

VÄXJÖ UNIVERSITET  
Institutionen för humaniora  
Religionsvetenskap  
Handledare: Lennart Johnsson  
Examinator: Lennart Johnsson

HT 2006  
GIX192  
C-uppsats 10 p

# **LEVER GUD?**

En studie av Nietzsches proklamation:  
”Gud är död!” och postmodernismens respons

Lars Borg



## **Abstract**

Denna uppsats behandlar Nietzsches proklamation: Gud är död! och tolkningen av dessa ord av Heidegger och Lévinas. Den slutsats som tas är att med Gud avser Nietzsche att Gud som "dör" är inget annat än en objektiverad och begreppsliggjord Gud av det moderna västerländska subjektet, en tom metafysisk konstruktion. Vidare försöker uppsatsen visa hur Gud levandegörs igen med termer som kan accepteras inom vetenskapsfilosofin och det genom tänkare som Derrida och Marion verksamma inom postmodernismen. Detta görs genom att påvisa människans sätt att leva är relevant i förhållandet till tron och att människan inte har "Alfa-Omegaperspektiv". Människan måste erkänna att andra perspektiv kan uttrycka sanningar ur sitt perspektiv och vara universella sanningskandidater.

## **Innehållsförteckning**

|   |    |
|---|----|
| <b>1. Inledning</b> .....   | 3  |
| 1.1. Syfte och frågeställningar.....                              | 4  |
| 1.2. Metod och material.....                                      | 4  |
| 1.2.1. Tidigare forskning .....                                   | 5  |
| 1.2.2. Jayne Svenungssons tankar angående Guds återkomst.....     | 6  |
| 1.3. Avgränsningar .....  | 7  |
| <b>2. Bakgrund</b> .....  | 8  |
| 2.1. Nietzsche och hans proklamation: ”Gud är död!” .....         | 8  |
| 2.2. Heidegger och hans tolkning av Nietzsches proklamation ..... | 14 |
| 2.3. Lévinas filosoferar vidare.....                              | 16 |
| <b>3. Postmodernism</b> .....                                     | 20 |
| 3.1. Öppning inom postmodernismens mot det teologiska .....       | 22 |
| <b>4. Guds återkomst inom samtida filosofin</b> .....             | 24 |
| 4.1. Derrida och ”hans” Gud bortom ”Gud” .....                    | 24 |
| 4.2. Marion och sökandet efter Gud bortom varat .....             | 26 |
| 4.3. Reviderad sekulariseringstes .....                           | 30 |
| <b>5. Diskussion</b> .....  | 32 |
| <b>6. Sammanfattning</b> .....                                    | 35 |

## **Käll- och litteraturförteckning**

## 1. Inledning

Modern västerländsk religionsvetenskap har konstaterat att så långt bakåt i tiden vi kan tränga så påträffar vi någon form av religion.<sup>1</sup> Människan är en *homo oeconomicus-politicus* och en *homo religiosus*, dvs. när människan kunnat hantera redskap har hon samtidigt varit en samhällsvarelse och en religiös människa.<sup>2</sup> Ingen kan dock ha låtit bli att märka att vi nu lever i ett sekulariserat samhälle där lejonparten av Sveriges befolkning över lag inte längre aktivt tillhör eller är verksam i en kyrklig församling. Att det förhåller sig så skulle i första anblick kunna indikera att betydelsefulla tänkare sedan upplysningens dagar som Nietzsche, Freud och Marx har rätt då de förutspått religionens och religiositetens undergång och död.<sup>3</sup> Om Nietzsche verkligen tillhör den skara som förutspått religionens och religiositetens undergång och död är dock en fråga som jag hoppas att få svara på i denna uppsats. Termen ”sekularisering” infördes ursprungligen av Max Weber 1930 och förstods som idén att förvandla kyrkans egendomar till världsliga och dra in kyrkogods till kronan, man avkristnar därigenom samhället. Sekulariseringstesen säger att det råder ett relativt direkt och starkt samband mellan den ”ekonomisk-materiella” samhällsutvecklingen och utvecklingen i samhällets religiösa och andra ”ideologiska” sektorer. Ju mer ett samhälle moderniseras, utvecklas och upplyses desto mindre inflytande får religionen enligt sekulariseringstesen inflytande över samhället och dess medborgare.<sup>4</sup> Med termen ”modernisering” menas kortfattat att samhället genomgår processer av förändrade legitimitets- och auktoritetsmönster; en rationalisering, avmystifiering, privatisering och individualisering. Med samhällets ”upplysning” menas att samhället efterhand genomsyras av rationellt tänkande då en avmytologisering sker.<sup>5</sup>

Enligt en undersökning som Harry Månsus hänvisar till i sin skrift *Vägen hem* är endast 7,7 procent av Sveriges befolkning bekännande kristna. Däremot visar samma undersökning att hela 46,4 procent räknar sig som religiösa men på sitt eget personliga sätt.<sup>6</sup> Många tror med andra ord på någon eller något som de definierar som Gud eller en högre makt. Dessa siffror visar också att lite över hälften av Sveriges befolkning inte tror. Detta förhållningssätt, att inte tro, började i slutet av 1800-talet då marxismen tillkom och när Nietzsche utropade att Gud är

---

<sup>1</sup> Edsman, Carl-Martin, *Människan och det heliga*, 1995, s 9.

<sup>2</sup> Ibid, s 9.

<sup>3</sup> Andersson, Daniel, Sander, Åke, *Det mångreligiösa Sverige*, 2005, s 41.

<sup>4</sup> Ibid, s 41.

<sup>5</sup> Ibid, s 42.

<sup>6</sup> Månsus, Harry, *Vägen hem*, 1986, s 14.

död! Tittar man dock närmare på Nietzsches proklamation så inser man att om Gud dött så har Gud också funnits enligt Nietzsche. Någon som inte levat eller existerat kan inte dö!

### **1.1. Syfte och frågeställningar**

Syftet med den här uppsatsen är att i första led svara på vad Nietzsche menar med sin proklamation: "Gud är död!" Detta leder vidare till hur kan man få Gud som Nietzsche dödförklarade till en levande Gud igen och det med begrepp och termer som genomsyras av rationellt vetenskapligt tänkande<sup>7</sup> Det är framförallt dessa frågor som uppsatsen trakterar att på ett didaktiskt tillvägagångssätt svara på.

### **1.2. Metod och material**

Metoden är i första hand deskriptiv och sker genom litteraturstudium. Jag har valt att skriva om Nietzsche och vad Nietzsche skriver om och om Heidegger och Heideggers tolkningar om vad Nietzsche menar. Mitt intresse för Nietzsche och hans proklamation: "Gud är död!" och vägen fram till Guds återkomst inom religionsfilosofin genom postmodernism, väcktes genom Jayne Svenungssons *Guds återkomst*. När jag senare påbörjat min uppsats uppstod tyvärr problem med att hitta filosofernas Heideggers, Lévinas, Derridas och Marions texter som just behandlade den röda tråden som Jayne Svenungssons tar upp, då jag tyvärr inte behärskar tyska eller franska som dessa filosofers arbeten är skrivna på. Detta medför att just Jayne Svenungsson tyvärr är en lite för stor källa till referens i mitt arbete. Jag har dock ingen anledning att misstro de texter som hon tar upp. Den röda tråden från Nietzsches proklamation till dagens filosofer inom postmodernismen som jag skriver om är inte min men inte heller Jayne Svenungssons. Den är självfallet alla de filosofers som omnämns i denna skrift. Självfallet var Heidegger medveten om att han tolkade Nietzsche och Lévinas att han vidareutvecklade dessa tankar, etc. Filosoferna har förstås själva varit ytterst medvetna om vad som sagts tidigare och från vilken deras teorier eller termer är komna som de vidareutvecklar eller gör ett brott med.

Den Gud som "dör" är inget annat än en objektiverad och begreppsliggjord Gud av det moderna västerländska subjektet, en tom metafysisk konstruktion, enligt Heidegger. Viktig litteratur i denna uppsats för att förstå Nietzsche och hur hans liv gestaltades, förutom Nietzsches egna verk, är Carl-Göran Ekerwalds *Nietzsche – liv och tankesätt*. Stor hjälp har jag även fått av filosofiantologierna *Aktuell livsåskådningar del 1 Existentialism Marxism*,

*Filosofin genom tiderna 1800-talet och 20 filosofer.* Under diskussion skriver jag vad jag själv kan dra för slutsatser av de i uppsatsens förekommande filosofers formuleringar.

### 1.2.1. Tidigare forskning

I sin D-uppsats *Kan tro och Vetande förenas i en NutidsTeologi? Diskussion utifrån Nathan Söderblom, Paul Tillich, Raimundo Panikkar och Ian G. Barbour m.fl.* forskar Ursula Björkman-Sjögren om hur tron på Gud ska kunna förklaras i termer som kan accepteras av såväl teologin som vetenskapen och filosofin. Hennes frågeställning är: ”Vad utmärker en teologi som har ett öppet förhållningssätt mot andra religioner dels mot naturvetenskapens beskrivning av verkligheten?”<sup>7</sup> För att svara på frågan använder hon sig av Nathan Söderblom, Paul Tillich, Raimundo Panikkar och Ian G. Barbour. I en tid då naturvetenskapen och religionsvetenskapen hade underminerat det som tidigare tagits för fasta sanningar som Bibelns ofelbarhet verkade Nathan Söderblom. Han hade en fast tro på vetenskapen och blundade inte för de nya rönen och försökte hitta förklaringar och lösningar på frågeställningarna som inte stängde vägen mot varken religionsforskningen som mot naturvetenskapen.<sup>8</sup> Tillich talade om ”Gud bortom Gud” och markerade därigenom att alla föreställningar som religionerna gör sig om Gud måste överskridas. Han såg alla religioner som symboliska modeller och all teologi som ofullkomliga försök att beskriva det som inte kan beskrivas. För att tala till människorna måste teologin anknyta till vad som är allmänt vedertagen verklighetsuppfattning i varje tid menade Tillich. Björkman-Sjögren menar att Tillichs försök att hitta ett filosofiskt, ”sekulärt språk” för sina teologiska modeller inbjuder till en öppen teologi som inbjuder till dialog då människor stöttes bort av det traditionella teologiska språket.<sup>9</sup> Även Panikkars utgår ifrån att det finns *en* ”Sanning”, *en* ”Verklighet” och att alla religioner beskriver samma ”Verklighet” fast på olika sätt. Religionsdialog är något som i första hand sker *inom* en människa och det är först när man helt sätter sig in i en annan religion, med dess olika sammanhang och synsätt på livet och världen som man kan börja inse vad den religionen står för, menar Panikkar.<sup>10</sup> Ian Barbour bygger sitt tänkande på en epistemologi (teori om hur man ser på begreppet kunskap) som han kallar *Critical Realism*. Vi har en triangel av teorier-data-verklighet och världen existerade länge innan vi – dess mänskliga uttolkare – fanns till och på samma sätt tänker vanliga troende att Guds existens

---

<sup>7</sup> Björkman-Sjögren, Ursula, *Kan Tro och Vetande förenas i en NutidsTeologi? Diskussion utifrån Nathan Söderblom, Paul Tillich, Raimundo Panikkar och Ian G. Barbour m.fl.*, 2006, s 2.

<sup>8</sup> Ibid, s 11.

<sup>9</sup> Ibid, s 15.

<sup>10</sup> Ibid, s 25.

föregår dem själva och är oberoende av människans erkännande.<sup>11</sup> Teologin och naturvetenskapen får en epistemologisk paritet med varandra genom att de kvantmekaniska teorierna som visat på att ”materien” är ett mycket relativt begrepp och att det inte finns någon väsensskillnad mellan materia och energi och därmed är det inte nödvändigt med en uppdelning mellan tankar (tro) och materia utan snarare förhåller det sig så att det är en sorts glidande skala dem emellan. Björkman-Sjögren drar slutsatsen att en dialog mellan ämnesområden är A och O för att få en överrensstämmelse mellan naturvetenskapens och de olika religionerna beskrivning av verkligheten.<sup>12</sup> I sin undersökning fann Björkman-Sjögren även 258 träffar på Libris webbsök under ”religion och vetenskap” och där de flesta av böckerna skrivna på 2000-talet, vilket torde visa att tro-vetande debatten fått ny fart.<sup>13</sup>

### **1.2.2. Jayne Svenungssons tankar angående Guds återkomst**

Jayne Svenungsson är teol. dr och lektor i systematisk teologi vid Teologiska Högskolan i Stockholm. Hennes doktorsavhandling *Guds återkomst* kallar hon även en studie av gudsbegreppet inom postmodern filosofi. I inledningen av *Guds återkomst* skriver hon bl.a. sedan slutet av 1800-talet har det upprepats gång på gång att Gud är död, vilket gör att människan och världen står utan mening och mål, utlämnade åt sin egen intighet. Intet – nihil – tar Guds plats, nihilismen är det gryende 1900-talets religion och frågan om livets mening reduceras till ett rent semantiskt spörsmål. När Nietzsche utropar ”Gud är död!” formulerar han en dödsdom över en Gud som av filosofin förvandlats till endast en begreppslig idol. Genom att göra så gör han det också möjligt att åter närma sig den Gud som kallas Abrahams, Isaks och Jakobs Gud, en Gud som inte blott fungerar som en oåtkomlig urmakare bortom världens och livets mekanismer, enligt Svenungsson.<sup>14</sup>

Genom sina genomgripande angrepp på metafysiken, dialektiken och på föreställningen om absoluta värden, bereder Nietzsche vägen för den ”misstrons era” som slår ut i full blom i 1960-talets Frankrike. Under detta decennium träder en rad tänkare fram, bl.a. Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze och Jean-François Lyotard. Deras idéer förändrar på ett avgörande sätt det filosofiska landskapet. Genom att skarpt kritisera varje anspråk på totalitet eller slutgiltighet i fråga om sanning, moral, kunskap eller historia för dessa tänkare

---

<sup>11</sup> Björkman-Sjögren, Ursula, *Kan Tro och Vetande förenas i en NutidsTeologi? Diskussion utifrån Nathan Söderblom, Paul Tillich, Raimundo Panikkar och Ian G. Barbour m.fl.* 2006, s 31.

<sup>12</sup> Ibid, s 44.

<sup>13</sup> Ibid, s 9.

<sup>14</sup> Svenungsson, Jayne, *Guds återkomst*, 2004, s 7.



på olika sätt Nietzsches arv vidare. Kritiken hos Nietzsche och många av hans efterföljare gäller inte bara den gudomliga verkligheten utan även den ”alltför mänskliga” verkligheten som under den moderna eran successivt ersatt den gudomliga. När den moderna människan dödar Gud inrättar hon i samma ögonblick en handfull nya gudar, varmed mönstret består. När vi låter människan inta Guds plats, eliminerar vi inte då det väsentliga, nämligen platsen?<sup>15</sup> Min egen tolkning av dessa ord är: Gud är den som skapat världen, fanns i begynnelsen och finns för all framtid, samtidigt som Gud är allvetande. Om man tillskriver Gud dessa egenskaper så inser man att Gud är mycket större än vad någon människa någonsin varit och kommer att bli och på så vis elimineras platsen, för vi har allt annat än dessa egenskaper. Vi får inte längre någon att tillbedja eller vända oss till som befinner sig på ett mycket högre plan än vi människor befinner oss på.

### **1.3. Avgränsningar**

Min uppsats vill inte göra anspråk på att förmedla alla de aspekter av Jayne Svenungssons doktorsavhandling *Guds återkomst* som kan tänkas uppstå utan bara följa de röda trådar som löper från Nietzsches proklamation till vår samtids filosofer. Självfallet är även valet av min titel: ”Lever Gud?” en fråga som inte besvaras om man förväntar sig att jag med några ord ska bevisa Guds existens.

---

<sup>15</sup> Svenungsson, Jayne, *Guds återkomst*, 2004, s 8.

## 2. Bakgrund

Efter att Nietzsche dödförklarat Gud så är Nietzsche paradoxalt nog en av de filosofer som ligger till grund för att förstå Guds återkomst inom den postmoderna filosofin tillsammans med Heidegger och Lévinas. Heidegger var den som uppmärksammade tvetydligheten i Nietzsches proklamation av Guds död och Lévinas den som ger rymd åt en Gud som inte kan reduceras till blott ett filosofiskt vetande.

### 2.1. Nietzsche och hans proklamation: Gud är död!

Friedrich Nietzsche (1844-1900) föddes in i den kristna traditionen. Såväl hans farfar som morfar var lutherska präster, liksom hans far. Hela Nietzsches uppväxtmiljö var influerad av prästerliga talesätt.<sup>16</sup> Senare och under sina mest produktiva år är han en halvblind sjukpensionär, ständigt kämpande mot återkommande migränanfall, huvudvärk, kräkningar och diarréer. För att bota sig håller Nietzsche sig utomhus, alltid i rörelse och detta gör han upp till åtta timmar i följd. Hans sätt att distansera sig från dessa åkommor sker genom att han i små anteckningsböcker om hundra sidor i varje antecknar de infall han får när han tänker över människans situation på jorden. Frågan Nietzsche ställer sig är och den återkommer ständigt: vad gör livet värt att leva? Och svaret är att så långt som möjligt tillfriskna.<sup>17</sup> Nietzsches far dog 36 år gammal, efter att varit präst i landsortsförsamlingen Röcken, tre mil sydväst om Leipzig, av vad man i obduktionen diagnostiserade som ”hjärnuppmjukning” en skada man förknippar med syfilis. Han var av en vek natur och hade ett ytterst älskvärdt uppträdande, något som han lärt sig vid hovet i Altenburg, där han varit prinsessornas informator. Under sitt sista levnadsår var han tidvis mentalt rubbad. Friedrich Nietzsche plågades av tanken att eventuellt drabbas av samma öde som sin far och tyvärr var det något som skedde när han var fyllda 44 år. Det är inte så förvånande att Nietzsches filosofi till stor del utgår från begreppet ”tillfrisknandets villkor”.<sup>18</sup>

Nietzsche är en ”outsider” och inte bara i sitt tankesätt. När han var 24 år gammal avsåg han sig sitt preussiska medborgarskap och levde därefter som statslös och levde som sådan långa tider i Italien såväl som i Frankrike. Nietzsche betonade för dem som lärde känna honom att

---

<sup>16</sup> Ekerwald, Carl-Göran, *Nietzsche – liv och tankesätt*, 2003, s 29.

<sup>17</sup> *Ibid*, s 14.

<sup>18</sup> *Ibid*, s 28.

hans farfars far varit en polsk greve. Han ljög för sanningen var att hans tidigare anor återfinns bland slaktare och skräddare, idel småborgare.<sup>19</sup>

Nietzsche växer upp i en ytterst kulturmedveten omgivning och tar pianolektioner och börjar redan som tioåring själv att komponera. Längre fram i livet skulle Nietzsche hävda att ett liv utan musik skulle vara outhärdligt.<sup>20</sup>

När Nietzsche är 14 år blir han antagen som elev i internatskolan Pforta, ett gammalt cistercienserkloster som 1547 blivit sekulariserat men bibehållit mycket av den gamla klosterdisciplinen. Eleverna stiger upp klockan fem, om vintern sex. Stor vikt läggs vid klassiska språk och Nietzsche läser latin, grekiska och hebreiska. Han är svag i matematik och senare i livet skulle han tala om matematiken som ett helt verklighetsfrämmande ämne eftersom man där räknade med exakta mått, med rätta vinklar, med fullkomliga cirklar medan världen som bekant i verkligheten mest är skev och vind och närmast förtretligt omätbar. Nietzsche utvecklas långsamt och gick ut från Pforta först som 20-åring 1864 i motsvarigheten till studentexamen. Han var då inte fullt godkänd i matematik men detta uppvägdes av hans ypperliga insikter i tyska och klassiska språk. Förekom det då inga snedsprång i hans ungdom? När han är 19 år super han sig full och detta var första och enda gången i hans liv som något sådant sker.<sup>21</sup>

Den största tiden av sina lediga stunder under studenttiden ägnar Nietzsche åt att komponera musik och läsa. Tillsammans med några likasinnade har han också bildat ett litterärt sällskap vid namn *Germania*. Det är i detta sällskap som Nietzsche 1862 författar några reflektioner i levnadskonst. Han skriver bl.a. ”att vi så snart som möjligt bör med stark vilja ’omstörta hela världshistorien.’”<sup>22</sup>

24 år gammal blev Nietzsche 1869 utsedd till professor i klassisk filologi i Basel.<sup>23</sup> Han kom mer och mer att uppfatta sig som en efterföljare till försokraterna, dels därför att de starkt avviker från Platons och Sokrates filosofi och därmed tjänar som inspiration för Nietzsches egen kritik av Platon och Sokrates. Nietzsche ville inte förbinda sig något tanketvång genom

---

<sup>19</sup> Ekerwald, Carl-Göran, *Nietzsche – liv och tänkesätt*, 2003, s 28.

<sup>20</sup> Ibid, s 30.

<sup>21</sup> Ibid, s 32-34.

<sup>22</sup> Se ibid, s 35.

<sup>23</sup> Ibid, s 44.

att söka organisera infall till en helhet och därför lyser hans skrifter av avsaknad av system. Fanns det en helhet så fick den växa fram naturligt. I Nietzsches ögon är försokraterna inte filosofer i traditionell mening. De behöver inte argument, lika lite som han själv. Deras tankar kom till dem som uppenbarelser.<sup>24</sup> Tjänsten som professor tröttnade Nietzsche relativt snabbt på och redan efter ett år begärde han tjänstledig för att delta i kriget mellan Preussen och Frankrike. Som schweizisk professor blev han dock förbjuden att bära vapen då Schweiz neutralitet förbjöd vapentjänst i utländsk armé och fick då istället delta som sjukvårdare. Efter att ha färdats i en godsvagn med sex svårt sjuka under tre dygn blev han själv svårt sjuk av "kolerin" en svårare form av kolera, en våldsam diarré följda av svår törst och matthet. Efterverkningarna av denna sjukdom plågade Nietzsche under många år och han fick lov att utarbeta en viss diet för att klara magen.<sup>25</sup> Efter att ha kommit tillbaka till Basil, varit tjänsteledig under många perioder då han rest runt i Europa, skrivit böcker, så fick han avsked som professor 1879.<sup>26</sup>

Enligt Nietzsche har inte intellektet gjort annat än under ofantliga tidsrymder frambringat annat än villfarelser och en del av dem visade sig vara nyttiga och artbefrämjande för den som kom på dem, eller fick dem i arv, kämpade sin kamp för sig själv och sin avkomma med större framgång. Sådana felaktiga trossatser, som hela tiden gått i arv och till slut nästan blivit en grundgång hos den mänskliga arten är till exempel: att det finns ting som är varaktiga, att det finns inbördes lika ting, att det finns ting, kroppar, ämnen, att ett ting är vad det framstår som, att vårt viljande är fritt och det som är bra för mig också är bra i och för sig. Dessa satser blev inom kunskapens ram till de normer efter vilka man mätte "sanning" och "osanning". Nietzsche kommer till slutsatsen att *kraften* i kunskapen inte ligger i dess grad av sanning, utan i dess ålder, dess rotfasthet i oss, dess karaktär av livsbetingelse. Där liv och kunskap tycktes komma i konflikt med varandra utkämpades aldrig någon strid utan där betraktades tvivel och förnekelse som galenskap. För att kunna hävda att kunskapen var livets princip och leva efter den var människan tvungen att bedra sig själva om sitt eget tillstånd och tilldika sig opersonlighet och varaktighet utan förändring, vidare att felbedöma den kunskapssökandes väsen, förneka drifternas makt i kunskapssökandet.<sup>27</sup>

---

<sup>24</sup> Se Ekerwald, Carl-Göran, *Nietzsche – liv och tänkesätt*, 2003, s 47-48.

<sup>25</sup> Ekerwald, Carl-Göran, *Nietzsche – liv och tänkesätt*, 2003, s 56-57.

<sup>26</sup> *Ibid*, s 134.

<sup>27</sup> Nietzsche, Friedrich, "Den glada vetenskapen", s 78-79, red. Willner, Jan, *Filosofi Antologin – Från Herakleitos till Foucault*.

”Med judarna börjar *slavuppropet inom moralen* – detta uppror som har en tvåtusenårig historia bakom sig och som vi inte längre ser därför att det *segrat!*” skriver Nietzsche.<sup>28</sup> Att vi inte ser det är för att det tagit så lång tid att segra och det som tar lång tid är svårt att se eller överblicka.<sup>29</sup> De ridderligt-aristokratiska värderingarna har som nödvändigt villkor en kraftig fysik, en blomstrande, praktfull, rent av överväldigande hälsa och allt sådant som håller mannen i form – ”krig, äventyr, jakt, dans, kämpalekar, överhuvudtaget allt som hör samman med ett starkt, fritt, obekymrat handlingsliv”.<sup>30</sup> Det prästerligt-förnäma värderingssättet bygger däremot på helt andra förutsättningar, vilket är sorgligt för prästerna när det blir fråga om krig då de ju som bekant är de ondskefullaste av alla fiender fortsätter Nietzsche. Det är de för att de är de vanmäktigaste. Judarna som ju är ett prästerligt folk skaffade upprättelse från sina fiender och besegrare genom att helt enkelt radikalt omvärdera deras värden. Den aristokratiska värdeskalen (god = förnäm = mäktig = skön = lycklig = älskad av Gud) har blivit ”De eländiga är de enda goda, de fattiga, vanmäktiga, ringa är de enda goda”. Detta är en *andlig* hämnd.<sup>31</sup>

I aforismen *Der tolle Mensch*, Den tokiga människan, skriver Nietzsche om den tokiga människan som tände en lykta mitt på ljusa förmiddagen och sprang ut på torget och skrek: ”Jag söker Gud! Jag söker Gud!” De flesta av dem som fanns på torget trodde inte på Gud och började därför gapskratta och ställde frågor om vart Gud tagit vägen: Har han sprungit bort? Är han rädd för oss? Den tokiga människan rusade in bland dem och genomborrade dem med sina vilda blickar. ”Vart Gud tagit vägen?” ropade han, ”det skall jag säga er. Vi *har dödat honom* – ni och jag! Alla är vi Guds mördare!”<sup>32</sup> De som dödat Gud enligt Nietzsche är de kristna. Hur gjorde de det? Det gjorde de med sina bevis, sina läror och dogmer, genom sina åsikter. De kristna gjorde Gud till en tänkt Gud vilket var detsamma som att ta livet av Gud.<sup>33</sup>

I sitt mest kända verk ”Så talade Zarathustra” skriver Nietzsche om Zarathustra som talar till människorna och säger: ”Jag älskar den som tuktat sin gud därför att han älskar sin gud: ty han måste gå under av sin guds vrede... Se, jag är blixstens förkunnare, och en tung droppe ur

---

<sup>28</sup> Nietzsche, Friedrich, *Om moralens härstamning*, 2005, s 34.

<sup>29</sup> *Ibid*, s 34.

<sup>30</sup> *Ibid*, s 33.

<sup>31</sup> *Ibid*, s 33.

<sup>32</sup> Se Ekerwald, Carl-Göran, *Nietzsche- liv och tankesätt*, 2003, s 177.

<sup>33</sup> *Ibid*, s 178.

molnet: men denna blyxt heter övermänniska.”<sup>34</sup> Zarathustra fortsätter till folket: ”Det är på tiden att människan utser sig ett mål. Det är på tiden att människan plantera fröet till sin högsta förhoppning.”<sup>35</sup> Zarathustra befäller senare människorna att störta sina gamla lärostolar, där bara den gamla inbillningen haft säte och befäller vidare folket att skratta åt sina stora dygdemästare och heliga och diktare och världsförlossare.<sup>36</sup> Zarathustra plockar upp ordet *övermänniska* och säger vidare: ”att människan är något som måste övervinnas, - att människan är en bro och inget mål: som prisar sig lycklig över sin middagstid och afton, som en väg till nya morgonrodnader.”<sup>37</sup> Runt Zarathustra finns gamla sönderbrutna tavlor och också nya halvskrivna. Han fortsätter: det behövs *en ny adel*, ”som är en vedersakare till all pöbel och alla våldsherrar och som på nytt skriver ordet *ädel* på nya tavlor, eller, som jag en gång sade i en liknelse: ’Just det är det gudomliga, att det finns gudar men ingen Gud!’”<sup>38</sup>

”De goda och rättfärdiga såg en gång en i hjärtat och han sade då. ’de är fariséerna.’ Men man förstod honom inte. ’De goda och rättfärdiga kunde inte förstå honom: deras ande är infångad i deras goda samvete. De godas dumhet är outgrundligt klok. Men det är sanningen: de goda *måste* vara fariséer, - de har inget val! De goda *måste* korsfästa den, som finner sin egen dygd! Det är sanningen!’”<sup>39</sup>

Men den andre som upptäckte deras land, de godas och rättfärdigas land, hjärta och jorderike, det var den som frågade: ”vem hatar ni mest?” Den *skapande* hatar de mest, den som bryter sönder tavlor och gamla värden, sönderbrytaren, - honom kallar de förbrytare. För de goda – de *kan* inte skapa: de är alltid början till slutet: - de korsfäster den, som skriver nya värden på nya tavlor, de offerar åt sig själva framtiden, - de korsfäster all människoframtid! De goda – de har alltid varit början till slutet. – <sup>40</sup>

Zarathustra säger senare till folket: ”Endast det ädlaste är helt hårt. Denna nya tavla, mina bröder, ställer jag över er: *bli hårda!*”<sup>41</sup>

Nietzsche var för kvinnoemancipationen och ivrade för att universiteten skulle öppnas för kvinnor.<sup>42</sup> Vidare var han starkt kritisk till språket. ”Språket är en fara för människan, för i varje ord ryms en fördom. Hur kan andlig frihet förenas med orden? Alla ord är fickor i vilka

---

<sup>34</sup> Nietzsche, Friedrich, ”Så talade Zarathustra”, s 171, red. Marc-Wogau, Konrad, *Filosofin genom tiderna 1800-talet*, 1993.

<sup>35</sup> Ibid, s 171.

<sup>36</sup> Ibid, s 175.

<sup>37</sup> Ibid, s 176.

<sup>38</sup> Ibid, s 180.

<sup>39</sup> Ibid, s 188.

<sup>40</sup> Ibid, s 189.

<sup>41</sup> Ibid, s 190.

<sup>42</sup> Ekerwald, Carl-Göran, *Nietzsche- liv och tankesätt*, 2003, s 96.

vi än stoppar ett, än ett annat.”<sup>43</sup> ”Människans intellekt”, skriver han, ”skall tjäna människans självbevarelse-drift. Och det är med språkets hjälp vi vilseleder vår motståndare. Samtidigt älskar människan att bedra sig själv – hon tål ju inte sanningen.”<sup>44</sup> Nietzsche talade också om den framtida människan:

Denna framtida människa, som skall frälsa oss inte bara från det hittillsvarandet idealet utan också från allt som *måste växa fram ur det* – från det stora äcklet, från vilja till förintelse, från nihilismen – denna människa, middagstimmens och det stora avgörandets klockslag, som åter skall göra viljan fri, som skall återge jorden dess mening och människan hennes hopp, denne antikrist och antinihilist, Guds och Intets besegrare – *hon måste en gång komma!*<sup>45</sup>

Den som 1893 ville läsa om Nietzsches betydelse som filosof, medan han ännu var i livet kunde hänvisas till Gernardts Konversationslexikon. Där stod det att han var född 1844, hade av hälsoskäl lämnat en professur i Basel och 1889 blivit intagen ”på dårhus i Jena”.<sup>46</sup> Överläkaren för hospitalet i Jena, doktor Binswanger, fastställde i sin diagnos att Nietzsche led av ”progressiv paralyt” dvs. en utifrån förorsakad störning av hjärnan och att närsyntheten kan ha spelat roll.<sup>47</sup> Nietzsches mor hyrde ett rum i Jena och tog hand om honom från klockan halv tio på morgnarna till sju på kvällen, tills Nietzsche ställde till en skandal när han ville bada och klädde av sig och hoppade i en vattenpöl. För att inte skada hospitalets rykte fick modern ta hand om honom själv och de flyttade hem till Naumburg. Modern dog 1897 och Nietzsches syster Elisabeth Förster-Nietzsche tog hand om honom tills han dog den 25 augusti 1900 efter ett slaganfall.<sup>48</sup>

Elisabeth Förster-Nietzsche har mycket stor skuld till att Nietzsche senare blivit misstolkad. Hon förfälskade ett flertal av Nietzsches brev innan de gick i tryck för att kunna använda dessa efter sina egna politiska syften, då hon var antisemit och ultranationell.<sup>49</sup> När senare Europa startade sina kolonialkrig åberopade man Nietzsche, att krig var en nödvändighet och starka raser förgör svaga raser. Nietzsche själv hade dock sagt att det var de svaga som var de

---

<sup>43</sup> Se Ekerwald, Carl-Göran, *Nietzsche- liv och tankesätt*, 2003, s 145.

<sup>44</sup> Se *ibid*, s 93.

<sup>45</sup> Nietzsche, Friedrich, *Om moralens härstamning*, 2005, s 108.

<sup>46</sup> Ekerwald, Carl-Göran, *Nietzsche- liv och tankesätt*, 2003, s 141.

<sup>47</sup> *Ibid*, s 264.

<sup>48</sup> *Ibid*, s 266-268.

<sup>49</sup> *Ibid*, s 242.

verkligt starka, för deras svaghet hade frammanat intelligens, list och konsten att manipulera jättarna så att de faller.<sup>50</sup>

## **2.2. Heidegger och hans tolkning av Nietzsches proklamation**

Martin Heidegger (1889-1976) växte upp i en miljö som var starkt präglad av kristen tro och praktik. Till skillnad mot Nietzsches barndomsmiljö som var utpräglad luthersk var Heideggers katolsk. Under de första sju och ett halvt åren av Heideggers intellektuella bana var målet för hans studier det katolska prästämbetet. På grund av sjukdom tvingades Heidegger avbryta sina studier och kom då i ekonomiskt trångmål då hans katolska stipendier drogs in, vilket gjorde att han distanserade sig från den katolska tron trots att han aldrig konverterade från den. 1913 avlade Heidegger doktorsexamen i ämnet kristen filosofi och 1915 docentexamen i samma ämne. Under de år Heidegger studerade för det katolska prästämbetet fick han en djup och omfattande kunskap om den skolastiska filosofin, bl.a. om Thomas av Aquino och Aristoteles. Detta fick honom att formulera den fråga som skulle sysselsätta honom under resten av livet – frågan om varats mening.<sup>51</sup>

Besvikelsen över den katolska kyrkans tro och praxis och även de indragna stipendierna gjorde att Heidegger gjorde en vändning till den protestantiska från det katolska. 1917 bedrev han ett ingående studium av Friedrich Schleiermacher vilket i förlängningen gjorde att ett intresse för Martin Luthers skrifter väcktes. Heidegger kom också från 1916 och framåt under inflytande av Edmund Husserl vilket gjorde att han fick ett intresseskifte från logiska frågeställningar och ren fenomenologi till historia och vad han kallade ”fakticitetens hermeneutik”. Inspirerad av Luthers kritik av metafysisk teologi föresatte han sig att tränga bakom den tolkning som vuxit fram genom traditionens inverkan och det utan att ifrågasättas som den korrekta, för att nå fram till den autentiska kristna förståelsen av livet så som den kom till uttryck inom de tidiga kristna församlingarna.<sup>52</sup> Heidegger slår fast en ”absolut” åtskillnad mellan teologi och filosof precis som Paulus och Luther gjort men till skillnad från dessa sist nämnda så ansåg han inte att teologin som den mest fundamentala disciplinen. Efter hand utvecklade Heidegger ett antagonistiskt förhållande till den kristna teologin – i synnerhet till katolicismen. Han menade att den fjärrmat vetenskapen från det väsen som ligger i dess grekiska begynnelse. Det var under krigsåren som Heidegger var som störst

---

<sup>50</sup> Se Ekerwald, Carl-Göran, *Nietzsche- liv och tankesätt*, 2003, s 77.

<sup>51</sup> Svenungsson, Jayne, *Guds återkomst*, 2004, s 72-73.

<sup>52</sup> *Ibid*, s 74-75.



kristendomsantagonist men efter kriget började han intressera sig för den medeltida mystiken och då speciellt Mäster Eckhart. Heidegger talade om en ”gudomlig Gud” bortom filosofins begreppsliggjorda Gud vilken människan vare sig kan ”bedja till” eller ”falla på knä inför i vördnad”. I sin filosofi talade han om den ontologiska uppgiften handlar om att fastställa grunden för vetenskapens ontiska – från det varande - utläggningar, lider den samtidigt av ett ständigt tillkortakommande i det att den hämtar dessa grundbegrepp från det varandes egen sfär. De ontologiska – från läran om det sanna varat – bestämningarna är sålunda mer präglade av ett visst varande än av varat själv. I pedagogiska framställningar brukar Heideggers filosofiska projekt beskrivas som sökandet efter det varandes *vara* i kontrast till det *varandes* vara. I slutänden finns det blott två varianter av vetande enligt Heidegger: det ontiska, vilken sysselsätter sig med det varande, samt det ontologiska – Heideggers eget vetande – vilket istället riktar sig mot det varandes vara.<sup>53</sup>

Människan kan hantera sin ”tillvaro” eller ”därvaron” - *Dasein* – enligt Heidegger, då hon lever i den och med andra ord kan hantera vardagliga handskandet med verkligheten i konkreta praktiska situationer. I denna verklighet är teologins föremål tron och det som avtäcks genom tron, samtidigt som teologin själv bärs upp av tro och ytterst syftar till att främja mer tro. Tron som sådan är inte i behov av någon filosofi. Det är däremot teologin – vetenskapen om tron – i den mån den vill slå akt om sin vetenskaplighet och bör då låta sig *korrigeras* av filosofin trots att de två disciplinerna rör sig på fundamentalt olika nivåer av verkligheten.<sup>54</sup> Det *varande* omfattar allt som finns. I mängden av varande påträffar vi också det Heidegger kallar ”tillvaro”. Med termen ”tillvaro” åsyftar Heidegger den helhet som det mänskliga livet i alla sina aspekter utgör. *Existensen* får sin form genom det sätt på vilket en människa förhåller sig till sina möjligheter och sin omvärld. Existensen avgörs – i form av utnyttjande eller försummelse – enbart av tillvaron själv.<sup>55</sup>

När Heidegger tolkar Nietzsches proklamation av Gud förnekar han inte att den är riktad mot det kristna gudsbegreppet men egentligen är det ett större problem som Nietzsche söker komma åt vid sin rot, det vill säga metafysikens problem. Guden är ett bland flera möjliga namn på den översinnliga värld som metafysiken upprättat på den sinnliga världens bekostnad

---

<sup>53</sup> Svenungsson, Jayne, *Guds återkomst*, 2004, s 76-79.

<sup>54</sup> *Ibid*, s 85.

<sup>55</sup> Heidegger, Martin, ”Varafrågans ontiska företrädare”, s 63-65, red. Bråkenhielm, Carl-Reinhold, Grenholm, Carl-Henric, Koskinen, Lennart, Thorsén, Håkan, *Aktuella livsåskådningar del 1 Existentialism Marxism*, 1988.

– den ideala värld som alltsedan Platons dagar gällt som den verkliga världen. Gud ”dör” som en följd av att ha blivit objektiverad och begreppsliggjord av det moderna västerländska subjektet. Gud är med andra ord inget mer än en avgud, en tom metafysisk konstruktion, enligt Heidegger.<sup>56</sup>

Metafysiken är det slags tänkande som strävar efter att tänka det varande i sin helhet, men misslyckas i det att den tänker varat utifrån ett högsta varande och följaktligen förblir blind för varats egen sanning. Metafysiken har försökt tänka det varande i dess helhet som Gud, förstådd som det högsta goda (*summum bonum*) eller som självgrundad orsak (*causa sui*). Hur gudomlig är en sådan filosofiskt konstruerad Gud? Heidegger påpekar att Gud, tänkt som det högsta varandet, snarast är en förställning eller hädelse. Med anspelning till Nietzsches antydan är det ytterst de troende som dödar Gud framhåller Heidegger.<sup>57</sup>

Måhända var Heidegger en stor filosof men en mörk sida av honom var att han var med i nazistpartiet från maktövertagandet till slutet 1945. När han tillträdde som rektor för universitetet i Freiburg 1933 höll han ett s.k. rektorstal och sade att han skulle leda universitetet i enlighet med ”den andliga mission som sätter sin historiska stämpel på det tyska folkets oundvikliga öde”.<sup>58</sup> När den västerländska falska civilisationen faller samman, då är tiden inne för ”vårt tyska folk att fullfölja sin historiska mission”.<sup>59</sup> I slutet av sitt tal talade han om äran och storheten i denna nya uppgift.<sup>60</sup> Heidegger avgick från tjänsten som rektor redan 1934, men var kvar där som professor till sin död 1976 och tog aldrig avstånd från de idéer som han förde fram i rektorstalet. Han vidhöll sin ståndpunkt i en intervju i *Der Spiegel* 1966 och beklagade aldrig judeförföljelsen men däremot att tyska soldater stupat.<sup>61</sup>

### 3.3. Lévinas filosoferar vidare

Emmanuel Lévinas (1906-1995) tar upp de trådar som Nietzsche och Heidegger lämnade efter sig och spinner vidare på dem. Om Nietzsche och Heidegger står för den idéhistoriska utveckling som lett fram till Guds återkomst genom att de gav förutsättningarna för att på nytt ställa frågan om Gud så består Lévinas roll däremot att han explicit återinför Gudsfrågan i filosofin. Lévinas traditionsuppgörelse utgår inte enbart mot den grekisk-filosofiska

---

<sup>56</sup> Svenungsson, Jayne, *Guds återkomst*, 2004, s 70-71.

<sup>57</sup> Ibid, s 93-94.

<sup>58</sup> Se Fredriksson, Gunnar, *20 filosofer*, 1994, s 237.

<sup>59</sup> Se ibid, s 237.

<sup>60</sup> Ibid, s 237.

<sup>61</sup> Ibid, s 238-239.

traditionen utan även den judisk-rabbinska traditionen vilken utgör en del av hans arv. Lévinas filosofi ska placeras i den fenomenologiska traditionen då han arbetar vidare från de grundföresatser som först Husserl och senare Heidegger ställde upp för filosofin – att i det filosofiska arbetet rikta in sig på verkligheten såsom den ges på ett förfilosofiskt plan. Fenomenologin tillhandahåller *metoden* i hans filosofi, medan den judiska visdomstraditionen tillhandahåller *materialet* för hans fenomenologiska analyser.<sup>62</sup> Fenomenologi är en filosofisk riktning som söker ge helhetsbilder av själsliga företeelser.<sup>63</sup> Enligt Husserl har den till uppgift att uppvisa och klargöra det givna, men det givna är inte detsamma som det sinnligt givna. Det givna är givet för vårt medvetande överhuvud, är något som medvetandet ser eller skådar och denna medvetandets intuition är inte sinnlig. Fenomen är inte heller fenomen av något; det antas inte att det bakom dem ligger en okänd (sann) verklighet, av vilken de är fenomen enligt Husserl.<sup>64</sup> Lévinas ställer sig dock skeptisk till denna definition eftersom en verklig transcendens då utgår.<sup>65</sup> Husserls filosofi är inget annat än ett arv från den filosofi som enligt Lévinas utmärks av ett ständigt omintetgörande av det transcendentia.<sup>66</sup>

Lévinas resonemang är uppbyggt kring nyckelbegreppet ”det Samma” (*le Même*) och ”det Andra” (*l’Autre*) och dessa utgör inte någon dialektisk opposition. Till begreppet det Samma knyter Lévinas framför allt till ”Självet” (*le Moi*) men understryker att detta inte skall missförstås som någon ”monoton tautologi” i stil med ”Jag är Jag”.<sup>67</sup> Självet identifierar sig genom att vistas i världen; genom att bo, arbeta, äga hushålla etcetera. Det är som en relation mellan det Samma och ”det Andra”.<sup>68</sup> Till skillnad från förhållandet mellan det samma och det Andra – skrivet med versal – är denna relation av dialektisk natur, det vill säga det förekommer ingen absolut skillnad mellan Självet och de föremål Självet förhåller sig till världen. Självet skapar sin identitet genom att göra världen till sin. Detta tillstånd hos Självet beskriver Lévinas utan pejorativa konnotationer som ”separation” och ”egoism”. Genom att beskriva det så har han angett en plattform för att låta det Andra träda in på scenen. Det som utmärker relationen mellan Självet och det Andra är i kontrast till det andra – att det föreligger en *absolut* skillnad mellan de båda.<sup>69</sup> Hur undgår det Andra att inte förlorar sin alteritet när

---

<sup>62</sup> Svenungsson, Jayne, *Guds återkomst*, 2004, s 97-99.

<sup>63</sup> *Nationalencyklopedins ordbok*, 2000.

<sup>64</sup> Marc-Wogau, Konrad, *Filosofin genom tiderna 1800-talet*, 1993, s 293.

<sup>65</sup> Svenungsson, Jayne, *Guds återkomst*, 2004, s 114.

<sup>66</sup> *Ibid*, s 114.

<sup>67</sup> Se *ibid*, s 102.

<sup>68</sup> *Ibid*, s 102.

<sup>69</sup> *Ibid*, s 103.

det sätts i relation till det Samma? Lévinas svar lyder: ”Det absolut Andra är den Andre.”<sup>70</sup> Det andra betecknar alltså den andra människan – nästan – till skillnad från världen av ting som omger oss. Det Andra undgår att assimileras av det Samma genom att den Andre är ”Främlingen” (*l’Etranger*) som genom sin blotta närvaro stör och problematiserar min identitet. Till skillnad från tingen, som genom mitt tänkande, arbete eller handhavande faller under min makt, kan den Andre aldrig gripas av eller reduceras till det Samma. Relationen mellan det Andra och det Samma ska därför först och sist förstås som en *etisk* relation.<sup>71</sup> Lévinas kritik av Heidegger riktar sig just mot Heideggers sätt att hantera förhållandet mellan det Samma och det Andra. Med ”ontologi” förstår Lévinas det slags tänkande som försöker reducera det Andra till det Samma – just genom ambitionen att *tänka* det Andra. Heidegger underordnar metafysiken ontologin menar Lévinas och på så vis premieras varat före det varande. Genom att tematisera och kategorisera det Andra försäkras sig Själv om sin frihet, men denna frihet vinnas enbart till priset av rättvisan – den rättvisa som gör sig gällande när självet ställs inför den absolut Andra, det vill säga den Andre. Lévinas kommer till slutsatsen att ontologin som första filosofi är en maktfilosofi. I den västerländska filosofiska traditionen är mening intimt förbunden med vara – något är meningsfullt i den mån det *är*.<sup>72</sup> För att fånga denna logik inför Lévinas ett nytt begrepp, ”det Sagda” (*le Dit*). Det Sagda syftar på hela det av språket burna system genom vilket vi identifierar, tematiserar och betecknar det varande. Skillnaden – den ontologiska skillnaden – mellan vara och varande är meningsfull.<sup>73</sup> Medveten om att alltid röra sig på det Sagdas plan inför Lévinas termen ”Sägandet” (*le Dire*) som en mer ursprunglig meningsordning som föregår inte bara det filosofiska tänkandet utan tänkandet som sådant. Sägandet betecknar den yttersta passivitet som ligger i upplåtenheten för den Andre, vilket innebär ansvaret för den andres initiativ. För att våra tankar, ord och gester överhuvudtaget ska bära mening krävs en grundläggande upplåtenhet hos ”den ene för den andre” (*l’un pour l’autre*). Det är alltså i Sägandet Lévinas finner den rymd som tillåter honom att skrida bortom språket, bortom varat och följaktligen bortom Heideggers ontologi.<sup>74</sup>

Gudsidén är meningsfull enbart utifrån Sägandet – utifrån den konkreta situationen där jag ställs inför den Andres ansikte och samtidigt avkrävs ett radikalt ansvar. Det finns ett intimt band mellan gudsidén och etik. Själva gudsidén erhåller sin verkliga mening enbart i den

---

<sup>70</sup> Se Svenungsson, Jayne, *Guds återkomst*, 2004, s 103.

<sup>71</sup> Ibid, s 103.

<sup>72</sup> Ibid, s 106.

<sup>73</sup> Ibid, s 106.

<sup>74</sup> Ibid, s 107.

radikala upplåtenheten för den Andre.<sup>75</sup> Gud uppenbarar sig i den rymd som öppnas när en människa uttrycker ett ”här är jag!” (*me voici!*) inför sin nästa.<sup>76</sup> Lévinas radikaliserade både människan och Guds alteritet genom att införa en radikal *transcendens* i hjärtat av sin filosofi.<sup>77</sup> Att omvittna Gud genom att uttala frasen ”jag tror på Gud” är en uppgift som inte kräver särskilt mycket av en människa. Betydligt svårare är det att vittna om Gud genom att leva i en sådan radikal nästankärlek att Gud framvisas genom mitt sätt att vara – bortom eller före varje ord.<sup>78</sup> För att dock inte Gud ska förväxlas med den Andre, i betydelsen nästan, inför Lévinas begreppet *l'illéité* ”Det-heten” en alteritet som föregår den Andres alteritet. Gud är ett slags ”det” eller ”han” i djupet av relationen till det ”Du” som nästan utgör. Gud själv kan däremot aldrig betecknas som ett Du. Om Guds alteritet inte ska omintetgöras måste Gud på sin höjd betraktas som *l'illéité* som transcendent intill frånvaro. Lévinas refererar också det gudomliga till *le tout Autre* ”den helt Andre” eller ”det helt annorlunda”. Lévinas polemiserar i flera sammanhang mot den kristna participationstanken, där människan som åtskild från Gud ändå tänks participera i Guds väsen och hänvisar till sitt eget judiska arv att det undergräver såväl Guds alteritet som människans frihet. För att en fri relation mellan Gud och människa ska kunna uppstå, måste man utgå ifrån att människan är skapad, vilket markerar en absolut åtskillnad mellan Gud och människa. Först där - i sin ”ateism” – kan människan motta Guds uppenbarelse menar Lévinas.<sup>79</sup>

---

<sup>75</sup> Svenungsson, Jayne, *Guds återkomst*, 2004, s 111.

<sup>76</sup> *Ibid*, s 112.

<sup>77</sup> *Ibid*, s 113.

<sup>78</sup> *Ibid*, s 116.

<sup>79</sup> *Ibid*, s 119-120.

### 3. Postmodernism

Postmodernism, riktning inom modern filosofi, idédebatt och en rad estetiska verksamheter. Termen, som varit i svang sedan 1970-talet, har en oklar och mångskiftande innebörd.

Filosofi och idédebatt. Stor betydelse för termens spridning hade Jean-François Lyotards "La Condition postmoderne" (1979). Lyotard karakteriserar den Postmoderna eran som en där "de stora berättelsernas tid" är slut. Inga religioner, metafysiska system eller ideologier vinner längre allmän tilltro. Under postmoderna villkor finns bara partiella, subjektiva och individuella sanningar. Det innebär också att tron på "det moderna projektet", dvs. på mänsklighetens frigörelse genom framsteg i fråga om vetenskap, teknik och rationalitet, gått förlorad och efterträts av satsningar på mer begränsade och personliga projekt. Enligt många av sina teoretiker utmärks postmodernismen av mångkulturalism och eklekticism.<sup>80</sup>

Den tyske filosofen Rudolf Pannwitz beskrev sin samtida kulturs nihilistiska anda som postmodern 1917.<sup>81</sup> Han använde termen som en negativ utveckling, ett svek mot de ideal som betraktades som moderna.<sup>82</sup> När sedan termen sedan mer frekvent började dyka upp under 1960- och 1970-talet upptäcker man att en intressant förändring ägt rum. Termen "postmodernism" började användas som en utveckling eller ett ideal som ansågs som positivt i förhållande till det moderna.<sup>83</sup>

1979 publicerade den franske filosofen Jean-François Lyotard *La condition postmoderne* och den innebar ett positivt brott med modernismen inom postmodernismen inom filosofin. Verket innehöll postmoderna slagordet "metaberättelsernas död" eller mer exakt "metaberättelsernas brist på trovärdighet". Ett utmärkande drag för kunskapens status under moderniteten enligt Lyotard är att den haft sin legitimeringsgrund i ett slags övergripande historier eller händelser. Ett exempel är upplysningens framställning av kunskapen som nyckel till människans befrielse från tidigare generationers fördomar och vidskepelse. Att moderna metaberättelser visat sig alltmer ohållbara under det gångna seklet beror på att de inrymmer en dubbelhet. Å ena sidan markerar dessa berättelser en tydlig vilja att avgränsa den nya *vetenskapliga* kunskapen från förmoderna kunskapsformer, vilka avvisas som fabler, myter eller legender. Å andra sidan hänvänder sig förespråkarna för denna vetenskapliga kunskap själva ytterst till narrativa kunskapsformer för att ge legitimitet åt den nya tidens vetenskaper. Vad som sker enligt Lyotard i det postindustriella samhället är att kunskapen förlorar dessa traditionella legitimeringsgrunder och följaktligen går de stora berättelserna mot sin upplösning. Kunskapen kommer alltmer att fungera som lokala språkspel där den

---

<sup>80</sup> Nationalencyklopedin multimedia 2000 plus.

<sup>81</sup> Svenungsson, Jayne, *Guds återkomst*, 2004, s 14.

<sup>82</sup> Ibid, s 14.

<sup>83</sup> Ibid, s 14.

enda legitimitet som existerar är den som ges av deltagarna i det specifika spelet. Faran med denna utveckling, enligt Jayne Svenungsson, att inte ha några övergripande ideologier som definierar kunskapens syfte och mål, är att kunskapen istället börjar mätas i effektivitet och vinst – kunskapen blir ytterst ett redskap för makten.<sup>84</sup>

De förändringar i synen på kunskap och vetenskap som Lyotard tecknade i *La condition postmoderne* kan spåras tillbaka till 1960-talet, d.v.s. långt innan någon börjat tala om postmodernt tänkande.<sup>85</sup> De filosofiska strömningar som dominerat filosofin under 1940- och 1950-talet trängdes då tillbaka av en ny generation filosofer, bland annat Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida och just Lyotard. Utifrån strukturalismen angrep de tendensen att centrera allt filosofiskt tänkande till det mänskliga subjektet eller medvetandet och riktade istället intresset mot de överindividuella strukturer som språk, kulturella, psykologiska utgör och som betingar och gör den mänskliga existensen begriplig. Med denna perspektivförskjutning framstår inte längre det mänskliga subjektet som det fokus utifrån vilket vi förstår historien och kulturen, utan tvärtom som produkten av en lång rad historiska och kulturella betingelser.<sup>86</sup> Inspirationskällorna till poststrukturalisterna som de i början kallades innan Lyotard införde termen ”postmodernism” i filosofin var Friedrich Nietzsche och Martin Heidegger. Nietzsche framför allt för sina två teman: dels hans perspektivism, det vill säga förnekandet av att vi skulle ha en direkt otolkad tillgång till verkligheten och dels hans analyser av det nära sambandet mellan kunskap och makt. Utifrån dessa motiv framstod strukturalismens krav på ett objektivt och sakligt vetande om människan som alltmer diskutabelt. Från Heidegger övertog de föreställningen om metafysiken som det utmärkande draget i det västerländska tänkandet, där metafysik betecknar tendensen att underordna allt tänkande en första grund eller princip som själv ej ifrågasätts.<sup>87</sup>

Hur kommer det sig att ett stort antal tänkare vid ungefär samma tidpunkt markerade ett stort behov att avgränsa sig från vad som uppfattades som modernt? En stor del av svaret ligger utan tvekan i den historiska och kulturella kontext som grovt kan sammanfattas som efterkrigstiden.<sup>88</sup> Efter ett halvsekel som präglats av två världskrig och av en rad fascistiska och totalitära strömningar som svept fram över Europa, hade den ljusa bild av människan som

---

<sup>84</sup> Svenungsson, Jayne, *Guds återkomst*, 2004, s 16-17.

<sup>85</sup> Ibid, s 17.

<sup>86</sup> Ibid, s 17.

<sup>87</sup> Ibid, s 18-19.

<sup>88</sup> Ibid, s 25.

utmärkt den västerländska moderniteten blivit kantstött. Överlag har historien kommit att inta en mycket viktig roll hos många samtida filosofer men inte i bemärkelsen av inkarnationen av ett tidlöst eller universellt förnuft, utan snarare kan historien betraktas som ett redskap postmoderna tänkare använder för att påvisa de tids- och kulturbundna faktorer som gör en viss diskurs kan betraktas som rationell vid ett givet tillfälle.<sup>89</sup> Många förväxlar innebörden prefixet *post* med innebörden i prefixet *anti*. Postmodernismen ska snarare ses som ett försök att beskriva en utveckling eller epok som kommer efter det moderna och följaktligen inbegriper detta arv, än någon motrörelse inom filosofin. Postmodernismen – i dess bästa skepnad – skulle kunna sammanfattas som ett tänkande som bättre känner sina egna gränser än vad det moderna tänkandet stundom gjort.<sup>90</sup>

### 3.1. Öppning inom postmodernismen mot det teologiska

Moderna ateistiska tänkare har avvisat religionens absoluta anspråk men sedan upphöjt humanistiska ideal till samma absoluta status. En postmodern ateist tillåter inte ett sådant förhållningssätt av det enkla skälet att föreställningen om en absolut ståndpunkt – vare sig av ateistiskt, teistiskt eller övrigt slag – som sådan visat sig vara problematisk. Descartes föreställning om subjektets intuitiva och omedelbara tillgång till det rena objektet och även Hegels tro på tankens möjlighet att fånga upp hela verkligheten i ett begrepp, en idé eller ett system kan inte en postmodern tänkare använda sig av. Den postmoderna tänkaren anser att den verklighet som når oss är alltid förmedlad eller tolkad. Sålunda förstår vi nuet endast i relation till det förflutna och till framtiden; vi förstår oss själva genom att förhålla oss till andra; vi tolkar en händelse genom att sätta in den i ett mycket större händelseförlopp. Kort sagt, meningen i den verklighet vi erfar är alltid framalstrad ur en större helhet, en helhet vi aldrig kan gripa med vår tanke.<sup>91</sup>

Människor besitter inte något, som den amerikanske filosofen Merold Westphal kallar för ”Alfa-Omegaperspektiv<sup>92</sup>” och kan inte påvisa att det inte finns ett ytterst mål för historien, liksom en Gud som är hela tillvarons grund.<sup>93</sup> Det är en väsentlig skillnad mellan att påvisa att vi inte är Gud och att hävda att Gud inte existera. Medan en stor del av det moderna tänkandet – inte minst den så kallade religionskritiken – positivt utesluter teologiska sanningar, har den

---

<sup>89</sup> Svenungsson, Jayne, *Guds återkomst*, 2004, s 25-26.

<sup>90</sup> Ibid, s 28-31.

<sup>91</sup> Ibid, s 32-35.

<sup>92</sup> Det perspektiv som endast kan erhållas om man var med i begynnelsen och kommer vara med i slutet av vår värld, uppkallat efter grekiska alfabetets första och sista bokstav, Alfa och Omega.

<sup>93</sup> Svenungsson, Jayne, *Guds återkomst*, 2004, s 37.



postmoderna kritiken inneburit ett ifrågasättande av möjligheten att göra detta. Frågan handlar alltså om huruvida det går att utesluta det slags transcendent sanningar teologin gör anspråk på, utan att därmed själv ge uttryck för samma slags anspråk. Nietzsche vidrörde denna problematik när han noterade att den moderna människan dödar Gud bara för att snabbt återinsätta en rad nya, sekulära gudar.<sup>94</sup>

Ett centralt drag i den postmoderna filosofiska kunskapsteorin - epistemologin - är att vårt vetande aldrig helt kan skiljas från sådana faktorer som värderingar, förväntningar, intressen och trosövertygelser, enligt Jayne Svenungsson. Allt vetandet bärs i någon mån upp av trosövertygelser har de postmoderna filosoferna konstaterat och sedan dess har det också blivit svårare att skilja ut och förkasta religiösa övertygelser som irrationalism eller icke-vetande. Det postmoderna tänkandet kan sägas gynna teologisk reflektion genom att det visat på godtyckligheten hos flera av de drag det moderna tänkandet har som uteslutit sådana reflektioner.<sup>95</sup>

Historiskt sett har den kristna teologin oftast gjort anspråk med sin sanning som universell. Teologer och företrädare från kyrkan har med andra ord handlat som om de själva satt inne med en universell sanning, en sanning som alla människor av god vilja och gott förnuft borde inse av just det skälet att den uppfattats som universell. Det som förändrats med den postmoderna agendan är att teologin – likt åtskilliga andra diskurser – blivit mer medveten om sina gränser. Man har lärt sig att erkänna att även andra perspektiv kan uttrycka sanningar – ur sitt perspektiv – och att de sanningar man uttrycker endast kan göra *anspråk* på att vara universella, det vill säga vara universella sanningkandidater. En postmodern teologisk reflektion karakteriseras därför förhoppningsvis av ett mer ödmjukt förhållningssätt än t.ex. modern.<sup>96</sup>

---

<sup>94</sup> Svenungsson, Jayne, *Guds återkomst*, 2004, s 37.

<sup>95</sup> Ibid, s 38.

<sup>96</sup> Ibid, s 50.

## 4. Guds återkomst inom samtida filosofin

Lévinas introducerade Husserls verk på 1930-talet och fenomenologin hade ett stor inflytande över en hel generation filosofer vilket resulterade i fenomenologi fick sin storhetstid i Frankrike under 1940- och 1950-talet. När sedan strukturalismen växte fram under 1960-talet utgjorde fenomenologin en viktig måltavla vid sidan marxismen och existentialismen. Några filosofer fortsatte dock med fenomenologin trots svalt intresse från omgivningen. Deras föresats är bl.a. att påvisa att det faktiskt existerar en rad fenomen – knutna till den religiösa erfarenheten - som inte får plats inom de ramar Husserl satte för fenomenologin. De betraktar fenomenologin som en filosofisk *metod*, vars styrka ligger i det faktum att den utvecklas och förfinas i mötet med nya utmaningar. Under de två senaste årtionden har också intresset vaknat igen och vi ska titta närmare på tänkare som Derrida och Marion. Utmärkande för deras teologiska reflektioner är att frågan Guds knyts till en radikal etik och dels att Gud förstås i termer av radikal transcendent eller alteritet.<sup>97</sup>

### 4.1. Derrida och ”hans” Gud bortom ”Gud”

Jacques Derrida (f 1930) är född i en fransk-judisk familj och uppvuxen i Algeriet, en arabisk kultur. Hans religion utspelar sig i spänningsfältet mellan en bestämd religion – judendomen – och ett slags evigt utanförskap. Derrida bekänner att han alltid varit en sökare än någon som har funnit någon slutgiltig andlig sanning i sin dagboksliknande självbiografi *Circonfession* från 1991. Namnet *Circonfession* är en parafras på Augustinus *Confessiones*.<sup>98</sup>

Derrida kritiserar Heidegger för hans fenomenologi för att Heidegger ger uttryck för att den är objektiv, formell och neutral. Heidegger märker inte att den är färgad av hans egna intressen och av den tradition han står i. Heidegger förutsätter att hans fenomenologi förhåller sig neutral i förhållande till teologin men vid kritisk läsning framkommer det att den är kontaminerad av tankar och motiv från just teologin.<sup>99</sup> Självt har Derrida under 1990-talet skrivit en rad texter åt mer generella reflektioner kring religionen. En röd tråd i texterna är spänningen mellan vad Derrida kallar ”messianismer” – bestämda religiösa traditioner – och ”messianicitet” – ett slags upprepning av religionens potentialer på ett plan som överskrider de partikulära religiösa traditionerna.<sup>100</sup> I *Spectres de Marx* skriver Derrida om Karl Marx och de spöken som jagade honom. Ett av dessa spöken är religionen. Utmärkande för spöken

---

<sup>97</sup> Svenungsson, Jayne, *Guds återkomst*, 2004, s 181.

<sup>98</sup> *Ibid*, s 134.

<sup>99</sup> *Ibid*, s 130.

<sup>100</sup> *Ibid*, s 135.

är just att de inte låter sig jagas i väg och när Marx jagat iväg ett av religionens spöken jagas han alltså av ett annat. Det spöket är det messianska. Trots att Marx rasade mot religionen då han ansåg den som urtypen av de ”spektrala” krafter som alierar människan från henne själv så bärs hela hans tänkande upp av en anda som förenar honom med de flesta religionerna, nämligen ett slags profetisk passion för en framtida emancipation, ett löfte om en kommande rättvisa, en dröm om det omöjliga. Om det visar sig att såväl Marx som de abrahamitiska religionerna delar en sådan messiansk eskatologi, kan man då inte anta att det föreligger ett slags formell struktur som överskrider eller föregår dessa partikulära utformningar av det messianska löftet? Det är det messianska löftets *form* som Derrida söker komma åt. Den skulle vara universell. Religionerna har gjorts möjliga genom messianicitetens struktur men Derrida erkänner att vi inte skulle ha känt till den om det inte vore för messianismen hos t.ex. Abraham, Moses och Jesus Kristus. Vilken som kom först vacklar Derrida i sin tro emellan. Det vore som att svara på vilken som kom först – ”hönan eller ägget”.<sup>101</sup>

Den *negativa* teologin som huvudfåran inom den österländska kristna teologin tillhör har aldrig tänkt Gud i termer av metafysisk fullhet, utan snarare förhållit sig till Gud som brist eller frånvaro och framför allt, som en storhet bortom den mänskliga tankens grepp. Den negativa teologin har en stark motvilja mot varje form av predikativt tal om Gud, det vill säga sådant tal som tillskriver Guds väsen bestämda egenskaper. I stället väljer den negativa teologin negationens väg - att stanna vid att säga vad Gud *inte* är - väl medveten om att våra ord och bilder aldrig räcker till för att beskriva vad, vem eller hur Gud är. Genom att ta avstånd från det predikativa språket söker den slå vakt om Guds upphöjdhet. Derrida menar att syftet egentligen är en *hyperbektäktelse* av Guds väsen; en bekräftelse av Gud som ett högre vara bortom allt varande. Derrida menar att genom denna bekräftelse av Gud som närvaro så tar aldrig den negativa teologin bortom den ontoteologiska strukturen. Den negativa teologin kan mycket väl tala om Gud som bortom varat, men syftet är aldrig att någon ska tvivla på vilket som är den yttersta verkligheten. Detta är bara ett annat sätt för att säga att Gud är *mer* än vara, *mer* än verklig och för denna logik är Derrida helt främmande för.<sup>102</sup>

---

<sup>101</sup> Svenungsson, Jayne, *Guds återkomst*, 2004, s 136-137.

<sup>102</sup> *Ibid*, s 144-146.

Marion som har studerat under Derrida kritiserar honom för hans slutsats om den negativa teologin syfte. Marion påvisar att den negativa teologin inrymmer tre moment, vilka inte kan reduceras till varandra. Först ett bekräftande vilket innebär att man positivt tillskriver Gud olika attribut. Det andra, negativa momentet innebär att man istället närmar sig gudomen genom att bestrida alla attribut som *inte* kan tillskrivas Gud. Båda dessa moment överskrids av ett tredje led, där man går bortom såväl bekräftelsen som förnekandet och istället närmar sig Gud i ren lovsång eller tillbedjan. Detta moment är bortom varje predikativ utsaga och sker i ett språk som inte gör anspråk på att uttala sig om vad eller hur Gud *är*. Vi har att göra med ett tal där Gud förutsätts (vara) bortom varat.<sup>103</sup>

Derrida själv när han försöker lyfta fram Gud bortom varat och att Gud inte är det yttersta, självidentiska väsende som teologin gärna föreställer sig Gud använder sig av kvasibegreppet *différance*.<sup>104</sup> Både den negativa teologins Gud och *différance* förklaras vara bortom varat.<sup>105</sup>

Om vi går tillbaka till Lévinas tidigare nämnd formulering *le tout Autre*, ”den helt Andre” eller ”den helt Annorlunda” så modifierar Derrida formuleringen till att lyda *tout autre est tout autre*, ”varje annan (varelse) är helt annorlunda”. Den helt andre är inte bara Gud, utan varje annan varelse, eller om man så vill, varje annan varelse är gudomlig och därmed värd samma respekt och vördnad som Gud. Gudsfrågan enligt Lévinas är för det första oupplösligt förbunden med frågan om nästan; för det andra att Gud föreställs som radikal transcendent; för det tredje att Gud beskrivs som absolut annorlunda. Filosofen Ricoeur kritiserar dock formuleringen då vi inte kan veta något om den andre, för tänk om han är ond och rent av en bödel.<sup>106</sup>

#### **4.2. Marion och sökandet efter Gud bortom varat**

Jean-Luc Marion (f 1948) är förmodligen den tänkare som bäst illustrerar fenomenet Guds återkomst inom samtida filosofi. Marion tillhör den katolska skolan och har som tidigare sagts studerat under Derrida. Han påbörjade sina studier under det sena 1960-talet och formades av det tänkande som då färgade filosofin. Ett av dessa är metafysikkritiken, vilken kan sammanfattas som en skepsis mot förmodad universella eller tidlösa filosofiska principer. Vid en närmare betraktelse visar det sig att dessa principer vare sig är tidlösa eller universella,

---

<sup>103</sup> Svenungsson, Jayne, *Guds återkomst*, 2004, s 147.

<sup>104</sup> Ibid, s 143.

<sup>105</sup> Ibid, s 149.

<sup>106</sup> Ibid, s 151-153.

utan i själva verket utgör mycket tidstypiska konstruktioner, utförda av det mänskliga förnuftet under en given epok. En annan väsentlig aspekt av kritiken är att det mänskliga förnuftet tillåts diktera villkoren för vad som betraktas som möjligt, verkligt eller sant under en given epok. Då det i själva verket inte existerar något neutralt eller universellt förnuft, visar det sig i slutändan alltid vara ett visst förnuft tillhörande en viss grupp människor med specifika intressen som diktarar dessa villkor.<sup>107</sup>

Marion arbetar inom fenomenologin då det framkommer av Husserl att framträdande fenomen inte är utgjorda av medvetandet utan istället bör betraktas i deras givenhet åt medvetandet. Marion har fått kritik av filosofen Janicaud för att han skräddarsyr sin fenomenologi för att passa specifika teologiska ändamål. Marions yttersta syfte är att göra upp med ett filosofiskt tänkande som på förhand diktarar villkoren för vad som är möjligt eller verkligt. Enligt Husserls förståelse av fenomen är att de manifesterar två olika aspekter, å ena sidan själva framträdandet (*das Erscheinen*), å andra sidan det som framträder (*das Erscheinenden*). Grundtanken är att fenomenaliteten kräver dessa dubbla rörelser som intention/intuition, mening/uppfyllelse och när dessa möts eller stämmer överens – då intentionen uppfylls av intuitionen kan man enligt Husserl tala om sanning.<sup>108</sup> I kontrast till Husserl funderar Marion över möjligheten av ett slags fenomen som inte utmärks av ständig brist på intuition utan tvärtom på ett överflöd av intuition. Om fenomenologin hävdar att den mening vi artikulerar aldrig riktigt uppfylls kan man inte tvärtom föreställa sig fenomen som framträder med ett sådant överflöd att vår intention kommer till korta? Marion benämner dessa för ”mättade fenomen” och karakteriserar dem som (1) omätbara och oförutsägbara beträffande kvantitet, (2) outhärdliga eller bländande beträffande kvalitet, (3) absoluta beträffande relation, och (4) obetraktbara beträffande modalitet. Kategorierna bygger på Kants fyra – i negativ bemärkelse - förståndskategorier: kvantitet, kvalitet, relation och modalitet. Marion kallar dem negativt eftersom hans kategorier är mättade fenomen medan de fenomen Kant själv uppehöll sig vid, alltid överskrider kategorierna.<sup>109</sup>

Marions nästa steg är att dela upp de mättade fenomenen i fyra olika sorters grupper. Den första gruppen utgörs av ”händelser” (événements), främst historiska händelser. Historiska händelser som t.ex. krig, revolutioner, naturkatastrofer etcetera kan aldrig gripas fullständigt

---

<sup>107</sup> Svenungsson, Jayne, *Guds återkomst*, 2004, s 153-155.

<sup>108</sup> Ibid, s 160-161.

<sup>109</sup> Ibid, s 161-162.

av medvetandet. Det historiska fenomenet kallar på en oändlig hermeneutik, vi försöker förstå den historiska händelsen men inte riktningslöst utan bygger på från tidigare tolkningar av händelsen. Den andra typen av mättade fenomen sammanfattar Marion i begreppet ”idol” (*idole*). Idol betecknar ett fenomen som bländar oss, ett fenomen vars strålgångs hejdar intentionen. Exempel kan vara ett konstverk eller mer exakt målningen. Vi beundrar målningen som bländar oss eller mättar oss i sin storslaghet; den ger mer än vad intentionen någonsin kan förutse. Därför räcker det aldrig med att se konstverket en gång. Det historiska fenomenet är aldrig synlig (ingen har någonsin sett slaget vid Waterloo) medan idolen framträder som en bländande *synlighet* som binder och trollbinder den enskilde *individ*.<sup>110</sup> Den tredje typen av mättade fenomen är ”köttet” (*la chair*). Köttet är det fenomen som ger åt mig själv som något absolut. Det finns i *kännandet* – i smärtan, glädjen, längtan ångesten, orgasmen, rädslan, åtrån, oron, vemodet etcetera. Långt innan intentionen öppnar avstånd mellan mig själv och mina intryck är jag hos mig själv menar Marion. Köttet betecknar därför något annat än kroppen. Kroppen är det jag kan förhålla mig till, något synligt, något jag *har*. Köttet har jag inte utan jag *är* mitt kött. Den fjärde gruppen mättade fenomen sammanfattar Marion i begreppet ”ikon” (*icône*). Idolen är den vars min blick fäster sig vid, det synliga, och låter sig bländad av. För ikonen gäller det motsatta. I ikonen framträder det *osynliga* i det synliga i form av den andres blick som betraktar mig. Den kan aldrig betraktas i betydelsen utgörs som ett objekt för mitt medvetande. Vi kan aldrig gripa det som döljer sig i den andres ansikte. Ansiktet kan därför aldrig ses en gång för alla. I likhet med köttet är ikonen något jag ställs inför i min individualitet. Den andres blick kallar och vädjar till *mig* på ett sätt som gör mig outbytbar.<sup>111</sup>

De mättade fenomen kulminerar i vad Marion benämner fenomenet ”uppenbarelsen” (*par excellence*). Utifrån en mängd hänvisningar till Nya Testamentet försöker Marion visa att Kristushändelsen svarar mot de olika typerna av mättade fenomen. Marion understryker dock att han inte är intresserad av att fastsälla händelsen som om den verkligen har hänt utan som en fenomenologisk *möjlighet*. Den skulle dock låta sig beskrivas som det slags paradox som mättade fenomen utgör. Marion har fått kritik av översättaren Thomas A Carlson som översatt flera av Marions verk till engelska. Inte för att Marions fenomenologi bär på vissa teologiska förutsättningar utan för att Marion förnekar att fallet är så.<sup>112</sup>

---

<sup>110</sup> Svenungsson, Jayne, *Guds återkomst*, 2004, s 163.

<sup>111</sup> *Ibid*, s 164 -165.

<sup>112</sup> *Ibid*, s 166.

Om vi tittar på Nietzsches proklamation att Gud är död så är det inte så att en "Gud" som kan dö eller försvinna äger en sådan brist att den redan från början svikit den idé som svarar mot begreppet Gud? Ateismen gör sig med andra ord det gudsbegrepp den behöver för att kunna utöva sin kritik. Begränsningen hos det begrepp som använts för att fixera Gud fastställer på förhand gränsen för den aktuella ateismen. Den kan med andra ord inte överskrida gränserna för sitt eget operativa begrepp, kort sagt, dess skärpa regionaliserar dess räckvidd. Men den Gud som dog enligt Nietzsche i tolkning av Marion är den Gud som västerländska filosofin kallar Gud och som har föga med den gudomliga verkligheten att göra.<sup>113</sup> Marion uttrycker den paradox som vilar över Nietzsches ord "Gud är död" på följande sätt: "Gud" är död endast om "Gud" kan dö, det vill säga om det redan i utgångsläget inte handlade... om Gud. Den västerländska filosofin har förvandlat Gud till en begreppslik avgud – en *idol*.<sup>114</sup> I Marions fenomenologi står idolen som exempel på ett mättat fenomen, ett fenomen vars bländande *synlighet* fångslar betraktarens *blick*. Det är den betraktande blicken som gör någon till idol. Blicken låter sig fixeras vid det den först ser, vilket är precis det som den vill se eller förväntar sig. Problemet med idolen är inte att den medvetet söker förvanska Gud; idolen representerar helt enkelt det som människan i en viss tid och kultur uppfattar som gudomligt. Det verkliga problemet med idolen är att den frestar oss att lägga beslag på det gudomliga, och därmed omintetgör det; "idolen saknar det avstånd som identifierar och utmärker äktheten hos det gudomliga som sådant". Idolen genomsyras av en strävan att upphäva avståndet till det gudomliga, att närvarandegöra Gud som ett föremål för vårt tänkande. Resultatet blir en Gud som alltid spelar enligt våra regler.<sup>115</sup>

Innan vi konstituerar Gud som ett intelligibelt begrepp – och därmed alltid i någon mån gjort oss en idol – är det möjligt att förhålla sig till Gud i kärlek. Marion refererar till Första Johannesbrevet, där kännedom om Gud intimt förknippas med kärlek till Gud och till den andra människan: I den svenska översättningen i Bibel 2000 lyder texten: "Den som älskar är född av Gud och känner Gud. Men den som inte älskar känner inte Gud, eftersom Gud är kärlek." (1 Joh 4:7-8). Tyngdpunkten i Marions resonemang ligger dock alltid vid Guds kärlek (*agapè*) till människan, snarare än vid människans kärlek till Gud. Människan är föremål för Guds utgivande kärlek långt innan hon medvetet förhåller sig till den, och i den

---

<sup>113</sup> Svenungsson, Jayne, *Guds återkomst*, 2004, s 165.

<sup>114</sup> Se *ibid*, s 169.

<sup>115</sup> *Ibid*, s 171-172.

mån människan själv älskar har även denna kärlek ytterst sitt upphov i Guds egen kärlek. Människan intar, precis som i Marions fenomenologiska studier, en passiv och mottagande roll – vare sig det handlar om subjektets som mottagare av fenomenens villkorlösa givenhet eller som föremål för ikonens betraktande blick. Grundambitionen i Marions tänkande är att låta Gud framträda i sin egen rätt, det vill säga så som Gud själv väljer att uppenbara sig, bortom de begränsningar det mänskliga tänkandet och språket sätter upp. Gud framträder i egen rätt i Kristushändelsen.<sup>116</sup>

Professor Werner G. Jeanrond i systematisk teologi vid Lunds universitet använder sig mycket av Marion som referens i *Guds närvaro* till hur vi ska förhålla oss till Gud och hurdan Gud är. Jeanrond skriver bland annat att Gud enligt Marion ska tänkas utan *être*, utan vara, just som Gud och inte som funktion av våra vanliga tanke kategorier. Gud kommer till oss i en gåva och som en gåva och ett privilegierat ställe för Guds sätt att komma till oss som gåva är eukaristin.<sup>117</sup>

#### 4.3. Reviderad sekulariseringstes

Till sist vill jag återkomma till sekulariseringstesen som jag skrev om i inledningen av denna uppsats. Det har visat sig att allt fler forskare har omvärderat dess rimlighet. Det finns många tecken på att även krafter, inte minst i den industrialiserade världen, har gett upphov till kraftfulla rörelser i motsatt riktning. Utvecklingen har fått många vanliga människors liv att definiera sig runt religiösa och andliga termer.<sup>118</sup> När de första arbetskraftsinvandarna kom till Sverige på 1960-talet definierades de knappast i religiösa termer utan som kulturellt annorlunda. Med nya grupper, då främst från muslimska områden har detta ändrats på ett markant sätt. Det är inte bara till Sverige grupper av muslimer kommit utan den islamiska civilisationen idag är integrerad del av Europa och Nordamerika. Många räknar några av dessa som fundamentalister.<sup>119</sup> Termen ”fundamentalism” förekom första gången 1909 i amerikansk kyrkohistoria som beteckning på protestantiska sekter som hävdade Bibelns ofelbarhet och kreationstanken i motsats till Darwins evolutionslära.<sup>120</sup> Fundamentalism erkänner inte andra världsbilder och uppstår oftast som en reaktion inte mot en yttre fiende utan mot andra trosfränder. Den anser att Guds ord är Sanning och att Guds Lag är evig och

---

<sup>116</sup> Svenungsson, Jayne, *Guds återkomst*, 2004, s 176-179.

<sup>117</sup> Se Jeanrond, Werner G., *Guds närvaro*, 1998, s 59.

<sup>118</sup> Andersson, Daniel, Sander, Åke, *Det mångreligiösa Sverige*, 2005, s 44.

<sup>119</sup> *Ibid*, s 45.

<sup>120</sup> *Ibid*, s 45.



oföränderlig.<sup>121</sup> Fundamentalism är också en ideologi som målar världen i svart och vitt och skapar skarpa polariteter mellan gott och ont.<sup>122</sup> Förhoppningsvis har de fundamentalistiska lösningarna inga större överlevnadspotentialer i det långa loppet. Troligtvis har intresset för andlighet väckts som kritik mot urbanismen, marknaden, penningfixering, materialism, rationalism, individualism, dekadens och moraliskt förfall.<sup>123</sup> Den New York-baserade teologin Richard Neuhaus skriver:

Över hela jorden – i Afrika, Sydamerika, och på andra ställen – ser vi en religionens pånyttfödelse, med allt vad det innebär för kulturer och politiska system. /.../ Jag menar till och med att om den legendariske besökaren från Mars frågade vilken som varit den mest betydelsefulla händelsen på jorden i början av det tjugoförsta århundradet, skulle ett väldigt bra svar ha varit världshistoriens av-sekularisering.<sup>124</sup>

---

<sup>121</sup> Andersson, Daniel, Sander, Åke, *Det mångreligiösa Sverige*, 2005, s 46.

<sup>122</sup> Ibid, s 46.

<sup>123</sup> Ibid, s 50.

<sup>124</sup> Se ibid, s 44.

## 5. Diskussion

När det gäller Nietzsche och vad han egentligen menar så antar jag att Heidegger har rätt i sin tolkning av honom, att Gud som ”dör” är inget annat än en objektiverad och begreppsliiggjord Gud. För problemet med Gud som ”dör” är att Gud ständigt återkommer i Nietzsches resonemang. Man ska också ha klart för sig att Nietzsche verkade i en tid, slutet av 1800-talet, då man började ifrågasätta gamla auktoriteter. Jag misstänker också starkt att de negativa ord som Nietzsche använder sig av mot dem som tror på Gud, bl.a. prästerna egentligen är en uppgörelse med hans egen far. Det framkommer tydligt att Nietzsches förhållande till sin far inte var den bästa. Nietzsche är förstås en mycket svårtolkad filosof då hela hans liv och tankar stundom säger emot sig självt. Tänk en filosof som säger sig misstro ordet och skriften och sedan samtidigt är en mycket produktiv författare av skrifter. Kritik mot Nietzsche kan väckas då han själv inte gjort något för att visa hur den Sanne Guden är eller hur människor ska leva för att få det bättre, men en filosofs arbete är inte bara att svara på frågor som rör de grundläggande villkoren för tillvaron utan att väcka frågor. Ett intressant om än tragiskt människoöde är dock Nietzsches liv vill jag dock fastslå. Nietzsche hade värk i hela sitt liv och slutade sina dagar som sinnesjuk och lyckades ändå med bedriften att fånga så många filosofer med sin problemställning i en tid över ett århundrade.

När man sedan granskar Heidegger som blottlägger Nietzsches tankar att det är en objektiverad och begreppsliiggjord Gud som dör och det är de kristna som dödar denne Gud och det visar sig att Heidegger själv var en nazist så blir inte bilden i första anblick mycket klarare.

Lévinas slutsats att Självet skapar sin identitet genom att göra världen till sin och att ontologin till följd därav är en maktfilosofi anser jag korrekt. Lévinas kommentar att det inte är svårt att uttala frasen ”jag tror på Gud” men att vittna om Gud genom att leva i en radikal nästankärlek att Gud framvisas genom mitt sätt att vara, känns mycket träffsäkert. Gud är dock inte nästan utan Gud är ”den helt Andre”. Att sedan Lévinas polemiserar mot den kristna participationstanken beror förstås bl.a. på hans judiska arv. För en jude är det ju otänkbart att Gud och Jesus är ett.

Jag delar postmodernismfilosofernas kritik om att filosofin historiskt sett och vissa metoder som t.ex. tidigare fenomenologin utestängt vissa åsikter som tron på en transcendent och det

för att de andra själva inte tror. De icketroende bestämde gränserna och framställde sig själva som objektiva. Att sätta gränser för vad som är rimligt och utesluta transcendentia sanningar utan att ha "Alfa-Omegaperspektiv" som ingen människa kan ha är att själv göra samma anspråk som teologiska sanningar historiskt sett haft. Det postmoderna tänkandet visar på godtyckligheten hos flera av de drag som det moderna tänkandet har genom att utesluta religiösa reflektioner. Vi måste lära oss och erkänna att även andra perspektiv kan uttrycka sanningar ur sitt perspektiv. Genom postmodernism har teologin såväl som andra diskurser blivit medveten om sina gränser och förhoppningsvis leder det till ett mer ödmjukt förhållningssätt än det moderna.

Derridas visar på drömmen om det messianska löftet om en framtida rättvisa även fanns hos en känd ateist som Marx. Om Derridas omformulering "varje annan (varelse) är helt annorlunda" av Lévinas formulering "den helt Andre" skulle vara ett steg närmare sanningen kan jag tyvärr inte utläsa men helt klart är Derrida en mycket duktig lingvist.

Med Marions förklaring av det mättade fenomenet så kan man uttrycka det som att de som inte tror på Gud får inte fenomenet Guds avsikter att gå ihop med den känsla som de som passiva mottagare mottager. Marions syfte, att göra upp med ett filosofiskt tänkande som på förhand dikterar villkoren för vad som är möjligt eller verkligt, driver han till sin spets med sina teorier. Min egen förklaring når inte samma höjder rent filosofiskt men jag redovisar metaforen här ändå. Pondera att lejonparten av dem som bestämt normen för hur man ska se världen vore färgblinda och förkastar detta seende då de inte själva kan se dessa. Jag kommer dock fortfarande se olika färger då dessa för mig är en realitet, hur vetenskapligt galet detta än enligt normen säger.

Jag finner min första fråga: vad menar Nietzsche med att "Gud är död?" besvarad med en begreppsbyggjord avbild av Gud. Den andra frågan: hur kan man få Gud levande igen tycker jag klart att postmodernismen svarar på genom att konstatera att allt vetande bärs i någon mån upp av trosövertygelser och att låta andra diskurser än teologiska få diktera villkor för vad som ska anses som sanningen skulle vara att tolerera godtycklighet. Vi måste erkänna att det finns många olika perspektiv att se sanningen på vilket inte innebär att ett annat är fel även om man själv ser sanningen ur ett visst perspektiv. Den Gud som Marion försöker levandegöra i sin filosofi är den kristne Guden som Nietzsche aldrig såg. Det hindrar dock inte att andra synsätt skulle vara fel med postmodernt tänkande men det är en rimlig

sanningskandidat. Det råder dock inga tvivel om att Gud är levande i nutida filosofi då filosofer av idag brottas med att finna den eller de termer som kan beskriva Gud på ett så optimalt sätt som möjligt.

## Sammanfattning

Nietzsche proklamerar att "Gud är död" och Heidegger tolkar Nietzsches ord som den Gud som dör beror till följd av att ha blivit objektiverad och begreppsliggjord av det moderna västerländska subjektet. Gud är med andra ord inget mer än en avgud, en tom metafysisk konstruktion.

Lévinas kommer fram till att Självet hos människan skapar sin identitet genom att göra världen till sin. Till skillnad från tingen, som genom vårt tänkande arbete eller handhavande faller under vår makt kan den Andre, vår nästa dock inte gripas av eller reduceras till dessa ting. Det är genom att leva i en radikal nästankärlek som Gud framvisas genom mitt sätt att vara – bortom eller före varje ord. Gud ska dock inte förstås som den Andre, vår nästa, utan är "den helt andre" eller "det helt annorlunda". Gudsfrågan är enligt Lévinas för det första oupplösligt förbunden med frågan om nästan; för det andra att Gud föreställs som radikal transcendent; för det tredje att Gud beskrivs som absolut annorlunda.

Den postmoderna tänkaren anser att den verklighet som når oss är alltid tolkad eller förmedlad. Vi förstår sålunda endast nuet genom vår relation med det förflutna och framtiden. Människan besitter inte något "Alfa-Omegaperspektiv" och kan inte påvisa att det finns ett ytterst mål av historien, liksom en Gud som är hela tillvarons grund. Det går inte heller utesluta det slags transcendent sanningar teologin gör anspråk på utan att därmed själv ge uttryck för samma slags anspråk. Allt vetande bärs i någon mån upp av trosövertygelser och därför går det inte skilja ut och förkasta religiösa övertygelser som irrationella eller icke-vetande. Man har inom postmodernismen lärt sig att erkänna att även andra perspektiv kan uttrycka sanningar ur sitt perspektiv. De sanningar man uttrycker kan endast göra anspråk på att vara universella, det vill säga *sanningskandidater*.

Marions yttersta syfte är just att göra upp med ett filosofiskt tänkande som på förhand dikterar villkoren för vad som är möjligt eller verkligt. Inom fenomenologin funderar Marion, i kontrast till Husserl, på över möjligheten av ett slags fenomen som inte utmärks av ständig brist på intuition utan tvärtom på ett överflöd av intuition, och kallar detta för mättade fenomen. De mättade fenomen kulminerar i vad Marion benämner fenomenet *par excellence* "uppenbarelsen". Grundambitionen i Marions tänkande är att låta Gud framträda i sin egen rätt, det vill säga så som Gud själv väljer att uppenbara sig, bortom de begränsningar det

mänskliga tänkandet och språket sätter upp. Gud framträder i egen rätt i Kristushändelsen. Tyngdpunkten i Marions resonemang ligger alltid vid Guds kärlek (*agapè*) till människan, snarare än vid människans kärlek till Gud. Jag avslutar min uppsats med att konstatera att Gud som Nietzsche inte hade förmågan att se, framträder genom denna förhållningssätt.

## **Käll- och litteraturförteckning**

Andersson, Daniel, Sander, Åke, *Det mångreligiösa Sverige*, Studentlitteratur, Lund 2005.

*Bibel 2000*, "Johannes första brev 4:7-8".

Björkman-Sjögren, Ursula, *Kan tro och Vetande förenas i en NutidsTeologi? Diskussion utifrån Nathan Söderblom, Paul Tillich, Raimundo Panikkar och Ian G. Barbour m.fl.*, D-uppsats, Växjö universitet, Växjö 2006.

Edsman, Carl-Martin, *Människan och det heliga*, Carlsson Bokförlag, Stockholm 1995.

Ekerwald, Carl-Göran, *Nietzsche – liv och tänkesätt*, Rabén & Sjögren, Stockholm 2003.

Fredriksson, Gunnar, *20 filosofer*, Nordstedts Förlag AB, Stockholm 1994.

Heidegger, Martin, "Varafrågans ontiska företräde", red. Bråkenhielm, Carl-Reinhold, Grenholm, Carl-Henric, Koskinen, Lennart, Thorsén, Håkan, *Aktuella livsåskådningar del 1 Existentialism Marxism*, Nya Doxa, Nora 1988, s 63-65.

Jeanrond, Werner G., *Guds närvaro*, Arcus förlag, Malmö 1998.

Marc-Wogau, Konrad, *Filosofin genom tiderna 1800-talet*, Bokförlaget Thales, Stockholm 1993.

Månsus, Harry, *Vägen hem*, Bokförlaget Libris, Örebro 1986.

*Nationalencyklopedin Multimedia 2000 plus*, dvd-utgåva, Bokförlaget Bra Böcker, Höganäs, 2000.

*Nationalencyklopedins ordbok*, Bokförlaget Bra Böcker, Höganäs, 2000.

Nietzsche, Friedrich, "Den glada vetenskapen", red. Willner, Jan, *Filosofi Antologin - Från Herakleitos till Foucault*, Bokförlaget Thales, Stockholm 1993, s 78-80.

Nietzsche, Friedrich, *Om moralens härstamning*, Nordstedts Akademiska Förlag, Stockholm 2005.

Nietzsche, Friedrich, "Så talade Zarathustra", red. Marc-Wogau, Konrad, *Filosofin genom tiderna 1800-talet*, Bokförlaget Thales, Stockholm 1993, s 167-190.

Svenungsson, Jayne, *Guds återkomst*, Glänta produktion, Stockholm 2004.