Leopard, 2007).
 - ² Michel Onfray, *Handbok för ateister: En ateologisk betraktelse* (2006, nora: Nya Doxa, 2007).
 - ³ Blandine Chelini-Pont, "Le réenchantement discret des mondialisations religieuses", *Esprit* 3-4, Mars-Avril 2007, s. 163.
 - ⁴ Peter L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999). — En annan, färskare bok på samma tema är Hans Joas och Klaus Wiegand (red.), *Säkularisering und die Weltreligionen* (Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, 2007).
 - ⁵ Olivier Roy, *La laïcité face à l'Islam* (Paris: Stock, 2005), i synnerhet s 14. Jean-Paul Willaime ser denna sekulariseringsväg som typisk för vad han kallar ultramoderniteten; se hans artikel "Reconfigurations ultramodernes", *Esprit* 3-4, Mars-Avril 2007, s. 149 och passim. Se även Olivier Roys egen artikel "Le découplage de la religion et de la culture: une exception musulmane?", *ibid.* s. 242-52.
 - ⁶ Det är intressant att den franska översättningen av Bergers heter *Le réenchantement du monde* (Paris: Bayard, 2002).
 - ⁷ Habermas använde uttrycket när han år 2001 mottog den tyska bokhandelns fredspris. Om dess proveniens och innebörd, se Michael Meyer-Blanck, "...religiös unmusikalisch. Zum Nutzen theologischer Bildung in Wissenschaft und Beruf", http://www.uni-bonn.de/www/Evangelische_Theologie/Dekanat/Dekanatsrede_WS_2004_2005.html(2007-07-20).
 - ⁸ Slavoj Zizek i Creston Davis, John Milbank och Slavoj Zizek (red.) *Theology and the Political* (Durham & London: Duke University Press 2005).
 - ⁹ Weber tar upp begreppet *Entzauberung* bland annat i *Wirtschaft und Gesellschaft* (1920, 4 upplagan, Tübingen 1956, s. 735ff. En kort översikt av begreppets utveckling ger W. M. Sprondel i artikeln "Entzauberung" i *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (bd 2, Darmstadt 1972) spalt 564f.
 - ¹⁰ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie* (i *Gesamtausgabe*, bd 65, Frankfurt a.M. 1989) s. 124f.
 - ¹¹ Hent de Vries och Lawrence E. Sullivan (ed.), *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World* (New York: Fordham University Press, 2006).
 - ¹² Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze* (Frankfurt a.M.; Suhrkamp, 2005), s. 7 och passim.
 - ¹³ Den samtida litteraturen i ämnet fundamentalism växer explosionsartat. Grunden lades av Martin E. Marty och R. Scott Appleby ledda *The Fundamentalism Projekt*, som redovisades i en rad volymer med samma titel; se därvid framför allt den första, *Fundamentalisms Observed* (Ed. Martin E. Marty och R. Scott Appleby, Chicago:

- University of Chicago Press, 1991). — Peter Berger kritiserar användningen av ordet "fundamentalism" som han menar vara nedsättande och inte helt träffande; a.a. s.6f. Denna synpunkt, som framförts också av många andra författare, är viktig. "Fundamentalism" blir lätt ett skällsord.
- 14 Så gjorde Niels Henrik Gregersen när han kommenterade denna artikel när jag framförde den (på engelska) som keynote vid konferensen *Religion in the 21st Century* 22.9.2007.
- 15 En tongivande framställning om denna utveckling är André Corten and Ruth Marshall-Fratani (eds), *Between Babel and Pentecost: Pentecotsalism transnational in Africa and Latin America* (London: Hurst, 2001). — Se också den utmärkta och rikhaltiga sektionen "La vague évangélique et pentecôtiste", i *Esprit* (Mars-Avril, 2007) s. 156–230 med artiklar av både Corten och Marshall(-Fratani). Läsvärd är också David Martin, "The Evangelical Upurge and Its Political Implications", i Berger, a.a. s. 37–49.
- 16 Mike Davis, "Planet of Slums: Urban Involution and the Informal Proleariat", i *New Left Review* nr 26/2004, s. 5–34; citatet från s. 30. — Se också Davis bok *Slum* (2006, svensk översättning Lund: Arkiv, 2007).
- 17 Om intervjun och reaktionerna på den, se till exempel Peter Baker och Peter Slevin, "Bush Remarks on 'Intelligent Design' Theory Fuel Debate", *Washington Post* 3.8.2005. — Bushadministrationens lättvindiga sätt att handskas med vetenskapen skildras i Chris Mooney, *The Republican War on Science* (New York: Basic Books, 2005, revised ed. 2007).
- 18 De finns en rad i sak förintande uppgörelse med teserna om "Intelligent Design". En utmärkt sådan är Matt Young och Taner Edis (eds.), *Why Intelligent Design Fails: A Scientific Critique of the New Creationism* (New Brunswick, N.J., och London: Rutgers University Press, 2004)
- 19 En noggrann, närmast närsynt genomgång av Sayyid Qutbs politiska tänkande och förhållande till islam ger Sayed Khatib i *The Political Thought of Sayyid Qutb: The Theory of jahiliyyah* (London and New York: Routledge, 2006). — Hans av världsläget från 1949 återges där som motto för hela boken. Det härstammar från den period då Qutb befanns sig i USA; se därom s. 138–46.
- 20 Habermas och Ratzingers inledande inlägg återges i Jürgen Habermas — Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion* (Mit einem Vorwort herausgegeben von Florian Schuller, Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2005).
- 21 Habermas och Ratzingers inledande inlägg återges i Jürgen Habermas — Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion* (Mit einem Vorwort herausgegeben von Florian Schuller, Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2005).
- 22 Ibid. s. 50–57.
- 23 Ibid. s. 31ff.
- 24 Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, s. 250. — Habermas inledning till diskussionen med Ratzinger är för övrigt också infogad i *Zwischen Naturalismus und Religion*; hänvisningen till Benjamin och behovet av översättning, s. 116.
- 25 Se framför allt Derridas lista över orättfärdiga förhållanden som måste motverkas, *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale* (Paris: Éditions Galilée, 1993), s. 124–55. — För en mer genomgripande mångsidig framställning om Derridas teologiska tänkande, se Jayne Svenungsson, *Guds återkomst: En studie i gudsbegreppet inom postmodern filosofi* (Göteborg: Glänta produktion, 2004).
- 26 Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, s. 240.
- 27 Zizek har skrivit flera artiklar om religionen och hållit ett otal föreläsningar i samma ämne. Viktigast bland hans skrifter i ämnet är "The ÆThrilling Romance of Orthodoxy", i Davis — Milbank — Zizek (eds.) *Theology and the Political: The New Debate* Durham & London: Duke University Press, 2005), s. 25–71 och "Neighbors and Other Monsters: A Plea for Ethical Violence", i Zizek — Santner — Reinhard (eds.), *The Neighbor: Three Inquires in Political Theology* (Chicago & London: Chicago University Press, 2006), s. 134–190, samt det som handlar om kristendomen som ett "förlorat fall" i *In Defense of Lost Causes* (London: Verso, 2007).
- 28 Zizek har skrivit flera artiklar om religionen och hållit ett otal föreläsningar i samma ämne. Viktigast bland hans skrifter i ämnet är "The ÆThrilling Romance of Orthodoxy", i Davis — Milbank — Zizek (eds.) *Theology and the Political: The New Debate* Durham & London: Duke University Press, 2005), s. 25–71 och "Neighbors and Other Monsters: A Plea for Ethical Violence", i Zizek — Santner — Reinhard (eds.), *The Neighbor: Three Inquires in Political Theology* (Chicago & London: Chicago University Press, 2006), s. 134–190, samt det som handlar om kristendomen som ett "förlorat fall" i *In Defense of Lost Causes* (London: Verso, 2007).
- 29 En utmärkt översikt av detta intresse utgör tidskriften *Esprits* temanummer "L'événement saint Paul: juif, grec, romain, chrétien" (Février 2003) med artiklar av bland andra Stanislas

- Breton, Paul Ricœur och Jean-Claude Monod. För egen del har jag också haft glädje av Ola Sigurdsons artikel "Paulus — filosofernas apostel? Badiou, Agamben, Žižek", i *Glänta* nr 4, 2005.
- ³⁰ Giorgio Agamben, *Il tempo che resta: Un commento alla lettera ai romani* (Torino: Bollati Boringhieri, 2000).
- ³¹ Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme* (Paris: Presses Universitaires de France, 1997).
- ³² Habermas, a.a. s. 157ff, s. 171f och s. 215.
- ³³ Se min egen *Motsatsernas Spel: Fredrich Engels filosofi och 1800-talets vetenskaper* (Staffanstorp: Cavefors, 1977) Bd II, s. 112–17 och s. 236ff eller *Das Spiel der Gegensätze: Friedrich Engels' Philosophie und die Wissenschaften des 19. Jahrhunderts* (Frankfurt, Campus, 1986), esp. p. 162–66.
- ³⁴ Élisabeth de Fontenay, *Diderot ou le matérialisme enchanté* (Paris: Grasset, 1981).
- ³⁵ Stefan Edman, *Förundran. Tankar om vår stund på jorden* (Örebro: Cordia, 2006).

Published 2008-04-01

Original in Swedish

Contribution by Ord&Bild

First published in *Ord&Bild* 6/2007–1/2008 (Swedish version)

© Sven-Eric Liedman/Ord&Bild

© Eurozine