

Vad bör en präst tro på?

Kommentar till fallet Christer Hugo

Peder Thalén

I en o censurerat skriven artikel i tidskriften *Sans* (2025) tar Christer Hugo, vid detta tillfälle fortfarande präst i Svenska kyrkan, avstånd från "Bibeln's gud". Han förklarar teodicéproblemet som olösligt, lyfter fram etiskt upprörande inslag i framför allt Gamla testamentet och hävdar att vissa texter i Nya testamentet, förutom att vara allmänt opålitliga som historiska dokument, är förfälskningar i betydelsen att de har en annan författare än den som angivits.

Detta tilltag från Hugos sida går inte opåtalat förbi, utan han anmäls till domkapitlet (kyrkans egen domstol) i Stockholms stift av den stridbare prästen Dag Sandahl för att pröva om Hugo brutit mot sina prästlöften. Efter ett inledande samtal med domkapitlet väljer Hugo att avkraga sig själv innan någon dom kan fällas. Hela händelsekedjan redovisas av honom i ett inlägg på DN Debatt (20/10), vilket blir startskottet på en omfattande ordväxling med fem inlägg bara i DN (se även Dahlberg 22/10).

Intressant i sammanhanget är att en av debattörerna, teologen Patrik Hagman, påpekar att liknande uttalanden av det slag Hugo givit uttryck för i *Sans* inte skulle ha väckt några starka reaktioner i "det liberala Stockholms stift" för 20 år sedan (22/10). Men nu har något hänt. En strängare inställning har vuxit fram konstaterar Hagman med ett visst gillande: Vi ser "en större benägenhet att dra gränser för vad präster kan uttrycka i offentligheten" (22/10).

Eftersom någon dom inte fälldes av domkapitlet kvarstår frågan obesvarad: Vilka religiösa föreställningar bör en person ha för att vara lämplig som präst i Svenska kyrkan? Hur ser gränserna ut? För att besvara sådana normativt vinklade frågor – här finns inte utrymme för en fullständig behandling – krävs vissa måttstockar. Närmast till hands ligger två av varandra oberoende sådana. Dels Svenska kyrkans egen måttstock som är prästlöftena och bibeln samt bekännelseskrifter, dels en religionsfilosofisk som handlar om den religiösa trons intellektuella förutsättningar. Jag kommer här att använda mig av båda perspektiven och låta dem samtala med varandra.

Syftet med denna artikel är dock inte att ta över domkapitlets uppgift, utan att lyfta fram den religionsfilosofiska dimensionen i det teologiska tvistandet.

Bör en präst tro på Guds existens?

Till de som inte deltar i DN men upprörs av Christer Hugos artikel i *Sans* hör kolumnisten Josefin de Gregorio. I ett inlägg i SvD (20/10) ställer hon frågan "Måste man tro på Gud för att vara präst i Svenska kyrkan?" Och tillägger: "De flesta, kristna eller ej, skulle nog spontant svara 'ja'. Eller kanske till och med skratta lite – vad är det för en fråga?" Det är ingen tvekan om att de Gregorio har medhåll från huvudfåran i svensk religionsfilosofi. I boken *Tro och vetande* kallar Ingemar Hedenius tron på Guds existens för "evangeliets grundtanke" (Hedenius 1949, s. 57).

Det finns emellertid, vilket kanske förvånar någon, inget stöd för påståendet att en präst bör tro på Guds existens om vi utgår från den kyrkliga måttstocken. I bibeln hittar vi inte en sådan läropunkt. Varken Moses eller Jesus förkunnar Guds existens, för att nämna några av de mest kända gestalterna, utan Jesus förkunnar himmelrikets snara ankomst och att människor därför bör omvända sig (Matt 3:2). Vänder vi oss till de fornkyrkliga bekännelserna, den apostoliska och nicenska, ingår inte heller tron på Guds existens som en specifik läropunkt. När prästen vänder sig mot församlingen och ber dem stämma in i kyrkans bekännelse får vi aldrig höra: "Låt oss nu bekänna tron på Guds existens." Skulle en präst drista sig till en sådan liturgisk nyordning skulle det inte dröja länge innan domkapitlet kallades in.

Här kan inom parentes nämnas att när dessa båda fornkyrkliga bekännelser tar upp Gud skaparen är poängen inte att Gud finns, utan att Gud är skapare till *både* himmel och jord. Det var en viktig gränsdragning mot en konkurrerande gnostisk livssyn som i fornkyrkan hotade att upplösa de kristna församlingarna. Gnostikerna hävdade att två gudar var involverade: en lägre ofullkomlig, skapare till vår jord, och en högre fullkomlig som människan bär ett inre släktskap med.

Går vi vidare till *Confessio Augustana* (CA) från 1500-talet, som är en reformatorisk huvudskrift, möter vi vid första anblicken något som liknar en tolkningsmässig gråzon. I artikel 1, "Om Gud", som bär tydliga spår av en hellenisering av gudsbegreppet (det syns bland annat i inbresset för begreppsdefinitioner), står det att "... det oryggligt skall tros: nämligen att det finns ett enda gudomligt väsende, som både kallas

och är Gud, evig, osynlig, odelbar, av omätlig makt, vishet och godhet, skaparen och uppehållaren av allting, både synligt och osynligt” (SKB, s. 56). Här skulle förvisso en modern läsare kunna läsa in ett nutida existenspåstående. Det anakronistiska i en sådan läsning blir emellertid tydligt om man fortsätter läsningen till slutet av första artikeln som pekar ut en mängd olika kättargrupper. Här nämns ingen grupp som skulle förneka Guds existens – sådana fanns inte på kartan och därför fanns det inte heller någon anledning att markera mot dem.

Det är uppenbart vid en neutral betraktelse att frågan om Guds existens inte har en framträdande roll i den övervägande delen av den kristna traditionen. Påpekandet är inte nytt, utan snarare en bred teologisk insikt som återkommer hos välkända protestantiska teologer. Liknande iakttagelser har tidigare gjorts även bland jämförande religionsforskare (Smith 1985). Som religionsfilosof kan man hantera detta faktum rörande existensfrågans bristande betydelse på olika vis.

En utbredd strategi är att utgå ifrån att specifika religiösa/kristna uttalanden av typen ”himmelriket är nära” implicerar (förutsätter, vilar på) ett så kallat ontologiskt ställningstagande om att det finns en Gud. Det skulle innebära att när Jesus exempelvis säger ”Jag är vägen, sanningen och livet” (Joh 14:6) så hävdar han *egentligen* två sanningar, dels en kristen sanning om hans egen nyckelroll i ett frälsnings skeende, dels en filosofisk, djupare sanning om verklighetens natur – att det existerar en Gud. Förklaringen till att varken Jesus eller någon annan under en stor del av kristendomens historia inte fäster någon betydelse vid detta förmodade underliggande sanningsanspråk är att människor i allmänhet inte var medvetna om trons intellektuella förutsättningar. Ett sådant medvetande, om man utvecklar denna tankegång vidare, växte fram under den moderna epoken som en följd av betydande intellektuella framsteg. Hade Jesus varit lika upplyst som vi hade han uttryckt sig mer försiktigt inför sina lärjungar: ”Om Gud existerar är jag vägen, sanningen och livet.”

En mindre vanlig strategi, som jag själv delar och som speglar inslag i den språkfilosofiska vändningen i filosofin under 1900-talet, är att påpeka att det kristna språkets giltighet inte kräver ett postulerande av ett intellektuellt fundament, som det skulle vara filosofins uppgift att undersöka. Språket står på egna ben. Ontologisk spekulation ersätts här med att förstå språkets funktion. Detta alternativa synsätt, anser jag, ligger i linje med Wittgensteins anmärkning i *Om vishet*: ”Glöm denna transcendentia säkerhet, ...” (§47). För att kunna säga något sant eller

falskt om olika förhållanden behöver vi inte söka efter en djupare form av filosofisk säkerhet, är ett sätt att tolka anmärkningen.

Väljer vi denna utsiktspunkt blir följderna att så kallade ontologiska påståenden inte är något som behöver förutsättas i ett kristet språkbruk, utan det är något som vi, präglade av modernitetens tänkande, är benägna att läsa in i ett historiskt givet textmaterial. Vid en närmare granskning av hur ordet "Gud" används framgår det att talet om Gud i bibeln skiljer sig avsevärt från senare gudsbegrepp av filosofiskt slag, vilket redan Blaise Pascal formulerat i en personlig anteckning på 1600-talet. Åtskillnaden kan dock formuleras på olika sätt, och här fokuserar vi på, vilket markerar ett förändrat angreppssätt, själva språkanvändningen och inte innehållet.

Enligt min bedömning utmärks det bibliska gudstalet framför allt av, om vi ser till helheten, tre saker: det är (i) relationellt, (ii) berättande (inte inriktat på att leverera eviga sanningar) och (iii) saknar en tydlig gräns mellan naturligt och övernaturligt. Det sistnämnda gör det möjligt för Paulus att tala om kroppen som "ett tempel för den heliga anden" (1 Kor 6:19) för att ta ett exempel.

Företrädarna för den första religionsfilosofiska strategin utgår däremot från ett filosofiskt gudsbegrepp. Det utmärks av att Gud i rumslig mening är placerad i en annan för våra sinnen oåtkomlig del av verkligheten – den övernaturliga. Vad som är viktigt att inse är att detta objektiviserade gudsbegrepp, med alla dess olösbara kunskapsteoretiska problem, är något historiskt och partikulärt. Det kan inte tillskrivas rollen av en underliggande kärna i alla former av gudstro som involverar en personlig Gud. Tanken på en sådan roll är enbart, om vi utgår från det alternativa språkfilosofiska synsättet, en missvisande *bild* som beledsagar tänkandet hos de religionsfilosofer som hör till huvudfåran.

Vad Hedenius och andra med honom ville peka ut som evangeliets grundtanke framstår alltså vid en närmare granskning av olika kristna språkbruk enbart som *ett annat sätt* att tala om Gud jämfört med det vi möter i formativa kristna urkunder. Ur en språkfilosofisk synvinkel framstår den försumsligade guden som en intellektuell konstruktion, som till sitt ursprung speglar det grekiska tänkandets benägenhet att hypostasera begreppsinnehåll (jfr Schönbaumsfeld 2023, s. 4–8).

Sammanfattningsvis kan uttryck som "tro på Gud" ges skilda betydelser. Vi kan avse, vilket jag tror är det vanliga bland såväl filosofer som hos allmänheten (eventuellt hör de Gregorio hit), den förtingligade gudsförståelse som kan fångas in med frasen "tro på Guds existens".

Men vi skulle också kunna avse, om vi vill lägga oss nära det relationella gudsspråket i bibeln, vad jag skulle vilja benämna som "leva med Gud". Den sistnämnda förståelsen hör inte enbart till det förflutna, utan exempel från nutiden går att uppbåda. I ett kort men kärnfullt svar på Patrik Hagmans inlägg i DN (22/10) skriver Ellen Jakobsson, ännu en avkragad präst, följande: "Själv föredrar jag en levande relation med det gudomliga framför 'institutionssnickrade' gudsbilder som Hagman verkar uppskatta".

Vad blir svaret på frågan om präster bör tro på Guds existens? Svenska kyrkan kan inte med hänvisning till sina egna grundläggande dokument kräva en "tro på Guds existens". Varken Jesus eller Paulus trodde på "Guds existens" (eller dess motsats) med den betydelse som frasen vanligtvis har i dag, det vill säga en tro på ett slags övervåningsgud. Att tänka på Gud i sådana termer var främmande för dem. Däremot skulle biskopar i sin tillsyn av verksamheten i stiftet kunna ha berättigade synpunkter på huruvida en präst lever med Gud eller inte. Det vore dock inte populärt.

Som redan framgått behöver präster inte heller lyssna till de religionsfilosofier som kräver en tro på Guds existens. Det vore, om vi anlägger ett större historiskt perspektiv, att be prästerna att anamma ett udda gudsbegrepp, som också är överflödigt. Det räcker utmärkt med att "tro på Gud". Att lägga till "existerar" tillför inget, utan snarare vilseleder. Dessutom verkar den abstrakta existensfrågan ha fått minskad betydelse även bland ateistiskt sinnade filosofer (Thalén 2025).

Bör en präst vara teist?

Läser man Hugos artikel i *Sans* är det något oklart om han fullt ut vill kalla sig för "ateist" eller om det mer handlar om en förbjuden flirt med "hårdföra" religionskritiker (Hedenius, Dawkins och Hitchens nämns i artikeln i *Sans*). Däremot tar han ställning för en "icke-teistisk gudsbild". Är detta uttalande i strid mot Svenska kyrkans lära?

Den lilla ändelsen -ism skvallrar om vad begreppet teism ofta handlar om, nämligen en metafysisk utläggning av Guds egenskaper där man vill tala om Gud på ett absolut plan (se t. ex. Kenny 1979). Det religionsfilosofiska problemet med teism i denna mening är (i) att den utgår ifrån att det är meningsfullt att skapa ett ontologiskt korrelat till det kristna språket och (ii) tron att sådana utläggningar skulle vara klargörande eller ha en avgörande betydelse för bedömningen av det kristna språkets

intellektuella bärkraft. Båda dessa antaganden kan, av liknande skäl som tidigare anförts, ifrågasättas. Det teologiska problemet är att teismen ingår i ett vidare teologiskt språkbruk där man tenderar att ersätta bibelns berättelser, bilder och metaforer med en förment meningsfull beskrivning av ontologiska eller eviga förhållanden. Den levande tron förvandlas till teologiska åsikter (att strida om).

Om Hugo tar avstånd från teism i denna mening handlar det enligt min mening om en välgärning, som borde rendera beröm från domkapitlet. Att över huvud taget kräva att präster måste omfatta en anti-kyrkeverad överbyggnad, en rest från teologins fornstora dagar, vore att lägga en helt onödig intellektuell börda på dem.

Men min känsla när jag läser Hugos artikel i *Sans* är att han vill gå ett steg längre, nämligen avvisa *alla* former av en personlig gudstro och inte enbart en viss historisk förpackning – det grekiska tänkandets spekulering över Varat. I så fall torde berömmet utebli. Vad som föranleder en sådan tolkning är Hugos uttalande att han avvisar vad han kallar för en ”klassisk kristen gudsbild”, tanken att ”det finns en Gud som kan ingripa i världen och människornas öden”. Inför detta mer omfattande tvivel kan en teolog till viss del ge Hugo rätt, utan att för den skull uttrycka sig lika absolut: det finns många gudsbilder där man talar om Guds handlande som både är obibliska, till exempel framställandet av Gud som allorsaklig, och förnuftsmässigt ohållbara.

Det är dock inte klart utvecklat i artikeln hur Hugos icke-teistiska gudsbild närmare ska förstås. Ett avståndstagande från teism kan, i likhet med Hugos ansats, antingen bestå i ett negerande av teism innanför en ontologisk diskurs som handlar om Gud-i-sig eller också att man försöker lösgöra sig från hela denna tankemodell – såväl teismen som icke-teismen; att man upphör med att odla en ontologiserad gudsförståelse.

Om man stannar vid att negera teism innanför en ontologiserad diskurs är ateism en naturlig slutstation. Välkommen Hugo till Dawkins, Hitchens och Sturmarks andliga sällskap. Men det intellektuella priset för detta val är att man behöver svälja ett tal om Gud som både är filosofiskt ihålligt och obibliskt.

Bör en präst tro på bibelns Gud?

Teismens vara eller icke vara är förmodligen ingen stor fråga i kyrkliga kretsar. Inte heller frågan om innebörden i Guds handlande, trots att det borde vara centralt. Som Hugo med rätta kritiskt anmärker på i *Sans*

har man inom kyrkan ersatt tanken på Guds handlande med en form av mystik där man i stället i vaga ordalag talar om Gud som närvarande. Att däremot ta avstånd ifrån "Bibelns gud" (Hugo använder stort B och litet g i artikeln i *Sans*) kan nog skapa förargelse bland hans tidigare kolleger. Här bör väl ändå präster i Svenska kyrkan vara fasta i sin övertygelse!

Problemet här, om vi håller oss enbart till Hugo, är att uttrycket "Bibelns gud" kan betyda så många fler saker än de betydelser som figurerar i hans artikel. Läsaren kan inte säkert veta om Hugos avstånds-tagande också gäller alla dessa andra tänkbara betydelser, varav några skulle kunna vara följande: Avses med "Bibelns gud" de egenskaper som kommer till uttryck i Jesu person och handlande (kristocentrisk bibelförståelse) eller är "Bibelns gud" det Subjekt som driver ett frälsningshandlande med människan alltsedan det så kallade syndafallet (teocentrisk bibelförståelse) eller är "Bibelns gud" det förkunnade ordet i predikan som träffar människohjärtat (Luther) eller är "Bibelns gud" de passager som betonar "tron allena" (Luther) eller är "Bibelns gud" allt som står på textraderna i Gamla och Nya testamentet?

Om det är det sistnämnda, ett slags bokstavstro, som Hugo avser när han tar avstånd från vad han kallar för "avskrämda" och "frånstötande" beskrivningar av Gud, riskerar det att bli ett slag i luften. Jag gissar att merparten av Svenska kyrkans företrädare, och inte heller Domkapitlets ledamöter, inte har en sådan bibelsyn. Men tar Hugo i sin icke-teism avstånd ifrån, vilket kanske vore följdriktigt, alla de andra förslag på en bibelförståelse som här radats upp, ja då blir det ett problem. Inte mycket skulle kvarstå av "Bibelns gud".

Jag får dock ett intryck av, om än löst grundat, att det framför allt är den teocentriska bibelförståelsen Hugo vänder sig mot. Det är inte glasklart att han tar avstånd från den kristocentriska varianten eller förslagen på de lutherska bibelmodellerna, åtminstone om de tolkas i en liberal anda.

Teologen Joel Halldorf är mer kategorisk i sin tolkning publicerad på Substack (23/10). Han menar att Hugo "så bokstavligt det bara går" bryter mot det andra prästlöftet – att prästen ska "rent och klart förkunna Guds ord, så som det är oss givet i den heliga Skrift" – när Hugo tar avstånd från "Bibelns gud". Men de bärande delarna i detta löfte är, såvitt jag kan se, hämtat från artikel 7, "Om kyrkan", i CA. Ordet "rent" syftar här väsentligen på att förkunna evangeliet utan inblandning av "gärningsfromhet", för att använda ett ålderdomligt ord. Jag tror inte att Hugo hade denna problematik i åtanke när han gick till storms mot "Bibelns gud".

Så länge Hugo i sin kritiska ansats mestadels befinner sig i en ontologisk sfär – det gäller t. ex. hans behandling av teodicéproblemet – blir det oklart vad han egentligen bryter mot. Är det bibeln eller en senare teologisk pålagring? Exakt vad är det som träffas? Religionsfilosofin kan inte svara på frågan vad som är "Bibeln's gud", men den kan peka på denna oklarhet.

Bör en präst tro på Jesu uppståndelse?

När det gäller tron på Jesu uppståndelse, som är hjärtpunkten i Nya testamentet, är de kristna bekännelserna vid första anblicken tydliga. I den apostoliska bekännelsen lyder formuleringen "på tredje dagen uppstånden igen ifrån de döda" (SKB, s. 48), och i den nicenska står det "som på tredje dagen har uppstått" (SKB, s. 48). Därutöver har vi Paulus inom kyrkan välkända formulering: "Men om Kristus inte har uppstått, ja, då är vår förkunnelse tom, och tom är också er tro." (1 Kor 15:14)

Finns det något mer att säga här? Är inte allt redan klarlagt, vilket exempelvis Dag Sandahl verkar anse när han talar om den kyrkliga identiteten "som väl definierad" (23/10)? Trots den rent formuleringsmässiga tydligheten hos bekännelserna går det emellertid att även här, i likhet med frågan om Guds existens, att svara ett klart nej på frågan om präster i Svenska kyrkan bör tro på Jesu uppståndelse. Allt handlar om hur de citerade fraserna tolkas.

Vi kan skilja mellan en sekulär läsning av dem och en som jag uppfattar som nära förbunden med den bibliska livsvärlden. Den förra kännetecknas av att man uppfattar tron på uppståndelsen som en "filosofisk sanning", ett kristet svar på allmänna funderingar om vad som sker efter döden. Eftersom detta svar, i likhet med tron på Guds existens, bara kan besvaras med högst osäkra gissningar framstår det kristna alternativet som det minst sannolika. All teoretiskt grundad evidens saknas. Det enda som finns är evangeliernas allt annat än, som det verkar, pålitliga vittnesmål. Kan man tänka sig något mer svårsmält?

I ljuset av denna sekulära föreställning kan det tyckas obegripligt hur de första kristna kunde vara så säkra på uppståndelsens realitet. Nya testamentet andas uppståndelse – de olika delarna är skrivna inifrån en sådan levande tro. Vi kan inte heller utgå från att människor på den tiden var naiva. Att någon skulle stiga upp ur graven var lika osannolikt på Jesu tid. Då som nu visste folk att det inte händer. Det är ingen vetenskaplig upptäckt att döda människor förblir döda. Ändå levde de

första kristna i en stark förvissning om uppståndelsen, såväl Jesu uppståndelse som den egna kommande. Hur ska vi förstå detta?

Här finns två vägar att gå. Vi kan bortförklara den starka förvissningen som ett slags masspsykos, som i sin tur möjliggjordes av bristande kunskaper och en förvetenskaplig världsbild med diverse vidskepliga och ockulta inslag. Eller så kan vi, vilket nog många värjer sig mot, ta de bibliska texterna på allvar och pröva vår sekulära förförståelse av uppståndelsens innebörd mot källskrifterna.

Betrakta följande citat från Paulus, som är ett av många tänkbara:

Ty jag är viss om att varken död eller liv, varken änglar eller andemakter, varken något som finns eller något som kommer, varken krafter i höjden eller krafter i djupet eller något annat i skapelsen skall kunna skilja oss från Guds kärlek i Kristus Jesus, vår Herre. (Rom 8:38–39)

Notera här särskilt användningen av ordet ”viss”. Vissheten grundar sig inte på en genomgång av olika filosofiska skäl för och mot en uppståndelse, utan på en uppräknig av alla hinder som i och med Jesu död på korset tappat sin makt över våra liv enligt Paulus. Hur ska denna annorlunda beskaffade visshet förstås?

Paulus talar här innanför en redan befintlig gudsrelation. Han upplevde sig leva i en nära relation till Gud, en makt som i otaliga fall bekräftat sin närvaro för honom i såväl stora som små händelser. För honom var det otänkbart att Gud skulle avbryta denna nya relation i döden. Den Gud han redan lärt känna skulle inte kunna handla på ett annorlunda sätt. Grunden för hans starka övertygelse om uppståndelsens realitet – makten över döden – är alltså vad man kunde kalla för en ”relationell visshet”.

Det är inte bara vissheten som är relationell i citatet från Romarbrevet. Tematiken som sådan är relationell: citatet handlar om vad som kan *skilja* oss från Guds kärlek i Kristus. Ordet ”skilja” är en relationsterm i det här sammanhanget och inte en faktaterm. Det finns inte i citatet något spår av en ontologisk diskussion om verklighetens beskaffenhet. Paulus ger inte uttryck för en livsåskådning i betydelsen en samling generella sanningar om livet, utan beskriver en relation.

En svensk teolog som lyft fram den relationella karaktären hos uppståndelsetron är Gustaf Wingren, som här talar om ”självets död”: ”Utanför döden finns det ingen uppståndelse. Att vilja ha teoretisk visshet om uppståndelsen och att nalkas den frågan som ett rent ’sannings’-problem, det är att vilja ha uppståndelsen *utan att* ha döden.” (Wingren 1996, s. 73)

Den relationella vissheten är inte en företeelse av exklusivt religiös

karaktär, utan en ständigt närvarande dimension i våra liv, som alla är bekanta med: "Det kan inte vara Hasse som stal pengarna. Han är den ärligaste person jag någonsin mött"; "Skulle Lisa ha varit otrogen? Det är helt omöjligt. Jag känner henne och hon skulle aldrig göra något sådant"; "Jag gav Urban nyckeln till vår lägenhet. Han skulle aldrig missbruka det förtroendet". Vi kan alltså vara säkra på många förhållanden, och vara berättigade till det, utan att ha en teoretiskt grundad visshet. Men det finns utrymme för misstag, som då lätt får en chockverkan.

I svensk religionsfilosofisk tradition (här tänker jag i första hand på Hedenius) där man understrukt bristen på evidens för en tro på uppståndelsen går det att urskilja åtminstone fyra med varandra förbundna misstag: (i) man uppmärksammar inte eller är blind för den relationella formen av visshet; (ii) olika former av visshet klumpas ihop till en enhetlig betydelse eller alternativt väljs en betydelse som den riktiga och ges en överordnad ställning; (iii) den filosofiska formen av visshet läses in i det bibliska materialet – filosofi och kristen tro hålls inte isär; (iv) man förbiser att den teoretiska visshet som efterfrågas från filosofiskt håll ingår i ett ontologiserande språkbruk, vars meningsfullhet i sig kan ifrågasättas.

Det är i det här fallet lätt att svara på vad en präst inte behöver tro på. Denne behöver inte omfatta uppståndelsen som en generell sanning om livet, som ett element i en så kallad livsåskådning. Sådana till sin art fiktiva "sanningar", vi kan kalla dem för "låtsassanningar", uppkommer, vilket är mekanismer som religionsfilosofin kan belysa, när man lyfter ut formuleringar som "på tredje dagen uppstånden" ur sitt levda sammanhang och sätter in dem i ett ontologiserande tankeschema. Om Hugo när han tog avstånd från "Bibelns gud" enbart vände sig mot den sekulära uppståndelsetron har han inte brutit mot den kyrkliga måttstocken.

Att den relationella varianten av uppståndelsetro som Paulus beskriver är så avlägsen för oss i dag säger en del om kyrkans utmaningar. Men det är inte ett problem som behöver lösas i *Filosofisk tidskrift*, utan något att brottas med för de präster som vill ta sina prästlöften på allvar.

Litteratur

- Bibelkommissionen. 2000. *Bibel 2000*. Stockholm: Verbum.
 Dahlberg, Joel. 2025. "Inget annat än det man kallar avkragning". *Dagens Nyheter*, 22 oktober.

- de Gregorio, Josefin. 2025. "Rätt av prästen att lämna sitt uppdrag". *Svenska Dagbladet*, 20 oktober.
- Hagman, Patrik. 2025. "Christer Hugos bokstavliga tolkning av Bibeln är dålig läsning". *Dagens Nyheter*, 24 oktober.
- Halldorf, Joel. 2025. "Varför hamnar Christer Hugo på löpsedlarna?". *Substack*, 23 oktober.
- Hedenius, Ingemar. 1949. *Tro och vetande*. Stockholm: Bonnier.
- Hugo, Christer. 2025. "Jag har sagt farväl till Bibelns gud". *Sans*, nr 3, s. 20–25.
- Hugo, Christer. 2025. "Jag vägrar att vara präst om det krävs att jag ska tro på Bibelns Gud". *Dagens Nyheter*, 20 oktober.
- Hugo, Christer. 2025. "Reaktionerna på min text visar hur stor rädslan är inom kyrkan". *Dagens Nyheter*, 30 oktober.
- Kenny, Anthony. 1979. *The God of the Philosophers*. Oxford: Clarendon Press.
- Sandahl, Dag. 2025, 23 oktober. "Därför anmälde jag Christer Hugo till domkaptitlet". *Dagens Nyheter*.
- Schönbaumsfeld, Genia. 2023. *Wittgenstein on Religious Belief*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SKB. 1985. "Svenska kyrkans bekännelseskriterier". 5:e uppl. Stockholm: Verbum.
- Smith, Wilfred Cantwell. 1985. *Belief and History*. Charlottesville: University Press of Virginia.
- Thalén, Peder. 2025. "Agnosticism Without Ontology? The Search for New Conceptual Tools to Describe the Semi-Secular Condition in Sweden". *Philosophies* 10, nr 1: 26. URL = <https://doi.org/10.3390/philosophies10010026>.
- Wingren, Gustaf. 1996. *Predikan: En principiell studie*. 3:e uppl. Skellefteå: Artos.
- Wittgenstein, Ludwig. 1992. *Om visshet*. Övers. Lars Hertzberg. Stockholm: Thales.