



LUND UNIVERSITY

Tro bortom idolerna : Ateism och sanningslidelse hos Pär Lagerkvist

Svenungsson, Jayne

Published in:

Den religiöse ateisten : Pär Lagerkvists-Samfundets årsskrift 2014

2014

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Svenungsson, J. (2014). Tro bortom idolerna : Ateism och sanningslidelse hos Pär Lagerkvist. I M. Eriksson, & M. Petersson (Red.), *Den religiöse ateisten : Pär Lagerkvists-Samfundets årsskrift 2014* (Vol. 21, s. 115-126). Pär Lagerkvist-Samfundet.

Total number of authors:

1

General rights

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

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

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

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

Take down policy

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

LUND UNIVERSITY

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

Tro bortom idolerna

Ateism och sanningslidelse hos Pär Lagerkvist

Jayne Svenungsson

1900-talet för upp den gamla grekiska föreställningen om hybris till nya höjder. Förblindad av tron på den egna förmågan frambringar den europeiska människan storvulna visioner om samhällen modellerade efter gudsriket, men utan Gud. När visionerna slagits i spillror efter decennier av deportationer, massvält, förföljelser och folkmord infinner sig en tid av kulturell självrannsakan. Åtskilliga är de europeiska tänkare som vid förra århundradets mitt försöker finna roten till västerlandets onda. Hur hade Europa – med sitt stolta arv av humanism, upplysning och kritiskt tänkande – kunnat föda fram skräckfoster som Guernica, Gulag och Auschwitz?

Ett populärt motiv bland företrädesvis konservativa tänkare är att tolka de moderna totalitära ideologierna som följd av ett svek mot religionen i dess traditionella gestaltningar. Så kan den österrikiske politiske filosofen Eric Voegelin exempelvis hävda att grunden för det moderna förfallet läggs i det ögonblick då människan överger det klassiska tänkandets metafysiska ideal och söker inomvärldslig perfektion. Vägen framåt för Europa kan därför inte vara någon annan än vägen tillbaka till det grekiska och kristna ursprunget.¹

Ett vanligare och mer bestående motiv bland efterkrigstidens ideologikritiska tänkare är att istället spåra västerlandets hybris tillbaka till just det kristna arvet. En av de mest berömda formuleringarna får tanken hos Karl Löwith, som inte olikt Voegelin ser de totalitära drömmarna om det perfekta samhället som sekulariserade versioner av den kristna gudsrikestanken. Till skillnad från Voegelin ser Löwith dock inte räddningen i en återgång till det religiösa originalet, vilket han betraktar som lika förfalskat som kopian. Roten till västerlandets onda ligger helt enkelt i själva föreställningen att historien har en högre mening och ett yttersta mål. Det är först sedan vi genomskådat denna illusion som vi kan börja forma

¹ Se vidare Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, Chicago: University of Chicago Press, 1952.

mer jordnära ideal för vår kultur, vilket också är att säga att vägen framåt för Europa enbart kan vara den väg som leder bort från religionen.²

Ateismen som moralisk och intellektuell revolt

Löwith är på många sätt symptomatisk för den våg av religionskritik som breder ut sig i mellan- och efterkrigstidens Europa. I takt med att 1900-talets tragedier rullas upp ter sig tron på en mäktig Gud som skänker mening åt historien alltmer främmande för att inte säga absurd. Den moderna ateismen, som vid den här tiden inleder sin blomstringstid, kan därför i många avseenden beskrivas som en moralisk revolt: det ligger helt enkelt något hycklande i att förkunna en rättvis och allsmäktig Gud i en värld som blöder. I Löwiths ögon är det dessutom oansvarigt att ta sin tillflykt till religionen, då det just är religionen som ytterst kan lastas för de vidlyftiga visioner som försatt Europa med omnejd i dess tragiska sats.³

Den första halvan av 1900-talet är emellertid inte bara en berättelse om lidande och tragedier. Det är också en berättelse om – tidvis – kulturell blomstring, om en växande fritänkande medelklass, och om nya intellektuella och vetenskapliga ideal (bland annat som en följd av darwinismens och psykologins genomslag på bredare front). I lika hög grad som den moderna ateismen kan sägas vara ett uttryck för moralisk revolt kan den därför också sägas utgöra en intellektuell revolt. Att göra upp med religionens nedärvda föreställningar och påbud blir ett nödvändigt led i människans individuella och kulturella myndigblivande.

Denna karaktär av revolt har på många sätt fortsatt att präglade bilden av ateismen i det moderna Europa. Ateismen har – av både förfäktare och kritiker – framför allt framställts som en kritisk uppgörelse med företrädesvis det västerländska teologiska arvet. Där teistiska religionsfilosofer listat ”gudsbevis” av olika art, har ateistiska tänkare kontrat med att ställa fram argument för det orimliga i varje form av gudstro. I sina minst intressanta gestaltningar har ateismen rentav antagit formen av en inverterad dogmatisk tro som helt och hållet lever på det den förnekar.

Problemet med denna gestaltning av ateismen, som under 2000-talet fått oväntad förstärkning av den så kallade nyateismen, är att den överskuggar mångfalden och rikedomen i såväl den historiska som den samtida ateismen. Även om 1900-talets omvälvande skeenden genererar fram en ateism och religionskritik som framför allt tar sig förnekande eller revolterande uttryck är detta långt ifrån hela bilden. Precis som reflektionen

² Se vidare Karl Löwith, *Meaning in History*, Chicago och London: University of Chicago Press, 1949.

³ Löwith står naturligtvis inte oemotsagd i sin samtid. Otaliga är de tänkare som tvärtom ser en kultur- och ideologikritisk kraft i det bibliska arvets profetiska ådra. Jag diskuterar dessa spänningar mer utförligt i min bok *Den gudomliga historien: Profetism, messianism och andens utveckling*, Göteborg: Glänta produktion, 2014.

över det gudomliga utmärks av en mångfald av teologier och gudsbilder, så utmärks reflektionen över gudlösheten av en rikedom av åskådningar och filosofier.

I de resterande delarna av denna essä ska jag utforska några av dessa andra gestaltningar av historisk såväl som modern ateism. I sina mer intressanta gestaltningar låter sig ateismen sällan reduceras till en uppsättning förnekanden, utan bärs tvärtom upp av ett starkt *affirmativt* drag. Detta drag tar sig i sin tur uttryck i en strävande, sökande livshållning, där gränsen mellan religionens innanför och utanför är allt annat än given. Det är i detta gränsland jag till sist också vill placera Pär Lagerkvist.

”Om du möter Gud – döda honom”

En vanlig anklagelse mot den kristna kyrkan under de första århundradenas förföljelser var att dess anhängare var ateister – de förnekade Roms gudar, den av staten påbjudna religionen. I regel tycks de kristna ha stått fast vid sin ”ateistiska” uppfattning med följderna att de blev rovdjursmat eller ådrog sig en långsam korsdöd. Denna notis ur antikens historia är en påminnelse så god som någon om att ateism är ett komplext begrepp. Framför allt påminner den oss om att en djupare förståelse av ateism kräver kunskap om vilka gudar det är som förnekas och i namn av vad. I fallet med de första århundradenas kristna handlade det om ett beslut att avsäga sig lojaliteten till imperiets sakraliserade makt i trohet mot en högre sanning.

Redan här ser vi hur det affirmativa draget skymtar fram – ateism blir en fråga om att bestrida en viss föreställning om det gudomliga bara för att bejaka vad som uppfattas som en mer autentisk föreställning. I den kritiska rörelsen ligger också en djupare insikt om att det högsta sanna och goda i sig aldrig kan gripas av den mänskliga tanken, och att varje representation av det gudomliga därför löper risken att degenerera till en avgud. Detta är en insikt som är djupt förankrad både i den antika grekiska filosofin och i de bibliska texterna.

Övertygelsen om att det gudomliga är höjt över mänsklig representation har också präglat den kristna teologin genom historien. Ett berömt exempel är den så kallade ikonstriden på 700-talet, för eftervärlden kanske framför allt känd som bildkonstens seger över bildförbudet. Men bakom striden låg djupa teologiska motiv, och även om ”ikonoklasterna” drog det korta strået – med följderna att termen än idag äger en djupt negativ klang – drevs de i själva verket av den befogade misstanken att en mänsklig avbild i väsentlig mening kringskar det gudomliga.

Mest accentuerad har insikten om att människans föreställningar om Gud tenderar att stå i vägen för det gudomliga annars varit inom den mystiska teologin. Med

inspiration av platonism och nyplatonism har teologer som Dionysios Areopagiten och Mäster Eckhart betonat att sant gudssökande börjar med att människan gör upp med sina bilder av Gud. Men insikten om människans benägenhet att förälska sig i sin egen definition av det gudomliga återfinns även i de breda fårorna av den kristna teologin. Låt mig, för att ta ett samtida exempel, här citera anglikanska kyrkans tidigare överhuvud och tillika en av vår tids mer namnkunniga teologer:

Varje Gud som mitt själviska sinne kan föreställa sig är dömd att vara en falsk, icke-existerande Gud. Den sanna Guden kan vi känna endast via vägar som inte kan reduceras till teori eller tredje persons språk. Om du möter Gud (i den systematiska teologins eller metafysikens språk), döda honom.⁴

Rowan Williams anspelar här på den berömda zenbuddhistiska sentensen ”Om du möter Buddha, döda honom”. Därmed indikerar han också att medvetenheten om hur våra egna motiv allt som oftast grumlar vår klarsynthet långt ifrån är exklusiv för kristendomen. Som jag redan framhållit finns insikten om den högsta sanningens ogripbarhet närvarande i såväl den grekiska som den hebreiska traditionen under antiken, liksom i den senare judiska traditionen. Men även inom hinduiskt tänkande finns en stark förvisning om att det gudomliga aldrig kan reduceras till eller likställas med ett bestämt objekt. Det samma gäller också islam, som likt de två andra abrahamitiska religionerna betonar det gudomligas transcendens i förhållande till den mänskliga tanken.

Det tycks med andra ord som att samtliga av de stora vishetsarven kultiverar en viss otro, en misstro mot bilder eller idoler som reducerar sanningen till våra egna begär och drömmar. Om detta vittnar om ett gemensamt drag för de olika religionerna är det också här – i sökandet efter en sanning som överskrider våra begrepp och föreställningar – som företrädare för de olika traditionerna ofta förenas i gränsöverskridande möten. Ju mindre man tror sig veta om den gudomliga sanningen, desto större öppenhet för andras sanningssökande sålunda.

Det är också i detta passionerade sökande efter en sanning som för alltid överskrider den mänskliga tanken som ett gränsland mellan religion och icke-religion öppnar sig. I detta gränsland återfinns gestalter som Dostojevskij, Kierkegaard, Nietzsche och längre fram Emmanuel Levinas och Jacques Derrida. Samtliga författarskap präglas av ett rastlöst sökande som likväl aldrig är riktningslöst. Vi rör oss bland bildstormare, men i inget av

⁴ Rowan Williams, *Faith in the Public Square*, London: Bloomsbury, 2012, s. 282.

fallen handlar det om kritik för kritikens egen skull. Vad som framförallt driver dem är en känsla för kritikens aldrig avslutade uppgift, för att de stora frågorna om det sanna, det rätta eller rentav det gudomliga alltid måste ställas på nytt.

Denna kritiska och samtidigt djupt affirmativa rastlöshet når ett förtätat uttryck i Nietzsches sena författarskap. Kritiken mot såväl religionens som vetenskapens hycklande former antar här en allt skarpare ton, men aldrig för att ge den cyniska resignationen det sista ordet. Så kan Nietzsche i *Antikrist* framhålla att det som utmärker honom själv och hans gelikar ”inte [är] att vi inte längre finner någon Gud /.../, utan att vi inte uppfattar det som dyrkas som Gud som ’gudomligt’, utan som ömkansvärd, som absurt, som skadligt, inte bara som ett misstag, utan som ett *brott mot livet*”.⁵

Orden uttrycker den tvetydighet som genomsyrar Nietzsches förhållande till det gudomliga, där det aldrig är frågan om ateism i någon enkel eller vedertagen mening. Vad som sker i hans författarskap är istället att själva frågan om innebörden i det vi omtalar som gudomligt drivs till sin yttersta spets. Men orden vittnar också om Nietzsches outtröttliga kamp mot idolerna, mot de skenvärldar människan bygger upp för att dölja kulturens förljugenhet.

Ateism och sanningslidelse

När Pär Lagerkvist 1934 publicerar *Den knutna näven* är Europa i full färd med att producera en skenvärld av det mer ominösa slaget.⁶ Essäsamlingen, som skildrar Lagerkvists intryck av en resa i Grekland, Egypten och Palestina, är en skarp vidräkning med de våldsideologier som i början av 1930-talet håller på att bemäktiga sig kontinenten. Men essäerna är samtidigt ett lovtal till de värden som västerlandet nu söker skymfa och förneka. Akropolis, ”västerlandets heliga berg”, blir en symbolisk manifestation av ljus och frihet, kultur och ande – allt det som fascismen tror sig kunna ”dra ner från deras höjd och trampa under en tidsbestämnings barbariska häl” (s. 17).

Inte olikt Nietzsche återvänder Lagerkvist till det gamla Grekland för att finna stoff för de högre värden han sträcker sig mot i sin kamp mot kulturens förfall. Likt Nietzsche drivs han också av ett affirmativt patos. Människan måste veta vad det är hon bejakar för att det ska vara meningsfullt att förneka. Han drar sig inte för att åberopa stora ord som frihet, ande eller humanitet och inskräper att det även ”för den icke-religiöst troende

⁵ Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist, KSA*, Bd 6, Giorgio Colli och Mazzino Montinari (utg.), München: dtv och Berlin/New York: de Gruyter, 1980, s. 225.

⁶ Pär Lagerkvist, *Den knutna näven*, Stockholm: Anders Bonniers Förlag, 1934. Sidhänvisning sker härafter löpande i brödtexten.

finns /.../ ett mysterium av högre värden, vars tillkomst mänskolivet ytterst bygger på” (s. 34–35). Samtidigt är han djupt medveten om att dessa storheter är och förblir mänskliga konstruktioner. Tillvarons grundtillstånd är inte ljus och frihet; tvärtom står hela tillvaron ut ”mot en bakgrund av mörker” (s. 35). Men just av detta skäl får människan aldrig slå sig till ro: ”Hon måste skapa sin värld – och om hon river ner den vända tillbaka och bygga upp den igen. /.../ Hon måste höja sitt Akropolis mot himlen” (s. 36–37).

Den ”kämpande humanism” (s. 43) som Lagerkvist gestaltar i *Den knutna näven* för i ännu högre grad tanken till Levinas texter från samma tid, i synnerhet till essän *De l'évasion* från 1935. Även för Levinas är tillvarons grundtillstånd mörker, en ständigt hotande anonymitet som människan aldrig fullt kan undfly. Men hon får därför aldrig resignera, aldrig upphöra med att dag efter dag skapa världen på nytt.⁷ Eller, med Lagerkvists ord:

Det är [människans] sak att ta upp kampen med det väldiga dödsriket. Resa sin ande, sin tanke mot Intighetens värld. Hon är det yttersta, det sista. Hon är livets tanke slungad ut i den stora tomheten. I henne har det vuxit sig så starkt att det inte längre kan hejda sig vid sin gräns. Och ej finna ro där mer (s. 55).

För Lagerkvist liksom för Levinas är kampen mot intigheten en aldrig avslutad uppgift. Tvärtom ligger det i människans vara att oförtröttligt sträcka sig utöver livets gräns: ”Om människan verkligen på allvar skulle mista denna längtan ut över gränsen för sitt liv, /.../ då skulle hon ha förlorat en del av sig själv” (s. 60–61). Att det förhåller sig så, understryker Lagerkvist, måste även den ”icke troende” erkänna (s. 61). Men av precis samma skäl – och även här finns en djup samstämmighet mellan de två författarna – får människan aldrig slå sig till ro med den etablerade religionens färdiga svar. Så skulle Levinas genom hela sitt långa författarskap (vilket sträcker sig ända fram till 1990-talet) gång efter annan återkomma till ”en viss ateism” som trons själva förutsättning. En tro som bara bekräftar människans nedärvda tankekonstruktioner, tycks Levinas vilja säga, avtrubbar människans sensibilitet för det genuint annorlunda – för det eller den som inte låter sig reduceras till hennes egna drömmar och begär.

På motsvarande sätt skriver Lagerkvist fram sin ”religiösa ateism” i relief mot den etablerade religionens alltför säkra övertygelser. Det tycks rentav vara besöket i Jerusalem, denna stad som ”svettas i religion i den stekande hettan”, som genererar fram hans

⁷ Se Emmanuel Levinas, *De l'évasion*, Paris: Fata Morgana, 1982 (1935).

ofta citerade bekännelse: ”Jag är en troende utan tro, en religiös ateist” (s. 63). Orden följer efter en längre betraktelse som tar sin början vid Oljeberget – denna rand mellan liv och död, mellan Kidrondalens vårgrönska och ökenbergens förbrända sluttningar ned mot Dödens hav – och mynnar ut i Jerusalems kvävande gränder där religionens larm driver honom bort, mot smärtans och tystnadens land: ”Jag förstår Getsemane men inte segerjublet” (s. 63). Efter bekännelsen följer en mer ingående skildring av ”evighetsdrömmarnas stad”, en målade satir över en stad där varje vrå oroligt vakar över sina idoler och där avståndet mellan religion och våld aldrig är långt:

Västerland och österland möts, årtusenden vänder ut och in på sina inälvor, Israels krigsgud åskar sin eviga vrede, Muhammed härskar som en beduinhövding på hans härlighets höjd, korsriddarna rasslar med svärden i bloddrypande rövarromantik, den heliga gravkyrkans becksvarta innanmäten, kristendomens skräckkammare, vindlar sig i förtvivlade irrgångar, lönngångar, slingor, trappor och utväxter – som en labyrint av trossamfund, trosbekännelser, lärosystem, en religion som fått tarmvred. Kulten, vidskepelsen och råheten, det heligas eviga följeslagare, frossar som gamar på det förgångnas kadaver, stanken stiger som en virak mot den rena himlen. /.../ Religionen triumferar och själens skygga längtan domnar bort och förtvinar i armod, leda och självförakt (s. 65–66).

Om Lagerkvists religiösa ateism pekar bakåt mot Nietzsche och har en samtida frändskap i Levinas, pekar den också fram mot Jacques Derridas messianskt laddade ateism. Detta gäller i synnerhet det ambivalenta förhållandet till den etablerade religionen. Derrida upphörde aldrig att fascineras av de historiska religionerna, av de konkreta messianska traditioner utan vilka idéer som rättvisa och förlossning kanske aldrig skulle ha uppkommit.⁸ Samtidigt bevarade han en skepsis mot dessa ”bestämda messianismer”, en fruktan för det potentiella våld som ryms i anspråket att Gud har ett givet namn, knutet till en viss tid och plats, till ett visst språk och folk. Just som Lagerkvist drog sig bort från religionernas larm tillbaka mot ökenlandskapets stillhet, sökte Derrida i sina sena texter en ”messianicitet utan messianism”, ett slags generaliserad rättvisestruktur som utmanar och överskrider varje

⁸ Se t.ex. Jacques Derrida, ”The Villanova Roundtable: A Conversation with Jacques Derrida”, i John D. Caputo (red), *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*, New York: Fordham University Press, 1997, s. 23–24.

partikulär religiös uppenbarelse och som aldrig låter sig sakraliseras, teologiseras eller historiseras.⁹

I en av de sista intervjuerna Derrida gav före sin död 2004 får han frågan om hur det förhåller sig med hans tro på Gud, varpå han svarar: ”Det finns förmodligen ett barn i mig som fortsätter att tro på Gud. Men så är inte fallet med den vuxne filosofen.” Men händer det ändå att han ber? ”O ja! På mitt sätt. Hela tiden. I vilket fall väldigt ofta. Men jag ber självfallet varken i kyrkor eller i synagogor.”¹⁰ Derridas ord för tanken åter till Lagerkvist som heller aldrig fullt tycks ha övergivit sin barndomstro och som definitivt aldrig slutade att be. Och kanske är det så det är. Kanske är den verkligt troende den som aldrig med säkerhet vet namnet på den som bönen riktas till. Kanske kräver genuin religiositet ett visst mått av ateism.

⁹ Jfr Jacques Derrida, ”Tro och vetande”, i idem. och Gianni Vattimo (red.), *Religionen*, översättning: Lars Fyhr, Gråbo: Anthropos, 2003, s. 26–28.

¹⁰ Jacques Derrida, i ”Ce que disait Derrida”, *Le Point*, nr 1674 (2004), s. 110–111.