

Kun en ateist kan være en god kristen

**Av
Vidar Rygh**

Fordypningsoppgave for

graden

Cand. Theol



Det teologiske fakultet

Universitetet i Oslo

Januar 2011

*The faculty of Theology
University of Oslo*

Veileder: Professor Kjetil Hafstad

Forord

Enkelte utsagn har en underfundig tiltrekningskraft, kanskje fordi de er dyspsindige eller provoserende, eller i fall begge deler. Ernst Blochs utsagn "kun en ateist kan være en god kristen" er et slikt.

I valget av denne oppgaven har jeg lagt vekt på teologistudiets karakter av å være en religiøs oppfostringstid. Men i en tidvis konform studiehverdag har jeg latt meg overraske av hvor mye spennende teologi det finnes også utenfor den tradisjonelle teologiske sfæren. Her kan jeg nevne mine svigerforeldres famøse familieselskaper, den godlynte frisøren i 1. etasje, og ikke minst de noe utradisjonelle teologene Freud, Marx og Nietzsche.

Å være ateist kan bety så mangt, og det er det jeg har forsøkt å finne ut av i denne oppgaven.

Jeg vil derfor rette en stor til alle medhjelpere.

Først en spesiell takk til min veileder, Kjetil Hafstad for å ha ledet meg til avsidesliggende strøk, og oppmuntrert meg til frivolt å lete etter ny innsikt på utradisjonelle steder.

Takk til familie og venner for all nyttig påminnelse om at det også finnes et liv etter akademia.

Takk til min Kjære, som tålmodig har holdt ut med meg under mine våkenetter.

Og ikke minst en stor takk til Melvin, som ufortrødent og med utrettelig pågangsmot har vist at selv de tykkeste permer er overkomelige, man kommer nemlig langt med et par skarpe hjørnetenner.

Innholdsfortegnelse

Forord	3
Innledning	5
Mistankens hermeneutikk	11
<i>Teologisk lesning av Freud</i>	12
<i>Teologisk lesning av Marx</i>	22
<i>Teologisk lesning av Nietzsche</i>	31
Ateistisk bibellesning	38
<i>Ernst Bloch</i>	39
<i>Alain Badiou</i>	44
Kun en ateist kan være en god kristen	48
<i>Om svermeri og Utopia</i>	49
Bibliografi	51

Innledning

Kristen gudstro er ingen selvfølge, selv ikke for den som er oppflasket på denne. Mangeårig generalsekretær i Humanetisk forbund, Levi Fragell, skildrer sitt opprør mot kristendommen som et resultat av hans ugarderte møte med den sekulære kultur, uttrykt slik i et radiointervju tidligere i år: "Ingmar Bergmanns *Jordbærstedet* ble et vendepunkt i mitt forhold til kulturlivet, da forstod jeg at jeg var blitt lurt".¹ Erfaringen med det forbudte kulturliv, slik han selv karakteriserer det, ble en viktig impuls til å søke etter sannhet utenfor de kristne trosforestillinger. I følge ham selv hadde hans kristne oppdragelse gitt et fortegnet bilde av virkeligheten, den sekulære kultur var ikke tom og meningsløs slik han var blitt forestilt, men til stor berikelse. Senere manifesterte dette opprøret seg som et endelig frafall, Fragell kunne emosjonelt og intellektuelt uanfektet erklære sin tanke for fri.²

Vekkelsespredikantens omvendelse, og senere den kjempende humanists uttrettelige kamp både mot statskirken og ikke minst dens frikirkelige forgreninger har fremkalt både undring og ikke minst indignasjon hos store deler av den norske kristenheten. Det er selvsagt med en viss motvilje man har innsett at det er av sine egne man skal ha det.

Poenget mitt med å grave i Fragells memoarer er imidlertid ikke basert på et ønske om å etablere motforestillinger til Fragells oppfatninger av den kristne gudstroen. Tvert om ønsker jeg i denne sammenheng å gi Fragell en form for teologisk og filosofisk amnesti. Vurdert ut ifra sin samtid er nemlig Fragells trosoppbrudd på ingen måte enestående, med det er gjennomlevd og ikke minst artikulert med en uvanlig intensitet og styrke, og på den måten gjort tilgjengelig også for teologisk refleksjon. Det jeg ønsker å foreta meg i denne oppgaven er å ta del i en slik refleksjon ut ifra en forutsetning om at den sekulære kultur kan og bør være et viktig korrektiv til den kristne gudstroen.

Forestillingen om en kulturdeterminert gudstro er forståelig nok kontroversiell sett i et teologisk perspektiv. Tar man eksempelvis i betraktnng kulturprotestantismens forsøk på å etablere en syntese mellom kultur og kristendom, har nettopp ettertiden vist

¹ Fragell, L. (2010, September 11). *Verdibørlsen*. NRK P2. Fragell gjengir i et intervju med Kai Sibbern hovedtrekkene fra sin selvbiografi *Vi som elsket Jesus* (2010).

² Fragell, L. (2010). *Vi som elsket Jesus - memoarer*. Oslo: Humanist Forlag. s. 79

med største tydelighet at som teologisk prosjekt er dette meget naivt.³ Følgelig støtter jeg meg derfor på Karl Barths kontante avvisning av et hvert forsøk på å nærme seg Gud fra samfunnet eller kulturens side. En slik tilnærming vil i følge Barth kun avsløre våre egne menneskeskapte vrengebilder av Gud, der Gud er tatt i varetekts og gjort til subjekt for vår menneskelig kontroll.⁴ Kristendommen og kristen gudstro er å forstå som diametrale motsetninger, der religionen er et uttrykk for at vi mennesker forsøker å ta på forskudd det som bare Gud kan gi⁵. Barth insisterer på den absolutte transcendentene gudens fullstendig uformidlede selvåpenbaring i den troendes liv.⁶ Sett med Barths øyne er det rimeligvis derfor ikke uforståelig at Fragell forkastet sin gudstro da han opplevde at troen og den sekulære verden ikke lot seg forene, ateismen ble eneste synlige utvei.

At den kristne gudstroen og den sekulære verden står i et motsetningsforhold til hverandre trenger imidlertid ikke nødvendigvis bety at den sekulære kultur som en konsekvens av dette er uten betydning for troen. Teologen Friedrich Gogarten forsøker å tilrettelegge for en teologisk forståelse av dette forholdet mellom den kristne tro og den sekulære verden ved å hevde at det er en klar sammenheng mellom disse to. Sekulariseringen som fenomen består i at "det som opprinnelig var kristne ideer og erfaringer, i løpet av historiens gang har forandret karakter og er blitt til allmenne fornuftssannheter som enhver kan erfare og erkjenne uavhengig av hvilken tro en har."⁷ Kan det ha vært derfor Fragells gudstro forvitret under påtrykket av den sekulære kultur fordi møtet med denne avdekket tilslørte sannheter ved tilværelsen som ikke var forenlig med den uangripelighet som hans gudstro forutsatte? Dersom dette var tilfelle vil det være naturlig å stille spørsmål ved om det var tro i egentlig forstand som vekkelsespredikanten Fragell forkastet. Fragells egne vurderinger av sitt tidligere trosliv skal få stå uprøvd, men fra hans memoarer går det tydelig fram at gudstroen skapte en dyp dissonans i hans sjelsliv. Fragell uttrykker selv at bruddet med kristendommen

³ Her viser jeg til erfaringene av den første verdenskrig, som viste kulturprotestantismens tydelige utilstrekkelighet. Kulturprotestantismen må ses i sammenheng med liberalteologien. Liberalteologien kan forstås som en emansipatorisk bevegelse, i det den prøvde og frigjøre mennesket fra skriftens autoritet. Dens teologiske grunnlag fant den naturlig nok i opplysningstidens humanisme og fornuftsideal. Dette innebar at teologien i særlig grad var tilrettelagt for kulturell påvirkning. Teologien iakttok med dette seg selv som en kulturskapende kraft. Når den urokkelige fremtidstro så avløses av det 20. århundrets ragnarokk, fikk teologien naturligvis et enormt forklaringsproblem, hvordan skulle man forklare, og ikke minst forsvare denne fortsatte syntese mellom kultur og kristendom.

⁴ Ford, D. F., & Muers, R. (Eds.). (2005). *The modern theologians* (3. utgave ed.). Oxford: Blackwell Publishing. s. 24-26.

⁵ Henriksen, J. O. (Red.). (1994). *Tegn, tekst og tolk - teologiske hermeneutikk i fortid og nåtid*. Oslo: Universitetsforlaget AS. s. 171.

⁶ Martinson, M. (2010). *Katedralen mitt i staden - om ateism og teologi*. Lund : Arcus. s 22.

⁷ Henriksen, J. O. (Red.). *Tegn, tekst og tolk - teologiske hermeneutikk i fortid og nåtid*. s. 179.

opplevdes som frigjørende fordi det gjorde det mulig for ham å finne en etisk og filosofisk plattform som han samvittighetsfullt kunne stå inne for.

Ingmar Bergmanns *Jordbærstedet* inneholder en underfundig scene der teologistudenten Anders og legen Victor bokstavelig talt tar nevene i bruk for å avgjøre spørsmålet om gudstroens validitet. Og mens de unge gutter sloss må den ellers så lettsindige Sara resignert erkjenne at selv en kvinnes gunst blir ubetydelig når beilernes trosforestillinger utfordres, for verken Anders eller Victor er villig til å inngå noe "gentleman's agreement" i spørsmålet om Guds eksistens. Absurditeten i det hele når sitt helt spesielle høydepunkt når Sara etter at støvet omsider har lagt seg, med en hånlig mine så treffende spør: Nu, fanns Gud?

Med virkeligheten som kulisse kan man avgjort hevde at spørsmålet om gudstroens validitet ofte er stilt under forutsetning av at Guds eksistens skal bevises eller falsifiseres. Og taktikken, "knockoutstrategien", om ikke i fysisk så i alle fall i retorisk forstand, er noe både den religiøse fundamentalisten (Anders) og den kompromissløse ateisten (Victor) sverger til.⁸ Denne strategien fremstår imidlertid som lite fruktbar. For det første er den, til tross for eventuelle forfriskende argumenter, neppe egnet til å omvende verken den med eller uten gudstro. Mer inntrykksfulgt er det at den dypeste sett må ses som et uttrykk for at ingen av de to, verken Anders eller Viktor, makter å utholde tvetydigheten og usikkerheten som menneskelige betingelser for tro ser ut til å være underkastet.⁹ Valget består derfor av enten total omfavnelse eller kompromissløs avvisning, og som i Bergmanns film stilner Saras spørsmål hen uten at noen av de to kan anerkjennes som den endelige seierherren.

Innenfor akademisk teologi har spørsmålet om Guds eksistens også stilnet hen. Teologien er seg selv bevisst troens endelighet og sårbarhet, og er derfor langt på vei allerede tilpasset en kultur hvis normaltilstand er bestemt av et ateistisk verdensbilde.¹⁰

⁸ Som en av de fremste ateistiske agitatorer hevder Richard Dawkins at hans fiendtlige innstilling til religionen er legitim som følge av to forhold. I følge Dawkins er først fundamentalistisk religion en total avsporing fra vitenskapelig virksomhet ved at den holder fast ved skriftens autoritet selv i de tilfeller der vitenskapen beviselig har rett. Det andre forholdet utgjør det Dawkins kaller absolutismens mørke side, viljen til å utøve vold i religionens navn. Dawkins gjør intet unntak for eventuell moderat religion, fordi den i hans øyne bereder grunnen for fundamentalismen ved å fremholde den uanfekte tro som dens ideal.

⁹ Dahl, E. (2008). Religionskritikkens gjenkomst og dens religiøse bruk. *Kirke og Kultur* (2), s. 146.

¹⁰ Martinson, M. (2010). *Katedralen mitt i staden - om ateism og teologi*. Lund : Arcus. s. 11-13.

Men til tross for denne metamorfose er det, som teologen Mattias Martinson påpeker, høyst betimelig å snakke om et tideverv der gudstroen også har gjort et bemerkelsesverdig "comeback". Det religiøse landskapet har gjennom de seneste årene endret seg relativt dramatisk i retning av en stadig mer spisset religiøs fundamentalisme som er kjennetegnet ved at den er eksplisitt konfronterende. Denne oppblomstring av fundamentalistisk religion har fremfor alt utfordret den tradisjonelle liberale og sekulære arenaens likegyldighet mot religionen, og på sett og vis kan man derfor se den agitatoriske og "militante" ateismens fremmarsj som et tydelig uttrykk for en bestemt kulturell bekymring. Den sekulære kulturen slik den har befunnet seg i en tilstand av en uartikulert våpenhvile mellom den religiøse og den ateistiske virkelighetsoppfatning, utfordres i dag av nye, fremmende, og intensiverte former for religiøs tro.¹¹ Det er et ikke ubetydelig poeng at situasjonen synes å være radikalt omkalfatret sammenlignet med få tiår tilbake i tid. Den en gang religiøse frykt for den praktiske ateisme, som bygger på den naturvitenskapelige metode og som iakttar verden som om Gud ikke eksisterer, en frykt som blant annet tydelig kommer til uttrykk i eksempelvis Tor Aukrusts forfatterskap,¹² er i dag snudd til en ateistisk frykt for religionens praktiske utfoldelse.

Disse nye og radikaliserte formene for religion utgjør ikke bare en trussel for det sekulære samfunn, men også for den majoritetsreligion som har latt seg tilpasse av sekularismens idestrømninger.¹³ I dette ligger det en forståelse av at både den ateistiske rasjonalitetstanke og den religiøse troen har funnet felles grunn i det fornuftsideal som må sies å ha gitt impulser til den sosialdemokratiske bevegelse. De nye religionsformer truer derimot på mange måter sosialdemokratiets kjerneverdier og dermed også den religionen som har sin basis i det man i alminnelighet kaller humanistiske verdier. Samtidig forstyrres også den etablerte fredstilstanden mellom ateismen og religionen, ateister som Richard Dawkins gir tydelig uttrykk for at det ikke er noe poeng å skille

¹¹ Martinson, M. (2010). *Katedralen mitt i staden - om ateism og teologi*. Lund : Arcus. s. 10-11

¹² Tor Aukrust viet mye av sitt forfatterskap til å diskutere utfordringene ved det moderne samfunn, ref. Bonhoeffer; en tilstand der mennesket har lært seg å leve uten å ta arbeidshypotesen Gud til hjelp. Mennesket i kulturen (1958), mennesket i samfunnet (1965) og Tilbake til det ukjente (1982) er eksempler på hvordan Aukrust fra et teologisk ståsted forsøker å imøtekommе de utfordringene det moderne samfunnet står overfor, det gjelder ikke minst den moderne teknikk, med atomtrusselen som den største fare.

¹³ Martinson, M. *Katedralen mitt i staden - om ateism og teologi*. s. 12.

mellan fundamentalistisk og mer moderat religion, siden det i hans øyne er den sistnevnte som bereder grunnen for dens fundamentalistiske avarter.¹⁴

Peter Thompson skriver at vi derfor igjen synes å være fanget i en stivnet dualistisk forestilling om hvordan religionen og den ateistiske rasjonalitetstanken forholder seg til hverandre. Problemet med denne dualistiske "enten/eller" posisjonen er at den tar beslag i våre kritiske evner og reduserer vår evne til å innse at det nettopp er det motsetningsfylte i situasjonen som gir muligheter for potensiell prosesjon.¹⁵ Det er vekselvirkningen mellom de to som er avgjørende, rasjonelt overskudd kan overføres fra en oppfatning til den andre. For å overkomme religionens begrensninger holder det ikke i seg selv å eksponere den for ateismens rasjonalitetstanke i tro på at det vil knuse den, men man må finne religionens egne uoverkommelige dualistiske selvmotsigelser og bringe disse til neste trinn i en dialektisk prosess.

Som alt annet arbeide står også denne oppgaven i en personlig sammenheng. På den ene siden må den ses som en naturlig sammenfatning av et studie som fortjenestefullt har kastet kritisk lys på teologien som et antropologisk produkt, men samtidig er den også, nær sagt dessverre, et uunngåelig resultat av den kulturelle bekymring som det er redegjort for ovenfor. I en tid der religionen igjen viser immunitet mot den moderne verdens fornuftsidealer, er denne oppgaven et forsøk på, eller snarere en anmodning om å se etter den religionen som, sagt med Derrida, finner sin legitimitet innenfor fornuftens grenser alene (nesten), Derridas '*religion without religion*'. I opplysningstidens ånd handler det om å misbillige religionen, ikke for å forlate den, eller ekskludere troen, men for å avkle religionen alt den pretenderer å være som den ikke er.

Et uomgjengelig startpunkt i en slik prosess er å anerkjenne religionskritikkens stilling som premissleverandør for religionen, og å gjøre denne til tema for teologien. I den første delen av oppgaven vil jeg eksponere, i dette tilfellet kristendommen, for opplysningstidens religionskritikk i sin usensurerte og mest polemiske form. Jeg vil her i

¹⁴ Dawkins, R. (2006). *Gud - en vrangforestilling*. Oslo: Monstro Bok. s. 286.

¹⁵ (Bloch, E. (2009). *Atheism in Christianity. Introduction* s. x) Thompson foretar her en omskrivning av Derrida (Foi et savoir: les deux sources de la 'religion' aux limits simple raison (1996)). Med prosesjon i denne sammenheng menes her en ny religiøs tilnærming, 'religion without religion', en religion som alene tillater en rasjonell og universell diskurs av religionen som studieobjekt (Foi et savior, 28).

utstrakt grad her gjøre bruk av Merold Westphal i hans diskusjon med '*the masters of suspicion*'.¹⁶

Under rubrikken ateistisk bibellesning, ønsker jeg i andre del av oppgaven å bygge videre på forutsetningene religionskritikken gir for en immanent og materialistisk lesning av bibelen.

Avslutningsvis vil jeg diskutere betingelsene for om det i det hele tatt gir noen mening og oppriktig hevde at: "kun en ateist kan være en god kristen".

Teologistudiet som religiøs oppfostringstid er snart ved veis ende, og tiden er inne til også å la opplysningstidens "sekulære teologer" ta sin del av oppdragelsen. Som den bibelske troshelt Daniel er dette min "tid i løvehulen", dog med en tvist, for frykten, om det finnes noen, er ikke annen enn at tiden i løvehulen blir som Fragells alenetid på brakka med Bergmann, nemlig til stor berikelse.

¹⁶ Jensen, A. S. (2007). *Theological Hermeneutics*. London: SCM Press. s. 109. Benevnelsen 'masters of suspicion' er fra Paul Ricœur og referer til Freud, Marx og Nietzsche(Freud and philosophy: an essay on interpretation (1970)).

Mistankens hermeneutikk

Begrepet "mistankens hermeneutikk" forkommer heller sjeldent i faglitteraturen, og kan sikkert oppfattes som et terminologisk utskudd innenfor den akademiske teologien. Skal begrepet gis et bestemt innhold, må det i denne sammenhengen forstås som religionskritikkens religiøse bruk, eller mer konkret som "den religiøse bruken av moderne ateisme".¹⁷ Religionskritikk representerer som sådan ikke noe nytt, som fenomen er religionskritikken vevd sammen med kristendommens historie. Kristendommen som religion er paradokslt nok grunnlagt på kritikken av den gamle religionen, Jødedommen, men en hermeneutikk som begrunner sitt prosjekt i mistenkliggjøringen av religionen må ses som religionskritikk i en noe annen forpakning. Det unike er at nemlig den henter sin autoritet utenfra, fra de som ikke bekjenner seg til kristendommen.

Når ateisten Christopher Hitchens, eller anti-teisten, som han selv foretrekker å kalte seg, gir sin begrunnelse for hvorfor hans kritikk av religionen bør tas til følge, velger han frimodig nok å begrunne den i gudstroen selv. Han uttrykker at dersom hans leser (underforstått kritiske og troende leser) i tillegg til å være uenig også ønsker å mistenkliggjøre ham (Hitchens), "da vil leseren også måtte mistenkliggjøre den usynlige og uutsigelige skaper som valgte å skape meg slik (...)"¹⁸ Hitchens poeng er verdt å merke seg, men er neppe egnet til å overbevise den troende om at hans kritikk av religionen fortjener oppmerksomhet av den grunn. Da er det antageligvis langt mer overbevisende det argumentet Westphal fremfører. Han gir uttrykk for at det grunnleggende sett ikke finnes noen vesentlig forskjell på den moderne religionskritikken og den kritikk som ligger innebygget i de bibelske tekstene selv, slik denne er fremført eksempelvis av de gammeltestamentlige profetene Amos, Jesaja og Jeremia, og ikke minst Paulus og Jesus i det nye testamentet.¹⁹ Paul Ricceurs "*the masters of suspicion*" er i følge Westphal dypest sett å forstå som "*the great modern theologians of original sin*".²⁰ Det avgjørende argumentet for den "mistenklig

¹⁷ Westphal, M. (1998). *Suspicion & Faith, The religious uses of modern atheism*. New York: Fordham University Press.

¹⁸ Hitchens, C. (2007). *God is not great*. London: Atlantic Books. s. 1 (løselig oversatt)

¹⁹ Westphal, M. (1998). *Suspicion & Faith, The religious use of modern atheism*. s. 10.

²⁰ Ibid. s. 3.

hermeneutikkens” legitimitet er som Westphal poengterer imidlertid at de moderne religionskritikere så altfor, altfor ofte er berettiget til å hevde det de hevder. Det skal tillegges at å anlegge et mistenkeliggjørende perspektiv på religionen, i seg selv kan sies å falle innenfor den religionskritikken som blant annet Nietzsche retter mot religionen, for kanskje er det nettopp slik at når vi som troende tilkjenner den moderne ateismens religionskritikk legitimitet, så er dette dypest sett et uttrykk for at vi ikke våger eller makter å stå opp for det vi tror på.

Teologisk lesning av Freud

Overlatt til oss selv, underkastet universets og naturens luner, er religionen gitt gode betingelser, i hvert fall om vi skal vi tro Freud. I en heller usikker tilværelse gir religionen menneskene trygghet, men i Freuds øyne er dette en falsk trygghet. Virkeligheten er i følge Freud å forstå som dualistisk, der mennesket og verden står i et antagonistisk forhold. Den nådeløse sannheten om universet som vitenskapen åpenbarer for oss, står i skarp kontrast til det fortrøstningsfulle budskap som religionen bringer.

Kulturen er i følge Freud vår eneste virkelig allierte i kampen mot naturens destruktive krefter, men det siviliserte menneske går ikke fri for at denne sublimering fra naturtilstand til kulturtilstand innebærer en rekke omkostninger. Det siviliserte mennesket har i følge Freud inngått et kompromiss der det har gitt fra seg muligheten til å bli lykkelig, men i innbytte fått en viss form for sikkerhet mot universets iboende destruksjon.²¹ Sagt med Freuds terminologi innebærer dette kompromisset at kulturen påtvinger oss en negasjon av vår menneskelige aggressjon, ved at vi målrettet tvinges til å omdirigere vår seksuelle libido til en irrasjonell, og om ikke umulig form for nestekjærighet.²² I forlengelsen av dette erstattes samtidig våre grunnleggende menneskelige drifter med en gjennomgripende skyldfølelse, selv om vi skulle lykkes med å holde disse menneskelige driftene i sjakk. Det er nettopp denne skyldfølelsen som i følge Freud det mest åpenbare problem med utviklingen av det siviliserte mennesket.

²¹ Ibid. s. 33-35.

²² Det vises her til den form for nestekjærighet som følger som en rød tråd igjennom Jesu forkynnelse. Denne kan ikke identifiseres i vårt forhold til vår nabo eller frende, men i vårt forhold til den signifikante andre, i ytterste konsekvens vår fiende. Ref. Slavoj Žižeks “the toxic other”.

Prisen vi betaler er altså en intensivert skyldfølelse på bekostning av vår tapte lykke, der denne tapte lykke i sin dypeste mening er å forstå som tap av nytelse.

Forestillingen om dette menneskelige kompromiss i møte med kulturen er kjernen i de teoriene Freud utvikler i *Ego and the Id* (1923) og *New Introductory Lectures on Psychoanalysis* (1933). Freuds terminologi er til en viss grad kompleks, men den grunnleggende tanken hos ham er forestillingen om at individet (ego) rives mellom naturen, superegoet og Id. Ego, hvilket er -jeg- i en form for nullstilling, er drevet av Id, begrenset av super-ego, og frastøtt av den utvendige virkelighet (naturen). Hvis -jeg- (ego) drives til erkjennelsen av denne tilstanden av egen svakhet, er resultatet i følge Freud ubetinget frykt for naturens krefter, moralsk frykt for superegoet, og nevrotisk frykt for Ids krefter. Id er vår natur, slik den utspiller seg som instinkter, egoet er den svake rytter som forsøker å temme Id. Og der Id kan ses som naturen internalisert som instinkter, er superego internalisert kultur som bevissthet. Uavhengig av om man tenker seg individet i en tilstand underkastet de to størrelsene natur og kultur, eller om man forholder seg til den mer komplekse teorien om ego truet av utvendig virkelighet, id og superego, er resultatet det samme. Menneskets mulighet til å bli lykkelig synes uansett å være begrenset. Freud konkluderer derfor med at menneskets mulighet til å oppnå lykke synes å være fortengt allerede fra skapelsen av.²³

Det kan selvsagt innvendes mot Freuds naturbegrep at i den grad mennesket (fortrinnvis det religiøse) forholder seg til naturen, er det vel så mye i en forståelse av naturen som en kilde til åndelighet. Mennesket i naturtilstanden er forstått som fritt og godt, mens dannelsen av kulturen i seg selv betegner det egentlige syndefallet.²⁴

I Freuds øyne må derfor religionen forstås i funksjon av å være palliativ. Religionen er en fluktvei fra den ubarmhjertige virkeligheten, på linje med eksempelvis rusmidler, yogateknikker, arbeid, kunst, vrangforestillinger, promiskuøs livsstil eller nevrotiske sykdommer. I møte med destruksjonen er valg av fluktvei selvfølgelig opp til den enkelte selv å bestemme, men det er imidlertid tydelig at det for Freud ikke er slik at disse kan sidestilles, det er tydelig at det er religionen som er hans egentlige fiende.²⁵ Freud skriver: "religionen fremstår som så åpenbart infantil, så fjern fra virkeligheten..."

²³ Ibid. s. 35-37.

²⁴ Aukrust, T. (1958). *Mennesket i kulturen*. Oslo: Forlaget Land og Kirke. s. 38.

²⁵ Westphal, M. (1998). *Suspicion & Faith, The religious uses of modern atheism*. s. 38-40.

Som virkelighetsfjern er religionen i Freuds øyne for en feilslutning å regne, som åpenbart infantil for en illusjon å regne. Det er som Westphal her poengterer mulig å snakke om et skifte fra en epistemologisk til en psykologisk kategori.²⁶ Fordi illusjoner kan og bør forstås i sammenheng med ønsketenkning, og fordi ønsketenkning er selve kjernen i Freuds teorier om interpretasjon av drømmer, kan man si at Freuds drømmetydning gir en fundamental tilgang til sinnets ubevisste prosesser. Samtidig holder Freuds teorier om drømmetydning også nøkkelen til å forstå det fundamentet hans religionskritikk hviler på. Freud definerer "en drøm som en form for fordekt oppfyllelse av et undertrykt ønske",²⁷ fordekt og undertrykt fordi det er to ulike krefter som ligger bak. En kraft som genererer ønsket, og en som sensurerer det. Relatert til Freuds forestilling om super-ego og Id, er vårt psykiske sensurapparat innrettet slik at det skal avvise og dekke til det i vår bevissthet som springer ut av Id.²⁸

Sammenhengen og enheten i en drøm er imidlertid styrt av dens motiv og ikke dens logikk. Det er ikke uten videre opplagt hvordan Freud slutter fra våre uforutsigbare og uregjerlige drømmer til vår mer alminnelige hverdagelige tenkning, men Freud tenker seg at det ikke nødvendigvis er noe vesensforskjell mellom sinnets produksjon av drømmer, og de kretsende tankefølelser.²⁹ Han beskriver all tenkning som kretsende, fra et minne om tilfredsstillelse til en repetisjon av dette. "En tanke er alt i alt ikke annet enn en erstatning av et hallusinerende ønske",³⁰ og det er i følge Freud opplagt at en drøm må være ønsketenkning fordi ingenting annet enn et ønske kan sette tankeapparatet i arbeid. Det er verdt å merke seg at Freud mener at selv hos et rasjonelt oppgående menneske er det ikke ønskene i seg selv som forlates, men forsøket på innfri disse ønskene gjennom hallusinasjon. Også den rasjonelle tanke står i uavbrutt tjeneste for våre ønsker, og våre moralske forpliktelser har en tendens til å påminne oss om nettopp dette,³¹ dette har som vi skal se også implikasjoner for troen som en tankekonstruksjon.

²⁶ Ibid. s. 43.

²⁷ Ibid. s. 45.

²⁸ Ibid. s. 49.

²⁹ Ordlyden kretsende tankefølelser er Løgstrups, men det er ikke bare begrepet men også forbindelsen til Løgstrup som her er interessant. Muligens er Løgstrups begrep influert av Freud, for det synes å være slik at de to beskriver det samme fenomenet. Det Løgstrup mener med de kretsende tankefølelser er de tanker som hele tiden kretser om oss selv og våre egne følelser. Disse er hevngjerrighet, misunnelse og smålighet, styrt av vår egoisme.

³⁰ Westphal, M. (1998). *Suspicion & Faith, The religious uses of modern atheism*. s. 51.

³¹ Ibid. s. 53.

Som nevnt hevder Freud at religionen har oppstått for å fylle et behov. Et behov som retter seg mot nødvendigheten av å forsvare oss selv mot naturens overlegenhet, her må tillegges at det er kulturens utilstrekkelighet overfor naturen som gir religionen dens gode jordsmønn. Måten religionen fungerer på er sånn sett slående. Alt vi trenger og ønsker er noen, eller noe som er sterkt nok til å beskytte oss fra naturen, (og i ytterste konsekvens døden) og vennlig nok til og kompensere for de forsakelsene vi er avhengig av gjøre som siviliserte mennesker. Løsningen er enkelt nok troen på den Guddommelig skaper og forsyn, som holder verden oppe og sørger for oss i livet etter døden. Freud tilfører i den forbindelse at våre religiøse tankekonstruksjoner er en direkte følge av vår ønsketenkning fordi den menneskelige tanke har åpenbare praktiske motiver. Freud konkluderer derfor slik: "religiøse tankekonstruksjoner slik de er nedtegnet, er ikke bunnfall fra erfaringer eller sluttresultatet av menneskelig tenkning, de er illusjoner, oppfyllelse av de eldste, sterkeste og mest nødvendige ønsker som tilhører menneskeheden".³² Religionens suksess ligger i disse ønskenes styrke. Dermed kan Freud kalte gudstroen en illusjon nettopp fordi ønsketenkning må ses som en så sentral del av religionens motivasjon, og ved å opprettholde denne distinksjonen er det samtidig mulig å hevde at religionen ikke har noe rotfeste i virkeligheten, på samme vis som illusjoner også mangler rotfeste.

To innvendinger reiser Westphal mot Freuds misbilligelse av gudstroen som illusjon. Det første gjelder logikken i Freuds resonnement. For det første er Freuds kritikk rettet mot den troendes måte å tro på, ikke på selve innholdet i troen. Den troende kan derfor med rette innvende at Freuds vitenskapelige gjendrivelse av gudstroen, når den er rettet mot måten den troende tror på, ikke kan sies å avkle troens innhold som falsk. På samme vis som moralske normer ikke bestemmes av hvordan vi som mennesker handler moralsk sett, kan heller ikke troens verdi bestemmes av den irrasjonalitet som den troende av Freud beskyldes for å være styrt av. Mistenkeliggjøringen som ligger bak Freuds avsløring av at ønsketenkning må ses som den bakenforliggende årsaken til den religiøse gudstroen, kan ikke samtidig bestemme den religiøse troens verdi.

Den andre innvendingen mot Freuds oppfatning av den religiøse gudstroen som illusjon, kan sies å være psykologisk betinget. Freud anser gudstroen for å være basert på infantil ønsketenkning, et resultat av vår opplevelse av hjelpløshet i møte med

³² Ibid. s. 53.

naturens og kulturens tilsynelatende likegyldighet i spørsmålet hva vedkommer menneskets lykke. I denne hjelpløsheten, tenker Freud seg at vi finner trøst i den storslattede forestillingen om at det finnes en Guddommelig (far) som vil ta vare på oss, men mot denne forestilling kan det like fullt innvendes at det finnes krefter i mennesket som vel så gjerne ville føle seg forulempet og ikke minst misunnelig på Gud som har unndratt seg våre livsbetingelser. Så hvorfor ikke tenke seg at mennesket er bedre stilt uten Gud, overlatt til seg selv, men like fullt med kontrollen og makten til selv å bestemme. Westphal spør, betimelig nok, hvis gudstro, i et psykologisk perspektiv er infantil ønsketenkning, er ikke da Freuds egen posisjon tilsvarende infantil ønsketenkning, men med motsatt fortegn, altså ønsket om å gjøre opprør mot all guddommelig autoritet.³³

Denne typen motangrep advarer samtidig Westphal mot, av den enkle grunn at man lett mister av syne de verdifulle innsikter som Freud kan bidra med til å styrke den religiøse troens legitimitet. Westphal ser slike motangrep som forsøk på å rettferdiggjøre seg selv i møte med den kritikken som rammer en. Dersom vi som kristne står tiltalt for å være fariseere, i dette tilfellet av Freud, fordi våre religiøse tankekonstruksjoner er grunnleggende egoistiske, og dermed etter bibelsk standard må regnes som avgudsdyrkere, da er dette vel verdt å ta til etterretning.

Som antydet er en helt fundamental forutsetning for å forstå Freuds religionskritikk knyttet til Freuds definisjon av drømmer. Freud tenker seg at drømmer utfolder seg som en slags tilslørt fullendelse av menneskets undertrykte ønsker. Denne virkelighetsforvrengningen er selve "kjernen" i Freuds måte å tenke på. Han forstår den religiøse gudstroen på tilsvarende vis. Ved at våre ønsker er tilslørt i våre drømmer undertrykkes de motivene som former drømmene, og etterlater disse motivene i det ubevisste på en slik måte at de ikke kan gjøres til gjenstand for umiddelbar tolkning. Det er denne måten å forvrenge virkeligheten på, Freud finner i religiøse illusjoner. Gud fremstår ikke for oss i overensstemmelse med det tilgjengelig bevismateriale, men i henhold til hvordan Gud synes å innfri våre ønsker, med andre ord skaper vi Gud i vårt bilde, eller i det minste i det bilde vi selv foretrekker. I tråd med Freuds måte å tenke på oppsummerer Westphal religionens prosjekt på følgende vis.

³³ Ibid. s. 55-60.

Som mennesker forsøker vi å forsoner oss med destruksjonen og døden, samt finne en form for kompensasjonen for de begrensninger kulturen påtvinger oss. Troen retter seg derfor mot et guddommelig forsyn som velvillig garanterer for at jeg som menneske ikke skal havne i destruksjonens overveldende vold, men garanterer at destruksjonen i seg selv bare er en distinksjon, en inngangsportal til en fullkommen tilværelse, der de moralske lover som gjelder livet på jorden også gjelder for dette riket, og der de håndheves av en rettferdig skaper som belønner den gode og straffer den onde.³⁴

Freuds behandling av relasjonen mellom religionen og moralen er på sett og vis eiendommelig. Freud deler i utgangspunktet samme oppfatning som Marx og Nietzsche i det de fastholder at religionen kan ses som leverandør av umoral. Men der Marx og Nietzsche tenderer til å behandle religionen og moralen i nær tilknytning til hverandre, behandler Freud dem annerledes. Moralen er hos Freud basert på introjeksjon; internalisering av sosiale regler og normer som er formidlet til oss av foreldre eller andre signifikante voksne, mens religionen er basert på projeksjon; der våre grunnleggende ønsker kommer til uttrykk i sin eksplisitte og konkrete form.³⁵ Distinksjonen som Freud foretar reiser spørsmålet om hvordan religionens moralske rolle dermed skal forstås. Poenget hos Freud synes å være at gudstroen, slik den fungerer som en kilde til belønning også fungerer som kilde til avstraffelse. Straff som sådan er noe vi naturlig står i behov for, og delvis også lengter etter for å få bukt med vår gjennomgripende skyldfølelse. Gudstroen er imidlertid også et middel til å kanalisere skylden bort fra oss selv. Dersom Guds funksjon er å belønne eller straffe, er funksjonen av det onde, personifisert i Satan, å tjene som syndebukk, både som en å skynde på, men også som en som vår irrasjonelle aggressjon og fiendtlighet kan rettes mot.

Det finnes imidlertid også et annet vesentlig poeng hos Freud. Hitchens taktikk var å skynde på Gud for sine syndige innfall og tilbøyeligheter, og Freud er også bevisst denne komponenten i gudstroen. Det er nemlig i menneskets fortjeneste å projisere ansvaret for den -jeg- er over på Gud, slik Hitchens også gjør det, for da kan ikke jeg som menneske klandres for det jeg har gjort galt, eller det gale jeg ønsker å gjøre. Begge deler blir dermed bare redusert til en kategori av ulykke, og som menneske uansvarliggjøres jeg i forhold til de moralske kategorier. I den grad man er i stand til å projisere ens egne

³⁴ Ibid. s. 62.

³⁵ Ibid. s. 65.

tilbøyeligheter over på det guddommelige, kan man dermed unnslippe og stilles til ansvar for ens moralske overtramp. Kort oppsummert kan man selvsagt ikke fristilles slik at man unngår å havne i nød og lidelse, men skylden og skammen kan man fris fra.

Når det guddommelige fungerer som syndebukk, slik at vi som mennesker unnslippes vårt etiske ansvar, om det så er Gud eller Satan som er syndebukken, blir religionen etikkens fiende og umoralens nærmeste støttespiller. I stedet for at vi som mennesker tjener Gud, er det Gud som står i vår tjeneste. I stedet for å motstå djevelen, er djevelen dypest sett menneskets egen motstand mot å innse det korrumperete menneskets moralske svikt.

Når mennesket repliserer; det var djevelen som fikk meg til å handle slik jeg gjorde, har mennesket en syndebukk der ugjerninger er begått, men hva i de tilfeller der det ikke foreligger noe indre ønske om å avstå fra å begå ugjerninger, hvordan kan da satan ansvarliggjøres for mine framtidige synder? Westphal svarer på dette ved å henvise til eksempelet "hellig krig". Som Westphal antyder er ikke "syndebukktaktikken" et mulig forsvar for det fullt tilregnelige og autonome mennesket, og derfor lite anvendbar i så måte. Men løsningen, i det minste for den troende, er å identifisere den eller de hatet er rettet mot med "the axes of evil". Troen blir dermed allikevel til syvende og sist den legitimerende instansen for menneskets umoral. Noe omskrevet er det dermed ikke lenger målet som helliger middelet, men snarere det hellige som helliger middelet.

De tre "*masters of suspicion*" er som antydet tidligere også å lese som "*the great modern theologians of original sin*". Enten dette er ved at de stiller forestillingen om det guddommelige forsyn som et tilsvarende på naturens vrede (Freud og Nietzsche) eller som et svar på behovet for omsorg (Marx), så viser de tre den store divergensen mellom menneskelig adferd og de moralske idealene i jødisk-kristen teisme.³⁶ Som teologer kaster de samtidig lys over hva kjernen i begrepet synd innbefatter, og hvordan det religiøse livet i stor grad ikke står som motsats til synd, men gir grunn til, og legitimerer synd. Freud er seg fullt bevisst denne rollen som teolog, dette er tydelig i måten han utbroderer forholdet mellom psykoanalysen og funksjonen religionen spiller i det enkelte menneskes liv. Det går imidlertid et synlig skille hos Freud idet man beveger seg fra religiøse forestillinger til religiøs praksis. Selve sinnslidelsen hos Freud er gudstroen,

³⁶ Ibid. s. 77.

mens de nevrotiske symptomer på denne lidelsen henger sammen med det religiøse menneskes praktiske utfoldelse av denne tro.³⁷ Freud behandler religiøs adferd, både rituelt og moralsk, som en form for forsvar for den skammen og skylden og angstens som i utgangspunktet gudstroen har påført den troende. På lik linje med eksempelvis Paulus identifiserer Freud synd som en grunnleggende menneskelig dysfunksjon (Ref. rom 7). Freuds grunnsyn må dermed sies å stå i motsetning til eksempelvis Marx, som mener at synden som realitet må sees i sammenheng med de menneskelige livsvilkår. Freud hevder hardnakket at den menneskelige tilbøyelighet til å innlate seg med synd er å forstå som rent instinkтив, og er derfor en uomgjengelig del av den menneskelige tilværelse. Dersom de religiøst definerte moralske standarder, som både bærer med seg en form for asketisk og altruistisk komponent brytes, da er det tydelig at den menneskelig svikt i forhold til disse standarder nødvendigvis både innebærer en erotisk og en aggressiv dimensjon. Til tross for de mange anklager mot Freud knyttet til at han synes å være oppslukt av den menneskelig seksualdrift, er Freuds "bekjennelser" i bunn og grunn et konkret uttrykk for den Augustinske oppfatning av synd som grunnleggende knyttet til stolthet. Det er fullt forsvarlig å hevde at Freuds sekulære teologi tilhører den anti-platonske tradisjon som strekker seg fra Augustin til Kierkegaard og som fastholder at menneskets stolthet er mer fundamental enn dets lyster.³⁸ Freuds forståelse av individet er ikke at det kun er egosentrisk, men individet er også grunnleggende uærlig i forhold til sin egosentrisme, og aller mest overfor seg selv. Nettopp fordi vi har bevissthet like fullt som vi har begjær, superego like fullt som id, har vi problemer med å akseptere oss selv som styrt av disse driftene. Vi opplever skam og skyld på grunn av denne indre formørkelse, vel å merke dersom vi fullt ut innser vår svakhet. Det er nettopp her selvsensuren kommer inn i bildet. Vi undertrykker og gjør motstand mot nettopp dette å se inn i oss selv å erkjenne sannheten ved oss selv. Det er dette som gjør stoltheten til den mest fundamentale form for synd. Religiøst forstått som stolthet overfor skaperen. På samme vis som politisk sensur fungerer ved å drive de politisk opposasjonelle under jorden, fungerer vår egen stolthet som sensur ved å undertrykke driftene som igjen resulterer i en gjennomgripende underbevisst skyldfølelse. Resultatet av dette, er slik Freud ser det at religiøs praktisk utfoldelse, eksempelvis kirkelig ritus, tenkt konstruert for å overkomme svarene på spørsmålet om synd og skyld, bare i

³⁷ Ibid. s. 77.

³⁸ Ibid. s. 81.

overfladiske former berører det fundamentale ved disse begreper, slik at skyldfølelsen forblir undertrykt og trengt ned i underbevisstheten. Religiøs praksis er dermed vurdert kun som et spill for galleriet.

For å rekapitulere Freuds sekulære teologi om "den opprinnelige synd". Det kommer tydelig frem at Freud tenker seg at mennesket grunnleggende sett har en indre kjerne som er gjennomgående råtten (mennesket i naturtilstanden), selv uavhengig av våre moralske anstrengelser. Og dersom mennesket dernest legger åk på seg for i det hele tatt å tilstrebe en form for moralsk livsførsel, er det uomgjengelige resultatet av dette en overveldende skyldfølelse som ikke fullt ut kan få rotfeste i den menneskelige bevissthet uten at det vil medføre voldsomme smerter. Det smertefulle som ligger i en slik innsikt er det som fremprovoserer den underbevisste undertrykkelse av slik selverkjennelse, som igjen skaper et underbevisst deponi av skyld og skam.³⁹ Det er denne forlengelse det rituelle (liturgiske) aspektet ved religiøs praksis best kan forstås. Religiøs praksis fungerer som et slags forsvarssystem for å avdempe den underbevisste skylden. Gjennom botsøvelser kan man både legge lokk på sine egne drifter, men samtidig kan man også straffe seg selv for eventuelt å ha begått overtramp i forhold de moralske normer. Freud ser religiøs praksis, eksempelvis botsøvelser, som likedannet med de sjelelige og legemlige plager (nevroser) som er fremprovosert av alminnelige sinnslidelser. Freud insisterer på at undertrykkelse medfører et kompromiss mellom de undertrykte følelser og ønsker, og den som undertrykker, og det er her den rituelle delen av religionsutøvelsen finner sin funksjon som tilrettelegger for at dette kompromisset kan forekomme.

Freuds innvending mot den religiøse praksis er derfor at den ligner nevrotiske tvangshandlinger, og nettopp det faktum at det tilsynelatende er snakk om en form for tvangsmessig forpliktelse hos den troende i forhold til denne praksis, gjør i følge Freud sammenligningen enda sterkere befestet. For det andre er det også et poeng at de religiøse handlinger til sammenligning er enkle å skille fra andre typer mer normal menneskelig adferd. For eksempel er dette tydelig tilrettelagt ved at man kan snakke om et sekulært domene og et religiøs domene som gjør at slike handlinger ikke blir sammenfiltret. Et illustrerende eksempel er ukens inndeling, der søndag er helligjort og avsatt som gudstjenestedag. For det tredje understreker Freud at tvangsmessige

³⁹ Ibid. s. 83-89.

nevroser og religiøse handlinger i utgangspunktet begge er symbolisk meningsfulle, selv ned på minste detaljnivå. Denne likheten mellom patologiske nevroser og religiøse handlinger er i følge Freud åpenbar, fordi nevrotiske handlinger åpenbart har sin funksjonsnytte i en type skjult og undertrykt mening, som ikke er umiddelbart tydelig for den handlende part. Freud mener det er opplagt at den troende heller ikke er seg selv bevisst hvorfor vedkommende inngår i den rituelle praksis på den måten han gjør. Hodet, bevisstheten kan antas å være flyktig, med andre ord på et annet sted.

I dette ligger det en klar klerikal forståelse av religionen. Det fulle ansvaret for forståelsen av det som forekommer under eksempelvis en gudstjeneste er overlatt til noen få å ivareta, geistligheten. Og dette poeng er selve ankepunktet i forhold til Freuds forståelse av religiøs praksis som nevrotiske tvangslidelser, nettopp at den troende ikke vet hva vedkommende selv innbefatter seg med.⁴⁰ Den troende er i følge Freud uvitende om den religiøse praksisens intensjoner, og i det ligger det også at den troende mangler sjelelig styrke til å spørre hvorfor man handler som man gjør. Faren ved denne mangel er opplagt, kun slik er det mulig å forklare den religiøse ekstremismens praktiske utfoldelse.

Freud forsøker å kanaliserer vår oppmerksamhet mot denne fare ved religionen gjennom sin kritikk av den. Han inviterer oss på sett og vis til å gjenkjenne oss selv som de villmenn vil lett kan styres til å bli under religionens voldsomme tak.

Det er i følge Freud en grunnleggende tvetydighet i den rituelle praksis i forhold til hvordan gudstilbedelsen foregår, og han tilrettelegger dette under to ulike synsvinkler. Det er opplagt en komponent av genuin gudskjærlighet som kommer til uttrykk i religiøse riter, men det poeng at det er en overøsende kjærighetsproklamasjon involvert i ritene, ser Freud som et maskert dekke for vår misunnelse av Guds privilegier og makt, og vårt ønske om å gjøre opprør mot Gud. Det er med andre ord et hat – elsk forhold som kommer til syne i de religiøse riter. Dette mener Freud blant annet eksplisitt kommer til uttrykk i nattverdsriten som Freud i mange henseende mener kan ses som en overbetoning nettopp av torturen og korsfestelsen av Kristus, og ikke det sentrale i Jesushistorien hans frelsesverk og oppstandelse. Det er denne pietistiske overbetoning av avstraffelsen av Jesus, Freud mener tilfredsstiller et underbevisst hat mot Gud. Freud trekker samtidig det intensjonelle ved de religiøse riter i tvil også på en annen måte, ved å antyde at de religiøse riter forsterker dette opprøret mot Gud ved at

⁴⁰ Ibid. s. 98

vi temmer den guddommelige makt for slik å ta Gud i varetekts og gjøre ham til subjekt for våre formål. For å gjenta nok en gang, uavhengig av hvilket formål, har man Gud i varetekts, har man tilsvarende også Gud på sin side. Og har man Gud på sin side har man implisitt også retten på sin side, for når de troende er det rette gudsfolket, de gode og de frelste, må alle andre være avskilt som de onde og fortapte. Freuds kritikk bygger på forestillingen om at de religiøse riter rydder veien nettopp for en slik selvforståelse.

Freuds kritikk av religionens praksis har ytterligere en implikasjon i forhold til den troendes egen selvforståelse. Dersom den religiøse ritus forstås som et kompromiss mellom den troende og i siste instans Gud, hvordan slår så dette ut i moralsk oppførsel? Freud tenker seg at årsaken til at den troende tar hensyn til den guddommelig moralske standard som restriksjoner for ens adferd, er motivert av at man ved det håper å kunne unndra seg andre typer adferd som er mer fordelaktige. Noe omskrevet kan man si at som troende er jeg villig til å oppgi deler av sin frihet i bytte mot en andre typer frihet. Den geistlige er i den forstand et lysende eksempel, (han) velger et asketisk liv med hensyn til seksuell frihet (i det minste som et løfte om kyskhet), men får i bytte ubegrenset tilgang til makt og penger, (det virker tilsynelatende som at man som protestant delvis unnslipper Freuds kritikk, men poenget er selvsagt ikke konfesjonelt betinget). Det Freud virkelig mener å si, er at det kalkulerende religiøse mennesket fører regnskapsplikt over seg selv, og der det tilsynelatende er overveldende mye å sette på plussiden kan uetisk oppførsel opprettholdes. Dette er stolthet i sin grunnform. Bot og askese fungerer i så måte bare til å opprettholde disse funksjonene. Tanken er jo nettopp at Gud har glede av vår egen avstraffelse. Straffen tjener bare til å opprettholde allerede definerte etiske mønstre som vi er tilfreds med. Det er i denne sammenhengen Freuds mistanke får sin virkelige brodd. Er det slik at vår pietisme egentlig avslører at vi inngår kompromisser og enveis-avtaler og forsøker bestikke Gud slik at (han) skal se forbi våre umoralske hensikter?

Teologisk lesning av Marx

Karl Marx domfellelse over religionen er entydig; den er opium for folket. I dette utsagnet ligger det en forestilling om at religionen fungerer som smertestillende og som vanedannende. Det grunnleggende problem er imidlertid at den kurerer symptomer

fremfor sykdom. Marx ser derfor religionen som et slags mentalt hinder, som på varierende vis distraherer mennesket fra en sosial sykdom, som ifølge ham i utgangspunktet er fullt mulig å kurere.

Marx religionskritikk er i mange henseende en avstøpning og forlengelse av de tanker man finner hos Ludwig Feuerbach. I sitt essay fra 1842, innleder Feuerbach med åpningsordene, "hemmeligheten til å forstå teologien ligger i antropologien...",⁴¹ satt inn i kontekst er det utvilsomt med bakgrunn i en slik forståelse av teologien at Marx utvikler sin religionskritikk. Feuerbach legger vekt på at religionen må forstås som en menneskelig projeksjon. Han forstår gudstroen som menneskets projeksjon av dets egne subjektive væren over til en objektiv væren, hvilket innebærer at man gjør seg selv til subjekt for dette projiserte bilde. Feuerbachs forestilling om gudstroen som en menneskelig projeksjon overlapper derfor delvis med Freuds forestilling om gudstroen som vrangforestilling. Forskjellen mellom dem er imidlertid at Freud forstår gudstroen som en mekanisme som gjør det mulig og håndtere skammen og skylden som springer ut av Id's drifter, det er her tale om de negative erfaringen av menneskelivet som forutsetning for religionen. Feuerbachs versjon er imidlertid med motsatt fortegn. Det er kun de positive erfaringene av å være menneske som projiseres over på gud. Med andre ord er det guddommelige ikke noe annet enn det menneskelige, løsrevet fra sine begrensninger og objektivert. Disse menneskelige egenskaper er overveid og gjort ærbare som et annet distinkt vesen.⁴² Selv om det ligger en seleksjon i hvilke egenskaper som er projisert over på Gud, er bevissthetsnivået hos den troende i følge Feuerbach på samme nivå som hos Freud. Religionen er falsk bevissthet, den er en illusjon. Overgangen fra religiøs gudstro til ateistisk filosofi er derfor i all enkelhet å forstå som en bevissthet omkring denne illusjonen, at Gud er en menneskeskapt forestilling.

Det er også grunn til å antyde en annen nær sammenligning med Freud, hvilken kan utmyntes i det samme språket som Freud bruker når han beskjeftiger seg med drømmer. Feuerbach skriver: "religionen er en drøm, i hvilken våre egne oppfatninger og følelser åpenbarer oss som separate fra oss selv, utenfor oss selv", og videre "de grunnleggende kristne dogmer er realiserte ønsker fra hjertet ... religion er drømmer i våken tilstand: drømming er nøkkelen til religionens mysterium".⁴³

⁴¹ Westphal, M. (1998). *Suspicion & Faith, The religious use of modern atheism.* s. 124.

⁴² Ibid. s. 125.

⁴³ Feuerbach; *The Essence of Christianity*, referert i Westphal, M. (1998). *Suspicion & Faith, The religious use of modern atheism.* s. 127.

Til tross for at Feuerbachs kritikk av religionen er entydig negativ, religionen er kun en antropologisk konstruksjon, er kritikken i Marx øyne ikke tilstrekkelig, fordi den kun er en beskrivelse av det foreliggende studieobjekt. Det ligger ikke nødvendigvis noe impuls til forandring verken i Freuds eller Feuerbachs mistenkliggjøring av religionen.

Marx ønsker derimot og gi kritikken en aktiv karakter, målet må være å endre adferd, og ikke bare selve troen, og forandre verden og ikke bare fortolke den.⁴⁴ I den forlengelse tenker Marx seg med henvisning til Feuerbach, at når man har gjennomskuet hvordan religionen er et resultat av bevissthetens evne til å projisere Gud, så må dette medføre ikke bare at gudstroen som sådan mister sin legitimitet, men at det også som en konsekvens av dette må skje en radikal omkalfatring av forståelsen av de menneskelige livsbetingelser. Det er med andre ord mulig å tolke Marx slik at så lenge den religiøse gudstroen vedvarer å ha legitim status, er en av effektene av dette at det sosiale status quo opprettholdes. Dette betyr dypeste sett at den menneskelig nød kommer forut for religionen, og det er nøden som iscenesetter muligheten for religionens oppblomstring. Samtidig er det en viktig forutsetning hos Marx at denne nøden ikke er metafysisk betinget, men historisk og geografisk betinget. Det er nøden i en gitt historisk kontekst, på en bestemt sted som gir rom for religionen. Men religionen kan ses som mer enn en funksjon av det samfunnet den er betinget av. Religionen fungerer slik at den er med på å legitimere disse forholdene, det er samfunnsforholdene som gir religionen dens næringsgrunnlag. Som en konsekvens av at religionen må forstås som en garantist eller forutsetning for å vedlikeholde de samfunnsinstitusjoner som undertrykker sine medlemmer, betyr dette at kampen mot religionen innebærer en kamp mot den verdenen som er gjennomsyret av religionens aroma.⁴⁵ Det er entydig innenfor Marxistisk teori at religionen alltid er forutsetningen for undertrykkelsen, ikke motsatt, som en forutsetning for de undertryktes opprør mot undertrykkerne. Den impuls av protest som ligger i religionen retter seg mot det hinsidige, det er i det hinsidige de undertrykte skal få sin oppreisning og undertrykkerne sin straff.

Religionen er opium for folket, de undertrykte, men dersom den også fungerer til å legitimere et undertrykkende regime, må religionen nødvendigvis også ha en form for moralsk sløvende funksjon for de herskende klasser. Denne funksjonen er i seg selv nødvendig for å kunne overse den uretten som er en forutsetning for at de herskende

⁴⁴ Westphal, M. (1998). *Suspicion & Faith, The religious use of modern atheism.* s. 135-136.

⁴⁵ Ibid. s. 137.

klasser skal forbli herskere. Religionen kan altså spille både en trøstende og en rettferdigjørende rolle på en og samme gang. Marx kritikk retter seg først og fremst mot religionen fordi den er med på å legitimere og opprettholde urettferdighet i verden, og hans kritikk kulminerer i forestillingen om at det først er i det øyeblikket at en ateistisk humanisme vinner fram at muligheten for å bekjempe denne verdens urettferdighet fremstår som realistisk. Mennesket som dyrker mennesket, med andre ord en rendyrket humanisme, er i ytterste konsekvens forutsetning for at en slik forandring kan skje.

Marx religionskritikk er ikke bare en videreføring av Feuerbachs religionskritikk. Marx er også en åndsfrende av Epikur, og hans filosofisk doktoravhandling er nettopp om Epikur. Epikur baserer ikke sin ateisme på at Gud(ene) ikke finnes, med andre ord en epistemologisk fornekelse av Gud for manglende bevis på hans eksistens, for Gud(ene) eksisterer som en truende realitet i Epikurs virkelighetsoppfatning, men i dette livet er de så langt borte at de ikke angår menneskene. Dette er grunnformelen i Epikurs ateisme.⁴⁶ Når Epikur og Marx finner felles grunn i ateismen, er det først og fremst i avisningen av gudstroen som hjelp til å makte livet og som hjelp til å møte døden, men samtidig er det avstand mellom dem hva angår hinsidighetstroen. Epikur betrakter hinsidighetstroen som en kilde til frykt, dersom Gudene noen gang skal gjøre sin entre er det når dette livet når sin slutt. Men Marx, som vi allerede har sett, ser hinsidighetstroen som den troendes fortrøstningsfulle håp om et bedre liv. Det er imidlertid verdt å merke seg at Marx ensidig fokuserer på de paradisiske forestillinger og synes helt å overse at hinsidighetstroen også rommer forestillingen om en fortapelse.⁴⁷ Begge to har imidlertid et særdeles dystert bilde på Guds intensjoner for menneskeheden. Epikur ser for seg gudenes hevntørstige tortur i det hinsidige liv, Marx adresser den miserable tilstanden i denne verden som Guds ansvar. Men Marx tror ikke på Gud, i hvert fall ikke i samme betydning som Epikur, for Marx er gudstroen derfor forstått rent materialistisk.

I følge Aukrust er det sentrale i Marx materialistiske forståelse av historien knyttet til hans teorier om forholdet mellom basis og overbygg. Aukrust skriver, "basis forstås som samfunnets produksjonsmessige og økonomiske system, men til enhver

⁴⁶ Aukrust, T. (1982). *Tilbake til det ukjente*. Drammen: Gyldendal Norsk Forlag. s. 82.

⁴⁷ Ibid. s. 101.

basis følger det med et spesielt overbygg som er avledet av og som tjener basis, og som tjener til å rettferdiggjøre de økonomiske og produksjonsmessige forhold i basis. Til dette ideologiske overbygg hører samfunnets herskende tanker om rett, metafysikk, filosofi, religion og etikk”,⁴⁸ men disse tankesystemer blir i følge Marx til ideologi først i det øyeblikk de selvstendiggjøres og gis et eget autonomt opphav.

På samme vis som med religionen fornekter marxismen også prinsipielt etikkens autonomi, det vil si tesen om at etikken er selvstendig og kan forklares ut ifra forutsetninger den har i seg selv. Marxismen hevder at ethvert moralsystem har basis og utgangspunkt i en virkelighet som eksisterer uavhengig av etiske normer og prinsipper,⁴⁹ men dette moralnihilistiske innslag i marxismen refererer seg først og fremst til negasjonen av den kristelige borgerlige moral. Når marxismen fornekter moralen betyr dette at den i praksis sier nei til en kristelig borgerlig moral og de egoistiske klasseinteresser som vil rettferdiggjøre seg gjennom denne moralen.⁵⁰

Til tross for at man med rette kan hevde at Marx fremstilling av religionen er ensidig, fordi han synes å overse den impuls som ligger i religionen til å gjøre opprør mot det foreliggende samfunnssystem, må man allikevel spørre hvorfor Marx analyse tilsvynelatende treffer så godt når det gjelder hans beskrivelse av kristendommens historie. Sosiologen Karl Mannheim hevder i *Ideology and Utopia* (1936) at ideologi og utopia må forstås i et motsetningsforhold.⁵¹ De ideer som vi kaller idealer, ideer, ved hvilke vi forsøker å beskrive hvordan verden ideelt bør se ut, slik som eksempelvis den messianske fred, kan i realiteten faktisk forstås i to vidt forskjellige meninger. På den ene siden kan de tolkes i retning av å ha en revolusjonær funksjon, hvor disse idealer åpenbart bygger grunnen for en type adferd som helt eller delvis har som siktemål og knuse å rive ned samfunnets struktur og orden. Denne transformative sosiale betydning kaller Mannheim for utopia. Men på den andre side kan de samme ideer effektivt tjene til å realisere å opprettholde de eksisterende strukturer og ordninger. Dette skjer når disse idealene skildres portrettert som idealer som forblinder mennesker slik at de ikke innser de umenneskelige forhold de lever under eller ved at utopia hele tiden er knyttet til en eller annen fremtidig udefinerbar forestilling. Her står Mannheim og Marx

⁴⁸ Aukrust, T. (1965). *Mennesket i samfunnet - en kristen sosialetikk*. Oslo: Land og Kirke. s. 246.

⁴⁹ Ibid. s. 245.

⁵⁰ Ibid. s. 248.

⁵¹ Westphal, M. (1998). *Suspicion & Faith, The religious uses of modern atheism*. s. 168-170.

særdeles nær hverandre. Selv de idealer med dette utopiske potensial kan fungere ideologisk. De som dermed har et ønske om å legitimere et gitt samfunnssystem, har ikke nødvendigvis all verden å frykte dersom de selv sitter med makten til og definere hva et slikt utopia består i.⁵² Det bibelske utopia kan virke pasifiserende på de eiendomsløse, de arbeidsledige, de fattige eller de utstøtte like fullt som det kan virke som en pådriver til forandring, på samme vis som det også kan lindre eller gnage på samvittigheten til de av oss som nyter godt av samfunnet slik det er konstruert. Slik Westphal antyder, ”når vi ber herrens bønn, og sier la ditt rike komme, la din vilje skje, og da enten omfavner eller utholder de sosiale strukturene som skaper helvete på jord, overlater vi våre idealer til en falsk virkelighet. Vår teologi blir dermed til ideologi”.⁵³ Vurderingen av den foreliggende teologien er derfor aldri et spørsmål om ortodoksi, men ortopraxi, vi må ikke spørre hva som er intensjonen med de ord som forkynnes, med effekten av dem. Teologi er nettopp slik Westphal uttrykker, den refleksjonen vi gjør i forhold til vår egen tro, måten vi uttrykker og forklarer vår tro på overfor oss selv og andre.⁵⁴

Tor Aukrust understreker at kristendommen og marxismen befinner seg i en analog situasjon. Det ligger alltid en fristelse i og bedømme marxismen ut ifra de menneskelige uhyrligheter som er begått under kommunistregimenes styre, samtidig som man fastholder at kristendommen som sådan er uangripelig. Men skal vi bedømme den marxistiske etikk på bakgrunn av dens praktiske utfoldelse, vil det være uredelig og ikke gjøre det samme med kristendommen.⁵⁵ Implikasjonen av det som er redegjort for overfor er at kristendommen uavhengig av dens etiske uangripelighet også kan kidnappes og brukes til å fremme helt andre formål enn den er intendert til. Når Michel Onfray hevder at kristendommen bør forkastes på det grunnlag av at til og med mennesket Hitler bekjente seg selv som kristen, er det vel verdt stille spørsmål ved, å prøve og forstå hvordan den kristne gudstro i det hele tatt er kompatibel med en ideologi som er basert de grusomheter som kom til syne i nazismen dødskultus.

Hvordan kan mennesker som bekjenner seg til de samme moralske sanksjoner, unnlate og følge disse i gitte sammenhenger, eller omgå den skyldfølelsen som nødvendigvis må følge med en moralsk adferd som strider direkte imot det troen

⁵² Ibid. s. 169.

⁵³ Ibid. s. 169.

⁵⁴ Ibid. s. 171.

⁵⁵ Aukrust, T. (1965). *Mennesket i samfunnet - en kristen sosialetikk*. s. 245.

baserer seg på? Westphal forsøker å forklare dette med utgangspunkt i konseptet nøytralisering. Han identifiserer flere slike nøytraliserings og rasjonaliseringsteknikker, blant annet har det vist seg å være særlig effektfullt å skynde på ofrene selv. Hver gang religionen har lært ofrene for de undertrykkende samfunnsstrukturer at de skal akseptere sin tilstand som et resultat av Guds straff for deres synder, er det bevitnet at kirken kan være like dyktig som de kriminelle til å overlate ansvaret på ofrene.

Når den sosiale rettferdighet gis en religiøs begrunnelse, får den sitt innhold fra det gudsbilde som er lagt til grunn. Den calvinistiske tankegang er således meget illustrerende på denne sammenhengen mellom rettferdighetsbegrep og gudsbilde. Det har vært påpekt at den reformerte etikk viste en merkelig likegyldighet og kynisme overfor samfunnets vanskeligstilte. Dette har direkte sammenheng med den reformerte predestinasjonslære og dens bilde av Guds hellighet. Materiell fremgang og solid samfunnsposisjon skulle tjene Guds ære og var sett som tegn på fromhet. Dersom det var en sammenheng mellom fromhet og suksess, måtte det nødvendigvis også være en sammenheng mellom synd og motgang.⁵⁶

Når menneskelig oppfinnsomhet kombineres med menneskelig tilbøyelighet til synd, er det mulig og manipulere det bibelske frelsesbudskap på en slik måte at det fungerer til å helliggjøre alt som det menneskelig begjær retter seg etter. Eksempler på en slik opportunistisk bibellesning er tidligere behandlet i sammenheng med Freud, en "gud på min side" hermeneutikk, underforstått en tolkning der jeg selv står på den gode og rettferdiges saks side, og hvor andre da med rette kan straffes for å motsette seg denne sak. Et slående eksempel i så måte er Luthers rolle i den tyske bondekrigen 1524-25. Luther tok et lynende oppgjør med Thomas Münzer, kalte ham for selveste erkedjevelen i det han så som et illegitimit angrep på det guddommelig statsstyre. Det skal imidlertid lite fantasi til for å se at Luthers agitasjon lett kan overføres til moderne retorikk som fremmer hellig krigføring som en kamp mot det onde. Som Westphal påpeker er det tydelig at Luther gjorde sin teologi tilgjengelig for foydalklassens fortsatte undertrykkelse, noe som Luther selv må ha visst meget vel om, og som en konsekvens av den hellige krigføringen mot Münzer kan Luthers teologi fullt ut kunne vurderes som ideologi.

⁵⁶ Ibid. s. 148.

Det entydig at det bibelske budskapet handler om en Gud som står på de undertryktes side, så hvordan skal man da forstå at de som budskapet retter mot, og som budskapet forkynnes for, tilsynelatende underkjerner dets betydning. Dette er ifølge Westphal på grunn av en annen av de herskende klassers nøytraliseringsteknikker, en målrettet strategi om holde de undertrykte uvitende om sprengkraften i det bibelske budskapet. Westphal fremstiller dette under et tredelt perspektiv, der alle tre fremgangsmåter har som mål for øye gjøre det bibelske budskap om utopia impotent. Utgangspunktet er å gjøre budskapet utilgjengelig for de det er rettet mot, og det mest effektive vil i alle henseende være å forby bibelen, men der hvor det er en umulighet er redigering av bibelen, eller en subtil fortolkning av bibelen ofte like effektfullt.

Kirkehistorien er en historie om kjetterier som følge av sosial radikalisme, og i bunn og grunn må dette kunne leses som et resultat av at prinsippene og mønstrene i bibelfortolkningen har vært med på og vedlikeholde en ortodoksi som i en hver gitt kontekst har tjent til å opprettholde det sosiale status quo på en tydelig og konsistent måte. Hvis det er slik at de herskende ideer er de herskendes ideer slik marxistisk teori forutsetter, må ortodoksiens forventes å ha hatt en ideologisk funksjon.⁵⁷ Ortodoksiens har definert seg selv ut ifra metafysiske og epistemologiske termer, og på den måten begrunnet sin autoritet, men det betyr ikke nødvendigvis at ortodoksiens har vært basert på en hermeneutikk som har omfavnet dominans og undertrykkelse som bibelsk begrunnet. Det viktig her er at ortodoksiens på særlig vis har gjort det mulig og utholde all form for undertrykkelse. Undertrykkelsen er på en måte forstått som kompatibel med en kristen tro, snarere enn autorisert av den. Dette er gjort mulig ved at teologien har forholdt seg til undertrykkelsen på et meget vagt og generelt grunnlag, på en slik måte at det har vært alt for generelt til at man kunne skape konkret praktisk politikk av det. Det vil som Westphal understreker, alltid også være et spørsmål om mot og feighet i forhold til hvorvidt teologien evner å plassere undertrykkelsen inn i en konkret kontekst, men det er også en annen like avgjørende årsak til at kirken i mange henseender forholder seg vag i slike spørsmål, og det er selvsagt frykten for at man kan ta feil. Det er som Westphal påpeker langt tryggere å si at Gud er kjærlighet og at (han) ønsker at alle mennesker skal leve sammen i fred og rettferdighet, enn det er å applisere denne teologiske forståelsen inn i en spesifikk historisk kontekst der mennesker undertrykkes. Den andre risikoen ligger i å ukritisk identifisere politiske og sosiale

⁵⁷ Westphal, M. (1998). *Suspicion & Faith, The religious use of modern atheism.* s. 183.

frigjøringsbevegelser med gudsriket, som i ettertid viser seg fullt ut å være overgitt til menneskelige betingelser og underlagt menneskelig synd. Den klassiske marxisme, slik den fremstår som en form for sekulær teologi, har vist seg nettopp å falle i denne fellen.⁵⁸

Alt i alt kan en teologisk hermeneutikk som baserer seg på vag generaliseringer skape den form for teologi som i størst grad fremmer en friksjonsløs borgerlig moral. Den fungerer særskilt godt for de herskende klasser nettopp fordi den gjør det mulig å fastholde en utstrakt sympati med de undertrykte og klar motstand mot en hver form for ondskap. Men en slik hermeneutikk er neppe særlig tilfredsstillende for de som fortsatt befinner seg blant de undertrykte. Hvordan kan den da fungere til å opprettholde de sosiale strukturer? Forklaringen er at kristendommen er grunnleggende dualistisk. Denne dualisme kan man si opererer på ulike nivåer, typisk som ånd og materie, nåtid og fremtid, innvendig og utvendig, individuell og kollektiv, vertikalt og horisontalt, i Guds øyne og i verdens øyne osv. Det er med referanse til slike dualismar at det frigjørende bibelske budskapet har blitt fortolket utelukkende i "dennesidige", "annensidige" og "hinsidige" termer med henvisning til at denne verdens orden er gudgitt og derfor må aksepteres. Det er denne interpretasjonen av bibelen som i følge Friedrich Engels har og vil fortsette å opprettholde kristendommen som en slavereligion.⁵⁹ Ved og spiritualisere, allegorisere og fremtidsrette gudsriket, har kristendommen gjort seg selv kompatibel med sosial urett som slaveri og rasisme, og samtidig ved å utholde disse og gitt dem en form for legitimitet.

Med Freud og Feuerbach har vi antydet at gudstroen kan forstås i sammenheng med ønsketenkning og vrangforestilling og projisering av menneskelige egenskaper. Marx snakker om religionen i litt andre vendinger, som mystifisering, opium og ideologi. Alle har de gitt en rent instrumentell betydning av religionens rolle der vi som troende ved å fastholde en pietistisk livsførsel gjør Gud til middel for våre mål. En slik instrumentell bruk av gudstroen er utvilsomt ett overtramp i forhold til det 3. Bud. Med Von Rad kan man si at slik religiøs tro er avgudsdyrkelse⁶⁰, ref. Barth om ateisme i innledningen. Den bibelske Gud er tydelig på de undertrykte og fattiges side. Når vi er likegyldige til dette

⁵⁸ Ibid. s. 184-185.

⁵⁹ Ibid. s. 189.

⁶⁰ Ibid. s. 208.

og velger å avstå fra, og tar parti, eller i verste fall står på motsatt side, gjør vi det også tydelig at vår gudstilbedelse retter seg mot noe annet enn den bibelske gud. Hva Marx kaller ideologi, kaller bibelen avgudsdyrkelse.

Teologisk lesning av Nietzsche

Også Nietzsche deler oppfatningen til Freud og Marx om at religionen er et opiat, og at dens funksjon er nært relatert til det menneskelig selvbedrag. Nietzsches kritikk er som de foregående to, basert på en mistenkliggjøring av religionen og ikke på en epistemologisk bevisførsel. Nietzsche ser en hver slik strategi som overflødig, fordi religionens innerste vesen i seg selv gjør den urimelig å forsvare.⁶¹ Nietzsche hevder at våre handlinger, også det faktum at vi tror, aldri kan vurderes på basis av hvordan de fremstår, fordi de alltid er motivert av dypereliggende motiver som ikke er tydelig ved det blotte øyekast. Disse dyptgående motiver som skjuler seg bak våre handlinger, er dels ubevisste og dels forkastelige i følge Nietzsche. Verdien av våre handlinger må derfor vurderes ut ifra det som er uintendert med dem, for våre intensjoner er i beste fall bare skinnbedrag.⁶² Nietzsches mistenklig hermeneutikk har derfor som siktet mål og avsløre disse bakenforliggende årsakene som styrer vårt handlingsmønster, han er på jakt etter deres "oppdrag".

Våre moralske fordommer, som Nietzsche er mest opptatt av, har tradisjonelt sett hatt sine røtter hos Gud eller fornuften, men dette velger Nietzsche å utfordre, ikke ved å vurdere verdien av våre handlinger i seg selv, men ved å vurdere om det i det hele tatt er mulig å stille kriterier for hva som er moralsk eller ikke. Det er ved å foreta dette grep Nietzsche selv insisterer på å omtales som immoralsk.⁶³ Det er ikke nødvendigvis slik som Nietzsche antyder, at våre handlinger blir moralske bare fordi de gis et moralsk normativt oppdrag. Nietzsche bygger derfor sin moralteori nettopp på denne forutsetning. Det er altså ikke handlingene i seg selv som gjøres til gjenstand for vurdering, men det er intensjonene som ligger bak vårt valg av moralsk system. Dernest, i tråd med Freud, antyder Nietzsche at disse valgene er styrt av ønsker og drifter, ennå ikke moralsk avdempet, og nettopp av den grunn kan de være undertrykt og ubevisste.

⁶¹ Ibid. s. 220.

⁶² Ibid. s. 220.

⁶³ Ibid. s. 222.

Samtidig antyder Nietzsche på linje med Marx at disse drifter og ønsker er sosialt betinget. Mer spesifikt hevder Nietzsche at vår moralske adferd er styrt av våre ønsker om besittelse av makt,⁶⁴ han gir disse driftene og ønskene en ontologisk status, på samme vis som Dawkins,⁶⁵ og antyder at ønsket om makt er innebygd i selve skaperverket, og dypest sett er en forutsetning for at liv kan opprettholdes.

Selv om moral er styrt av våre maktbehov, er det handle moralsk også forstått som nært forbundet med vår lydighet overfor allerede etablerte lover og orden, og handle moralsk er derfor det samme som og utvise lydighet overfor den moralske orden. Overtro, frykt og ondskap er i følge Nietzsche forutsetningen for å opprettholde og etablere en slik moralske orden.

En interessant implikasjon av Nietzsches syn på moralen er det man kan kalle moralens implisitte volatilitet i forhold hvordan man selv nyter godt av å være moralsk. Jo mindre fortjeneste man selv ender opp med ved å handle moralsk, dess mindre interessant vil det være å legge vekt på å overholde disse moralske normene (det er den samme tanken finner vi igjen hos Freud), men et annet og vesentlig poeng ved Nietzsches syn er at moralen derav til hvis grad dermed må forstås som relativ. Moralen vil variere med ulike samfunn, og den vil variere mellom samfunnsklasser, og kan derfor til en viss grad forstås som konvensjonalistisk. Grunnleggende for Nietzsches forståelse er derfor ikke distinksjonen mellom egoisme og altruisme, men distinksjonen mellom moralen og det som konstituerer den.

Nietzsches mistenkelige hermeneutikk fokuserer på diskrepansen mellom religions altruistiske fordring og den menneskelige vilje til makt som ligger bak som moralens opphav.⁶⁶ Altruisme er forstått som en falsk form for selvfornekelse, som er falsk nettopp fordi det ligger en kynisk kalkulasjon bak, med det siktemål å gi avkastning i det lange løp. Den kristne moralens normative forpliktelse er derfor bare en av mange strategier av selvrealisering.⁶⁷

Det er som Westphal antyder tydelig likheter mellom Freud, Marx og Nietzsche, men samtidig er Nietzsche helt klart den mest radikale av de tre. Der Freud og Marx muligens kan ses i sammenheng med overgangen til det Aukrust som omtaler som

⁶⁴ Ibid. s. 220-224.

⁶⁵ Dawkins, R. (2006). *Gud - en vrangforestilling*. Oslo: Monstro Bok. s. 214-222.

⁶⁶ Westphal, M. (1998). *Suspicion & Faith, The religious use of modern atheism*. s. 224.

⁶⁷ Ibid. s. 224.

sekulariseringens andre fase, sekulariseringen av samfunnet,⁶⁸ ønsker Nietzsche slik som Onfray⁶⁹ og danne en motkultur til den kultur som fortsatt henter vitalitet fra en kultur som er basert på arven etter kristendommen. Hva ligger så i dette? Westphal antyder at både Freud, Marx og Nietzsche står sammen i sitt fiendeskap mot kristendommen, med der Freud og Marx som filosofer av opplysningsstiden ser fornuftens som det reelle alternativet til gudstroen, ser Nietzsche i fornuftens bare en forlengelse av gudstroen som har som sitt siktemål og bevare det av gudstroen som er forenlig med en moderne virkelighetsanskuelse. Nietzsche på sin side, står for en motkultur, en altomfattende kritikk, der heller ikke opplysningsstiden fornuftsideal unnslipper mistenkliggjøring. Både Freud og Marx overdrevne tro på at fornuftens er overlegen gudstroen, gjør de to i Nietzsches øyne til fundamentalister av fornuftens.

Nietzsche legger i likhet med Marx vekt på å forstå religionen ut ifra dens historiske kontekst, men i motsetning til Marx, og i forlengelse av Freud, ut ifra den funksjon religionen spiller for de svake og undertrykte. Man kan derfor, om enn noe skissert, si at Freud oppfatter religionen som et uttrykk for menneskelig svakhet på søkeren etter trøst, Marx ser religionen som et resultat av sosial makt på jakt etter legitimering, og Nietzsche ser religionen som sosial svakhet på søkeren etter hevn.⁷⁰ Der Marx har bestrebet seg på å vise hvor grusom religionen er i funksjon av å tilrettelegge for de rike og mektige, viser Nietzsche hvor grusom religionen kan være overfor de fattige og undertrykte. Vi har tidligere sett hvordan Westphal antyder at de tre kan ses som "*the great modern theologians of original sin*". Setter vi de tre i sammenheng ser vi hvordan hver enkelt del av kritikken sammenfaller i et totalt syndsbegrep. Den opprinnelige synden har både en universell og en historisk karakter, den er ubegrenset selvhevdelse i sine utallige variasjoner.⁷¹

Westphal har i kapittelet (*the big lie*) gitt Nietzsche anledningen til å avsløre kristendommens store løgn. På linje med Marx er det den praktiske side ved kristendommen Nietzsche i hovedsak retter sin kritikk imot, det vil si dens etiske og, eller politiske side, ikke dens teoretiske og metafysiske aspekter. Poenget hos Nietzsche

⁶⁸ Aukrust snakker her om sekulariseringens tre faser. Den første fase forstås som sekulariseringen av gudstroen, den andre som sekulariseringen av samfunnet og den tredje er sekulariseringen av mennesket.

⁶⁹ Martinson, M. (2010). *Katedralen mitt i staden - om ateism og teologi*. s. 81-89.

⁷⁰ Westphal, M. (1998). *Suspicion & Faith, The religious use of modern atheism*. s. 229.

⁷¹ Ibid. s. 230.

er at kristendommens opprinnelse ikke bygger på en grunnleggende altruisme, men et ønske om hevn.⁷² Nietzsche er en moralpluralist og klassifiserer moralen i all hovedsak i to ulike kategorier. "Herskermoral", og "slavemoral", eller mer spesifikt: de som har makt, og de som er i fravær av makt. Dette er et betydelig poeng hos Nietzsche fordi det er innenfor denne kontekst menneskehets historie utfolder seg (ref. Marx om klassekamp). "Herskermoral" finner slik ordet antyder, sin legitimitet blant de sterke, de selvsikre og de uredde. "Slavemoral" derimot finner sin legitimitet hos de som er undertrykket, de krenkede, de lidende, de ufrie og de selvforaktende. Fordi de ulike formene for moral henvender seg til diametralt motsatte grupperinger er også innholdet vesensforskjellig. De svakes vilje til makt ytrer seg gjennom harme og hevnfølelser. Mens de sterkes vilje til makt ytrer seg i sjenerøsitet og skapende virksomhet.⁷³ I følge Nietzsche er den sterkes maktvilje kilden til det høyeste gode, mens den svakes maktvilje er opphav til det største onde. De avmektinges karakter korrumperes nemlig av deres maktesløshet:

Det er ikke noe man forbrenner raskere av enn ressentimentsaffekter. Ergelsen, den sykelige sårethet, avmakten når det gjelder hevnlyst, tørsten etter hevn, etter å blande gift i enhver forstand – det er sikkert den mest ufordelaktige måte å reagere på for utmattede personer. Det fører til raskt forbruk av nervekraft, sykelig økning av skadelige sekresjoner, f. eks galle i magen. Ressentimentet er selve det forbudte for den syke – det er hans egentlige onde; dessverre også hans naturligste tilbøyelighet.⁷⁴

Berg Eriksen oppsummerer,

Den svakes maktvilje, som altså er hans vesen, bestemmes av hans relasjoner til andre. Den sterkes maktvilje derimot bestemmes av hans relasjon til seg selv. Dermed blir bare den sterke et individ som kan begripes ut fra seg selv, mens den svake forstås ut fra den sterke, som han misunner og som han hevngjerrig søker å detronisere. De svakes maktvilje karakteriseres nettopp ved at den vender seg

⁷² Ibid. s. 233.

⁷³ Eriksen, T. B. (2000). *Nietzsche og det moderne* (2. utgave ed.). Oslo: Universitetsforlaget. s. 122.

⁷⁴ Eriksen, T. B. (2000). *Nietzsche og det moderne*. s. 123. Nietzsches verk 'Ecce homo' er her referert.

med hat mot de sterke og kraftfulle. De sterkes maktvilje derimot vender seg innover og fullendes i selvovervinnelsens forming av menneskets streben.⁷⁵

Herskermoralen pretenderer ikke å være noe annet enn det den er, mens slavemoralen nettopp er det motsatte. Den utgir seg for å være grunnet på altruisme, men dens opprinnelse er knyttet til harme og hevntrang, den er med andre ord i sin natur uhederlig. Den taler om tilgivelse, men motivet bak er hevn, den snakker om fiendekjærlighet, men ser sine fiender som inkarnert ondskap. Altruismen, den fordekte slavemoral, som Nietzsche blant annet identifiserer med den kristne moral er kristendommens store løgn.⁷⁶

I sin polemikk mot den kristne slavemoral er det i særdeleshet den kristne geistlighet som får gjennomgå hos Nietzsche. Westphal påpeker imidlertid at det synes å være en selvmotsigelse i Nietzsches redegjørelse for den klerikale maktkonsentrasjonen. Først anerkjenner Nietzsche den geistlige stand som mektig, som et aristokrati i stand til å tilrive seg politisk makt og politisk overlegenhet på bekostning av sine rivaler. Men samtidig beskriver Nietzsche de geistlige som onde, nettopp på grunn av deres impotens, deres manglende makt, eller rettere sagt, deres symbolske makt. Westphal skriver, "det er på grunn av denne impotens at deres harme og hat strekker seg og vokser til uhyrlige og forbløffende proporsjoner, det mest spirituelle og giftige form for hat".⁷⁷ Men er hva er de klerikale, er de sterke eller svake? I følge Nietzsche er de begge deler. De er svake sett i en sosiopsykologisk sammenheng, men sterke i kraft av sin sosiale funksjon, men hvis de geistlige i følge Nietzsche er et uttrykk for vilje til makt, hva slags makt er det da tale om?

I følge Nietzsche springer den geistlige moral ut av et nag og en forrurettethet som er uten sidestykke, et umettelig instinkt og vilje til makt som preger de med stormannsgalskap. Det er i Nietzsches ånd Ricœur snakker om det "klerikale pathos" som noe som på en og samme tid kan ses som raseri og maktbegjær. Med regulære mellomrom sammenfaller dette pathos med den form for maktsyke og transsynthet som kjennetegner gamle despoter.⁷⁸ Denne stormannsgalskap må i tillegg anses for å være

⁷⁵ Ibid. s. 123.

⁷⁶ Westphal, M. (1998). *Suspicion & Faith, The religious use of modern atheism.* s. 237.

⁷⁷ Ibid. s. 240.

⁷⁸ Ibid. s. 241.

forrædersk nettopp fordi den samtidig hevder å fortelle sannheten. Michel Foucault hevder at det er denne bindingen til sannhet som skiller den geistlige form for makt fra en rojalistisk form for makt.⁷⁹ Kjennskap til sjelen avler fram makt uten nødvendig bruk av fysisk vold. Selv hevder Nietzsche videre at forutsetningen for de klerikalses makt er at denne sannhetsforestillingen settes i sammenheng med det asketiske ideal. Det er ved å fremholde dette asketiske idealet at de geistlige er i stand til å gi håp til desperate mennesker ved å løse dem fra deres byrder av meningsløshet, men samtidig er det samme idealet deres beste instrument til å oppnå makt. Det asketiske ideal gir mulighet til makt på grunn av dets legitimerende funksjon. Ved å holde fast ved dette ideal kan de geistlige presentere seg selv som Guds rettmessige stedfortredere på jorden og som bærere av sannheten.⁸⁰ Det er først og fremst skyldpotensialet i det asketiske idealet de klerikale er i stand til å utnytte, man kan si at den geistliges moralske autoritet nettopp er evnen til å utnytte dette. For at noe skal kunne heles, må først noe gå i stykker, og en religion som er basert på tilgivelse appellerer nettopp til de som søker og trenger forsoning. Det er skylden og følelsen av å ha begått moralsk urett de geistlige er så dyktige til å kanalisere over på den troende. Som tidligere antydet i forbindelse med Calvin, så skapes det en overbevisning om at den troendes dårlige livsvilkår skyldes vedkommende selv. Det er dette grepene som gjør det mulige for den geistlige å skape seg en maktposisjon. Moralsk godkjennelse er et utsøkt instrument til å manipulere adferd, og lite annet er mer effektivt som å skape skyldfølelse hos folk.

Som tidligere nevnt har de klerikale samtidig hermeneutisk monopol på skrifftolkningen, og dermed muligheten til ytterligere å bygge opp under denne skyldfølelsen hos folk, og har de geistlige hermeneutisk monopol, har de samtidig også overoppsyn med sannheten. Relatert til Marx må derfor de klerikale ses som de ideelle tilretteleggere for bruk av vold, fordi vold på vegne av sannheten aldri kan bety noe annet enn det godes kamp mot det onde. Der hvor staten har evnen til å benytte vold i sin tjeneste, og der hvor kirken er i stand til å legitimere denne volden, er muligheten for et fruktbart samarbeid tydelig til stede.

Nietzsches ambisjon er å avkle kristendommen, og slik vise dens sanne vesen, dens hykleri i hele sin bredde. Nietzsche ser kristendommens dyder som utsøkte laster, fordi

⁷⁹ Ibid. s. 241.

⁸⁰ Ibid. s. 242.

disse dydene dekker til det selvopptatte jag etter makt som etter kristendommens egen målestokk er selve essensen i hva man oppfatter som immoralsk, samtidig, ved å skjule dette faktum fra dens tilhengere, så opprettholdes disse dydene, som det systematiske selvbedraget og hykleriet det er for dens tilhengere.

Nietzsches religionskritikk tar samtidig også en annen vending. Kristendommens altruistiske grunnteorem, er slik Nietzsche ser det, ikke bare et fordekt uttrykk for maktbegjær, det er også et uttrykk for usikkerhet og lav selvtillit. Den servile form for altruisme, som kommer til uttrykk i nestekjærlighetsbudet er ikke i Nietzsches øyne grunnet på dyder som lydighet, ydmykhet og sympati, men det er snarere fordekt feighet, engstelighet og fremmedfrykt. Kjærlighet til ens neste, kan være uttrykk, ikke bare for lav selvtillit men også frykt for ens neste, og denne fremmedfrykten oppfatter Nietzsche som en moderne problemstilling. Det moderne samfunnet gjennomsyres av det han oppfatter som "hyrdemoralisme", der intensjonen er basert på et ønske om å rehabiliter en hver som har begått urett, ikke å straffe. I rehabilitering ligger det nemlig en forhåpning om at man kan ta ondet ved roten, slik at det en dag kan oppnås en tilstand av harmoni og fred som ikke er truende for noen. Denne tanken er for Nietzsche ikke bare et uttrykk for engstelse og feighet, men i sin ytterste form også en konsekvens av latskap. Genuin altruisme, godhet, er i følge Nietzsche uforenlig med svakhet, underlegenhet, feighet og latskap, det er kun den potente, den med mulighet til å oppvise makt som med rette kan bedømmes som god på bakgrunn av sine handlinger. Sann godhet hevder Nietzsche, ytrer seg som makt, ikke i fraværet av denne.⁸¹

⁸¹Ibid. s. 246-251

Ateistisk bibellesning

Mistankene Freud, Marx og Nietzsche retter mot kristendommen har en tydelig antidogmatisk, antiklerikal og antiliturgisk brodd, og i forlengelsen av dette retter mistanken seg også mot enhver form for teologisk hermeneutikk. Dette henger sammen med deres oppfatning av at det er det klerikale tolkningsmonopolet på bibelen som i stor grad har beredt grunnen for kristendommens sosioøkonomiske og politiske posisjon.

Nietzsche, den mest radikale av de tre, har lite til overs for de bibelske tekstene, han oppfatter bibelen bent frem som laverestående litteratur. Nietzsche skriver, "man gjør rett i å ta på hansker når man leser det nye testamentet. Nærheten til så mye urenhet tvinger en nesten til det".⁸² Det ytterst problematiske for Nietzsche er imidlertid at den teologiske tolkningstradisjonen forfekter en tolkning av virkeligheten der virkeligheten alltid skal forklares i lys av det guddommelige,⁸³ og med det ligger det i Nietzsches kritikk av den teologiske hermeneutikken også en helt tydelig polemikk mot det senere eksistensialistiske tolkningsparadigme. Nietzsche oppfatter nettopp teologiens dragning mot denne type ønsketenkning om livets meningsinnhold som en konsekvens av at teologien er uløselige forbundet med en form for maskert tanke om underkastelse, en tanke som opprettholdes av mektige og hensynsløse nihilistiske tradisjoner.⁸⁴

Som Martinson uttrykker, kan "kritikken mot teologene og deres tolkningspraksis sammenfattes i en anklage om at den hermeneutiske sirkel – som for mange teologer begynner og slutter i troen på Guds ord – er en ren og skjær "trollkrets" som teologien aldri klarer å frigjøre seg fra."⁸⁵ I Nietzsches øyne er teologene opportunistiske i sin tolkningspraksis nettopp fordi de tar i bruk alle typer tolkningsnøkler, (allegorisk, typologisk, ...) for å lappe sammen skriften slik at den skaper et enhetlig bilde. Teologene evner ikke å tolke tekstene slik de foreligger, som fullt ut antropologiske produkter, og derfor er resultatet slik Nietzsche ser det, at en ærlig og god bibelleser aldri kan være teolog.

⁸² Nietzsche sitert i Martinson, M. (2010). *Katedralen mitt i staden - om ateism og teologi*. s. 246.

⁸³ Martinson, M. (2010). *Katedralen mitt i staden - om ateism og teologi*. s. 246.

⁸⁴ Ibid. s. 247.

⁸⁵ Ibid. s. 248.

Det Nietzsche ønsker seg er en type bibellesning, der leseren leser det som står akkurat slik det står, og på den bakgrunn tar selvstendige konklusjoner som ikke er ensidig formet av en ideologisk underdanighet til teksten.⁸⁶

Martinson spør imidlertid retorisk om ikke Nietzsche med sin ateistiske og materialistiske tilnærming til bibeltekstene selv gjør seg skyldig i den kritikk han retter mot teologene. Når Nietzsche allerede i utgangspunktet avviser tekstenes innhold som falskt, er han ikke da fanget i en tilsvarende hermeneutisk sirkel, bare med motsatt fortegn?

Poenget hos Martinson er klart, det er umulig å lese bibelen forutsetningsløst, men i denne sammenheng er det heller ikke poenget. Spørsmålet er hvordan man leser bibelen med mistankene som Freud, Marx og Nietzsche retter mot kristendommen som et bakgrunnsteppe.

Ateistisk bibellesning er i denne sammenhengen ikke å forstå som en type hermeneutikk som gjennom en positivistisk og dogmatisk materialisme forsøker å gjendrive kristendommens metafysiske verdensbilde som epistemologisk falsifiserbart, men en hermeneutikk som gir rom for en lesning som står på mistankens side, en hermeneutikk som søker å finne det antireligiøse, antidogmatiske og antiklerikale i selve kristendommen, slik Ernst Bloch kaller det "ateismen i kristendommen".⁸⁷

Ernst Bloch

Der hvor Nietzsche lengter etter en førkristen tilværelse, men hvor arrene som kristendommen har etterlatt ikke kan viskes ut, på grunn av kristendommens *character indelebilis*,⁸⁸ lengter Bloch etter en nykristen, eller etterkristen tilværelse, et gudsrike som et konkret dennesidig utopia. Blochs prosjekt er å søke etter det materialistiske fundamentet som kristendommens metafysiske verdensbilde bygger på, i forhåpning om å kunne nærme seg dette konkrete utopia. Bloch er derfor avvisende til den kristne metafysikken som han oppfatter som reaksjonær og framskrittsfiendtlig. Den "gamle" metafysikken baserer seg i følge Bloch på en forestilling om "det tapte paradis", en tilstand som mennesket kun kan vende tilbake til gjennom en omvendt metamorfose, en

⁸⁶ Ibid. s. 249

⁸⁷ Bloch, E. (2009). *Atheism in Christianity*. London : Verso.

⁸⁸ Tillich, P. (1963). *Systematic Theology*. Chicago: The University of Chicago Press. s. 27

tilbakeføring av mennesket til urtilstanden. Religionens funksjon er dermed at den holder fast ved det gamle, det opphavelige, den er re-ligio.⁸⁹ Bloch tar samtidig tydelig avstand fra Heideggers eksistensialisme slik den presenterer seg som den "nye" metafysikken, fordi han oppfatter Heideggers eksistensialisme som en begrensning av menneskets mulighet til å fullt ut å realisere sitt "værrens" potensial, nettopp fordi det fortsatt mangler sin frihet. I Heideggers eksistensialisme finner mennesket sine muligheter, men også sine begrensninger innenfor en virkelighet som er styrt av naturens og samfunnets lover, og den holder derfor ikke det den lover.⁹⁰ Når Heideggers eksistensialisme i tillegg appliseres inn i en type bibeltolkning slik den fremstår i Bultmanns interpretasjon av menneskelivet,⁹¹ får dette Bloch til å se rødt. Bloch forkaster enhver form for privat eskatologi nettopp fordi den mer eller mindre utilsiktet pretenderer å være borgerskapets redskap til å opprettholde det sosiale status quo.

Stående på Marx skuldre, kunne man derfor forvente at Bloch forkaster en hver befatning med bibelen. Bloch ønsker seg riktig nok et samfunn fritt fra religionens favntak, men har ingen tro på å forsøke å detronisere kristendommen ved å eksponere den for rasjonalisme og dogmatisk materialisme, fordi man da skaller av noe vesentlig ved den menneskelige kultur og historie. Blochs forutsetning for å lese bibelen er nettopp at den er en kilde til å forstå menneskets eksistensielle søker etter sin egen "frelse", en tilstand der mennesket formelig fullfører sitt eksistensielle prosjekt. Blochs eskatologi står allikevel i skarp kontrast til den tradisjonelle teologien. Der teologien ser eskatologien i lys av Guds frelsesplan, må Blochs eskatologi fullt ut forstås som antroposentrisk.⁹²

Bloch anlegger sitt bibelske tolkningsprosjekt som et "detektivarbeid", og han påberoper seg å følge de samme prinsippene for sin tolkning som teologene gjør når de eksegerer bibelen. Bloch hevder allikevel å ha et ganske annet utgangspunkt fordi han velger å stille spørsmålet teologien vanligvis unnviker; hvem er det bibelske budskapet ment å være for? Blochs bibeltolkning bygger derfor i følge ham selv på den mest positive av

⁸⁹ Bloch, E. (2009). *Atheism in Christianity*. s. 57. Re-ligio betyr simpelten "holde fast" på latin.

⁹⁰ Ibid. s. 55-56.

⁹¹ I Bultmanns interpretasjon av menneskelivet oppnår mennesket frihet og egentlig eksistens i det øyeblikk det oppgir alle sine forsøk på å leve på basis av det synlige, og i stedet velger å leve på basis av det usynlige (Gud), det vi ikke disponerer over, og på den oppgir alle de strategier vi finner på for å sikre seg selv.

⁹² Bloch, E. (2009). *Atheism in Christianity*. s. 167.

alle målsetninger, målsetningen om å fortelle den "undergrunnshistorie" (historien om menneskets revolt) som ligger skjult bak det religiøse "établissements" teologiske komposisjon og redaksjon av bibelen. Bloch skriver, "det beste med religionen er at den tilrettelegger for kjetteri",⁹³ og Bloch er åpenbart villig til å påta seg denne rollen som kjetter for å lete fram bibelens kvalte og fordekte plebeierske element.⁹⁴

Poenget hos Bloch er at han ser kristendommens funksjon ikke bare som "opium for folket", men også som et uttrykk for det undertrykte menneskets oppgitte utrop overfor en ubarmhjertig og urettferdig verden. Samtidig som ortodoksiens tolkningspraksis må ses som et tentativt forsøk på å kanalisere dette undertrykte menneskets fortvilte utrop over i en transcendent sfære, hvilket innbærer at ortodoksien avviser mulighetene for at mennesket selv kan frigjøre seg fra denne verdens urettferdige livsbetingelser. Når Bloch leser bibelen som ateist innebærer dette at han leser den som et korrektiv til den etablerte religiøse oppfatning om at mennesket får sin oppreisning i det hinsidige.

Blochs bibellesning innbærer derfor en reell omvurdering av bibeltekstenes karakter. De tekstene som teologien har tolket i negative kategorier, eller i beste fall bare satt parentes rundt, er i Blochs øyne å lese som potente uttrykk for menneskets vilje til, og ønske om å skape en bedre verden. Bloch oppfatter beretningen om selve syndefallet som det virkelige menneskets egentlige tilblivelse, "for hva er et mennesket om det ikke kjenner godt og ondt?", og han skriver videre, "slangen står for en undergrunnsbevegelse hvor mennesket har stråler i øynene, i stedet for en tom, undergiven skyldfølelse".⁹⁵

Det viktige i Blochs bibellesning er imidlertid at han forsøker å gi menneskets revolt mot denne verden, og i dypeste mening også mot Gud, legitimitet ved å henvise til bibelen selv. Bloch utdyper dette i det han omtaler som "Exodus in the concept of Yahweh". Blochs poeng er at bibelen inneholder en rekke antiteser som gjør en slik tolkning fullt mulig. Den gammeltestamentlige skaperguden er å forstå som alt annet enn statisk, eksempelvis illustrert med Ex. 3:13, der Moses stiller Gud spørsmålet: "når jeg kommer til israelittene og sier til dem at deres fedres Gud har sendt meg, og de så

⁹³ Ibid. Første side, epigraf.

⁹⁴ Ibid. s. 62.

⁹⁵ Ibid. s. 73.

spør etter hans navn, hva skal jeg da svare?", Guds tilsvare er: "jeg er den jeg er."⁹⁶ For Bloch er det med denne beretningen, der Moses får Guds tilbake "jeg er den jeg er" mulig å forlate forestillingen om Jahve som "the mudpie-maker", som Bloch omtaler ham som, fordi Guds vesen ikke alene kan knyttes til en prehistorisk hendelse, Guds vesen er alltid å forstå som åpenbart en gang i fremtiden, "jeg kommer til å være den jeg er". Dette gjør det mulig å fastholde at det er Gud som handler også i de beretningene som står i et antitetisk forhold til hverandre. I Blochs øyne kan det bibelske Exodus i overført betydning derfor leses som et oppbrudd ikke bare fra Farao, men fra selve skaperguden. Bloch tolker Exodusberetningen dit hen at et opprør mot den foreliggende verdensorden, også må bety at man forkaster skaperguden som overlot mennesket til en tilværelse det er var ufritt og umyndiggjort.

Det bibelske Exodus var imidlertid ikke helt slik gudsfolket håpet på, "Kanaan var ikke riktig Kanaan", poengterer Bloch. Derfor har teologien tolket Exodushistorien apokalyptisk, knyttet direkte til Jesu gjenkomst. Bloch derimot tolker ikke Jesushendelsen med utgangspunkt i en apokalyptisk forståelse av historien. Bloch insisterer på å tolke Jesu historiske levnet i kraft av at han var et menneske, snarere enn guddommelig. Når Bloch holder fast ved sin omtale av Jesus som menneskesønnen henger dette nettopp sammen med hans forståelse av at det skjult i den kristne eskatologien ligger en impuls til opprør. Som allerede antydet ser Bloch i skapelsen Gud i en prehistorisk skikkelse, Gud er uberørt fordi syndefallet ennå ikke har inntruffet (Gud har ikke omstilt seg til den nye verden). En slik bibellesning gjør det dermed mulig å hevde at Jesus, som Guds sønn, heller ikke var present ved selve skapelsen, i det minste ikke i sin fulle skikkelse. For Bloch er menneskesønnens rolle knyttet til hans gjenkomst. Han ser menneskesønnens komme som en forutsetning for at en framtidig rettferdig verden skal kunne skapes. Bloch tenker seg dermed Jesus som en slags framtidig ressurs, som "den kommende sønnen", der poenget er at han holdes på siden i inntil det avgjørende punktet i historien inntrer, hvor han tar del i skapelsen av den nye himmel og den nye jord.⁹⁷ Med dette forsøker Bloch å formidle at ortodoksiens Kristusforestilling må ses som en personifisert mytologisering av en fullt ut materialistisk eskatologi.⁹⁸

⁹⁶ Den engelske oversettelsen er bedre egnet til å understreke dette poenget om Guds dynamiske forhold til menneskets historie. På engelsk heter det, "I will be what I will be".

⁹⁷ Bloch, E. (2009). *Atheism in Christianity*. s. 147.

⁹⁸ Ibid. Introduksjon av Thompson s. xxiv.

Spørsmålet som reiser seg er dermed hvordan menneskesønnens rolle skal forstås når det mytologiske bilde av Kristus i Blochs bibellesning faller bort. Bloch skriver, "mennesket er verden i miniatyr, og verden er mennesket innbegrepet",⁹⁹ i dette ligger det en konkret forståelse av menneskesønnen ikke bare som et bilde på menneskets potensielle væren, men på verden som sådan. Men dette antropomorfe bilde av Jesus er slik Bloch ser det samtidig ufullstendig, fordi det mangler det "ukjente element" ved tilværelsen, det som befinner seg i randsonen av det ennå ikke definerbare, åpenheten mot "Anthropos agnoston".¹⁰⁰ Dette gjør det derfor umulig å bedømme omfanget av menneskesønnens jordiske rike, fordi det strekker seg ut over det som er begrenset av denne verdens sfære.

Det er samtidig et vesentlig poeng at Bloch avviser forestillingen om at mennesket selv gjennom sin egen bevissthet og søken etter sannhet kan guddommeliggjøres.¹⁰¹ Det menneske som tar ideen Gud i sin egen selvbevissthet er for ham et annet menneske enn menneskesønnen. Han skriver, "det religiøse mennesket befinner seg langt fra grensen til det ukjente, det holder seg innenfor sine menneskelige begrensninger, i samfunnet og verden, og hans tilværelse er betinget av en allerede forhåndsdefinert paternalistisk tro".¹⁰²

Når Bloch forestiller seg et dennesidig Utopia som en konkretisering av det gudsriket Jesus forkynner, må dette forstås prosessuelt, ikke programmatisk.¹⁰³ For Bloch er dette Utopia slutten på en allerede påbegynt, men ennå ikke fullendt materiell prosess. Denne prosessen er altså ikke en kontemplativ og meditativ prosess som foregår i menneskets indre, eller en form for materiell overgivelse, slik som i Bultmanns eksistensialisme. Prosessen er fullt ut materialistisk betinget, og knyttet til menneskets kreative og transformative aktiviteter i sitt strev etter å skape en rettferdig verden. Dette endelige Utopia kan derfor ikke forstås forskuttert verken i metafysiske eller materielle kategorier, fordi slutten på denne prosessen i følge Bloch innebærer en nyskapelse (genesis) av denne verden, og det er først når dette Utopia oppstår at mennesket kan komme i berøring med sitt sanne vesen, sitt predikat.¹⁰⁴ Det er dette ønske om å bli til noe, bevegelsen mot det som er større, og som ennå ikke er åpenbart,

⁹⁹ Ibid. s. 141.

¹⁰⁰ Ibid. s. 143.

¹⁰¹ Det er Hergel Bloch her sikter til.

¹⁰² Bloch, E. (2009). *Atheism in Christianity*. s. 143.

¹⁰³ Ibid. Introduksjon av Thompson s. xvii.

¹⁰⁴ Ibid. Introduksjon av Thompson s. xix.

som er mye av essensen i Blochs *Atheism in Christianity*. Og det er også her Bloch finner felles grunn med kristendommen, nettopp fordi han hevder at Kristendommen er et uttrykk for det enkelte menneskes iboende impuls til å søke dette "noe", men som menneskelig impuls er det applisert inn i en sosial form. Det at mennesket bærer i seg et driv og ønske om en å finne sitt sanne vesen gjør i Blochs øyne mennesket potent, og Bloch ser derfor den mytologiske kristne forestilling om den inkarnerte Gud ikke som en historisk betinget hendelse, men som et uttrykk for at menneskeslekten en gang i fremtiden skal finne frem til sitt fulle potensial.¹⁰⁵

Blochs kjente utsagn,¹⁰⁶ og denne oppgavens tittel, bærer imidlertid i seg en tvetydighet, og det må være tillatt slik som Aukrust gjør, og innrømme at det ikke er helt enkelt å gripe hvor Bloch egentlig vil med utsagnet. Allikevel er det verdt å forsøke og gi Blochs utsagn en mer utfyllende mening. Når Bloch identifiserer ateismen, eller i egentlig forstand marxismen, med kristendommen er det fordi han oppfatter det bibelske budskap som motsetningsfylt. Han finner i bibelen en ateistisk kjerne, en form for kjettersk undergrunnsbevegelse som står i motsetning til den autoritære metafysiske teismen som er påtvunget leseren av ortodokse tolkningstradisjonen. Dette forklarer det første utsagnsledd. Setter vi dette i sammenheng med det som er redegjort for ovenfor er det mulig å bemerke at Blochs forestilling om Utopia, hviler på et skjørt grunnlag nettopp fordi mennesket inngår i en totalitet der også naturen befinner seg i opprør. Sagt med Freud er menneskets muligheter til å oppfylle sitt potensial begrenset så lenge det også er underkastet naturens opprørske krefter. Et Utopia er derfor kun mulig dersom man legger til grunn et totalt frelsesbegrep der også naturen på en eller annen måte fullendes og finner sitt predikat. Muligens er det et sammenfall av en kristen og en marxistisk "frelsesforståelse" som ligger til grunn for utsagnet: "kun en ateist kan være en god kristen, kun en kristen kan være en god ateist".

Alain Badiou

Alain Badious *St. Paul - The foundation of universalism* må ses i en naturlig forlengelse av Blochs *Atheism in Christianity*. Både Bloch og Badiou nærmer seg bibelen fra et

¹⁰⁵ Ibid. Introduksjon av Thompson s. xx.

¹⁰⁶ "Kun en ateist kan være en god kristen, kun en kristen kan være en god ateist". Den andre halvpart av utsagnet er Jürgen Moltmanns tillegg.

marxistisk utgangspunkt. Badiou tilhører imidlertid en nåtidig filosofisk retning, som oppfatter bibelens helt spesielle måte å uttrykke seg på som en interessant filosofisk ressurs til å utvikle et alternativ til det etablerte politisk styresett.¹⁰⁷ For Badiou er Paulus derfor ikke først og fremst å forstå som kristendommens grunnlegger, men snarere som en politisk skikkelse. Det som gjør Paulus interessant å lese er i følge Badiou knyttet til en helt spesifikk ide, som han selv formulerer som "universell singularitet". Martinson forklarer innholdet i denne ide på følgende vis, "det universelle må ikke negere det partikulære".¹⁰⁸ Badiou definerer denne ide ut ifra en bestemt historisk kontekst. Han hevder nemlig at den kan ses som forutsetningen for at den Paulinske kristendommen antok form som en kollektiv "militant" samling av "singulariteter" under en radikal "universalisme".

Badiou gjør det klart i innledning av sin bok at han ikke er opptatt av de eventuelle religiøse implikasjoner av hans bibellesning, hans lesning er da heller ikke basert på en mistenkeliggjøring av kristendommen. Som allerede poengtert, er det den "politiske" Paulus som opptar Badiou. Han forsøker å forstå hvordan Paulus rolle som tilrettelegger og forkynner av kristushendelsen gjorde mulig at de troende organiserte seg slik at kristendommens utbredelse tok form som en revolusjon.¹⁰⁹ Badiou forsøker derfor å danne seg et historisk bilde av hvilke forutsetninger det var som tilrettela nettopp for at kristendommen antok en slik gestalt.¹¹⁰ I følge Badiou er Paulus generelle framgangsmåte relatert til ideen om universell singularitet. Badiou sammenfatter dette på følgende vis, når sannheten er knyttet opp mot en hendelse, i dette tilfellet Jesu oppstandelse, er den å forstå som singulær. Den er med andre ord ikke relatert til noe strukturelt, noe aksiomatisk eller juridisk.¹¹¹ Når den i tillegg forstås som subjektiv, fordi sannheten er avhengig av den enkeltes credo, får den samtidig en universell karakter, nettopp fordi den henter autoritet fra og konstitueres av den troende selv, det finnes med andre ord ingen autoriserende mellomledd. Badiou sammenfatter kristushendelsen forstått som universell singularitet derfor i fire kriterier. 1) det er ikke en forutsetning at subjektet er forut for hendelsen (preeksistent). 2) sannheten er helt

¹⁰⁷ Martinson, M. (2010). *Katedralen mitt i staden - om ateism og teologi.* s. 256.

¹⁰⁸ Ibid. s. 257.

¹⁰⁹ Begrepet jesusrevolusjon har muligens en noe abstrakt moderne betydning, men begrepet revolusjon er allikevel anvendbart i denne sammenhengen. Den tidlige kristendommens utbredelse må i kraft av dens omfang og intensitet kunne karakteriseres nettopp som en revolusjon.

¹¹⁰ Badiou, A. (2003). *Saint Paul - The foundation of universalism.* (R. Brassier, Overs.) Stanford: Stanford University Press. s. 13.

¹¹¹ Ibid. s. 14.

og holdent subjektiv 3) troskap til proklamasjonen av sannheten er vesentlig, fordi sannheten i seg selv er en prosess 4) sannheten er i seg selv uavhengig av den foreliggende situasjonen.¹¹² Badiou konkluderer på denne bakgrunn med at, "det er ingen av disse maksimer, sett bort fra selve hendelsen (fordi han ikke tror på den), som ikke kan appliseres inn i en nåtidig situasjon og gjøres til gjenstand for filosofien".¹¹³

St. Paul – The foundation of universalism, kan derfor oppagt leses som en filosofisk avhandling om hva det er som styrer vår kollektiv samhandling, men det ville være totalt å overse at Badious intensjoner med å studere Paulus er styrt av hans marxistiske samtidsanalyse.

Badious lesning fokuserer veldig sterkt på Paulus syn på den partikulære kristushendelsen, og i forlengelsen av dette på hans tydelige skille mellom lov og evangelium. Paulus universalisme relateres dermed veldig tydelig til ideen om hendelsen singularitet.¹¹⁴ Dette betyr at kristushendelsen, og evangeliet som sådan fris fra dets bindinger til loven. Det er når Badious syn på den på foreliggende verden og i særdeleshet kapitalismen trekkes frem, at Badious tolkning av Paulus settes i relief.

Martinson skriver, "Badiou hevder at den nåtidige kapitalisme må forstås som hegemonisk universell, og at den karakteriseres av en sterkt utbredt utbyttelogikk der allting kan omsettes i termer av pris, dels som resultat av en radikal fragmenteringsprosess, ved hvilken hele samfunnet og kulturen faller sammen i mindre og alt mer beskyttede interessegrupper".¹¹⁵ Martinson antyder at disse subkulturer bidrar til en relativisering av samfunnet og det politiske livet, slik at kapitalismen på den måten underminerer selve muligheten til en allmenn protest mot dens hegemoni.¹¹⁶ I følge Badiou er denne kulturelle fragmentering vevd sammen med kapitalismen, Kapitalismen har sin egen lovmessighet, den jevner ut de fundamentale skiller som utgjør en akutt trussel mot den selv, samtidig ligger det innebygd i kapitalismen et behov for å nøytralisere protesten mot en slik utjevning og homogenisering. De fragmenterte gruppene opprør mot kapitalismen er i seg selv nytteløse. Kapitalismen er dermed altkonsumerende, alle samfunnsaktører og samfunnsgrupper er i sin ytterste konsekvens å anse som kapitalister, de befinner seg bare på ulike konsumstadier. I sin ytterste konsekvens leder dette til en type "kulturrelativisme" som I følge Badiou skaper

¹¹² Ibid. s. 15

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ Martinson, M. (2010). *Katedralen mitt i staden - om ateism og teologi*. s. 262

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ Ibid.

en situasjon der sannhetsspørsmålet ikke lenger kan stilles.¹¹⁷ Det er i denne sammenheng Paulus universalisme kommer til uttrykk i hans grensesprengende tale i Galaterbrevet 2:38. "det finnes ikke lenger noe skille mellom jøde eller greker, slave eller fri, mann eller kvinne." Paulus tale kan ses som et paradigmatisk eksempel på en radikal annerledes måte å betrakte den foreliggende verden på. Fremfor alt ved at denne grensesprengende universalismen ikke motiveres av noe abstrakt, men relateres til den singulære Kristushendelsen, som i den Paulinske modellen representerer hele sannheten.

Radikaliteten i tolkningen av denne partikulære hendelse kommer i følge Badiou til uttrykk i den likegyldighet Paulus utviser i forhold til andre omstendigheter omkring Jesu levnet som skulle kunne dra fokus bort fra denne spesielle hendelsen. Badiou skriver, "Jesus, Guds sønn ... og i kraft av dette Kristus, døde på korset og stod opp igjen. Det andre, alt det andre, savner virkelig betydning. Man kan til og med si at det andre som Jesus sa og gjorde ikke inngår i troens virkelighet, ja til og med står i veien for den, og rent falsifiserer den."¹¹⁸ Martinson skriver, "gjennom dette fokus på Kristushendelsen oppheves dermed loven som en konstituerende ordning for det partikulære kristne samholdet, og dette skjer uten at evangeliet reduseres til en ny lov. Budskapet formuleres aldri i termer av en allmenn og teoretisk begrunnet teologi."¹¹⁹

I relasjon til den skisserte analyse av den kapitaliserte delen av verden handler det for Badiou derfor om å ta opp kampen etter Paulus, mot det sivile samfunnets generelle system. Paulus oppbrudd mot den romerske loven, må kunne sies finne sin like i oppbruddet mot vår tids globaliserte verden, og den partikularistiske protesten mot imperiet, må ses som vår tids subkulturer og protestbevegelser.

¹¹⁷ Badiou, A. (2003). *Saint Paul - The foundation of universalism*. s. 10-11.

¹¹⁸ Badiou sitert i Martinson, M. s. 263.

¹¹⁹ Ibid. s. 264.

Kun en ateist kan være en god kristen

Fra denne oppgavens første bokstav til dens siste fotnote er det et spørsmål som har kvernet rundt i min bevissthet: hva er tro?

De fleste av oss er vanskelig stilt på den måten, for vi får sjeldent svar vi håper på. Det finnes imidlertid en enklere vei, la ateisten svare. Noen tør å spørre, andre vet å betakke seg, kan det være så farlig, spør Fragell!

Tro er aldri bare tro, uansett hvor hardnakket man skulle velge å hevde noe annet. For Freud kan umulig ta feil, hvordan skal det være mulig å kapsle inn troen i sin egen bevissthet. En takk til Freud, Marx og Nietzsche som har vist oss hva troen ikke er.

Den er troens forskalingsmasse, vi kaller det religion.

Om svermeri og Utopia

I et tentativt forsøk på å outsource en av teologiens hovedoppgaver, å føre kritikk over seg selv, vil jeg avslutningsvis igjen forsøke å holde noe fast.

Fra Freuds vrangforestillinger, via Blochs Utopia, til Badious universelle singularitet, er det uomgjengelig å spørre om ateismen, slik den manifesterer seg ved disse, er kompatibel med den kristne troen. Sagt på en annen måte, er det mulig for en ateist og være en god kristen? eller snarere, er det mulig for en kristen å være en god ateist? Forutsetningen for å stille dette spørsmålet er at tro og ateisme ses i motsetning til hverandre, men denne forutsetningen er gal nettopp fordi den kristne gudstroen og ateismen er uløselig knyttet til hverandre. Tillich skriver:

en trosakt er en akt som tilhører et endelig vesen som er grepst av og vender seg mot det uendelige... Troen er sikker for så vidt som det er det hellige man erfarer. Men troen er usikker for så vidt som det uendelige som den er relatert til, mottas av et endelig vesen. Dette element av usikkerhet kan ikke fjernes, det må aksepteres.¹²⁰

Aukrust ser dette under en noe annen synsvinkel, "i enkelte øyeblikk kan selv den mest overbeviste tro rammes som av et lynnedsdag: Nei, dette med Gud er for rart til å være sant."¹²¹ Dette er hva Aukrust omtaler som den spontane ateisme, og som ingen tro kan gardere seg mot. Men i denne forstand har ateismen også en funksjon fordi den kan vekke troen med sin provokasjon. Det er jo som Aukrust understreker nettopp ingen selvfølgelighet at Gud eksisterer, "ateismen har egentlig rett: Gud er utrolig." Han hevder på denne bakgrunn derfor at "ateismen kan forstås som å være en positiv provokasjon for troen. Den gir troen mot og rett til å tvile og fortvile."

Men også på en annen måte kan ateismen provosere oss til ny og ekte våkenhet, og det gjelder i forhold til vår passivitet overfor den sosiale urettferdighet i verden. Er det noe Freud, Marx og Nietzsches mistanker viser, så er det at vi har stor tålmodighet med den urett som ikke rammer oss selv.

¹²⁰ Tillich sitert hos Dahl, E. (2008). Religionskritikkens gjenkomst og dens religiøse bruk.

¹²¹ Aukrust, T. (1982). *Tilbake til det ukjente*. s. 111.

Kan ateismen da med dens etisk-politiske utålmodighet koordineres med troens hinsidighetsbestemte tålmodighet? Aukrust ser ut ifra et teologisk perspektiv en slik koordinering som mulig, fordi også ateismen må kunne sies å ha en fragmentarisk erkjennelse av Guds naturlige lov i seg.¹²² Men med denne koordinering står troen alltid i en hvis fare for havne i en av to kategorier, religiøst svermeri eller politisk utopi. Troens innvendingen mot svermeriet og utopien er at Guds rike i sin fullkommenhet ikke kan realiseres innenfor rammen av denne historie, men bak historien. Det skal ikke skapes av mennesker men av Gud. Men troens nei overfor det religiøse svermeri betyr ikke at verden skal forstås som entydig og uforanderlig. Aukrust skriver, "verdens uforanderlighet må presiseres i en ganske bestemt mening: menneskene kan ikke – selv ikke ved en radikal kristentro – forandre verden slik at den opphører å være syndefallets og det ondes verden."¹²³ Menneskets evne til å forandre verden ligger i Guds krav til oss om å utvise kjærlighet for vår neste.

¹²² Ibid. s. 278.

¹²³ Ibid. s. 211.

Bibliografi

- Aukrust, T. (1958). *Mennesket i kulturen*. Oslo: Forlaget Land og Kirke.
- Aukrust, T. (1965). *Mennesket i samfunnet - en kristen sosialetikk*. Oslo: Land og Kirke.
- Aukrust, T. (1982). *Tilbake til det ukjente*. Drammen: Gyldendal Norsk Forlag.
- Badiou, A. (2003). *Saint Paul - The foundation of universalism*. (R. Brassier, Overs.) Stanford: Stanford University Press.
- Bloch, E. (2009). *Atheism in Christianity*. London : Verso.
- Caputo, J. D. (1997). *The prayers and tears of Jacques Derrida*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Dahl, E. (2008). Religionskritikkens gjenkomst og dens religiøse bruk. *Kirke og Kultur* (2), pp. 138-147.
- Dawkins, R. (2006). *Gud - en vrangforestilling*. Oslo: Monstro Bok.
- Eriksen, T. B. (2000). *Nietzsche og det moderne* (2. utgave ed.). Oslo: Universitetsforlaget.
- Ford, D. F., & Muers, R. (Eds.). (2005). *The modern theologians* (3. utgave ed.). Oxford: Blackwell Publishing.
- Fragell, L. (2010 їил 11-September). *Verdibørseren*. NRK P2.
- Fragell, L. (2010). *Vi som elsket Jesus - memoarer*. Oslo: Humanist Forlag.
- Henriksen, J. O. (Ed.). (1994). *Tegn, tekst og tolk - teologiske hermeneutikk i fortid og nåtid*. Oslo: Universitetsforlaget AS.
- Hitchens, C. (2007). *God is not great*. London: Atlantic Books.
- Jensen, A. S. (2007). *Theological Hermeneutics*. London: SCM Press.
- Martinson, M. (2010). *Katedralen mitt i staden - om ateism og teologi*. Lund : Arcus.
- Tillich, P. (1963). *Systematic Theology*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Westphal, M. (1998). *Suspicion & Faith, The religious uses of modern atheism*. New York: Fordham University Press.

