

# Faith and Universities in a Religious and Secular World (2)

DAVID F. FORD

*David F. Ford, Regius Professor of Divinity vid Cambridge University, har författat och redigerat ett stort antal inflytelserika böcker, bl.a. The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century; Theology: A Very Short Introduction; Self and Salvation: Being Transformed; Jesus: An Oxford Reader; samt Scripture and Theology: Reading Texts, Seeking Wisdom. Denna artikel utgör en fristående fortsättning på Fords bidrag i föregående nummer av Svensk Teologisk Kvartalskrift.*

«How might a university today be true to the core ideals of the Berlin paradigm, including its combination of the religious and secular, but in a way that is appropriate to the repairs and renewal that paradigm now requires?»<sup>1</sup> That was the concluding question raised in the first of these two articles on faiths and universities in a religious and secular world. The article drew on medieval and early modern universities and especially on the archetypical modern university, the University of Berlin founded in 1810, in arguing that from the start universities have involved a range of settlements negotiated not only between disciplines and between three fundamental goals (understanding and truth for their own sake; formation in habits and virtues; and utility in society), but also between the religious and the secular. The latter pair has meant very different things in different periods, but the quality of intellectual life and the nurturing of the university's range of responsibilities to its disciplines, to its academics and students, and to the wider world owes a great deal to the interplay of the two.

The University of Berlin was seen as a creative surprise in various respects, not least in its religious and secular character. But in most of the institutions for which it has been a model, in Europe, North America and elsewhere, the tend-

ency has been towards a dominantly secular ethos. This has led to a serious mismatch between universities and the religious and secular world in which they are situated. The constructive question with which this article opens results from the task set by the earlier article: to envisage «universities that are complexly religious and secular in modes that reflect, reflect on, study, discuss and are responsible towards our religious and secular world in appropriately academic religious and secular ways».<sup>2</sup> This first requires something to be said about the description of our world as religious and secular.

## Universities in a Religious and Secular World

Most nations in the world today cannot be labeled simply religious or simply secular: they are *both religious and secular*. The fact that a large majority (estimated at between four and five billion) of the world's population is directly involved in one or other of the world's religions has come back into consciousness recently, after being eclipsed — at least in the West, and especially among intellectuals — for much of the twentieth century. Religions are very important in shaping the contemporary world, for worse as well as for better, and this poses a massive challenge: how best to engage in and resource the

<sup>1</sup> David F. Ford, «Faiths and Universities in a Religious and Secular World» in *Svensk Teologisk Kvartalskrift* Årg. 81 (2005) p.91.

<sup>2</sup> *Ibid.* p.84.

continual, complex debates and negotiations within and among religious traditions, and between the religious and the secular. The peace and flourishing of our world in the twenty-first century is likely to depend to a considerable extent on the outcome of such debates, negotiations and settlements embracing the religious and the secular, the breakdown of which frequently results in violence. At present most of the major areas of conflict in our world have religious dimensions, and this seems likely to continue.

I am here using the phrase «religious and secular» in a fairly common sense way. «Religious» refers to what is identified with any particular tradition such as Judaism, Christianity, Islam, Hinduism, Buddhism or other faiths of importance on the global stage. The «secular» is what shapes human life, especially in the public sphere, without religious affiliation. A religious and secular society or university is one where both elements are present, and this can be in very different proportions and also in very different relationships with each other, including complex and often creative syntheses or hybrids. So they are not necessarily mutually exclusive terms, even though rhetoric from extreme positions identifying with one or the other often sets them in opposition. They are quite vague, requiring a good deal of further specification — in a discussion of Cambridge University, for example, it is important to do justice to the fact that the major religious influence has been Anglicanism, and that the secular influences have generally been far more concerned about the integrity, autonomy and quality of academic inquiry and teaching, or about non-discrimination in access and appointments, than about opposing religion *per se*. In French higher education, by contrast, the secular has been much more anti-religious and secularist in an ideological sense.

Common sense and vague meanings, besides inviting such specification, can also act as a stimulus to discussion aimed at developing the sense in particular directions, and this is especially important when the phrase is being used prescriptively as well as descriptively. In debates about universities there is bound to be a diversity of prescriptive recommendations for how the

religious and secular should come together, justified in terms of different traditions. I will leave my own Christian prescription till later, but for now want to note, out of the large literature on the topic,<sup>3</sup> two helpful recent contributions to discussion of the religious and secular.

The first is Talal Asad's essays in *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*.<sup>4</sup>

Is «secularism» a colonial imposition, an entire worldview that gives precedence to the material over the spiritual, a modern culture of alienation and unrestrained pleasure? Or is it necessary to universal humanism, a rational principle that calls for the suppression — or at any rate the restraint — of religious passion so that a dangerous source of intolerance and delusion can be controlled, and political unity, peace and progress secured?<sup>5</sup>

Asad is sensitive to the inadequacies of the conceptual binaries closely related to that of religious and secular — non-modern and modern, non-West and West, belief and knowledge, imagination and reason, fiction and history, allegory and symbol, supernatural and natural, sacred and profane. Yet he also refuses to reduce one to the other. Neither is an essentially fixed category and each has a shifting historical identity, but «there were breaks between Christian and secular life in which words and practices were re-

<sup>3</sup> Some of the leading contributions include: S. Bruce, *God is Dead: Secularization in the West* (Blackwell, Oxford 2002); J. Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago University Press, Chicago 1994); G. Davie, *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging* (Blackwell, Oxford 1994); A. Greeley, *Unsecular Man: The Persistence of Religion* (Schocken, New York 1972); D. Martin, *The Religious and the Secular* (Routledge, London 1969); P. Norris and R. Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (Cambridge University Press, Cambridge 2004); B. Wilson, *Religion in Secular Society* (Penguin, London 1966). For a helpful recent survey see Judith Fox, «Secularization» in John R. Hinnells (Ed.), *The Routledge Companion to the Study of Religion* (Routledge, London and New York 2005) pp.291–305.

<sup>4</sup> Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford University Press, Stanford 2003).

<sup>5</sup> *Ibid.* p.21.

arranged, and new discursive grammars replaced previous ones. I suggest that the fuller implications of those shifts need to be explored. So I take up fragments of the history of a discourse that is often asserted to be an essential part of «religion» — or at any rate, to have a close affinity with it — to show how the sacred and the secular depend on each other.»<sup>6</sup> It is such recognition of their mutual dependence and interplay that I find illuminating in approaching the phenomenon of the contemporary university, an institution whose self-image is often exclusively in terms of one side of the binaries — secular, modern, Western, knowledge, reason, history, symbol, natural and profane. Asad opens a conceptual space, supported by social anthropological and historical research and reflection, within which the university can be rethought in religious and secular terms.

The second is Jeffrey Stout's book *Democracy and Tradition*<sup>7</sup> which discusses the place of religious arguments in the public sphere in the USA. Stout opposes Rawlsian (contractarian) and Rortyan (pragmatic) liberals and others who see no place for religious arguments in the democratic arena; but he also opposes antiliberal thinkers such as Alasdair MacIntyre, Stanley Hauerwas and John Milbank who resent what they see as secular liberal success in dictating the terms of public debate and social cooperation to the exclusion of religious traditions and the virtues that are carried within them. For Stout secular discourse is simply a recognition that in a pluralist society with many beliefs and worldviews ways are needed to discuss matters of common concern and these cannot be in the terms of only one group. Such benign, pragmatic secularity seems the only way to have a pluralist society without coercion, and says nothing about the decline of religion or the disenchantment of the world — indeed all the participants in such discourse could well be committed within particular religious traditions, and, given sensitivity and practical wisdom, might bring tradition-specific elements into the discussion.

For my purposes here, two elements in Stout's position are most important. The first is the prescriptive picture he gives of a public sphere that is both religious and secular (the latter being my phrase to describe his conception of a secularity that is open to explicitly religious as well as secular contributions). He does not extend his position from the political sphere into higher education, but his vision is well suited to the conception of universities that I am advocating in these articles. Its key ingredient<sup>8</sup> is recognition among groups in a society that we are mutually accountable for our institutional arrangements and how we behave towards each other; that we owe reasons to each other when we take stands on important issues (including reasons that are only fully justifiable within our own tradition); and that we need to cultivate the sort of conversation that includes understanding others in their own terms across the boundaries of enclaves. The conception of tradition this involves is of an enduring social practice — thus embracing, for example, modern democracy as a tradition with its own classics and characteristic virtues. The modern university likewise represents a tradition, and one that, in my interpretation, calls for the sort of corrective Stout tries to apply to American democracy, countering both anti-religious secularist attempts and neotraditionalist attempts to dictate terms. So Stout can portray his democratic, political ideal in ways that are directly applicable to a secular and religious university:

All democratic citizens should feel free, in my view, to express whatever premises actually serve as reasons for their claims. The respect for others that civility requires is most fully displayed in the kind of exchange where each person's deepest commitments can be recognized for what they are and assessed accordingly. It is simply unrealistic to expect citizens to bracket out such commitments when reasoning about fundamental political questions.<sup>9</sup>

(For «political» I would read «higher educational».)

<sup>6</sup> Ibid. pp.25f.

<sup>7</sup> Jeffrey Stout, *Democracy and Tradition* (Princeton University Press, Princeton and Oxford 2004).

<sup>8</sup> Ibid. pp.184f.

<sup>9</sup> Ibid. p.10.

...[I]t is possible to build democratic coalitions including people who differ religiously and to explore those differences deeply and respectfully without losing one's integrity as a critical intellect.<sup>10</sup>

(For «democratic» I would read «academic».)

The second key element is Stout's own practicing of what he preaches. He makes it clear that he is not part of a religious tradition, nor does he identify with the positions of Rawls and Rorty. Yet repeatedly he demonstrates his understanding of the latter pair and of religious thinkers and others in their own terms. It is especially unusual to find a secular academic who has taken the trouble to become literate in theology. Indeed he makes a most perceptive contribution to internal Christian theological debates about Christianity and the secular. He both holds Christian thinkers accountable in relation to their own tradition and also shows how that very tradition has rich resources for arguing in favour of the sort of religious-secular coalition favoured by Stout on other grounds.

The urgency in Stout's argument comes from his reasoned perception that the common good of the USA and its relations with the rest of the world are at risk because of the impoverishment of its democratic culture. The anti-religious secularists offer a thinned out public discourse that cannot engage deeply enough with groups or issues; the neotraditionalists withdraw into enclaves; powerful groups identify their own interests with those of society, and serve them; and the energies of neither the modern democratic tradition nor the religious traditions are mobilised effectively for the common good.

The urgency in my argument comes from a similar concern for the health of universities, and the societies (including religious traditions) towards which they are responsible. Let me risk a few general judgements, which would of course have to be nuanced in different countries and contexts. Powerful cultural, political and economic forces compete to dominate universities and compromise the richness of education, the integrity of thinking and research, and core values such as «truth-seeking, rationality in

argument, balanced judgement, integrity, linguistic precision, and critical questioning».<sup>11</sup> There are numerous academic enclaves, but across their boundaries common discourse has thinned out, and there is a lack of mutual accountability and lively conversation. Institutions, academic disciplines and educated elites are especially ill-equipped to handle the challenges of a religious and secular world. What I am proposing here concentrates largely on one dimension, the need to contribute to a renewal of universities through a coalition (in Stout's sense above) of wisdom traditions, both religious and secular, in order to cope with their task of understanding, teaching and researching in a religious and secular world. I approached that in the earlier article through considering European university history and especially the single most influential model for contemporary research universities, that of the University of Berlin. Now I will explore what such a coalition might involve today, especially for Christian thinking, if the challenge of the opening question is to be met adequately.

## Challenge to the Berlin Tradition: The Negotiable University Today

The previous article began to describe some of the current problems of the Berlin model of the modern research university. It is worth briefly articulating the questions raised by these before asking, with special reference to the combination of the religious and secular, about how to address them.

I would identify six key areas in which there are major questions. First, can there be appropriate forms of interdisciplinarity and communication across fields in a situation of increasing fragmentation, with multiplication of disciplines and sub-disciplines? Second, can teaching and research be combined in the same institution so that both benefit? Third, what, if anything, should be attempted in the way of all-round educational formation of students? Fourth, what sort

<sup>11</sup> David F. Ford, «Knowledge, Meaning and the World's Great Challenges» in *Scottish Journal of Theology* 57 (2) 2004 p.187.

<sup>10</sup> *Ibid.* p.91.

of collegiality among academics and students is desirable and possible? Fifth, who controls the university, and through what sort of instruments and polity? Sixth, what are the appropriate contributions to society, both national and international, of the university?

Any one of those areas would require one or more books to itself if it were to be dealt with adequately, and that underlines the great complexity of the issues. If one just focuses on major world class universities that sustain teaching and research across a wide range of fields it is likely that in any given institution all six of these will be in play together, with many interconnections between them. The contemporary university (like many other organisations) is a site of constant negotiation and renegotiation in relation to such matters and all the practicalities that they entail. In this «negotiable university» it is vital what informs the negotiations. They are easily taken over by immediate pressures and short-term considerations. How might other considerations be appropriately formative? In the terms used in the first article, how might the «seven evaluative propositions» identified at the heart of the academic ethic be kept in play? Or how might the three fundamental goals of truth, formation and utility be balanced and their claims given due attention? If, as I would argue, the seriousness of the issues suggests the need for a response as creative and comprehensive as the Berlin surprises at the start of the nineteenth century, how might this be arrived at?

In what follows I discuss the need for an intensive, wisdom-seeking conversation comparable to that which helped generate the University of Berlin; the need for contributions by diverse wisdom traditions; the importance that these traditions be academically mediated; the character of that mediation in relation to Christianity; and something of what is required in the conversation and negotiation.

## Responding to the Challenge

In general terms it is unlikely that the challenge will be met unless three dimensions come together: a favourable political, economic and cultural context; material provision for institu-

tional renewal; and convincing ideas about reshaping the university.<sup>12</sup> It is not appropriate here to comment on the first two dimensions except to say, first, that with regards to the need both to meet the challenge facing universities, and specifically to relate the religious and secular more satisfactorily within them, the present situation in many Western countries seems more favourable now than for many years; and, second, that there appear to be many resources and increasing demand for higher education. The critical lack seems to be of appropriate conversation producing ideas that might inform the negotiations: the external conditions are there for major developments and even innovations, but universities themselves have not generated the sorts of ideas and visions that might meet their new situation creatively.

Under pressure from continual change in all major areas (including advancement of knowledge), the major players in the academy (both academics and administrators), as in government and business, find it hard to think fundamentally enough about universities — there are always more urgent matters. The result is that most strategies are variations on «more of the same». There has been an extraordinary vacuum in fresh thinking about universities that deals with the range of matters mentioned above,<sup>13</sup> and this is a major obstacle to creative reshaping. How might this vacuum be filled?

<sup>12</sup> Randall Collins, *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change* (The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge Mass. and London 1998) pp.623ff..

<sup>13</sup> With regard to Britain, for example, Gordon Graham, professor of philosophy in the University of Aberdeen, has spoken of «one huge and glaring omission, one topic and context in which academics have signally failed to engage in critical thought and for the most part shown themselves sadly lacking in independence of mind. I mean the subject of the university itself.» — «Intellectual Values and the Knowledge Economy» (Paper delivered to the conference «Changing Societies, Changing Knowledge», Selwyn College, Cambridge, 9–10 January 2003) p.1. Cf. Gordon Graham, *Universities. The Recovery of an Idea* (Imprint Academic, Thorverton and Charlottesville 2002) for an overview of recent university history in Britain.

Berlin points to the need for intensive discussion over some time. The conception of the University of Berlin was generated through intensive conversation, debate and controversy over many years. Remarkably creative philosophical, theological, scientific and literary networks interacted with each other. Chief among these were three.<sup>14</sup> One was centred in Königsberg, associated with Kant, Hamann and Herder. In 1769 when Goethe was twenty he met Herder and later found a position for Herder in Weimar. The ducal court of Weimar and the nearby university at Jena became the second centre. «By the 1790s, Jena-Weimar had become a hotbed of rival groups, each with its own journal: Goethe and Schiller's *Die Horen*, the Romantic circle's *Athenaeum*, a little later Schelling and Hegel's *Kritisches Journal der Philosophie*.»<sup>15</sup> The third centre was Berlin. Fichte moved there after he was accused of atheism in Jena, and Schleiermacher, a theologian and preacher at the Prussian court, was also there. After the foundation of its university, Berlin outstripped all the others as an intellectual centre. It is crucial that this was not only about excellence in specific fields; nor was it only about interdisciplinarity; it was also about leading thinkers engaging with each other and with the government explicitly on the subject of university reform. Fichte delivered his *Lectures on the Scholar's Vocation* in 1794; and in 1808 during the French occupation his *Addresses to the German Nation* placed educational reform at the centre of his vision of future German greatness. Kant's last published work in 1798 was *The Conflict of the Faculties*, discussing the relation of the philosophy faculty (which for him included the arts, humanities, mathematics and the natural sciences as well as logic, metaphysics and ethics) to the «higher faculties» of theology, law and medicine, and arguing for the overarching importance of the philosophy faculty as regards truth.<sup>16</sup> Schelling's *Lectures on the Method of University Study* were delivered in 1802-03, and Schleiermacher, Hegel and others in their circles also addressed the topic. What we see here is a dis-

course that was decisive in shaping the University of Berlin, and which was internalised within the new university through the overarching role of a philosophical faculty that related to all disciplines. It was a discourse that embraced deep differences in politics, philosophy and religion. It led to a university that was not simply according to one person's vision, yet still had a clear conception of its identity — an identity strong enough to leave its imprint on all the leading universities of the twenty-first century.

Is there any possibility of the twenty-first century vacuum being filled in a comparable way? Many conditions would need to be fulfilled, but one essential is that there be contributions from different traditions of wisdom and understanding, each of which has risen to the challenge. Because of the comparative neglect of living religious traditions in universities, not just as subjects of study but also as sources of wisdom for the university, special challenges face the religions to contribute to the renewal of universities and the universities to enable this to happen. If the religious communities do not try to contribute when what is at stake includes matters of truth in relation to other concerns, formation of people who play key roles in society as well as in religious communities, and the appropriate uses of knowledge and know-how, then

<sup>16</sup> «Now the philosophy faculty consists of two departments: a department of *historical cognition* (including history, geography, philology and the humanities, along with all empirical knowledge contained in the natural sciences), and a department of *pure rational cognition* (pure mathematics and pure philosophy, the metaphysics of nature and of morals). And it also studies the relation of these two divisions of learning to each other. It therefore extends to all parts of human cognition (including, from a historical viewpoint, the teachings of the higher faculties), though there are some parts (namely, the distinctive teachings and precepts of the higher faculties) which it does not treat as its own content, but as objects it will examine and criticize for the benefit of the sciences. The philosophy faculty can, therefore, lay claim to any teaching in order to test its truth.» — Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties* (1798) in *Religion and Rational Theology*, translated and edited by Allen W. Wood and George Di Giovanni (Cambridge University Press, Cambridge 1996) p.256.

<sup>14</sup> Collins, *The Sociology of Philosophies* op. cit. pp.623ff.

<sup>15</sup> *Ibid.* p.627.

they have abdicated key responsibilities. Christianity, which played such a major role in the origins and development of universities, is particularly responsible for attempting this, and the rest of this article is largely about what might be involved in doing so.

## Christian Rethinking of the University in the University: From Berlin to Cambridge via Yale

My first article gave an account of the seven core values of the medieval university. The teachings underlying them were: God as creator of a world order accessible to human reason; human imperfection; humanity in the image of God; the appropriateness of public argument and discussion to the absoluteness of scientific truth; scientific and scholarly knowledge as a public good transcending any economic advantage it might bring; the cumulative and self-correcting process of the growth of knowledge; and the equality and solidarity of those committed to the pursuit of knowledge. Each one of those has continued to be thought through, and it is a massive task to rethink them in relation to the university too. This must be done in academically mediated ways for it to carry conviction in the university. There is no space here to develop their content, but it is crucial for each tradition that it has suitable institutional contexts in which to do that.

The University of Berlin was a renewal of the medieval model that embodied all those teachings, but with considerable innovation, not least in the nature of its religious and secular settlement. Schleiermacher, perhaps the greatest Christian thinker of the nineteenth century, managed to bring about a setting for academic Christian theology outside the sphere of official ecclesiastical control, and he also successfully resisted Fichte's conception of the monolithic university controlled by the idea of *Wissenschaft*. So in principle he opened up the university to a negotiated pluralism of irreducibly different frameworks. Yet by the time of Harnack a century later we find a Christian theology that no longer has the capacity to re-envision the university or to allow for Christianity's distinctiveness within it. In his conflict with Karl Barth one of

the central issues is the *Wissenschaftlichkeit* of theology. Barth with justice accuses Harnack of imprisoning Christianity within *Wissenschaft*, not allowing it, for example, to affirm in faith what is not demonstrable according to academic historical criteria.<sup>17</sup>

What of Barth himself, perhaps the greatest theologian of his period, in his relationship to the university? He was deeply critical of Schleiermacher's theology, but for most of his life was a student or teacher within the German-language university system that owed so much to Schleiermacher. There is a paradox that this strongly ecclesial thinker did not do most of his theology within a church institutional setting. Nor did he try to re-envision the university. He was always uneasy within the university but, unlike Schleiermacher and Harnack, did not make a major institutional contribution to it.

It was left to Hans Frei, who was born in Berlin and went on to become perhaps Barth's most influential interpreter in the United States, to analyse the relationship of the thought of Schleiermacher, Harnack and Barth to the Berlin university model.<sup>18</sup> Harnack gives decisive priority to *Wissenschaft* over Christian particularity;<sup>19</sup> Schleiermacher treats them as autonomous equals to be correlated but not systematically integrated; Barth gives priority to Christian particularity but still engages in *ad hoc* correlation in ways that bring various academic disciplines

<sup>17</sup> See M. Rumscheidt (Ed.), *The Barth-Harnack Correspondence* (Cambridge University Press, Cambridge 1972); Hans W. Frei, *Types of Christian Theology* (Yale University Press, New Haven and London 1992), pp.116ff.

<sup>18</sup> Hans W. Frei, *Types of Christian Theology* op. cit. especially Chapters 4 and 6; Appendix A and B.

<sup>19</sup> Yet it is striking that Harnack «played a leading role in the rejection of the proposal to transform the faculty of theology into a faculty or department of the science of religion» (Frei, *ibid.* p.116). One of his reasons was that «departments of religion encourage dilettantism» (*ibid.*). The alternative to a religion department in danger of dilettantism is one which takes a range of religions seriously in their full particularity and allows for both critical and constructive engagement with them in a setting that enables fundamental dispute — what is described below as theology and religious studies.

into play. The question between Barth and the university is whether such a distinctively Christian theology can be accommodated within the Berlin paradigm without the latter protesting (which Harnack did in its name) that the integrity of its *Wissenschaft* is being violated. In fact, Berlin and other German universities have proved hospitable to Barth-like theologies, however much it is intrinsic to their advocates to be suspicious of the institution that houses them. Schleiermacher's eclectic settlement has proved its ability to embrace in academic freedom very different types of theology. It has been a continuation of what I described in the previous article (there with reference to the medieval university) as a higher level integration creating institutional space for fundamental dispute.

Yet Frei wrote in Yale, a very different university setting. It has a seminary, Yale Divinity School, and a very separate graduate School of Religion. This represents a deep division in American academic life between what is often called theology (tradition-specific religious thought, constructive as well as critical) on the one hand, and, on the other hand, religious studies (the study through various academic disciplines of various religions as phenomena without allowing constructive discourse by participants in them upon questions of their truth, beauty or practice). He himself tried to bridge the divide, partly by his study and practice of hermeneutics and partly by relating his own theology more to the social sciences than to philosophy. He also attempted, without much success, to bring the two Yale institutions closer — trying, in my terms, to provide institutional space for fundamental dispute. This was the setting that helped to sharpen his perception of the tensions inherent in the Berlin settlement.

Yale is wrestling with a problem that individual German universities have mostly avoided. The classic form of the Berlin model in the area of religion is to have scholarly and theological engagements with Protestant and Roman Catholic Christianity alone, and some German universities have separate faculties for these. This made some sense as a settlement relating to the position of religion in nineteenth century Germany, but it has grave problems in the twenty-first century. At present theology is mostly still

divided along lines arising from the sixteenth century Reformation, while some German universities have developed «science of religion» or «history of religions» approaches (an equivalent to what in the Anglo-American universities is called the study of religion or religious studies) which are rooted in the Enlightenment and the nineteenth century. Yale juxtaposes these two strands, with the difference that its Divinity School embraces a broad range of mainstream Christian traditions. It recognises the desirability of doing justice to Christian particularity and to a range of other religions.

This might be seen as a settlement suited to America until roughly the last quarter of the twentieth century, but since that time the thinking that Yale itself has produced<sup>20</sup> has pointed up its problematic aspects. On the one hand, if one tradition, Christianity, is encouraged within a non-confessional university to develop its theology and practice in both critical and constructive ways, why not encourage an analogous academic engagement with Judaism, Islam, Hinduism and others rather than having them only considered under the heading of «religious studies»? On the other hand, why divide just one tradition, Christianity, between the Divinity School and the School of Religion? Is there any academic rationale, other than limiting «academic» to something like a Fichtean concept of *Wissenschaft*, for the institutional separation of theology and religious studies in a university setting? Or might it be possible to work out something analogous to Schleiermacher's Berlin settlement, but now accommodating not only one religious tradition but several?

That is in fact the general direction of piecemeal reforms over many years in a number of universities in various countries, especially in Britain: to combine «theology and religious studies» in order to be able to engage with matters of wisdom, truth and practice as well as meaning within the various traditions. In a religious and secular society one can plausibly make a case for a secular university or for a religious university, but it would seem to be

<sup>20</sup> Cf. Hans Frei, but especially David Kelsey, in particular *Between Athens and Berlin. The Theological Education Debate* (Eerdmans, Grand Rapids 1993).



irresponsible not to have some universities that are «religious (or interfaith) and secular», on condition that both sets of traditions are academically mediated in appropriate ways.<sup>21</sup>

## The Ethos of an Interfaith and Secular University

In such a setting it is important to have an academic department focussed on theology and religious studies that can take account of the religious and the secular in a way that allows for wisdom, truth and practice. But it is even more important that this be the ethos of the whole university with regard to the religions. It might then become an example of the public space Jeffrey Stout envisages (see above), where participants can draw on religious commitments and traditions and explore differences «deeply and respectfully without losing one's integrity as a critical intellect.» Within such an environment it is possible to imagine the conversations, deliberations and negotiations occurring that might lead to wise reform and renewal of universities, alert to the fundamental goals and key current issues of universities and also to the richest available religious and secular understandings.

If the origins of the University of Berlin are paralleled, the most creative thinking is likely to be done in small groups that engage intensively with each other. Desirable elements in the ethos of such groups includes willingness to offer insights from one's own particular field while also engaging across the boundaries of it, both giving and receiving intellectual hospitality; sufficient trust to risk developing ideas about big topics that transcend anyone's field; recognition that this is an exercise aimed at wisdom, by whatever names it may be called, and needs to take into account the long term intellectual and social environment of the civilisation within which universities with a global reach are set; trying to embody in the process and ethos of

discussion something of the quality that is desired in the reformed university; and devoting time and energy to a project that is hard to categorise in a time allocation survey and needs to take as long as the complex task requires — which may be many years.<sup>22</sup>

Participants in such conversation are likely to be inspired to engage more deeply with their own tradition as well as with others. The intellectual benefits of this for Christianity are potentially considerable, as they have been in many past encounters across boundaries. The oppor-

<sup>22</sup> Mike Higton's University of Exeter 2004 Boundy Lectures *Thinking about the University* (unpublished) make a perceptive plea for such elements. In the third lecture, «Being a University», Higton makes a well-argued case for university-wide conversations: «If we are serious about being a learning institution — about *being a university* — then we need to ask about the kinds of conversation which hold the whole University together. Not simply the individual and — let's face it — still peripheral conversations which occasionally flicker between one School and another, but the question of what kind of conversation we're involved in as a whole. And the frightening thing is, I'm not sure it makes much sense to try to describe the University that way, I'm not sure there's *anything* much approaching a common conversation. In conversational terms, we're not a *university*, we're a polyversity (even if not yet, I think, a polytechnic): all too much of the time we're a group of very disparate disciplines working in mutual isolation, united more by bureaucratic procedures and by financial constraints than by any form of conversation. So, as well as needing interdisciplinary conversation in order to deepen the forms of learning in which we are involved, I want to suggest that we are in desperate, desperate need of cross-university conversation, and that we are in desperate need of a cross-university conversation that is actually one which might shape our learning — in ways other than bureaucratic. And, as far as I can see, there is only one candidate for such a conversation — only one field of inquiry in which all of our disciplines have some kind of stake, some kind of interest. And that, speaking very broadly, is *ethics*. If I can put it this way, all of our disciplines have some kind of stake in thinking about the common good — whether it be thinking about the ends our work serves, or about the good of the society we're in, or about the flourishing of our students and staff, or about their responsibilities.» (pp.65f. of unpublished typescript) By «the University» Higton means the University of Exeter.

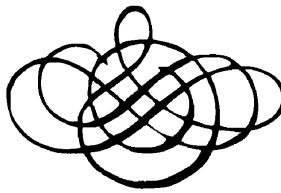
<sup>21</sup> For a discussion of what is involved in this see David F. Ford, Ben Quash and Janet Martin Soskice, *Fields of Faith. Theology and Religious Studies for the Twenty-First Century* (Cambridge University Press, Cambridge 2005).

tunities for prophetic wisdom are also considerable, not least in dealing with perhaps the most fundamental challenge to universities today: the commodification of knowledge and education, as higher education becomes a globalised business. This may be the key difference between the Berlin model and the twenty-first century world class university: Berlin was national, funded by the state and, in its religious even more than its secular dimensions, serving the state's interest. Berlin itself suffered traumas through two ideological takeovers, by National Socialism and by Communism. But now it is not so much the domination of nation, race or class that pose the threat but money and the requirements of the global economy. What is Christian wisdom on that? There are no ready-made or easily found answers to this or the other pressing questions confronting universities, and it is very unlikely that they will be worked out (let alone realised) by Christians alone or by any other group alone. Mike Higon may be right in seeing the imperative for cross-university conversation being

driven above all by the need for ethical discernment.<sup>23</sup>

Stanley Fish was quoted at the opening of the first article saying that, after high theory, race, gender and class, religion is becoming the new centre of intellectual energy in the academy. This, if true, is not necessarily good news, and he may also have missed the significance of money and money-making. But I have tried to show in these articles that by taking religion seriously, to the extent even of conceiving themselves as «interfaith and secular», universities have the opportunity to enrich the wisdom on which they can draw at a pivotal time in their history, to redress an imbalance in their over-secularized «ecology», and to fulfil a responsibility both towards a fascinating field of thought and study and towards a twenty-first century world in which, for better and for worse, the religions are likely to continue to be widely and deeply formative.

<sup>23</sup> See previous note.



# Satire and Negative Theology: Swift, Voltaire, and the Hermeneutical Dilemma<sup>1</sup>

RICHARD A. ROSENGARTEN

*Richard A. Rosengarten är professor i religion och litteratur vid samt dekanus för Divinity School, University of Chicago. Han har bl.a. skrivit boken Henry Fielding and the Narration of Providence: Divine Design and the Incursions of Evil (New York: Palgrave, 2000). För närvarande uppmärksammar han särskilt Flannery O'Connors författarskap samt satiren som genre från François Rabelais till Jonathan Swift.*

Definitions of satire have tended to focus on its quality (the satiric) rather than on any stipulation of a generic form (satire). Dr. Johnson's definition («a poem in which wickedness or folly is censured») is a typical, albeit succinct, representation of the tendency; and it receives little more than amplification some two centuries later from the literary historian and critic M.H. Abrams, when he describes satire as «the literary art of diminishing a subject by making it ridiculous and evoking toward it attitudes of amusement, contempt, indignation, or scorn ... satire derides ... it uses laughter as a weapon ...»<sup>2</sup> These more usual excurses toward capturing what might be described as the satiric intention or spirit have as their complement what we might term minority reports, understandably uneasy with leaving the matter at that, which rightly note that satire is also a kind of literature. The *Princeton Encyclo-*

*pedia of Poetry and Poetics* offers just this distinction, and then effectively throws up its hands in the face of classifying a genre of such enormous range, settling instead for an etymology of the term.<sup>3</sup> The most widespread quasi-generic delineation is a three-fold typology: it contrasts first formal or direct satire (per Horace and Juvenal), involving a speaker either urbane and witty (Horatian) or morally serious and dignified (Juvenalian); with informal or indirect satire, taking the form of a narrative rather than of direct address; and, finally, Menippean satire, which takes the form of extended dialogue and debate.<sup>4</sup> The typology is notable in at least two respects. First, it scarcely relieves the itchiness

<sup>3</sup> A. Preminger, ed., *Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, enlarged edition (Princeton: Princeton University Press, 1974), pp. 738–740.

<sup>4</sup> An important, albeit idiosyncratic typology that seeks self-consciously to bridge the divide is offered by Northrop Frye; see his *Anatomy of Criticism* (Princeton: Princeton University Press, 1957), esp. pp. 223–239. A still strong interpretive tradition of satire, emergent from the 1960s in the work of a range of figures including not only Frye but Ronald Paulson, Irvin Ehrenpreis, Maynard Mack, and Edward Rosenheim, press the focus on text and historical context and address, with varying conclusions, the issues of authorial sanity. For a useful summary of these positions, and a valorous if (on my reading) only partially successful attempt to update the theory of satire, see Dustin Griffin, *Satire: A Critical Introduction* (Lexington: The University Press of Kentucky, 1994).

<sup>1</sup> An initial version of this paper was delivered at the annual meeting of the American Society of Eighteenth-Century Studies in April 2000, but the current, revised version was delivered to faculty and students at the University of Lund in October 2004. Heartfelt thanks to the most stimulating and receptive audience in attendance for the seminar, from whom I learned much, and special thanks both for the invitation, and for especially stimulating theological and hermeneutical queries, to Dr. Werner Jeanrond.

<sup>2</sup> M.H. Abrams, *A Glossary of Literary Terms* (New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1971), 153.

the reader of satire may have felt at the qualitative definition, offering in its stead a formal delineation that is if anything at a further remove from readerly grappling than its qualitative counterpart. And, second, a moment's consideration affords the recognition that satire in its generic expression crosses even these relatively straightforward typologies. Is Voltaire's *Candide*, for example, best understood formally as a narrative of *Candide's* misadventures, or a dialogue and debate between Pangloss, *Candide*, and the reader?<sup>5</sup>

Interpretations of satire, perhaps as a result of these definitional conundra, tend to take recourse to one of two general tendencies: either to a historical glossing of the text, in which a series of parallels are drawn between the satiric work at hand and historical data, the latter usually contemporary (Voltaire's Pangloss equals, or approximates, the philosopher Leibniz; Swift's «Grand Academy of Lagado» remind readers of the Royal Society that counted Sir Isaac Newton in its membership); or to a psychologizing of the author, as either insane and utterly misanthropic (Swift, especially the Swift of the fourth book of *Gulliver's Travels* and «The Modest Proposal») or as willfully mercurial and possibly not serious, or at least not to be taken fully seriously (Voltaire).<sup>6</sup>

I shall argue in what follows that these common recourses in the interpretation of satire reflect the hermeneutical dilemma of its definition, and fail to capture the experience and essence of satiric meaning. Satire's elusiveness

<sup>5</sup> The issue of the implied narrator's attitude remains crucial for these questions in relation specifically to *Candide* and to *Gulliver's Travels*. Whether the answers are in the text or in authorial psychology is of course a matter for discussion, but important inroads to the right answer — in which the range of Swift's purposes are linked closely to the multiple roles he bestows upon Gulliver, by Edward Rosenheim in *Swift and the Satirist's Art* (Chicago: University of Chicago Press, 1963), esp. pp. 158–160. A useful supplement to Rosenheim's call to analysis of the text is the historical context provided by R.S. Crane: see «The Houyhnhymns, the Yahoos, and the History of Ideas,» in J.A. Mazzeo, *Reason and Imagination: Studies in the History of Ideas* (New York: Columbia University Press, 1962).

in terms of attitude (what does this really mean?) and sheer plasticity of form merit serious and sustained attention, however frustrating they may be; and these qualities — which constitute in many if not all respects the appeal of the genre — merit a new approach.

I propose an approach that begins from the recognition that satire presents its own paradox of declaration and withdrawal. Always trenchant in its critique of what it takes to be the faulty status quo, satire is in fact comparatively silent about a possible alternative vision to that reality.<sup>7</sup> Writers such as Swift and Voltaire construct their targets with an attention to detail that renders unmistakable, and usually unmysterious, the problem with the described order. Yet each is equally unmistakably, and mysteriously, inattentive to conveying a vision of the good, or the alternative social order with its implied under-

<sup>6</sup> The point is of course not to dispute that such approaches, and the questions and concerns they address, are irrelevant or without productive insight. It is rather that the recourse to historical antecedent or psychological profile, has not, to the best of my knowledge, contributed to resolving the paradox of a manifestly moral form of literary expression that affords its reader no positive sense of how to act or to be in the world. For an excellent example of the problem applied to the psychology of Swift, see F.R. Leavis in *The Common Pursuit* (London: Chatto & Windus, 1952), in which the word «negative» applies not to Swift's language but to his intellect, and he is compared unfavorably on that score to Blake. Whether right or wrong as a comparison, Leavis's judgment effectively elides the satiric edge by reflecting it back on authorial psyche. One might juxtapose his judgment with Swift's prescient comment in *The Battle of the Books*: «Satire is a sort of glass, wherein beholders do generally discover everybody's face but their own: which is the chief reason for that kind of reception it meets in the world, and that so very few are offended with it» (R.A. Greenberg & W.B. Piper, eds. *The Writings of Jonathan Swift* (New York: W.W. Norton & Co., 1973), p. 375.

<sup>7</sup> Critics typically waffle on the question of the clarity of satire's implied moral universe. So, e.g., Frye, who states that «satire is militant irony: its moral norms are relatively clear» and later that in satire «we must reach some kind of impersonal level, and that commits the attacker, *if only by implication*, to a moral standard» (*Anatomy*, pp. 223 and 225; italics mine).

standing and practice, that informs the critique and could, if honored, improve upon the indicted state of affairs. Vaguer than Wayne Booth's implied author,<sup>8</sup> satire juxtaposes a devastatingly clear picture of folly with a vexingly vague alternative vision. Given that the former ought to imply the latter — critique implies norm, and searing critique emphatic norm — the problem for the interpreter of satire, then, must begin with this fundamental paradox of satiric expression.

If this paradox is indeed fundamental to satiric expression,<sup>9</sup> it bears striking and perhaps suggestive affinities to the language of Christian «negative theology». Theologians throughout the Christian tradition have made a cornerstone of their endeavors the recognition of the paradox that language about God is both necessary and doomed to failure: they have sought in their writing to invoke presence by demarcating absence. Analyses of their linguistic practice, with special reference to the early fathers and their medieval successors, suggest that the innovations of theologians from Pseudo-Dionysius to Meister Eckhart to Søren Kierkegaard self-consciously cultivated a language which brought into explicit dialogue, even direct interchange, the language of positive attribution with the language of negation.<sup>10</sup>

It is worth recalling that the word «God» can and does function in discussion with an important dual reference. A proper name and an abstract noun, to believing Christians it is both the object of prayer and the designation of the underlying source and power of the universe. This dual service animated initial debates in early Christendom concerning, e.g., the Trinity. We can make this more concrete and specific for our purposes not through the invocation of dog-

matic debate but by recalling that, for early theologians particularly, the need for symbols with which to talk about God were not answered by the Scriptures with an abundance of sensate imagery that could be described as edifying. Scripture and also liturgy, for example, each present images of God as a rock, or a drunken warrior. The disjunction this bespeaks between belief and expression became a serious philosophical problem as it became fully apparent that such concerns applied not solely to what was unedifying, but even to the most unambiguously faithful and august pronouncements: God's greatness simply and utterly outstripped all human predication. Every available signifier — irrespective of its author's intention — necessarily falls short of its chosen Signified.

Yet words are essential to the manifest imperatives for the believing community: to proclaim the Word, and to worship. And in that context predications of comparatively noble creaturely ideals, such as goodness and justice, prove only nominally more successful than «the drunken warrior.» Early Christian theologians such as Clement of Alexandria, Origen, and Augustine — writing theology in response to the positive if problematic formulations of revelation in the Scriptural texts — each recognized this problem, and each endorsed in their respective formulations the assertion that it is better to say what God is not, than to commit the heresy of presuming to say what God is. The resulting negations of the believing intellect («God is not this») thus have the advantage of being true, and of honoring the fact that god is utterly unlike anything else which we might deploy in simile or metaphor. Dissimilarity better reveals God because it propels the believer beyond the

<sup>8</sup> The *locus classicus* remains of course W. Booth, *The Rhetoric of Fiction* (Chicago: University of Chicago Press, 1983).

<sup>9</sup> For an exception genealogy of the ambiguity of satiric invocation in literary and wider cultural expression, suggesting its derivation from the King James Version of the Bible, see C. Rawson, *God, Gulliver, and Genocide: Barbarism and the European Imagination 1492–1945* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2001).

<sup>10</sup> In what follows I am especially indebted generally to the work of Bernard McGinn, esp. in *The Foundations of Mysticism* (New York: The Crossroad Publishing Company, 1991). On issues of ambivalent language, see also A. Hollywood, *The Soul as Virgin Wife: Mechtild of Magdeburg, Marguerite Porete, and Meister Eckhart* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1995). The discussion of Pseudo-Dionysius and his wider relevance to theological signification is suggestively discussed by T. Carlson, *Indiscretion: Finitude and the Naming of God* (Chicago: University of Chicago Press, 1999).

dangerous fallacy that symbols are adequate, itself a concern because it implicitly compromised the cherished unity of God as beyond all conceptions or notional formulations. In this way a better path might be cleared to the discovery of God as God.

We see here, I want to suggest, a theological paradox that parallels that which I am suggesting with respect to satire. In regard to satire we might consider, in this theological context, two epithets contributed respectively by Voltaire and Swift to the vocabulary of modernity: «Pangloss» and «yahoo». Each enjoys usage that is widespread, comprehensible, and fundamentally negative. «Pangloss» suggests a person who holds to the (naïve) belief that everything turns out for the best, and does so utterly heedless of the facts of life that argue, directly and eloquently, to the contrary. To refer to someone as «Pangloss» is to invoke a sort of blinded cheerfulness. We call someone a «yahoo» when we want to suggest that the person appears human but acts in ways that we judge sub-human and beneath the dignity of purportedly rational, civilized creatures. A yahoo has pretensions to humanity but lacks the complementary aspects and habits of character to support the claim, and is, ultimately, indistinguishable from an animal. Like the Houyhnhymns and Gulliver, we deploy the word — holding our noses — to distinguish ourselves from those noxious beings who lack our own good breeding and cultivation.

These epithets are not incidentally keywords that fuel the respective satiric thrusts of *Candide* and *Gulliver's Travels*. The crucial point — the essence of what I am terming the paradox of satire and its hermeneutical challenge to its interpreters — is that neither satiric work offers a parallel word or phrase — or even a recognizable candidate — as a counterpart. The reader is left without an ostensible alternative. No character in *Candide* is fully Pangloss' alter ego; and, while Swift provides an apparent structural antonym to the yahoos in their Houyhnhymn masters who reign in the world described in Book IV of *Gulliver's Travels*, the words and actions of these rational horses do not finally provide Swift's reader with a fully realized emotional counterpart to the disgust that the yahoos evoke. Indeed the words and images associated with

them, like their Scriptural counterparts for the deity, fall short of the mark established, at least by Lemuel Gulliver — for their comprehensive wisdom and sagacity in establishing and directing an ordered, just society.

It follows from this that the theological paradox of naming God has as its counterpart the satiric paradox of naming the Good; but, whereas the modern tradition of theological scholarship has begun to deploy richly the resources of the tradition in recognition of this, literary scholarship on satire has foundered on the shoals of the psychological and the historical. Those of us who seek to understand satire better, to answer its hermeneutical dilemma, could do worse than to learn from our theological counterparts.

To that end I want to suggest that with particular reference to the senses of their endings, the satiric practices of Swift and Voltaire in *Gulliver's Travels* and in *Candide* bear signs of a parallel sense of the potential idolatry implied by any decisive invocation of the Good. In the remainder of this article I want to offer an interpretation of the efforts at closure in these two works. My approach has as its premise the hypothesis that generic forms display most prominently their essential purpose in the ways they achieve closure, in the events and the tone that shape their endings and our senses of them.<sup>11</sup> In its particular form of ending, I shall argue, satire seeks like negative theology to outline what everyone should surely recognize — but literally cannot say. In other words, how the satire ends embodies in its ambiguities of resolution the power and the limitation of the satiric art as both impulse and form.<sup>12</sup>

Let us turn, then, to the task of delineating a possible «negative ethic» of satire by beginning with the final refrain of *Candide*, uttered by its protagonist in response to Pangloss's final, monotonic declaration that everything has turned out for the best: «I know also ... that we must cultivate our garden.»<sup>13</sup> *Candide's* rejoinder

<sup>11</sup> The controlling book is F. Kermode, *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction: with a new Epilogue* (Oxford: Oxford University Press, 2000). See also his *The Art of Telling: Essays on Fiction* (Cambridge: Harvard University Press, 1983).

der becomes refrain when it becomes apparent that Pangloss has misunderstood this statement as making reference to the Garden of Eden, and Voltaire has his hero reassert the moral: «That is very well put ... but we must cultivate our garden.»

The immediate referent is, of course, the anonymous old man — «the Turk» — whom Candide, Pangloss, and Martin encounter as they return to their farm. Willfully ignorant of the affairs of the world, utterly absorbed and content in the comparatively tiny realm of his farm, the old man's fate is, as Candide reflects after they have left him, «preferable to that of the six kings with whom we had the honor of dining.» and whose dinner was, notably, interrupted by news of carnage in Constantinople. Martin's subsequent proposal that they resolve to «work without speculating ... It's the only way of rendering life bearable ...» serves as a coda for the emerging community Voltaire only briefly invokes in his ending, and in which everyone begins to exercise their respective talents. Withdrawal or escape into the countryside and its controlled environment has much to recommend it.<sup>14</sup> The more than implied retreat from journey and interaction in the world reverses decisively the fundamental motion of the book, and affords the

recognition that Candide, whose stalwart refusal to permit injury and abuse to dissuade his faith in his teacher, has finally seen the light. The reader is now given to understand that the reality of injury and loss have, in fact, taken their toll and overwhelmed the Panglossian idealism.

However understandable and even welcome such realism may be to the reader, it in fact does nothing to resolve the fundamental issues Voltaire raises in *Candide*: both its extended political and social critiques, and the well-worn but enduring and still urgent issue of theodicy, persist. The reader has been exposed, with trenchant humor and devastating detail, to the seemingly endless and inexhaustible capacity of human will and apparently random circumstance to destroy lives. Voltaire has richly detailed the baseness of the apparently noble, and the hollowness of the idealist. An unmistakable and central lesson has been to always already distrust appearance. *Candide* has trained us to look more deeply for what is real, knowing that to do so will almost inevitably reveal a rotten core. Simplicity alone is no antidote to so well-documented and — justified a base of suspicion. The logic of the narrative suggests that without its immediate closure, the reader would quickly discover some new, further reason not to conclude that the modest country estate is superior to the other forms of life we have discovered.

So Candide's pronouncement affords no real solution to the problems described in the text. At a minimum, it does next to nothing to mitigate the reader's now well-honed suspicions, the unassailable results of what she has been led to see. We scoff at Pangloss's confusion about the reference to the Garden of Eden because, if this text has taught us nothing else, it has taught us

<sup>12</sup> It may be important at this point to note a significant *caveat* that serves as a common, but in the end secondary, denominator to both satiric writers such as Swift and Voltaire and to theologians such as Augustine and Kierkegaard. This is their unstated, but far from unapparent presumption that the world is, in essence, «fallen», a cosmos in which sin reigns. It is thus anything but surprising that the satirist has so much grist at hand for the mill. It is crucial to distinguish this general disposition to understanding what William Congreve termed «The Ways of the World» from the satiric thrust of a Swift. The satiric impulse, I want to suggest, is not merely an expression of this general disposition, but a protest against a specific manifestation of it and — however implicit — a demand for change.

<sup>13</sup> The French is clear: «Je sais aussi, dit Candide, qu'il faut cultiver notre jardin.» And, subsequently, the final words of the tale: «Cela est bien dit, répondit Candide, mais il faut cultiver notre jardin.» From Voltaire, *Candide ou l'optimisme* (Paris: Larousse-Bordas, 1998), pp. 188, 189.

<sup>14</sup> The theme of country as refuge from the evils of the city is common to other eighteenth-century narrative genres, and is especially prominent in the early English novel. It is a crucial leitmotif in the conclusion of both Henry Fielding's *The History of Tom Jones, A Foundling* (1749) and, most acutely, *Amelia* (1751). For discussion of this theme in relation to providence and the sense of ending in the novels, see R. Rosen-garten, *Henry Fielding and the Narration of Providence: Divine Design and the Incursions of Evil* (New York and London: Palgrave/Macmillan, 2000).

that it is not possible to return to such innocence. It may be too harsh to say that the guileless are without excuse; but it would be all too accurate to say that they will almost certainly be trampled.

Yet innocence hardly captures the full tone of *Candide's* remark. The world invoked by Voltaire in his conclusion is a genuine alternative, previously unseen. While this option is not open to the reader, for the reasons just detailed, it does represent the necessary alternative that underscores the critique. Faults of logic do not compromise its capacity at least to imply an alternative that, however unrealistic both theoretically and practically, may nonetheless represent Voltaire's best judgment about what humanity can do positively to combat the ills he has so decisively documented. Its limitations, then, serve to underscore the source of the critique and its perduring concern even as it permits the narrative to close.

It is worthy of note that closure here is crucial: Voltaire's ongoing catalogue of malfeasance would be unsustainable over a longer haul. The brief narrative that is *Candide* has, at this point, already more than amply made its point, and in the process it has tested the reader's patience despite its compact form. At the same time, closure requires resolution, and critique implies some positive vision or alternative. Voltaire's major mode is satiric because, we may surmise, he is in the end unsure about his capacity to articulate a fully positive alternative vision to his controlling satiric ethos. That he must do so nonetheless suggests a parallel to the dialectical practice of negative theology: the need, at one and the same time, to use language while suspecting its capacities. Voltaire in closing *Candide* exhibits the paradoxical need to reveal what cannot be revealed: namely, the vision of the Good that informs his satire. It is, both formally and conceptually, necessary and insufficient, and outlined primarily by the negative details of the alternative ways of being in the world (which have themselves been shown to be insufficient). In refusing to amplify the world of the Turk with anything like a richness of detail parallel to what we have seen, Voltaire draws back from claiming too much even as he invokes

it and permits it to provide the closing narrative surcease on *Candide's* trials and tribulations.

A similar dialectic is given even fuller elaboration by Swift in Book IV of *Gulliver's Travels*. Having followed Gulliver into worlds freakishly small (Lilliput in Book I) and alarmingly large (Brobdingnag in Book II), and then into a labyrinth of episodic oddities (Book III), Swift concludes the *Travels* with Gulliver's experience on the remote island inhabited by the Houyhnhymns and the yahoos. Swift forces the reader to share the full scope of Gulliver's reaction to the yahoos, from his initial, bitter revulsion and disbelief that the Houyhnhymns actually supposed he was one of them (an impression that at least one importunate yahoo female shared, to Gulliver's horror) through the familiar process of reversal and recognition in which Gulliver comes to accept, reluctantly but with a sense of inevitability, that he hovers more dangerously close to being a yahoo than even his own Houyhnhymn masters may realize.

Swift then shifts the reader's orientation, however, by presenting a further dilemma. How are we to understand Gulliver's attraction to his Houyhnhymn hosts? There are two dimensions to this attraction: it distinguishes him from the yahoos, and it is unqualified. In contrast to the yahoos, Gulliver is utterly compliant and obedient to the rulers of this unnamed country, and he readily and even with alacrity seeks to emulate these horses. The effect is to present the reader, who has identified throughout with Gulliver and now certainly empathizes deeply with him, with a dilemma: are humans yahoos, or are they Houyhnhymns? Just as we might wish in *Candide* for a third alternative to the utterly corrupt and the seemingly idyllic social settings presented by Voltaire, so Swift's reader badly wishes for a third anthropological alternative.

Such an option in *Gulliver's Travels* achieves the closest approximation Swift is willing to offer in Gulliver's utterly cogent plea for clemency when informed that the Assembly of the Houyhnhymns has determined, after all due deliberation, that Gulliver must leave their country because he poses a danger as the potential leader of rebel yahoo forces. While longer than *Candide's* refrain, it is equally trenchant and disruptive of the narrative flow:



I answered, in a faint voice, that Death would have been too great an Happiness; that although I could not blame the Assembly's *Exhortation*, or the Urgency of his Friends; yet in my weak and corrupt Judgment, I thought it might consist with Reason to have been less rigorous. That, I could not swim a League, and probably the nearest Land to theirs might be distant above an Hundred: That, many Materials, necessary for making a small Vessel to carry me off, were wholly wanting in this Country, which, however, I would attempt in Obedience and Gratitude to his Honour, although I concluded the thing to be impossible, and therefore looked on myself as already devoted to Destruction. That, the certain prospect of an unnatural Death, was the least of my Evils; For, supposing I should escape with my Life by some strange Adventure, how could I think with Temper, of passing my Days among *Yahoos*, and relapsing into my old corruptions, for want of Examples to lead and keep me within the Paths of Virtue.<sup>154</sup>

Gulliver's reverence for the Houyhnhymns here renders him obedient in spite of his disagreement, and in the process of articulating his response Swift permits the reader to glimpse, ever so briefly, speech in which head and heart unite. We glimpse an alternative — composed equally of vaunted Houyhnhymn rationality and yahoo instinctive reaction — that tempers justice with mercy. Not incidentally the speech makes plain that Gulliver could never pose the threat that the Assembly fears, at least on his own terms (and indeed Gulliver subsequently pledges that if his forecast is in error and he does survive, he will spend the remainder of his days praising the Houyhnhymns to any who will listen — a promise he keeps, with comic but distressing implications, when he returns to England and finds his greatest comfort residing in a barn with his horses).

However notable and even attractive to Swift's readers, Gulliver's speech produces no discernible reaction from the Houyhnhymn master. As a result, while it is unmistakably a speech, and it arrests the reader's attention, its

standing within the narrative is in fact fleeting and brief precisely because Gulliver cannot get out of his own skin to remark its irony, which is in any case not his usual recourse. The remainder of the *Travels* as it moves to closure enacts this paradox, rendering it all the more vexing because Gulliver is no ally to any attempt by the reader to find fault with the Houyhnhymn worldview. Effectively divorced from her only spokesperson in the text, the reader is left, in a nice irony, at sea: there is no way to corroborate that Gulliver's moment was more than illusion, much less that it might inform an alternative vision to the heartless cruelty of the social universe Gulliver himself so appreciates, and indeed continues to appreciate in the aftermath of his departure and successful return to England.

*Gulliver's Travels* presents a parallel ambiguity about the good to that discovered in *Candide*: while the focus is more anthropological than social, the reader seeks and does not find a more extended articulation of Gulliver's insight and with it a further differentiation of yahoo and Houyhnhymn that includes an even-handed assessment of their qualities, good and bad. That alternative remains entirely implied, and its articulate moment obscured by its very voice's subsequent avowals of loyalty and admiration for the creatures whose paranoia fuels their failure to know him for who, and what, he is.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Rawson, in *God, Gulliver, and Genocide*, offers what we might term, borrowing from Harold Bloom, the definitively «strong» reading of Book IV, arguing for a tradition of «the Yahoo stereotype in the European imagination» (11) that becomes the *de facto* object of the human (and, indeed, the divine) propensity to exterminate. Satire as a literary form occupies a liminal space between expression and implementation: thus, Rawson writes of its excoriative declarations, «We mean it, we don't mean it, and don't not mean it.» (vii). The complementary implications — that the Houyhnhymns treat Gulliver with brutal and ruthless indifference, effectively consigning him to death; and, at the same time, that in doing so they are acting very much like humans and, indeed, not irrationally — seems to me to capture precisely the satiric paradox in tone and substance. The rhetorical attitude Rawson describes affords an important parallel to the

<sup>15</sup> R. A. Greenberg, ed., *Gulliver's Travels by Jonathan Swift*, sec. ed., (New York: W.W. Norton & Co., 1970), p. 245.

While Swift's satiric problem has to do with the proper understanding of the human in relation to reason and civility, Voltaire's text addresses the possibility of a social order on the micro-level that can adequately address the stresses and unhappiness of society on the macro-level. Yet the distinctive questions and dilemmas respectively posed by the anthropological and the social do not obscure the common ways in which each writer is, in fact, recognizably satiric: each acknowledges, albeit briefly, the necessity to outline or allude to the positive alternative, the vision of the Good, that informs the satiric critique. In Voltaire, this takes expression in a brief invocation that is connected to the closure of a narrative that cannot proceed much farther without compromising the reader's credulity. (The point has been made.) In Swift, this takes expression in a similarly brief invocation that serves not closure, but the placement of the reader on the horns of an excruciating dilemma, for which the narrative provides no succor, concerning the differentiation of the rational and animal tendencies of the human.

While parallel in its expression about the good, it is crucial to note as well the utterly contrasting formal methods by which these texts achieve this expression, or perhaps better enact this anxiety. *Candide's* utterance is epigrammatic, appropriately declarative and responsorial, and enacts itself the closure of a text that would otherwise become overlong. *Gulliver's* utterance is more elaborate, in the subjunctive mode, and provides the momentary counterpoint to a fuller elaboration of the logic of yahoo and

Houyhnhymn as they play out in *Gulliver's* mind. We need to see *Gulliver*, returned to England and resolved never to travel again, spending as much time as he can with horses in stables and outside common social intercourse, to appreciate fully what is being said, and what not said, about the Good. In this we see the formal plasticity of satiric expression, which is the resilient formal complement to its characteristic combination of expressive power and compromised programmatic statement.

Like negative theology, then, we see that satire displays an almost innate resistance to positive invocation, and almost an innate capacity to swerve away when this alternative, positive affirmation approaches the foreground. Both God and the Good defy positive articulation, and both negative theology and satire reflect a common ill ease at the prospect of articulating these norms that manifestly inform their respective projects. Both satire and negative theology reflect an aversion to idolatry, a common recognition that human invocation is at least as likely to predicate the false as the true. What the negative theologians deployed as a hermeneutical principle also informs the work of the satirist. We can see here both the immense power and the inherent limits of the satirist's troubled and tortured art. It is a relation of a kind of writing to the Good that parallels precisely the relation of writing to God among the negative theologians. The first step in addressing the hermeneutical challenge presented by the satiric — in reconciling the tone of the satiric and the genre of satire — is to recognize its paradox of affirmation and negation. Through it, readers may begin to capture the unique juxtaposition of suasive strength and qualification that comprises the deepest hermeneutical challenge presented to the humble reader by those practitioners of truly savage indignation.

mean it.» (vii). The complementary implications earlier discussion of negative theology, which is also means, but doesn't mean, but doesn't *not* mean what it predicates of the deity.



# Paul Tillich som teoestetiker och avantgardist

MATTIAS MARTINSON

*Mattias Martinson är teologie doktor och verksam som lärare och forskare vid teologiska institutionen, Uppsala universitet. Han lägger för närvarande sista handen vid en bok som tolkar begreppet konstruktiv teologi utifrån idéer om postkristna erfarenheter och en postkristen samhällssituation.*

Det exakta historiska förhållandet mellan konst och religion är knappast möjligt att överblicka, men det är ändå inte speciellt vågat att hävda att religiösa och konstnärliga uttryck i långa stycken har en gemensam historia. Konst och religion har troligen varit sammanflätade i alla kulturer, och först i moderniteten framträder konsten med något som kan liknas vid fullständiga anspråk på autonomi.

Denna historiska omständighet har inte sällan lett nutida teologer och konstfilosofer till spekulativa teorier om konstens och religionens fundamentala samband. Vi saknar inte exempel. Konsthistorikern Ananda Coomaraswamy formulerade på 1930-talet en tes som innebar att «konst är religion, religion konst, inte relaterade utan samma sak.»<sup>1</sup> Musikvetaren Bennet Reimer har än mer kraftfullt hävdat att «ett konstverks tematik inte alls har någon betydelse för frågan om konstverket är religiöst utan varje stort konstverk är till sin natur, såsom konstverk, religiös konst.»<sup>2</sup>

Om man vänder på begreppen och trotsar den tydliga betoningen på religion skulle man även kunna relatera Coomaraswamys och Reimers påstående till frågan om den *traditionella* religionens försvinnande i kulturen — en fråga som präglade stora delar av 1900-talets teologiska

utveckling och som kan uttryckas på följande sätt: när religionens traditionella former inte upplevs som adekvata kanske man borde inventera andra former och återfinna ett meningsfullt religiöst innehåll? Kanske skulle ett ontologiskt eller antropologiskt helhetsperspektiv kunna göra konsten till ett kvalificerat objekt för teologiskt studium?

Ett sådant, som jag fortsättningsvis skall kalla *teoestetiskt*, antagande om konstens och religionens gemensamma urgrund skapar dock inte bara möjligheter.<sup>3</sup> Så snart man betraktar olika konstverk och olika religiösa fenomen så som de praktiskt förekommer i det nutida samhället, alltså som uttryck för många olika och delvis inkompatibla erfarenheter och intressen, riskerar den generella teoestetiska bestämningen att förlora sin kraft.

För den konstintresserade teologen blir teoestetikens grundproblem exempelvis uppenbart när man konfronteras med den religiösa och existentiella likgiltighet som tycks prägla många moderna och postmoderna konstverk. Vari består det existentiella i Harry Hollands målning *Cone* (1993), där en orange papperskon realistiskt avbildats, delvis stående på en lila cylinder? Hur diskuterar man det religiösa i Marcel Duchamps nu mera klassiska «ready mades» — konstverk som rätt och slätt består av färdiga produkter

<sup>1</sup> Ananda Coomaraswamy: *The Transformation of Nature in Art*, New York 1934, s. 62. Alla översättningar är mina egna.

<sup>2</sup> Bennet Reimer: «The Religious in the Arts», *Religious Education*, 50:1965, s. 310.

<sup>3</sup> För utredning och tillämpning av begreppet teoestetik, se Sigurd Bergmann: *I begynnelsen är bilden. En befriande bild-konst-kultur teologi*, Stockholm 2003, s. 52–60.

(som flaskhållare, snöskyfflar och urinoarer) inplacerade i specifika utställningssammanhang? Eller, för att ta ett nutida exempel i Duchamps genre: hur finner man något teologiskt signifikant i Richard Wentworths *Piece of Fence* (1990) där 14 olika trädgårdsredskap bildar staket?<sup>4</sup>

Jag hävdar naturligtvis inte att all nutida konst är religiöst likgiltig, det vore direkt dåraktigt. Jag hävdar inte ens att de ovan nämnda exemplen måste uppfattas som religiöst likgiltiga. Vad jag menar är att det på konstens enormt brokiga fält finns tillräckligt mycket av likgiltighet i förhållande både till traditionell religiös och nutida existentiell tematik för att man skall känna sig helt tillfreds med vidlyftiga teoestetiska generaliseringar om en slutgiltig liktydighet mellan religion och konst. Man måste fråga sig om inte teoestetiken, uppfattad på detta sätt, istället för att uppvärdera konsten riskerar att leda reflektionen bort från själva konstverket.

För det första frestas man i det teoestetiska perspektivet att frammana något religiöst bekant också ur den religiöst likgiltiga eller religiöst alternativa konsten. I förväg bestäms vad som kan och inte kan förväntas av konsten, konsten *måste* ha en bekant religiös signifikans, oavsett verkets partikulära innehåll och estetiska integritet. För det andra ligger det i ett teoestetiskt perspektiv nära till hands att bedöma uppenbart religiöst indifferent eller teologiskt svårtolkad konst som inautentisk konst, alltså som en konst utan verkligt konstnärligt djup. I det teoestetiska perspektivet riskerar religiöst likgiltig eller alternativ konst alltid att bli lika med «icke-konst».

Teoestetiken härbärgerar således två relaterade former av *våld* mot konsten; den bestämt religiösa tolkningens våld mot det partikulära i verket, och det exkluderande våld mot verket som följer ur en analys av konståbegreppets bestämt religiösa grund.

Kanske vill någon invända att riskerna för ett sådant potentiellt våld vägs upp av det faktum att det krävs ett lika stort våld för att helt avhålla sig från att göra mer substantiella teologiska

kopplingar mellan religion och konst. Man skulle till och med kunna hävda att teoestetiken blir ofrånkomlig i en epok där antropologin har ersatt auktoritetstanken, med följderna att den mänskliga fantasin och föreställningsförmågan blir minst lika central för religionsförståelsen som för konstförståelsen.

En sådan invändning kan inte viftas bort utan vidare. Själva den moderna antropologiska religionsförståelsen i Friedrich Schleiermachers efterföljd kan betraktas som en av orsakerna till att den manifesta religionen i vissa avseenden har försvunnit ut ur den offentliga kulturen och in i en dunkel, icke-offentlig sfär av existentiell avgörelse. Såväl betoning på «känsla» som på «individuell val» blir i den moderna epoken sätt att transformera det religiöst offentliga till något som på bara kan diskuteras på en nivå där man inte söker det sanna eller det goda utan snarare det omedelbart attraktiva. I ett avseende skulle man därför kunna säga att religiöst tänkande genom sitt eget sökande efter en ny grund — i antropologin — drivs till en subjektivitet inom vilken den religiösa människan återfinner sig själv mer eller mindre alienerad från religionens traditionella former.

Den teoestetiska tolkningsramen skulle mot en sådan bakgrund kunna uppfattas som en möjlighet till återupprättandet av ett förnyat offentligt tänkande kring det religiösa. Religionen återfinner sig själv och teologin återfinner sitt objekt, men inte i på sin egen traditionella arena utan i *konstens* offentlighet. På konstens område kunde en omorienterad religionsförståelse resultera i ett offentligt teologiskt tänkande som dels utmanar ett dogmatiskt, hermeneutiskt eller positivistiskt orienterat tänkande i den traditionella religionsvetenskapens anda, och dels utmanar vår tids stumma privatreligiösa subjektivism. Kort sagt: konsten skulle kunna föra teologin mellan traditionernas Skylla och subjektivismens Charybdis.

Jag tror mycket väl att konsten kan ge oss vissa möjligheter till sådan rekapitulation av en offentlig teologisk diskurs, men i teoestetikens perspektiv riskerar konsten samtidigt att medverka till att förtyliga teologins självkritiska medvetande om sin egen problematiska belägenhet i det postmoderna. I det följande skall jag utveckla denna synpunkt utifrån den teolog som

<sup>4</sup> Foton av Hollands och Wentworths verk finns i *ARTODAY*, Edward Lucie-Smith (red.), London 1995, s. 263 och 287. Foton av Duchamps verk finner man i varje illustrerad översikt av 1900-talets konsthistoria.

kanske allra mest utförligt och konstruktivt har behandlat frågan om religionens försvinnande i kulturen, nämligen Paul Tillich (1886–1965).

## Tillich och kulturteologin

Tillichs omdiskuterade kulturteologi anses ofta ge betydande redskap för teologisk analys av sådana kulturella fenomen som i förstone förefaller teologiskt undanlidande, exempelvis den expressionistiska bildkonst som växte fram under första halvan av 1900-talet. Men genom sina strategier kan han även sägas plädara för den typ av teoestetik jag har kritiserat.

Tillich skapade en teori inom vars ramar han i princip kunde förstå hela den sekulära kulturen i kontinuitet med religionen, särskilt kristen tro som på ett påtagligt sätt hade marginaliserats genom moderniseringsprocesserna. Han såg den traditionella religionens försvinnande i kulturen som en anledning att återskapa en ny arena för den teologiska och religiösa reflektionen över livets mening.<sup>5</sup>

Ett av Tillichs mest berömda kulturteologiska påståenden är att «religionen är kulturens substans, kulturen är religionens form».<sup>6</sup> I ett avseende är hans teologi därför att betrakta som en *dialektisk* teologi, men han menade själv att den samtida dialektiska teologin i Karl Barths anda inte var dialektisk nog.<sup>7</sup> Barth separerade företrädesvis det kulturella från det kristna teologiska innehållet, medan Tillichs dialektik består i att det kulturella och det religiösa utgör ett helt och hållet oupplösligt problemsammanhang där olika former av kulturell självförståelse karaktä-

riserar kulturyttringar som vetenskap, religion och konst.<sup>8</sup>

Grundläggande begrepp för Tillichs förståelse av kulturyttringar är autonomi och teonomi.<sup>9</sup> Autonomin representerar olika typer av inriktning mot det befintliga och ändliga i tillvaron, medan teonomin representerar en inriktning mot tillvarons djupaste grund, det obetingade, som han också kallade *The Ultimate Concern*.

Tillichs mogna kulturteologi förutsätter att den sensibla moderna människan «vantrivs i kulturen», för att låna Sigmund Freuds uttryck. Närmare bestämt har moderniseringsprocesserna lierat sig med en progressiv kapitalistisk ekonomi som bildar «det industriella samhällets anda» och som våldför sig på många av livets väsentliga sidor.<sup>10</sup> Människan som kulturell varelse har i denna situation förlorat sin möjlighet att möta verklighetens djupdimensioner. Kulturen har slutit sig inom sin autonomi och helt tappat inriktningen mot de yttersta meningsfrågorna. Den fullt möjliga «syntesen» mellan kulturellt (betingat) och religiöst (obetingat) är med andra ord bara negativt närvarande i den aktuella situationen, som en kulturkonflikt, för att tala med teologen Tage Kurtén.<sup>11</sup>

Tragiken är enligt Tillich att «människans faktiska tillstånd av misstag betraktas som hennes essentiella tillstånd».<sup>12</sup> I princip finns det alltså en kulturell livsmöjlighet som överträffar den rådande ordningen, men denna autentiska möjlighet förnekas effektivt av de aktuella strukturerna. Dock menar Tillich att det under hela modernitetens historia funnits ett avancerat medvetande om detta problem, en medvetenhet om

<sup>5</sup> För en något annorlunda upplagd översikt och kritik av Tillichs kulturteologi, se Kelton Cobb: «Reconsidering the Status of Popular Culture in Tillich's Theology of Culture», *Journal of the American Academy of Religion* (63:2001).

<sup>6</sup> Paul Tillich: *Theology of Culture* (= TC). New York 1959, s. 42.

<sup>7</sup> Niels Henrik Gregersen: *Teologi og Kultur. Protestantismen mellem isolation og assimilation i det 19. og 20. århundrede*. Århus 2001, s. 125. Se vidare Paul Tillich: «What is Wrong with the <Dialectic> Theology», *Paul Tillich. Theologian of the Boundaries*. Mark K. Taylor (red.), Minneapolis 1991, s. 104–106.

<sup>8</sup> Tillichs dialektikbegrepp är i hög grad påverkat av det marxistiska, och närmare bestämt det sociologiska dialektikbegrepp som utvecklades i den så kallade Frankfurtskolan, med vilken han hade nära förbindelser. Jfr Guy B. Hammond: «Tillich, Adorno, and the Debate about Existentialism», *Laval théologique et philosophique* (47:1991).

<sup>9</sup> För en klagörande bestämning av dessa begrepp hos Tillich, se Tage Kurtén: *Vetenskaplig teologi och dess samhällsrelation*. Åbo 1982, s. 91.

<sup>10</sup> TC, s. 43.

<sup>11</sup> Kurtén: *Vetenskaplig teologi och dess samhällsrelation*, s. 85.

<sup>12</sup> TC, s. 44 (mina kursiveringar).

ett inautentiskt grunddrag i själva den pågående samhällsutvecklingen.

Tillich talar om ett existentiellt medvetande, som bland annat kan skönjas i det han kallar existentialism (ett begrepp som han i likhet med många andra relaterar till en hel tradition av filosofiskt tänkande från Pascal till Heidegger, Sartre och Camus). «I bredaste betydelse är existentialism protesten mot det industriella samhällets anda inom ramen för det industriella samhället.»<sup>13</sup>

Existentialismen innebär för Tillich en omvänd reaktion jämfört med den i hans ögon falska tron att människans nutida tillstånd är identisk med hennes sanna bestämmelse. Han tolkar den modernistiska existensfilosofin som ett protesterande «uttryck för de destruktiva tendenserna i den samtida kulturen».<sup>14</sup> Genom att radikalt ställa människan inför det negativa — meningslösheten och intigheten — öppnar dessa protester en dörr in till den samtida kulturens djupdimensioner; en dörr som annars skulle varit stängd. Därför kan sådana kulturella uttryck också betraktas som en «uppenbarelse av människans belägenhet».<sup>15</sup>

Frågan är nu emellertid hur denna sekulära kulturuppenbarelse skall tolkas i teologiskt perspektiv. Den religiösa uppenbarelsen, som i kristendomen av hävd materialiserar sig i evangeliets budskap om nåd, riskerar enligt Tillich att under rådande omständigheter glida in i en skyddad sfär där den inte kan ställas i någon som helst fruktbar relation till den angivna kulturella problematiken. Sådan religiös isolationism uppfattar han varken som en autonom eller som en teonom kulturyttring, den är snarare heteronom och entydigt destruktiv.<sup>16</sup>

Samtidigt finns det enligt Tillich ingenting i den ovan omtalade sekulära uppenbarelsen som ersätter det som traditionellt förknippats med den gudomliga uppenbarelsen om nåd. Problemet tycks alltså vara att det finns en sorts klyvning i kulturen, en klyvning mellan religiöst och sekulärt medvetande. Båda delarna behövs, men

de kan inte mötas när såväl förnuftet som religionen betraktar sig själva som absoluta storheter.

Tillichs begrepp om den yttersta angelägenheten får sin betydelse i detta sammanhang. Han definierar helt enkelt den autentiska religionen som «att ytterst sett vara angelägen om det som är och som skall vara vår yttersta angelägenhet».<sup>17</sup> Således är religionen inte identisk med de progressiva kulturyttringar till vilka han räknar existentialismen, men religionen kan inte heller förläggas till en separat sfär som står diskontinuitet med den existentiella erfarenheten av meningslöshet som återfinns med hjälp av existentiellfilosofins analyser av den mänskliga situationen.

Den yttersta angelägenheten borde vara närvarande i hela kulturen, som mänskliga försök att transcendera de givna kulturella livsbetingelserna, och den kan därför också förstås i termer av kreativitet. I de progressiva moderna kulturformerna finns det därför en sorts essentiell (men inte aktuell) identitet mellan kultur och religion. Även om kulturens autonomi har ett tragiskt drag av slutenhet kan autonoma kulturyttringar också befinna sig i en kritisk progressiv position där de kreativt öppnar för en teonom bestämning av kulturen.

Det som först såg ut som ett oöverstigligt problem, att religion och kultur förefaller separerade, kan därför enligt Tillich tolkas som ett problem rörande form och innehåll. Innehållsligt — alltså essentiellt — är den sekulära kulturen och det religiösa inte alls separerade. Men så som kulturen kommit att gestalta sig nu är de de facto separerade, genom kulturens aktuella tillstånd (dess autonoma form). Relationerna mellan form och innehåll är alienerade, det finns ett glapp mellan kulturens teonoma essens och dess moderna aktualitet.<sup>18</sup>

Mot bakgrund av detta alienerade sammanhang förstår Tillich religionen som «kulturens meningsgivande substans». Den icke-heteronoma religionen utgör alltså en möjlighet för kulturens teonomi, alltså dess inriktning på det obetingade, den yttersta angelägenheten.<sup>19</sup> Kul-

<sup>13</sup> TC, s. 46.

<sup>14</sup> TC, s. 46, se även s. 114.

<sup>15</sup> TC, s. 47.

<sup>16</sup> Se exempelvis Paul Tillich: *Systematic Theology* (=ST), bd I. Chicago 1973, s. 83–94.

<sup>17</sup> TC, s. 40.

<sup>18</sup> TC, s. 41.

<sup>19</sup> Se Kurtén: *Vetenskaplig teologi och dess samhällsrelation*, s. 133.

turen är i sin tur «den formtotalitet i vilken religionen uttrycker sig».<sup>20</sup> Vi är således tillbaka vid utgångspunkten: religionen är kulturens innehåll och kulturen är religionens form.

Ur den progressiva kulturens brottningskamp med sina egna problem följer den fråga som Tillich i den moderna kulturella situationen uppfattar som de allra mest centrala — nämligen den existentiella frågan efter livets mening. Denna fråga är sedan på ett principiellt plan är möjlig att besvara genom att förhålla sig till de klassiska religiösa traditionerna, som i hans ögon särskilt representeras av den protestantiska kristendomen. Det blir därför teologins uppgift att på ett adekvat sätt relatera de religiösa insikterna (innehållet) till de existentiella frågorna (formen).<sup>21</sup>

Teologin måste på alla kulturella områden använda den existentiella analysens omfattande och grundläggande material [...]. Men teologin kan inte använda detta material bara genom att acceptera det. Teologin måste konfrontera det med det kristna budskapet. [...] Existentialismen kan inte ge svar. Den kan bestämma svarens form, men närhelst en existentiellistisk ... filosof svarar gör han det genom kraften i en annan tradition som har uppenbarelseskällor.<sup>22</sup>

I den totala kulturteologins perspektiv är den «sekulära uppenbarelsen» inte någon uppenbarelse i en direkt religiös mening. Den kan istället tolkas som en probleminsikt som därigenom etablerat en plats för den innehållsliga — alltså den religiösa — dimensionen, som då också kan ges aktualitet och relevans. Det religiösa talet om Gud blir därför «svaret på frågan som ligger implicit i människans ändlighet» — talet om «det som ytterst sett angår människan».<sup>23</sup>

Tillich skriver således med ett relativt traditionellt apologetiskt syfte.<sup>24</sup> I princip kan kulturteologin sammanfattas som ett ambitiöst försök

att visa hur kristen tro och uppenbarelsetradition blir meningsfulla resurser för livet i den moderna situationen. Det är med medvetenhet om denna apologetiska strävan som vi nu närmar oss tillämpningen av kulturteologin på konsten.

## Tillichs konstteologi

Den «uppenbarelse av människans belägenhet» som Tillich fann i den existentiellistiska filosofin såg han även i den modernistiska, och närmare bestämt i den expressionistiska konsten. Han gör egentligen ingen större skillnad mellan de olika typer av progressiva autonoma uttryck för protest som han finner i kulturen, skiljelinjen går mellan den protesterande och den legitimerande aspekten av den kulturella autonomi.

Både den med honom samtida expressiva konsten och den existentiellistiska filosofin är därför att betrakta som djupsinniga och implicit religiösa reaktioner på att saker och ting inte står rätt till (det samma gäller för övrigt psykoanalysen, som Tillich värderade högt). Men inte nog med detta: egentligen menar Tillich att alla konstnärliga projekt avslöjar något av den religiösa dimensionen.

Varje [konstär] stil visar på en mänsklig själv-tolkning, och besvarar därmed frågan om livets yttersta mening. Vilket ämne en konstnär än väljer, oavsett hur stark eller svag hans konstnärliga form än är, kan han inte hjälpa att hans stil avslöjar hans egen yttersta angelägenhet [...]. Han kan inte undvika religionen, för religionen är tillståndet att vara angelägen om det yttersta.<sup>25</sup>

I ett annat sammanhang hävdas att det finns tre sätt att uppleva och uttrycka den gudomliga verkligheten, nämligen i metafysiken, konsten och religionen. De två förstnämnda är indirekta sätt och medan den sistnämnda är ett direkt sätt.<sup>26</sup>

Sålunda följer ur kulturteologin något som liknar det jag ovan beskrivit som ett teoestetiskt

<sup>20</sup> TC, s. 42.

<sup>21</sup> Detta är Tillichs *korrelationsmetod*. se ST:1, s. 59–66.

<sup>22</sup> TC, s. 49 (min kursivering).

<sup>23</sup> ST:1, s. 211.

<sup>24</sup> Jfr A.T. Mollegen: «Christology and Biblical Criticism in Tillich», *The Theology of Paul Tillich*, C.W. Kegley & R.W. Bretall (red.), New York 1961, s. 230.

<sup>25</sup> TC, s. 70.

<sup>26</sup> Paul Tillich: «Art and Ultimate Concern», *Paul Tillich on Art and Architecture*, John Dillenberger (red.), New York 1989, s. 141.

helhetsperspektiv på relationen mellan religion och konst. All konst är i en bestämd mening religiös konst, genom att den formulerar och stiliserar det innehåll/brist på innehåll som ligger i den mänskliga situationen. Konsten gör kulturen angelägen om de ting som ytterst sett är väsentliga — alltså den kulturellt frånvarande mening som överskrider det nuvarande livets meningslöshet. «Frälsningen finns föregripen [men inte innehållsligt aktualiserad] i konsten».<sup>27</sup>

Tillich menar här att ingen frälsning kan vara en sann frälsning om den inte låter sig formuleras i termer av den problematik som råder i den kulturella situationen. Frälsning måste helt enkelt vara frälsning från det som i den aktuella situationen hotar livet. Konstens föregripande av denna frälsning kan inom ramen för den autonoma kulturen dock bara ske på ett negativt sätt, som kritik av det ändliga.

Här blir det helt uppenbart att det i Tillichs perspektiv finns bättre och sämre konst, också i kulturteologiskt perspektiv. Den konst som inte är kritisk och avslöjar några problem i den aktuella situationen kan inte heller sägas vara en adekvat form för religionens befriande innehåll. Problematiskt nog för Tillich följer det emellertid ur den ovan angivna bestämningen av kreativiteten att all konst på ett eller annat sätt måste betraktas som religiös. Detta problem löses så vitt jag kan se inte på något helt stringent sätt.

Även om all konst enligt Tillich är religiös i en basal mening är det i hans tänkande alltså den protesterande och «expressivt transformerande» konsten, som genom sin gestaltning har den verkliga förmågan att påtala att det i samtiden finns en radikal och oförsonad skillnad mellan kulturens aktualitet och dess möjlighet.

Vi känner igen resonemanget från kulturteologin: det finns i själva kulturen också en självtillräcklig form av vetenskap, filosofi och politik som inte upplåter något rum för den existentiella problematik som alla människor enligt Tillich ytterst sett måste brottas med. Dessa former av pragmatisk realism (ekonomism, positivism, pragmatism) är i princip att betrakta som avgörande krafter i det kulturella kraftfält som orsakar själva den existentiella problematiken.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Paul Tillich: «Art and Society», *Paul Tillich on Art and Architecture*, s. 21 (min kursivering).

Sådana misslyckade men inflytelserika kulturella former existerar också inom konsten. Konst som är harmonisk och realistiskt avbildande — d.v.s. konst som inte alls väcker någon «fråga» — uppfattas av Tillich som mer eller mindre oduglig. Denna kritik drabbar exempelvis en hel del av den konst som på grund av sin explicita tematik och symbolik kan inordnas i kategorin «religiös konst» (vi kan för tydlighetens skull säga «explicit religiös konst»). Men inte heller den moderna naturalistiska konsten, som syftar till olika avancerade former av avbildande, har enligt Tillich den religiösa potential som den borde ha och den uppfyller därmed inte konstens djupaste löfte.

Det är nu viktigt att komma ihåg att Tillich framförallt formar sin konstfilosofi utifrån sin tids bildkonst. Låt oss följa ett resonemang som går från en skarp kritik av måleriets naturalism och impressionism till ett omfattande av det något senare expressionistiska måleriet.

Som reaktion mot idealism och romantik och som en genuin produkt av kapitalistiskt temperament har den naturalistiska och impressionistiska tendensen sedan mitten 1800-talet utvecklat en utomordentlig kreativ och formerande kraft. Men dess former är de perfekta formerna av självtillräcklig ändlighet; i naturalismen står de på objektets sida, i impressionismen mer på subjektets sida. [...] Men ingenstans bryter man igenom till det eviga, till verklighetens villkorlösa innehåll som ligger bakom antitesen mellan subjekt och objekt. En underton av tyst, naturalistisk metafysik ledsagar allting, det är ändlighetens metafysik som förvisso är sann, men som [i dessa former av konst] postulerar sin egen absoluta status.<sup>29</sup>

Tillich ser alltså i den naturalistiska och impressionistiska konsten en tendens till liknödhet och okänslighet inför livssituationens djup. Naturalismen tolkas — likt samhällets ekonomism och politiska pragmatism — som en konstnärlig legitimering av den så kallade ändlighetens metafysik som enligt kulturteologin snarare borde uppfordra till konstnärlig protest och där-

<sup>28</sup> Se Paul Tillich: «Realism and Faith», Paul Tillich, s. 70–73.

<sup>29</sup> Paul Tillich: *The Religious Situation*, New York 1967, s. 54–55.



med möjliggöra ett genombrott till den oändliga verklighetens dimension.

Man skulle med en något vidlyftig association till augustinsk terminologi kunna säga att den naturalistiska andan i konsten karaktäriseras av ett njutande (*frui*) av kulturens ändlighet, medan konsten borde utgöra ett nyttjande (*uti*) av situationens ändlighet i syfte att nå en oändlighetsdimension. Om man fortsätter att fritt alludera på augustinsk terminologi kan man säga att den liknöjda eller «lystna» konsten får ett drag av falsk amorös strävan (*cupiditas*) medan den sökande och förtvivlande expressionistiska konsten får ett upphöjt drag av kärlek till sanningen (*caritas*):

Med passionerad kraft uppenbarade van Gogh ljusets och färgens kreativa dynamik, och skandinavien Munch visade den kosmiska fasa som finns närvarande i naturen och människan. På denna grund utvecklades nya krafter överallt [...]. Den egentliga expressionismen uppstod med ett revolutionärt medvetande och en revolutionär kraft. Tingens individuella form upplöstes, inte till förmån för subjektivt intryck utan till förmån för ett objektivt metafysiskt uttryck. Varats avgrund kom att frammanas i linjer, färger och plastiska former.<sup>30</sup>

I ett sammanhang betraktas Picassos berömda expressionistiska målning *Guernica* som en «stor protestantisk målning».<sup>31</sup> Med detta vill Tillich främst inskräpa att målningen är ett framstående exempel på en konstnärlig kritisk hantering av den mänskliga situationen, där fokus är inställt på något annat än det faktiska tillståndet och den rådande ordningen. Återigen hävdar han att det som uttrycks är den aktuella verklighetens djup- och problemdimension. Här behövs inga explicita religiösa symboler för att konsten skall få sin religiösa aktualitet, och orsaken till detta, menar Tillich vidare, «är den protestantiska aspekten i den nuvarande situationen».

<sup>30</sup> Tillich: *The Religious Situation*, s. 55.

<sup>31</sup> TC, s. 68. I detta sammanhang går jag inte in på frågan om *Guernica* verkligen skall uppfattas som en expressionistisk målning. Jfr vidare Michael F. Palmer: *Paul Tillich's Philosophy of Art*, Berlin/New York 1984, s. 32.

Inga förhastade lösningar får provas; istället skall den mänskliga situationen på ett modigt sätt uttryckas i hela sin konfliktfyllda gestalt. Om den uttrycks är den redan transcenderad. Den som kan bära och uttrycka skuld visar att han redan känner till «erkännandet-trots-allt». Den som kan bära och uttrycka meningslöshet visar att han erfar mening inom sin öken av meningslöshet.<sup>32</sup>

Som teologen Earle Coleman har konstaterat förlorar även utpräglat sekulära konstverk, som *Guernica*, sin sekulära status och integritet när de tolkas med Tillichs begrepp. Av systematiska skäl kan de bara ges en rent religiös roll.<sup>33</sup>

Resonemanget om protestantisk konst respektive en protestantisk aspekt i situationen leder fram till en relativt exklusiv förståelse av den expressiva konstens «äkthet», något som i sista hand tycks innebära att endast det existentiellt djupa och grundlösa konstuttrycket är värdigt som objekt för den teologiska reflektionen. Här exemplifieras den inledningsvis beskrivna idén om våld mot konsten genom systematisk exkludering av det som inte passar in i den föregivna bilden av religion eller existentiell tematik.

Men Tillich är som sagt ständigt medveten om att den konstnärliga expressionism som han hyllar inte är att betrakta som religiös konst i ordets vanliga betydelse. Den är fortfarande bara religiös i en indirekt betydelse: «allting som uttrycker varats kraft är indirekt religiöst.»<sup>34</sup> En mer explicit och — får man förmoda — ännu mer adekvat och konst borde i princip kunna växa fram utifrån den stilart som den expressionistiska konsten uppvisar. «Den expressiva stils dominans i den samtida konsten utgör en möjlighet till en återfödelse för den [explicit] religiösa konsten.»<sup>35</sup>

Men detta påstående tycks i sin tur innebära att det i princip inte är tillfredsställande med den «protestantiska» konst som uttrycker meningslöshet, vilket det tidigare anförda resonemanget å sin sida hävdade (se citaten ovan). En tänkt

<sup>32</sup> TC, s. 75.

<sup>33</sup> Earle J. Coleman: *Creativity and Spirituality: Bonds between Art and Religion*, Albany 1998, s. 15.

<sup>34</sup> Tillich: *On Art and Architecture*, s. 33 (min kursivering).

<sup>35</sup> TC, s. 75.

konst, som både är direkt religiös och kulturellt adekvat, anses uppenbarligen kunna ha ytterligare en dimension. Den skulle som teonom konst kunna framställa kulturens verkliga innehåll, nämligen den angelägenhet som uttrycks genom levande religiösa symboler — det kristna korset, uppståndelsen och Guds rike.

## Om explicit religiös konst

Det finns som synes ett antal späningsförhållanden i Tillichs förståelse av konstens teologiska aspekter. För det första finns en spänningen mellan idén om att all konst är religiös och idén att en viss konstnärlig stil är religiöst mer adekvat än andra. Denna spänning går tillbaka till den distinktion mellan två olika autonoma kulturuttryck, självtillräckliga respektive protesterande.

För det andra råder konflikt mellan (1) idén om att religiös konst framförallt skall bedömas utifrån en implicit religiös sida av den stilistiskt mest adekvata konsten och (2) idén om värdet av en explicit men också stilistiskt adekvat religiös konst; alltså en konst som tematiserar de religiösa symbolerna från den kristna traditionen och därmed bidrar till en teonomi i kulturen, där kulturkonfliktens dialektik slutligen kan upphöra.

Vi skall snart återkomma till det första späningsförhållandet, som vittnar om ett grundproblem i hela kulturteologin. Innan dess skall vi dock närmare bekanta oss med ett resonemang från tredje bandet av *Systematic Theology* som just behandlar frågan om explicit religiös konst.

Tillich talar där inte i termer av kulturteologin, snarare skriver han inifrån de dogmatiska traditioner som utgör materialet för den systematiska teologin, närmare bestämt den kristna kyrkans läror och praktiker. Han lokaliserar en polaritet inom de funktioner som hör samman med konstruktiv kyrklig (och teologisk) verksamhet genom vilken den kulturellt etablerade kyrkan uttrycker en «andlig gemenskap» (*Spiritual Community*). Polariteten uttrycks i termer av formtranscendens och formaffirmation.<sup>36</sup>

Enligt Tillichs resonemang kommer kyrkan inte att kunna uttrycka sitt sanna kyrkliga väsen genom att i olika frågor agera som en samfällad röst. För att stå i harmoni med sitt eget begrepp bör kyrkan varken agera som politiskt parti, institution för själavård eller som garant för konstnärlig produktion, det skulle leda till heteronomi och religiös hybris. Helt i linje med kulturteologin är dock kyrkans roll just att förverkliga och aktualisera något av den mening som ligger till grund för kulturen.

Kyrkan visar sin närvaro som kyrka bara om Anden bryter in i de ändliga formerna och driver dem utöver sig själva. Det är denna formtranscenderande Andliga kvalitet som karaktäriserar kyrkans konstruktiva funktion: funktioner som estetisk självexpressivitet, kognitiv självtolkning, personligt självförverkligande, social och politisk självorganisation. Det är inte innehållet [subject matter] i sig själv som gör dem till kyrkliga funktioner utan deras form-transcenderande, extatiska karaktär.<sup>37</sup>

Enligt Tillich sker detta på ett adekvat sätt först när formtranscendensen samtidigt är formaffirmativ. Med detta inskräper Tillich ännu en gång det vi redan sett ovan: den genuina religiösa och kyrkliga aktiviteten inom ramen för kulturen måste präglas av en mycket stark respekt för de etablerade kulturella formerna så att inte frälsningen blir något annat än en frälsning från de problemförhållanden som är förhanden i den aktuella situationen.

Precis som kulturteologin hävdade att religionen är kulturens innehåll och kulturen är religionens form så är förståelsen av den religiösa aktiviteten knuten till en aktiv etablering av den religiösa meningen (formtranscendens) inom ramen för de former som kulturen etablerat (formaffirmation).

Trots den religiösa konstens formtranscenderande karaktär måste de estetiska reglerna respekteras. [...] Samma sak gäller i förhållande till personlig och social etik, politik och utbildning. [...] Om formtranscendensens princip fungerar oberoende av formaffirmationens princip blir kyrkorna demoniskt-repressiva. De drivs till att hos alla —

<sup>36</sup> ST:3. Chicago 1976, s. 187.

<sup>37</sup> ST:3, s. 187.

och i alla grupper — förtrycka det medvetande om form som kräver att man ärligt underkastar sig de strukturella nödvändigheter som gäller för kulturellt skapande.<sup>38</sup>

Formaffirmation är dock ingen en kungsväg till ett adekvat förhållningssätt. Om man bara affirmerar de formprinciper som i stort gäller i kulturen kommer skapandet att «profaniseras». Även om det i och för sig inte kan finnas någon «felaktig» kulturell form kommer en ensidig affirmation av de rådande formerna att driva det kulturella skapandet in i en ökande erfarenhet av meningslöshet, en självtillräcklig autonomi, en affirmation av ändlighetens metafysik, ett njutande av det som bara borde brukas för ett högre ändamål. I fråga om konsten bekräftar detta perspektiv hos Tillich den spänning som råder mellan frågan om en explicit religiös konst och en kulturellt adekvat konst.

Vad Tillich efterlyser på konstens område är alltså återigen den stilistiskt adekvata och religiöst explicita konsten. Med teologen David Tracys ord kan man säga att Tillichs religiösa konstnär «måste försöka röra sig bortom både den klassiska «supernaturalismen» och den sekulära «naturalismen» genom att utveckla en «självtranscenderande naturalism».<sup>39</sup>

Den kritiska fråga man måste ställa sig inför detta är hur en sådan teonom konst, oavsett hur stilistiskt och formellt adekvat den än må vara, kan fortsätta att vara genuin kultur, när begreppet «kultur» just är bestämt inom ramen för ett dialektiska problemsammanhang mellan autonoma och teonoma perspektiv. Upplöses inte hela kulturteologin med talet om en explicit religiös konst som samtidigt är kulturellt helt adekvat?

Mot bakgrund av dessa frågor kan man konstatera att den dialektiska teologins grundproblematik, så som den exempelvis framställts hos den tidige Barth (nämligen att Guds «ja» till människan i Kristus aldrig kan förenas organiskt med kulturens «nej» till Gud) också finns inskriven i Tillichs modell. Med de apologetiska resonemang som bryter fram i idén om den explicit

religiösa konsten strandar den typ av dialektik som Tillich eftersträvar. Oavsett vad Tillich hävdar i olika sammanhang visar sig det produktiva förhållandet från början förutsätta att uppenbarelsen har en bestämd och tidlös form.

Om man vill mjuka upp kritiken kan man säga att det aldrig blir riktigt klarlagt hur uppenbarelsen utifrån Tillichs begrepp kan penetrera kulturen och fylla dess former med ett revolutionerande innehåll utan att själv slutligen göra anspråk på att dominera både formella och innehållsliga aspekter. Den diffusa relationen mellan idén om en sekulär uppenbarelse och en uppenbarelse med religiöst innehåll är enligt mitt menande ett symptom på detta.

## Systemkritik

När den naturalism och impressionism förkastas som inadekvata konstnärliga förhållningssätt avslöjar detta någonting om det systemtvång som vidlåder hela Tillichs tänkande. I botten finns som vi har sett en systematisk princip som säger att allting — hela kulturen — har en sorts religiös dimension. Denna implicita religiösa aspekt är förutsättningen för hans uppfattning om att den konkreta religionen har ett givet värde också i det kulturella sammanhang där den inte förefaller vara relevant. En totaliserande systemprincip säkerställer apologetiken.

Coleman uppmärksammar samma problem och påpekar att «när Tillich framkastar idén att «allt i den mänskliga kulturen har en religiös dimension om det visar på det heliga» undrar man vad som inte visar på det heliga.»<sup>40</sup> Finns det inom systemet någon teoretisk möjlighet att göra rimliga distinktioner mellan autentiskt och inautentiskt? Eller, för att ställa en ännu mer avgörande fråga, finns det över huvud taget något verkligt utrymme för erfarenheten av radikal meningslöshet? Finns det någon «risk» som kräver «mod att vara till» — för att alludera på titeln till en av Tillichs mest berömda skrifter? Kan man undvika att allting i grund och botten redan är inlemmat i den absoluta mening som utgör kulturens grund?

<sup>38</sup> ST:3, s. 188.

<sup>39</sup> David Tracy: *Blessed Rage for Order. The New Pluralism in Theology*, Chicago/London 1996, s. 45.

<sup>40</sup> Coleman: *Creativity and Spirituality*, s. 17 (min kursivering).

Dessa stora och svepande frågor ramar in den avgörande problematiken som jag försökt accentuera. Trots att han med all säkerhet inte avsåg det exemplifierar Tillichs systematiska grepp en dunkel sida av all apologetik: tendensen att vilja finna ett övergripande ramverk för alla frågor och alla svar; ett ramverk som gör att en given erfarenhet, en given tradition eller en given uppenbarelseskund alltid kan framställas som försvarlig.

Tillich ansåg förvisso att religiösa symboler — d.v.s. de mänskliga försöken att uttrycka sig om den yttersta angelägenheten — uppstår, lever och dör i en föränderlig process, och det är inte i första hand på symbolteorins innehållsliga plan som problemet ligger. Enligt mitt menande är det istället själva systemprinciperna som skapar en tvivelaktigt företräde åt de «uppenbarelseskällor» som Tillich talar om.

Vad händer med alla de frågor och svar som flyr det grovmaskiga nät som systemprinciperna utgör? Hur hanterar man i konstens och teologins sammanhang de frågor och svar uppstår och upplöses i den konkreta läsningen av en roman, i analysen av en målning, eller — för att verkligen betona problematikens komplexitet — i den konkreta läsningen av en bibeltext eller i det egna gudstjänstdeltagandet?

Som teologen Michael Palmer har påpekat är Tillichs konstfilosofi och estetik «i hög grad beroende av ett begreppsligt ramverk som knappast alls präglas av någon analys av enskilda konstverk.»<sup>41</sup> Låt mig exemplifiera detta problem närmare genom att kritiskt fråga vari den väsentliga skillnaden ligger exempelvis mellan en Tillich-inspirerad analys av Guernicas fasor, å den ena sidan, och den tvivelaktiga — heteronoma — liknöjdhet som Tillich relaterade till en banal explicit religiös konst, å den andra.

I Picassos Guernica såg Tillich den expressiva form som kunde härbärgera det väsentliga innehållet i religionen, nämligen möjligheten att «leva trots allt». Men vad hade hänt om han istället hade ställts inför en kitschig söndagsskolemålning, som på ett naivt romantiserande och helt harmoniskt sätt försökt gestalta en biblisk berättelse? Man skulle lite tillspetsat kunna säga att den dåliga söndagsskolemålningen på

ett negativt sätt vittnar om precis samma sak: att rimlig religiositet måste söka sig bortom det enkla och trygga, till en adekvat form som möjliggör liv trots allt det som hotar livet och som inte den romantiserade bilden lyckas gripa.

Den formella skillnaden mellan Guernica och söndagsskolemålningen är naturligtvis liktydig med skillnaden mellan positivt och negativt. I det ena fallet finner Tillich en sann stil som så att säga ropar efter ett sant innehåll, i det andra fallet tänker vi oss att han finner en falsk stil, som förnekar och fördunklar sig själv men som därigenom också pekar mot behovet av en annan form. Båda analyserna leder till samma filosofiska och teologiska resultat — det resultat som redan från början ligger inbäddat i hela kulturteologin — nämligen att religionens obetingade och ogripbara objekt är den betingade och ändliga kulturens djupaste mening. Det är således inte konstverken i och för sig själva som fungerar produktivt i analysen utan den allmänna konstteologins systematiska grunduppfattning om vad som är autentisk kultur.

Mot denna bakgrund måste man ifrågasätta den universella halten i själva den erfarenhet som Tillich gör till systematiskt fundament för analysen av kulturen, nämligen känslan av meningslöshet så som den framträder i den kultur han för ögonblicket håller för autentisk. Det finns strängt taget ingenting som säger att just existentialfilosofins innehåll eller den expressionistiska konstens eventuella djup måste betraktas som den väsentliga kulturella formen. Än mindre kan man säga att det är en bestämning som är hållbar över tid.<sup>42</sup> Sådana påståenden är och förblir spekulativa påståenden som i bästa fall kan fungera tentativt för att skapa en fördjupad förståelse av vissa specifika fenomen. Som systematiska principer är de katastrofala, såväl för den form som för det innehåll systemet önskar fånga.

Det spelar ingen roll om vi tycker att Tillich har rätt i sin analys av Guernica, enligt den kritik jag här framställt emanerar en sådan eventuell sanning inte ur analysen av Guernica utan ur Tillichs systemprinciper, som principiellt sett innebär att Guernica inte själv har fått komma till tals. Konstverket fungerar inte i sin egenskap av

<sup>41</sup> Palmer: *Paul Tillich's Philosophy of Art*, s. 178.

<sup>42</sup> Bergmann: *I begynnelsen är bilden*, s. 82.

att vara något «annat» för teologin, det fungerar som en «bekräftelse av en idé», för återigen att låna Palmers ord.<sup>43</sup>

Liksom de flesta intellektuella systemprinciper är Tillichs principer problematiska därför att de inte är okontroversiellt givna. De bygger på högst kontroversiella påståenden som emellertid framställs som om de vore okontroversiella. Man kan belysa detta genom att fråga vad som hade hänt om Tillich beskrivit situationen utifrån en annan samtida — som Simone de Beauvoirs — problematisering av den könsneutralt beskrivna existensen, i vilken hon mycket starkt avviker exempelvis från Martins Heideggers och Jean-Paul Sartres berömda existensförståelser.

Hos de Beauvoir ersätter könsproblematikens antropologi den abstrakta fenomenologi som är typisk för tänkarna i den klassiska existentiell-filosofiska tradition som Tillich deltar i och knyter an till. Knäckfrågan blir om det överhuvudtaget hade varit möjligt att mot bakgrund av de Beauvoirs tänkande framställa en «allmän» meningslöshet/mening som det grundläggande systematiska begreppsparat? Om inte, innebär det då att de Beauvoirs analys måste nedvärderas som en del av en förfelad «ändlighetens metafysik»?

Vi får naturligtvis inget definitivt svar på den frågan, men eftersom kulturen hos Tillich bestäms i termer av en känsla av universell meningslöshet är det begreppsparat meningslöshet/mening som får den starka teoretiska ställningen i systemet på många andra erfarenheters bekostnad. Den abstrakt bestämda «meningslösheten» blir den grundläggande negation av kulturens absoluta mening som systemet behöver för att kunna framställa den positiva meningen. Annorlunda konstruerade kulturella uttryck (alltså uttryck som motsäger Tillichs grundläggande abstraktion: «känslan av meningslöshet») kommer därigenom att kunna rationaliseras bort — negeras — i termer av något mer eller mindre kulturellt inautentiskt (som hos Tillich blir fallet med naturalism, impressionism, fotografi etc.)

Om detta negerande och exkluderande inte sker kommer inte heller religionen att kunna beskrivas som den essentiella aspekt förutom vilket kulturen inte är meningsfull. Eller med en

enklare formulering: för att religionen skall kunna bli en väsentlig dimension i Tillichs kulturteologiska system måste han inom ramen för systemet kunna förneka att det finns andra dimensioner än den religiösa som kan ge människor en känsla av sann och autentisk mening.

Detta systematiska förnekande av «det andra» bygger emellertid på en delvis okritisk situationsanalys och en delvis okritisk religionsförståelse. Något som även David Tracy indikerar när han kräver en kritisk bestämning av situationens problematik: «ingen (inte ens en kristen teolog!) kan bestämma att endast de frågor som artikuleras av en bestämd form av samtida tänkande är av verkligt teologiskt intresse.»<sup>44</sup>

Systemtvånget tar sig hos Tillich även uttryck i rent osakliga bestämningar av både filosofiska och konsthistoriska problem. Om vi nöjer oss med att betrakta Tillichs påståenden om bildkonst kan man direkt se att han upprättar en helt ohållbar skillnad mellan naturalism och impressionism, å den ena sidan, och expressionism å den andra. Närmast triviala konsthistoriska fakta förnekas indirekt, som det faktum att den expressionistiska rörelsen dels är en ytterst inhomogen företeelse och dels har många av sina rötter just i naturalism och impressionism.

Om man sammanför Tillichs påståenden om att den expressionistiska konsten verkligen utgör en progressiv och lyckad kulturell form för religionen med det faktum att expressionismen i vissa avseenden kan sägas vara en form av extrem naturalism finns det inte längre något utrymme för den negation som upprätthåller distinktionen mellan en inautentisk och en autentisk konstnärlig respons på situationen.

## Tillich som modernist och avantgardist

Ur den fråga vi nu skall närma oss följer emellertid en modifiering av min kritik. Frågan lyder: kan den ovan diskuterade «bristen» i Tillichs tänkande också anses vara en av de viktigaste sidorna av Tillichs teologi, en aspekt som i själva verket har stor betydelse för vår nutida

<sup>43</sup> Palmer: *Paul Tillich's Philosophy of Art*, s. 179.

<sup>44</sup> Tracy: *Blessed Rage for Order*, s. 46.

förståelse av den konkreta situationens avgörande roll för teologiskt tänkande?

Om man vill söka en sådan inverterad relevans hos Tillich — alltså relevansen i hans teoretiska tillkortakommanden — är det lämpligt att placera in hans tänkande på det modernistiska fältet. Anledningen till detta är att en sådan inplacering kan förklara bristerna som en del av en specifik modernistisk omständighet.<sup>45</sup> Denna omständighet skall jag betrakta som en avantgardistisk förlängning av tidigare former av logocentrism och förnuftsoptimism.

Tillich beundrade en särskild kulturfilosofi (existentialfilosofin) en särskild humanvetenskap (psykoanalysen), en särskild konst (den avantgardistiska expressionismen). Dessa olika kulturyttringar förenades av en idé om den förhandenvarande kulturens förfallstendenser och kan betraktas som en form av modernistiskt och kulturkritiskt upplysningstänkande som inte längre går i bräsch för den breda kulturen men som likväl framhårdar inom den förfelade kulturen. Med detta menar jag ingenting annat än att det i de olika modernistiska projektens kulturkritiska förlängning låg ett avancerat anspråk på att vara kulturellt progressiv och «upplyst».

Dessa anspråk syns som tydligast i tanken på ett konstnärligt och filosofiskt avantgarde. Torsten Ekbohm har bland många andra understrukt det socialt utopiska draget i den avantgardistiska konst som exempelvis Tillich uppskattade: «Den tidiga modernismen ville inte bara förvandla konsten. Det var hela samhället som skulle omvandlas. I manifesten är estetiken alltid underordnad de sociala utopierna.»<sup>46</sup>

»Avantgarde» betyder i själva verket «förtrupp», de som går före och röjer marken för något nytt. Genom att betrakta sig som soldater i en förtrupp kunde många av modernisterna odla en elitism som inte bara anspelade på utan även fullföljde det äldre upplysningstänkandet, där förnuftet genom en strängt koncentrerad detalj-analys kunde avslöja något väsentligt om verklighetens totala sammanhang och därigenom revolutionera samhället. Idéerna om ett avantgarde står i beroendeförhållande till den evolu-

tionsmodell som växte fram i det vetenskapliga och filosofiska medvetandet under 1800-talet. Artistiskt och estetiskt var avantgardebegreppet «det logiska utfallet av detta evolutionstänkande».<sup>47</sup>

Det som komplicerar bilden en aning är att det med den avantgardistiska utopismen följde en lika tydlig förnuftskritik. Avantgardismen utgjorde precis som 1800-talets romantik en kritisk återgång till ett mer andligt uppfattat förnuft än det förnuft som erbjöds av 1700-talets upplysningstänkare. Den avgörande skillnaden mellan den modernistiska avantgardismen och romantikens bombastiska genikult låg emellertid i den sekteristiska och disciplinära tendens som präglade avantgardismens elitism.

Filosofen Rosalind Krauss har hävdad att myten om en absolut ursprunglighet och originalitet är det som ytterst sett konstituerar den modernism som i början av 1900-talet resulterar i en rad olika former av avantgardism. Konstnären som hemlig förvaltare av en närmast mytisk möjlighet. I detta perspektiv ligger det gemensamma för avantgardet i konstnärens uppbrott från alla gamla och konforma värderingar.<sup>48</sup>

Möjligheten att betrakta det mänskliga förnuftet som en progressiv kraft genom vilken verkligheten successivt etablerar sig till större och större fullkomligt hade alltså inte helt försvunnit ur det avancerade kulturella medvetandet, men i takt med att den politiska och sociala scenen komplicerades av krig och katastrofer flyttades 1800-talets progressionstanke in i det hemliga sällskapets reflektioner över en målerisk, litterär eller musikalisk nystart. Man kan även tolka själva konstverkens fragmentisering som en följd av att sanningen nu måste förstås som något exklusivt, bortom det historiskt givna och allmänt begripliga, som en kod vars nycklar förvaltas av de kompromisslöst radikala, progressiva och tekniskt skickade konstnärerna.

Genom att avantgardismen ofta framstod som reaktion på en borgerlig kultur i förfall kom den framförallt att bli en form av reaktion mot det banala, vardagliga och allmänskulturella. Man kan säga att evolutionsmodellen framförallt till-

<sup>45</sup> Jfr Sven-Olov Wallenstein: *Bildstrider. Föreläsningar om estetisk teori*, Göteborg 2001, s. 121ff.

<sup>46</sup> Torsten Ekbohm: *Bildstorm*, Stockholm 1995, s. 26.

<sup>47</sup> Ekbohm: *Bildstorm*, s. 15.

<sup>48</sup> Rosalind Krauss: *The Originality of the Avant-Garde and Other Modernist Myths*, London 1986.

lämpades som en modell för att skilja det reaktionära draget i den moderna kulturutvecklingen från det sant progressiva.<sup>49</sup>

När Tillich gör kulturen till föremål för en teologisk analys smittar hela denna modernistiska upplysningsidé av sig på hans tänkande: sanningen ligger i den strängt alternativa kulturyttringen. Det autentiska nås via det genuint expressiva konstnärskapets förmåga att negera och avslöja den samtida kulturens banalitet och meningslöshet. Upplysningstänkandet struktureras och vidareförs med hjälp av indirekta kategorier, genom vilka en ännu högre form av upplysning blir möjlig.

Enligt min tolkning är det inte alls en slump att Tillichs tänkande orienterar sig med hjälp av exakt de systemprinciper som vi diskuterat ovan, autonomi/teonomi, form/innehåll etc. Med syfte att frammana borgerligt ressentiment som kunde avslöja den samtida kulturens förlamning ägnade sig stora delar av den radikala kultureliten på hans tid åt en ikonoklastisk och chockerande konst, med vars hjälp man ansåg sig förmögen att bryta igenom samhällets förtryckande konventioner och därigenom nå ut i en högre rymd.

Den radikala konstens potential måste i dessa dagar ha förefallit enorm för dem som likt Tillich sympatiserade med dåtida former av humanism och socialism.<sup>50</sup> I någon mån ligger i detta en liknande erfarenhet som hos Karl Barth. Samma radikala och ikonoklastiska mönster kan skönjas i den senares reaktioner mot kulturen, men hos Barth förde den snarare med sig en sorts avantgardistisk uppenbarelse-syn, principiellt avskuren från det sekulära kulturella plan som Tillich istället valde att inkludera.

Avsikten med dessa påpekanden är att understryka att man oavsett den sakliga bedömningen av Tillichs tänkande kan skönja en tydlig modernistisk och avantgardistisk avlagring, som framförallt avslöjar sig i identifikationen mellan den religiöst värdefulla konsten och sådan konst som kan relateras till de avantgardistiska och utopiska konstnärsskapen i hans samtid.

Tillich såg Barths uppenbarelseteologi som en naiv och «odialektisk» tro på det «övernatur-

liga».<sup>51</sup> Idag tvingas vi emellertid överväga samma omdöme om Tillichs egen tilltro till den progressiva alternativkulturen, som hämtade sin näring ur den konstnärliga modernismens stora berättelser om sin egen förträfflighet, men vars yttre var tänkt att framstå som söndrat och fult för de naiva massor som enligt berättelsen alltid reagerar med instinktivt ressentiment mot den sant progressiva konsten.

I historiens ljus kan man emellertid se att denna elitism stod i direkt beroendeförhållande till den «simpla» marknaden och därför också till de «naiva» massornas gillande; alltså precis till de faktorer som avantgardet menade sig stå över och bortom. Konsthistorikern Michael Fitzgerald har på ett övertygande sätt framhållit att det låg i den avantgardistiska modernismens ideologi att hålla denna koppling hemlig, «på grund av den utbredda uppfattningen att dessa konstnärers avvisande av etablerade konventioner (estetiska och andra) också måste innebära ett motstånd mot konsumtionssystem som genererar välstånd och berömmelse i vår kultur».<sup>52</sup> Den avantgardistiska radikaliteten kan i det perspektivet brytas ner i termer av ett lyckat försäljningsknep.

Därmed är vi inne på den postmoderna analysen av modernitet och modernism, vilken på en rad olika plan kritiserar den moderna och modernistiska tron på förnuftets och kreativitetens utopier. Genom själva det faktum att marknadstänkandet smög sig in i hjärtat av det upphöjda avantgardistiska upplysningstänkandet kan det av senare generationer uttolkas som en lögn. Eller, mer konstruktivt uttryckt: avantgardismens marknadsmässighet kan ses som ett tecken på att postmodernitetens villkor var närvarande redan i det man har kalla avantgardistisk modernism. Avantgardismen blir modernitetens sista hopplösa suck, men också postmodernitetens första andetag.

Det är dock knappast intressant att svalt konstatera att modernismen de facto är att betrakta som en sorts postmodernism, eller vice versa.

<sup>51</sup> Tillich: «What is Wrong with the «Dialectic» Theology», s. 114 och 116.

<sup>52</sup> Michael C. Fitzgerald: *The Making of Modernism. Picasso and the Creation of the Market for Twentieth Century Art*, Berkeley 1996, s. 4.

<sup>49</sup> Jfr Wallenstein: *Bildstrider*, s. 141–146.

<sup>50</sup> Jfr Paul Tillich: «Basic Principles of Religious Socialism», *Paul Tillich*, s. 54–66.

Postmodernitet och postmodernism må ha de angivna historiska relationerna till modernitet och modernism, men det som trots allt skiljer är graden av medvetenhet om betingelserna för de egna konstnärliga och filosofiska (och i Tillichs fall teologiska) projekten. Hur man än vrider och vänder på saken så var avantgardet på 1920-talet inte ett postmodernt avantgarde; i alla fall inte i fråga om medvetenhet om konstens betingelser.

Relationen mellan modernism och postmodernism bör istället betraktas som ett oupplost och kanske oupplösligt samband, som inte tillåter oss att helt identifiera vår nutida problematik med den modernistiska avantgardismens, men som samtidigt gör att vi måste vara ständigt medvetna om att många aspekter av den postmodernitet som ger vår nutida problematik sina konturer också innehåller ett direkt arv från modernism och avantgardism.

Kanske är det till och med så att det finns en viss paradoxal identitetsrelation mellan den modernistiska frågan efter en absolut mening bortom det triviala och det postmodernistiska sökandet i det triviala, leken, «det andra» — alltså frågan efter «alternativa» diskurser som löser upp konventionernas våld?

Men hur relaterar då dessa förhållanden till vår förståelse av Tillich? Om vi återvänder till frågan om relationen mellan konst och religion kan vi konstatera att hans tänkande inte står fritt i förhållande till den historiska tendens som rådde i hans samtid, nämligen den alternativkulturella föreställningen om en autonomi som genom sin distanserade och föraktfulla hållning gentemot det borgerliga samhället kunde bryta sig ur sitt ändliga skal och röra vid något oändligt och fullkomligt.

Tillichs tänkande har enligt mitt menande sin viktigaste potential i detta beroendeförhållande till modernismen. Teologiskt sett genomlever Tillich en bestämd modernistisk problematik, och drivs därigenom in i modernismens motsägelser. Erfarenheten av dessa motsägelser är i någon mening bakgrunden till vår tids tal om det postmoderna och som teologer kan vi idag förstå Tillichs tänkande som ett direkt vittnesbörd om de komplikationer som vi har att hantera om vi inte återigen skall drivas in i samma belägenhet. Min kritik handlar således inte främst om att

övervinna Tillich utan om att bli medveten om vilka teoretiska möjligheter som redan har uttömts genom hans problematiska försök att etablera en allmän form för kulturteologin, samt vilka villkor hans kulturteologi därigenom skapar för en fortsatt kulturteologisk reflektion.

## Avslutande reflektioner

Låt mig avslutningsvis återvända till den övergripande frågan om relationen mellan konst religion och teologi. Jag skall inte leda resonemanget till en syntes, bara ge en antydning om hur jag menar att man i det postmoderna kan gå vidare från Tillichs modernistiska teoestetiska dröm. Jag vill uppställa följande nominalistiskt präglade begränsning:

För att ett konstverk skall kunna behålla kritisk potential när det relateras till teologiskt tänkande måste föreställningarna om konstens begreppslighet inskränkas till en sorts öppen och obestämd familjelikheter mellan olika fenomen som historiskt sett betraktats som konst. «Konst» måste uppfattas som en konstruerad samlingsterm för en rad mycket olika fenomen. Sökandet efter konstens kärna är gagnlös så länge man har ambitionen att nå en bestämning som inte bara reflekterar vad man själv tycker är «bra» konst.<sup>53</sup>

Konstens ontologi är i detta perspektiv en mycket vag ontologi. «Begreppet» konst, så som det historiskt och socialt föreligger, ger oss endast en diffus uppfattning om vad konst är och därmed också en diffus uppfattning om vad konst skulle kunna vara i framtiden.

Som Michael Palmer har påpekat innebär alla ontologiska påståenden om konstens essens att konsten under alla tänkbara omständigheter har vissa essentiella kvalitéer. Och detta innebär i sin tur inget mindre än att man tar bort «den osäkerhetsmarginal som tillhör påståenden om materiella objekt (och därför påståenden om konstobjekt)».<sup>54</sup>

<sup>53</sup> Jfr Arthur C. Danto: *After the End of Art. Contemporary Art and the Pale of History*. Princeton 1997, s. 27 och 193ff.

<sup>54</sup> Palmer: *Paul Tillich's Philosophy of Art*, s. 182.



Denna, möjligen banala, ståndpunkt har naturligtvis utvecklats i många olika teoretiska riktningar. Frågan om hur man skall definiera konst är bland konstfilosofer och estetiker inte mindre kontroversiell än frågan om hur man skall definiera religion bland teologer. Det är helt enkelt en subdisciplin i konstvetenskapen. I mina ögon är dock definitionsivern lika missriktad när den uppträder i konstvetenskapen som när den uppträder i religionsvetenskapen, och jag tänker inte fortsätta den debatten, vare sig i relation till konsten eller till religionen.<sup>55</sup>

Idén om konstens vaga ontologi kan emellertid betraktas som en rimlig utgångspunkt för den reflektion över konstens teologiska värde som vill röra sig bort ifrån det som Sigurd Bergmann har kallat den ontologiska modellen, alltså tanken på att konsten (eller religionen, eller båda) har ett enhetligt väsen och vara.<sup>56</sup> Men om man håller sig med en så öppen bestämning blir man också tvungen att hantera det faktum att det vi konkret talar om när vi säger «konst» alltid är beroende av tillfälliga bestämningar och lokala konstruktioner. Detsamma har inom den kontextuella teologin framhållits beträffande religionsbegreppet, med syfte att föra diskussionen från «religionens» plan till den lokala religiositetens och teologikonstruktionens plan.<sup>57</sup>

Att även Tillich omhuldade en sådan radikalt kontextualiserade teologiuppfattning står utom allt tvivel. Hela hans kulturteologi kan beskrivas som en teologi som låter den faktiska situationen, kontexten, bestämma villkoren för teologin. Huvudproblemet i Tillichs tänkande är att denna kontextualisering snabbt förvandlas till en akontextuell princip. Han tvingar in kulturanalysen i en religionsfilosofisk och avantgardistisk modell som inte ger annat än skenbart utrymme för någon annan slutsats än att den västerländska högkulturen och den kristna huvudtraditionen

trots allt är de väsentliga källorna på religionens respektive konstens och filosofins områden.

Om man tänker sig ett kulturteologiskt resonemang som istället utgår från en vag uppfattning om konst och en vag uppfattning om religion måste man därför lämna frågan om det «autentiskt religiösa» och det «autentiskt konstnärliga». Istället förvandlas reflektionen till en medveten bestämning av den egna reflektionens teologiska ramar och anspråk. Den teologiska reflektionen måste då ledsagas av ett svar på frågan om vilka roller «konsten» och «religionen» kan och bör spela i det bestämda spel som teologikonstruktionen utgör i en specifik kultursituation. Det blir då fullständigt rimligt att med ett visst syfte utgå från ett specifikt konstverk och utföra ett konstruktivt teologiskt arbete i förhållande till just detta verk, medan det blir orimligt att utgå från att ett specifikt verk kan avslöja universella hemligheter som sedan kan beläggas i andra verk och slutligen ges en teologiskt allmängiltig form.

Den konstteologi som vill närma sig konsten som något annat, som en radikal utmaning, måste kunna stå för sig själv och bör inte vara beroende vare sig av någon ortodoxi eller av någon teoretisk totalkonception. I sista hand menar jag att detta gäller generellt, alltså inte bara i förhållande till konsten. Precis som Tillich menar jag att teologin ständigt måste kvalificeras i ljuset av det sammanhang den fungerar. Mot en sådan bakgrund blir all teologi detsamma som kulturteologi, vilken i sin tur sammanfaller med kontextuell teologi. Men till skillnad från Tillich menar jag att man därigenom också raderar gränserna mellan teologins olika «uppenbarelseskällor». Även konsten måste få tala till punkt och teologen måste respektera detta tal precis i samma grad som teologen respekterar andra uppenbarelseskällor.

Enligt mitt resonemang sätter Tillich alltför stor teologisk tilltro till en viss kulturyttring och en viss teologisk problemkonception. Det partikulära görs till norm för allt. Dessutom medförde hans apologetiska förståelse av uppenbarelser att han inte fritt kunde utforska vare sig religion eller konst. I själva verket kan hans specifika syn på kulturella uttryck och teologiska problem inte ges något systematiskt företräde framför andra. Tillichs konstteologi blir viktig

<sup>55</sup> Angående definitionsproblematiken, se Samuel Laeuchli: *Religion and Art in Conflict*, Philadelphia 1980, s. 17–55 och Stephen Davies: *Definitions of Art*, Ithaca/London 1991.

<sup>56</sup> Bergmann: *I begynnelsen är bilden*, s. 103.

<sup>57</sup> Jfr även Mattias Martinson: «Konstverket allena? Auktoritetskritik och Sigurd Bergmanns befriande bild-konst-kultur-teologi», *Kirke og kultur* (nr 1, 2004).

när den kontextualiseras, men den är mer eller mindre ointressant om den behandlas okritiskt. Tyvärr är stora delar av Tillich-litteraturen underkastad den store mästarens ord och därför har man i ruinerna av Tillichs teoestetiska sys-

tem missat många av de insikter som hans felsteg banar vägen för.

### *Summary*

The article addresses some problems in relation to definitions of art which construe art as a basically religious phenomenon. Paul Tillich's theology of culture and art is the main subject as well as the target of my criticism. Special attention is given to his understanding of the visual arts. The critical question is how the particular voice of a specific work of art can be heard and made theologically productive in the context of Tillich's general theory of culture, which understands cultural expressions as the form of religion, and religion as the essence of culture. Tillich's systematic claims are heavily questioned as such, but also contextualized, i.e., put in its modern and modernist aesthetic context, in order to show that some of the problems can be read as postmodern challenges. Lastly, a nominalist or at least a very vague understanding of art is suggested as the only reasonable way to respond theologically to art after Tillich.



## Recensionsartikkel

# Gud, kirkeliv og homoseksualitet

TONE HELLESUND

*Tone Hellesund er forsker ved Rokkansenteret, Universitetet i Bergen. Rokkansenteret er et flerfaglig forskningssenter for samfunnsstudier og Hellesund er utdannet etnolog. Hun skrev sin avhandling om ugifte middelklassekvinner i perioden 1880–1940. Den ble omarbeidet til boken Kapitler fra singellivets historie (Universitetsforlaget 2003). Hun arbeider nå med en studie av unge homoseksuelle og selvmord og en studie av kjønnsdiskurser i dagens samlivskurs. Hennes hovedinteresser er avvik og normalitet, kjønn og seksualitet.*

Dawne Moon: *God, Sex and Politics. Homosexuality and Everyday Theology* (Chicago: University of Chicago Press, 2004).

Susanne Lindström: *Kamp om rummet. En studie av heteronormativitet i Svenska kyrkan* (Umeå: Umeå universitet, 2005).

I de senere årene har det kommet en rekke studier som tar for seg hvordan kristne kirker og menigheter håndterer forskjeller, hvordan enkelte saker blir konstruert som fundamentale moralske spørsmål i kirken, og hvordan heteroseksualitet og homoseksualitet blir tematisert og debattert i kirken. Våren 2005 disputerte Susanne Lindström over sin avhandling *Kamp om rummet. En studie av heteronormativitet i Svenska kyrkan*, en avhandling som kan sees som en del av en slik internasjonal forskningstrend. Amerikanske titler som *Congregation and Community* (Ammerman 1997), *Congregations in Conflict. Cultural Models of Local Religious Life* (Becker 1999), *Ordaining Women: Culture and Conflict in Religious Organizations* (Chaves 1997), *Que(e)rying Religion. A Critical Anthology* (Comstock and Henking 1999), *Sexual Orientation and Human Rights in American Religious Discourse* (Oylan and Nussbaum 1998), *Sex, Lies and Sanctity: Religion and Deviance in Contemporary North America* (Warner 1995), og nordiske titler som *De homoseksuelle som kyrklig spelbricka: en analys av aktörerna, aktionerna och debatten i Finland år 1993* (Strömsholm 1997), *Sex, kjønn & kristentro* (Røthing 1998), *Elisabeth Ohlsons Dåpsbilde: Den Homofle Kroppen, Kirkens Definisjonsmakt Og Guds Nåde* (Børtnes 2004)<sup>1</sup> gjør meg både nysgjerrig og begeistret. Dette bokessayet vil først kortfattet gjennomgå den amerikanske sosiologen Dawne Moons doktor-

avhandling som jeg mener er interessant å lese sammen med Susanne Lindströms avhandling. Resten av essayet vil være en gjennomgang av Lindströms *Kamp om rummet*, og er i stor grad basert på forfatterens opposisjon under Lindströms disputas.

Dawne Moon utgav i 2004 boken *God, Sex and Politics. Homosexuality and Everyday Theology* (University of Chicago Press). Den handler om hvordan medlemmer av to metodistmenigheter (United Methodist Church), en «liberal» og en «konservativ» menighet, diskuterer hva som er rettferdig og hva som er urettferdig, hva som er rett og galt, hva som er kjærlighetsfullt og hva som er syndig. Boken er en etnografisk studie av menighetsdebatter om homoseksualitet, og om hvordan folk i sitt hverdagsliv konstruerer sine overbevisninger om Gud og menneskehet. Ut fra en foucauldiansk tradisjon forholder Moon seg til makt som noe som ikke bare handler om forbud og påbud, men om at makt allerede finnes i forestillingene om hva som er. Makt virker gjennom kunnskap til å produsere individers identiteter, begjær, idealer og verdensbilder.

Et av hennes hovedfunn handler om hvordan medlemmene aktivt arbeider for å *naturalisere* nettopp sin posisjon, dvs. hvordan språk, bestemte formuleringer, gir personen en følelse av tidløshet, naturlighet og selvfølgelighet. De ulike sannhetene om homoseksualitet som eksisterte side ved side innenfor menighetene utgjorde en trussel i og med at de denaturaliserte både hverandre og menighetsmedlemmenes forståel-

<sup>1</sup> Artikkelen finnes i boken: *Kampen Om Kroppen*, eds. Jostein Børtnes, Siv-Ellen Kraft and Lisbeth Mikaelsson, 277–97. Kristiansand: Høyskoleforlaget, 2004. Børtnes har også publisert andre relevante artikler.

ser av begreper som mange ønsket å la forbli uartikulerte, for eksempel «heteroseksualitet», «synd», «Guds skaperverk». Et annet interessant tema hun tar opp er hvordan den homoseksuelle blir synlig som kropp, seksuelt vesen, og dermed som «jordisk», på en helt annen måte enn den heteroseksuelle. Bl.a. gjennom å snakke om «homoseksuell praksis» blir homoseksualitet definert som seksuelle handlinger og plasserer seg dermed under det fysiske og altså jordiske domene. Moon vier mye oppmerksomhet til språkets rolle, og identifiserer et følelsenes språk, og særlig da «a language of pain», et smertens språk, som noe som står sentralt i denne debatten. Ut fra oppbyggingen av diskusjonen i begge menighetene blir det en forutsetning for inklusjon at de eventuelt homoseksuelle menighetsmedlemmene bærer på en *smerte*. Menighetsmedlemmene fra begge posisjoner naturaliserer alle sine egne synspunkter ved å sette dem i motsetning til den demoniserte kategorien *politikk*. De som kjemper imot ens egen sak blir tillagt *politiske motiver*. Alle syntes å være enige i at politikk står i motsetning til kirkens idealer, og det blir viktig å beskytte menighetslivet fra politikk. Politikk handler også rett og slett om det som truer med å denaturalisere idealer og livsformer. I disse menighetene tenderer man også til å forstå makt som noe som handler om (onde) intensjoner heller enn om grunnleggende strukturer. Menighetsmedlemmer som ikke ønsker noen andre noe vondt, blir såret når de blir beskyldt for å stå i en maktposisjon. De menighetsmedlemmene som uttalt ønsket å konfrontere spørsmål om makt og marginalisering i sine menigheter — noe de oppfattet at Gud ville at de skulle gjøre — ønsket å drive frem endringer uten å distansere seg fra menighetsmedlemmer med motsatte syn. De politiske utfordringene ble oversatt i «upolitiske» termer når man for eksempel valgte å snakke om «smerte» istedenfor «undertrykkelse».

Moons informanter ønsket å overskride det jordiske og politiske og forenes i felles tro på det overjordiske. De ønsket også å basere sitt fellesskap på omsorg og nestekjærlighet. Moon argumenterer for at siden menighetsmedlemmene allerede lever innenfor en hierarkisk struktur der de er svært ulikt posisjonert — når noen har makt til å definere hvem som kan inkluderes i gruppen, hvem som kan få rettigheter og privilegier, hvem som kan stå i en rett relasjon til Gud — er det opplagt at medfølelse og nestekjærlighet her ikke handler om inklusjon og likhet, men at det tvert imot reproducerer ulikhet. Dawne Moon argumenterer overbevisende for hvor problematisk det er å basere sosial endring på smertens språk. Smerte kan være effektivt som adgangsbillett til et gitt fellesskap, men smertens språk utfordrer ikke den etablerte ulikever-

digheten mellom heteroseksuelle og andre. Tvert imot er smertens språk med på å befeste ulikeverdighet i en kristen kontekst, hvor heteroseksuelt identifiserte kirkemedlemmer kan føle seg enda mer fulle av kristen nestekjærlighet når de utviser medfølelse overfor andre, mindre heldige. Med sin analyse problematiserer Moon identitetspolitikk som en vei til sosial rettferdighet, fordi identitetspolitikk nettopp henter sin kraft fra kollektiv smerte.

Avhandlingen *Kamp om rummet. En studie av heteronormativitet i Svenska kyrkan*, berører temaer knyttet til eksklusjon og marginalitet, heteronormativitet og homoseksualitet, religion og makt. Etnologen Susanne Lindströms mål har vært å undersøke hvordan normer for seksualitet, samliv og kjønn konstitueres i den Svenske kirkens tekster om homoseksualitet og kristen tro, samt å vise hvordan dette er nærværende og har betydning — hvordan det reproduseres, utfordres og forvandles — i kristne homoseksuelle menneskers livsfortellinger. Hva kan kristne homoseksuelle menneskers livshistorier si om den svenske kirkens syn på homoseksualitet og på kvinnelig/mannlig? Hvordan anvendes teologi i debatten om homoseksuelles plass i kirken?

Avhandlingen er todelt. På den ene siden handler den om hva som er den svenske kirkens offisielle syn i spørsmålet om homoseksualitet — analysert via offisielle utredninger og santaledokumenter. På den andre siden handler det om hvordan 15 ikke-heteroseksuelle kristne, som er aktive i kirken som prestere (13), diakon (1) og kirkepolitiker (1), i sine fortellinger både gjenskaper og utfordrer heteroseksualitet som norm. Som kilder har Lindström brukt to kirkelige utredninger *Kyrkan och homosexualiteten. Rapport från en arbetsgrupp* 1994:8 (SKU), *Homosexuella i kyrkan. Ett samtalsdokument från teologiska kommittén* 2002 (TK), samt altså intervjuer med ikke-heteroseksuelle kristne. I tillegg til dette har Lindström analysert debatten rundt utstillingen *Eccc Homo*, en ansettelsessak, en debatt rundt et homobryllup i en museumskirke og et møte mellom biskop Rune Backlund og RFSL i Piteå.

I første del av avhandlingen er det de kirkelige diskursene om homoseksualitet som står i fokus. Hovedlinjen i *Kyrkan och homosexualiteten*. Rapport från en arbetsgrupp uttrykker et universalistisk syn på menneskelig erfaring. Fokuset på kjønnsdikotomien mann/kvinne som grunnleggende, bidrar til å forsterke og naturliggjøre (gudeliggjøre) den heteroseksuelle normen Homoseksualitet betraktes som et resultat av syndefallet. Homoseksualitet er likevel ikke synd, men en konsekvens på linje med andre av syndefallets konsekvenser (kvinner skal føde barn med smerte etc). Det må legges til rette for etisk sam-

liv mellom homoseksuelle, men dette samlivet kan aldri likestilles med det heteroseksuelle ekteskapet. Konstruktivistiske perspektiver på seksualitet avvises fordi de bryter med selve skapelseshandlingen. Homoseksualitet sett som essens, er selve grunnlaget for toleranse. Alternativlinjen ser homoseksualitet som synd, ikke bare som syndenes konsekvens. Ideen om genuine identiteter som finnes i skapelsestanken har like stor betydning for begge linjene. Analysen viser hvordan det har foregått en endring fra 1994 til 2002. I *Homosexuella i kyrkan. Ett samtalsdokument från teologiska kommittén* er det fortsatt uenighet, noe som i dokumentet omtales som «försonad mångfald». To vilkår settes opp for at man skal godta homoseksuelle relasjoner: 1) At seksualiteten er es-sensiell og ikke-valgt. 2) At man utformer sitt samliv i samsvar med det heteroseksuelle ekteskapets normer.

Gjennom å vurdere ekteskapet som mer verdifullt enn partnerskapet reproduseres den heteroseksuelle normen, hvilket automatisk gir de som identifiserer seg som homoseksuelle en lavere stilling. Homoseksuelle må akseptere at det finnes dem innenfor kirken som ikke kan si ja til homoseksualitet. Slik vernes intoleranse, mens homoseksuelle forventes å akseptere at deres nærmeste relasjoner stilles spørsmål ved. Diskriminering av homofile gjøres til et teologisk spørsmål. Uttrykket «forsonad mångfald», synliggjøres gjennom analysen som hvordan et «vi» i maktposisjon leter etter en måte å forholde oss til et marginalisert «dem». Den største endringen som har skjedd fra 1994 til 2002 angår ekteskapets rolle. Det har skjedd en forskyvning fra fokus på ekteskap til et fokus på partnerskap. Fra det heteroseksuelle ekteskapet som norm, til tosamhet, fellesskap, og trofasthet som norm, uavhengig av partnerens kjønn.

Fra dette diskursnivået går Lindström så videre til å analysere hvilken rolle teologiske diskurser og den kristne troen har i informantenes identitetsfortellinger. Hvordan fungerer disse både som ressurs og begrensning og hvilke diskurser er til stede i deres selvpresensasjoner. Mange av informantene forstår homoseksualitet som en sann og medfødt identitet. Det kan gå lang tid før en selv oppdager hvordan det «er fatt», men den homoseksuelle identiteten har alltid ligget der. Denne forståelsen finnes også i den teologiske diskursen, og Susanne Lindström argumenterer for at informantene slik «ordnar sitt liv utifrån en teologisk skapelsesdiskurs». Flere av informantene tematiserer også hvordan det fra et kristent synspunkt er forkastelig å være falsk. Derfor er det også viktig å finne ut hvem man er, og å våge stå for den man er. Kravet om en autentisk iscenesettelse av seg selv kan tolkes både som befrielse og som tvang. Et par av informantene uttrykker homoseksualitet som et kall: Gud har kallet

meg til dette, og alt som skjer er en del av hans vei mot det endelige målet. Gjennom å uttrykke at Gud har kallet dem til og utrustet dem til et spesielt oppdrag, blir det et argument mot den heteronormativt konstruerte teologiske diskursen. De som argumenterer mot homoseksuelle prester og diakoner fremstår dermed som om de forsøker å hindre Guds plan. For de fleste av informantene er autentisitet viktig, og den moderne og den samtidige teologiske diskursen ser slik ut til å henge nært sammen. To av informantene uttrykker seg i tråd med et mer «postmoderne» syn, i det at de snakker om en stadig pågående skapelse. Det finnes ingen autentisk identitet, man er formbar hele livet. (Min merknad: dette er ikke nødvendigvis en «postmoderne» forståelse i kristen teologi).

Alle informantene forholder seg aktivt til de eksisterende teologiske diskurser, og fører en aktiv dialog med disse i sine egne livsfortellinger. Informantene forteller om erfaringer av annerledeshet og undertrykkelse, og også om hvordan de skaper og inngår i ulike «vi», i ulike identitetskonstellasjoner i opposisjon til andre identitetskonstellasjoner. Ved hjelp av eksklusjoner og inklusjoner skapes mening og tilhørighet. Susanne Lindström argumenterer for at vi gjennom dette kan se noen av de praktiske konsekvensene av kirkens ekskludering. Alle informantene snakker om et oss «vi homoseksuelle» i relasjon til «dem» (de heteroseksuelle). Isteden for å se på seg selv som avvikere identifiserer noen av informantene heteronormativitet som problemet. Gjennom å plassere problemet på heteronormativiteten og ikke på seg selv, så har den homoseksuelle identiteten, forståelsen av synd, samt hva det innebærer å være et forbilde for ungdommer blitt fylt med nytt innhold. Posisjonen «utenfor» blir omgjort til en positiv erfaring som på en særlig måte kvalifiserer de homoseksuelle i kirken til å forstå og forhindre diskriminering. Informantene gir uttrykk for en forestilling om at kristne homoseksuelles erfaringer er helt annerledes en kristne heteroseksuelles. Av og til skapes det også tydelige skiller mellom homoseksuelle. En av informantene omtaler for eksempel kirken som en tilfluktsplass fra det som oppfattes som homoverdenens umoral og destruktive livsførsel.

Heteronormativitet reproduseres primært i den svenske kirken gjennom at homoseksualitet gjøres til den overordnede kategorien, hvis innhold og overordnede posisjon ifølge mange talsmenn for kirken aldri kan betviles. Samtidig er det akkurat det som skjer når homoseksuelle i kirken blir mer synlige og når det stilles spørsmålstegn ved normen om heteroseksualitet. Opprettholdelsen av forskjell er det mest sentrale i kirkens måte å håndtere homoseksualitet på og forsvare den heteroseksuelle normen. Men gjennom at normen utfordres blir den synlig som en norm,

og den blir vanskeligere å artikulere som en universell sannhet.

En doktoravhandling skal etter min mening være forsvarlig metodisk utført, besvare sin egen problemstilling og tilføre interessant ny kunnskap. Susanne Lindstrøms bok *Kamp om rummet* oppfyller disse kriteriene. I tillegg har den fine beskrivelser og analyser, og den påpeker mange elementer i dokumenter og livsfortellinger som denne leseren ikke ville fått øye på uten Lindstrøms hjelp. Det er ikke overraskende at en avhandling finner at den Svenske kirken reproducerer heteronormativitet. Likevel er dette en viktig studie. Den påpeker konkret hvordan denne reproduksjonen foregår, hvilke områder som kirken opplever det som viktigst å forsvare, og ikke minst, hvordan disse prosessene finner gjenklang i levde liv, i selvfortellinger. Til tross for dette har jeg en del alvorlige innvendinger mot avhandlingen, og de viktigste jeg vil trekke fram her handler om forskningsmessig plassering og om teoretiske perspektiver. Lindström har etter min mening i alt for liten grad trukket inn annen relevant forskning, og synes ikke å ha oversikt over den internasjonale forskningen på feltet. Det virker tilfeldig hva som er trukket inn både av empiriske og teoretiske bidrag og Lindström har i liten grad brukt andres forskning som åpninger til sitt eget materiale. Hun kommuniserer verken med Dawne Moons studie eller de andre overnevnte studiene. Dette er opplagt et tap for Lindstrøms analyse, og for eksempel hadde det vært spennende om Lindström kommenterte en eventuell tilstedeværelse av et «smertens språk» i eget materiale.

I innledningen plasserer Susanne Lindström seg faglig og teoretisk, og det er primært diskursteori, diskursanalyse og queer-teori som hun ser seg som en del av. Jeg synes det er problematisk at avhandlingen posisjonerer seg så sterkt i forhold til queer-teori, fordi jeg opplever at begrepsbruken, materialet, analysene og forfatterens politiske målsetning i langt større grad ser ut til å handle om identitetspolitikk. Den identitetspolitiske forståelsen er fullstendig uartikulert i avhandlingen, og det finnes ingen refleksjoner over hvordan denne posisjonen av de fleste oppfattes å stå i motsetning til den queer-teoretiske og/eller queerpolitiske posisjonen. Ikke bare synes Lindström å stå i opposisjon til sin egen programerklæring om å bedrive queer-studier, men det begrensede teoretiske rammeverket som trekkes opp, synes også å ha begrenset mulighetene i analysen.

Avhandlingen og et av kapitlene er kalt for *Kampen om rummet*. Det er uklart hva forfatteren har ønsket å bruke begrepet «rom» til? For meg signaliserer ordet «rom» en rekke teoretiske tilknytningsmuligheter. Rom og plass har vært hete begreper gjen-

nom 1990-tallet og også flere svenske etnologer har vært en del av denne romlige orienteringen. En rekke samfunnsgeografer har arbeidet med både mer fenomenologiske og konstruktivistiske tilnærminger til plass, og for mange er det nettopp studiet av eksklusjon/inkludasjon, marginalisering/normalisering som er motivasjonen bak denne type studier. Mange av de britiske samfunnsgeografene har også nære forbindelseslinjer til nyere forskning om medborgerskap (citizenship) som også fokuserer på vilkårene for deltakelse og inkludasjon/eksklusjon fra kulturelle og politiske enheter. Lindström knytter ikke an til noen teoretiske diskusjoner/tradisjoner om rom og plass, og det er derfor begrenset hvor langt hennes analyser om dette når. Å dreie avhandlingen teoretisk mer i retning av rom/plass, medborgerskap, og de eksklusjons/inkludasjonsmekanismer som studeres innenfor disse tradisjonene, tror jeg kunne ha ført forfatteren lenger i sine analyser, og jeg tror at denne type perspektiver ville ha korrespondert bedre med hennes interesser og preferanser, enn det queer-teori synes å ha gjort.

Siden dette essayet går til et teologisk tidsskrift vil jeg avslutningsvis trekke frem et interessant problem som både Lindstrøms, men også andre studier av kirken og heteronormativiteten reiser. I bestrebelsen etter å påpeke kirkens problematiske utestengning av homoseksuelle, skapes utilsikt en fortelling om kirken som autentisk, ahistorisk og ikke-verdslig institusjon. Et eksempel er at Lindström fokuserer mest på hvordan informantene lar seg tvinge inn i kirkens diskurser. Ut fra avhandlingens materiale synes det like opplagt at de teologiske diskursene har latt seg påvirke av pro-homo-aktivisme. Den essensialistiske forståelsen av homoseksualitet som i dag er rådende innenfor den Svenske kirken, har vel nettopp oppstått gjennom press fra homoseksuelle og homo-liberale grupperinger. Et annet eksempel er hvordan Lindström slutter seg til en forestilling om at kirken står i en lang og ubrutt heteroseksuell tradisjon (se eks. s. 20). Kirken ønsker opplagt å fremstille det som om den heteronormative posisjonen man inntar i dag, er den samme som kirken alltid har stått for. Dette er opplagt uriktig, og det finnes mye historisk materiale som kan problematisere dette bildet av kirken som en konsekvent forsvarer av heteroseksualiteten og som en aktiv motstander av andre livsformer enn dagens heteroseksuelle kjernefamiliemodell. Lindström setter kirkens konservative holdning til homoseksualitet i kontrast til det offentlige samfunnets syn på homoseksualitet. Offentligheten har i løpet av de senere årene blitt åpnere i forhold til homoseksualitet og Lindström trekker frem ny lovgivning som et bevis på denne liberaliseringen. Her kan en spørre seg om det kanskje er den svært demokratiske strukturen, «grasrotas» makt,

i de skandinaviska statskirkene som hindrer en liberalisering i «homosporsmålet». Siden partnerskapslovens innføring er det, i alle fall i Norge, heller kirken enn Storting og regjering som har uttrykt flertallsmeningen i folket. Fortellingen om kirken som den

eneste gjenværende undertrykker av homoseksuelle, kan slik stå i fare for å tildekke heteronormativitetens hegemoniske makt også i de deler av kulturen som ikke innbefattes av kirken.

### Summary

This essay presents two recent dissertations concerning Christian churches and their debates on homosexuality. While American sociologist Dawne Moon studies two Methodist congregations and their internal debates and disputes on these issues, Swedish ethnologist Susanne Lindström analyses both the discourses on homosexuality in the official documents from the Church of Sweden and interviews non-heterosexuals working as clergy in this church. This essay presents the main arguments of both books, but dwells particularly with Lindströms analysis. Built on her opposition to Lindströms doctoral defense, the author argues that this dissertation also contains some severe theoretical problems. While claiming to build on queer theory, the analysis seems to rest on a more identity-based understanding of homosexuality. This conflict is never addressed, and the theoretical framework chosen seems to be inadequate for the analysis Lindström wants to perform. While failing to introduce alternative perspectives, the analysis is left without being pushed to its full potential. The essay uses Dawne Moon to problematise identity-politics as both a political and theoretical strategy, but it also suggests places where Lindström could have looked for frameworks which maybe could have worked more constructively in her work. Finally the question of whether researchers should confirm or challenge the heteronormative self-conception of the church of Sweden is raised.



## DEBATTINLÄGG

---

### Svar till Ulf Borelius och Hans Damerou

Min kommentar i STK 1/2005 till Hans Damerous recension av Ulf Borelius forskningsrapport i STK 4/2004 har föranlett animerade inlägg i STK 2/2005. Det är bra att frågan debatteras om vi diskuterar väsentligheter och frågan förs framåt. Kanske är det så att våra olika perspektiv beror på att «vi närmar oss ämnet utifrån olika discipliner»; sociologens resp teologens. I min egen forskning ägnar jag mig inte så mycket åt de tidigare åren utan åt Gutiérrez betydelse i den peruanska kontexten och interaktionen mellan teologisk reflektion, socio-politisk kontext och samhällspolitisk debatt under de senaste 20-25 åren. Helt utan intresse är dock inte de första åren eftersom de lägger en grund för Gutiérrez fortsatta reflektion och dessutom finns det en stor konsistens i det Gutiérrez skriver.

Anledningen till att jag refererar till Damerou mer än till Borelius är att han inte helt gör Borelius rättvisa utan övertolkar en del av vad denne skriver. Eftersom Borelius och jag har fört en intern epost-dialog om

detta, riktades min kritik inte i första hand mot honom. Vilket underlag Damerou har för att jag skulle vilja «förbjuda en annan forskare att undersöka befrielse-teologins uppkomsthistoria» förstår jag inte. Det finns väl knappast någon i sinnevärlden som har den fullmakten. Damerou försöker slutligen göra sig lustig över uttrycket «skrivbordsteolog». I sin recension i STK 4/2004 slutar han med orden att «med Borelius rapport får vi konstatera att skrivbordsteologerna är fler än vi tidigare anat». Att detta var en nedlåtande och misskrediterande sammanfattning i recensionen kan knappast nu skämtas bort med att «Gutiérrez måste väl ha tillgång till ett skrivbord».

Jag är glad för Borelius inlägg. Jag tror att vi tillsammans kan föra frågan framåt och kanske klargöra en del missförstånd, vilket säkert kan bidra till en större förståelse av befrielse-teologin. Vi värderar olika de dokument som han har funnit. Jag har föreslagit honom att fråga dem som var med i Chimbote i juli 1968 om hur man ska tolka dem. Jag vet inte om han har gjort det ännu, och menar att han måste få sina funderingar bekräftade av dem som faktiskt var med

då för att befrielsesteologins tillkomsthistoria ska kunna skrivas om på den punkten. Den nordamerikanske dominikanen Enrique Camacho var en av de ansvariga för samlingen i Chimbote. Han har själv berättat för mig hur Gutiérrez inför sin föreläsning ändrade ämnet från Utvecklingsteologi (*Teología de Desarrollo*) till just Befrielsesteologi (*Teología de la Liberación*) på svarta tavlan innan han började tala. Jag har ingen anledning att misstro hans minne på den punkten, att Gutiérrez inför publik ändrade *Desarrollo* på tavlan till *Liberación*, särskilt som detta återberättades för mig för elva år sedan. Gutiérrez hade hur som helst redan börjat ändra fokus från utveckling till frigörelse/befrielse i sin teologiska reflektion.

Utifrån den samhällsvetenskapliga forskningen, inte minst den s.k. beroendeteoretiska skolan, och när 50- och 60-talens utvecklingsoptimism inte kunde ge tillfredsställande svar på varför människor fortfarande förblev fattiga, förändrades perspektivet mot slutet av 60-talet. Begreppet «utveckling» blev ett trubbigt instrument som inte kunde förklara de strukturella orättvisorna. För Gutiérrez blev också de beteendevetenskapliga disciplinerna en tillgång, bl.a. hans egna 50-talsstudier om Freud. Om utveckling var ett trubbigt instrument i den samhällsvetenskapliga forskningen blev det än mer problematiskt för teologin. Det blev betydligt mer relevant att tala om fattiga människors befrielse både ur ett teologiskt och samhällsvetenskapligt perspektiv. Och i det sammanhanget föddes befrielsesteologin. Men det är möjligt att sociologen och teologen ser olika på frågan.

Frågan om fattigdomen är dock central, inte minst för Gutiérrez teologiska reflektion. Jag kan idag ångra formuleringen att «de fattiga var ... i hög grad närvarande i universitetsvärlden» eftersom jag inte har tillgång till någon statistik. Men poängen i mitt resonemang var att ungdomar från fattiga förhållanden sökte sig till de statliga universiteten från 60-talet och framåt och att den allmänna utbildningsnivån bland de fattiga växte parallellt med detta. Många forskare menar t.ex. att detta var en av faktorerna till hur den maoistiska terrororganisationen Sendero Luminoso kunde växa till under främst 70- och 80-talen. Siffrorna som Borelius plockat fram är intressanta. Katolska universitetet i Lima anses fortfarande vara ett av Perus mest prestigeladdade där höga terminsavgifter gör det i det närmaste omöjligt för ungdomar från fattiga förhållanden att studera där. Även om San Marcos-universitetet kanske hade större status på 60-talet än idag, så lockade det knappast så många studenter från överklassen. Detta gör att större delen av de 20 procenten som inte kallade sig medelklass 1965 sannolikt kom från fattiga förhållanden. Även om de inte var många, indikerar detta åtminstone att studenter från fattiga förhållanden var närvarande.

Men både Borelius och Damerau har missat den andra punkten i mitt resonemang, nämligen att «studenter från överklassen radikaliserades och blev socialt medvetna». Den samhällsvetenskapliga forskningen blottade, som jag antydde ovan, de sociala orättvisa strukturerna. Studenterna måste förhålla sig till detta, också de som kom från överklassen. Inom UNEC diskuterades frågan och många studenter försökte på olika sätt närma sig de fattigas verklighet. Det var inte bara på europeiska universitet som studenterna radikaliserades, också i Latinamerika blåste radikala vindar som t.ex. banade väg för Salvador Allendes valseger i Chile 1970 och general Velascos reforminriktade militärregering i Peru 1968-1975. Därför kan man inte, som Damerau gjorde i sin recension, antyda att fattigdomen i stort var en okänd storhet i universitetsvärlden.

Borelius har borrhärd vidare och kartlagt något av vad Gutiérrez gjorde under 60-talet. Jag tycker att detta är förtjänstfullt och både bidrar till förståelsen av befrielsesteologins uppkomst och för frågan framåt. Hans boende och åtagande hos kapucinersystrarna i centrala Lima får något rörande över sig och säger väldigt mycket om Gutiérrez som person. Men detta är knappast något som fjärrar honom från de fattigas verklighet. Det är nog länge sedan överklassen bodde i centrala Lima. Tvärtom har förslumningen av Limas centrum pågått länge och fattiga människor utgjort en karakteristisk del i gatubilden både som boende och gatuförsäljare. Det faktum att Gutiérrez bodde gratis mot vissa prästerliga tjänster i församlingen säger något om de mycket enkla förhållanden han själv kom ifrån, i bjärt kontrast till bröderna Alvarez Calderón som kom från en av Perus mäktigaste familjer. Trots det var det bröderna Alvarez Calderón (Jorge är prästvigningsskamrat med Gutiérrez) som tillsammans med Gutiérrez kom att bli befrielsesteologins tydligaste företrädare i Peru. Slutsatsen att «Gutiérrez medvetenhet om de fattigas situation ... varit relativt begränsad under 1960-talet» är milt sagt missvisande. Erfarenheten av fattigdomen hade han med sig hemifrån och han mötte den på gatorna i centrala Lima.

Citatet om «komplexiteten i de fattigas värld» handlar om något annat; det är medvetenheten om denna som vuxit till hos Gutiérrez under åren — inte fattigdomen som sådan. Denna «komplexitet» har blivit något som Gutiérrez ofta återkommer till och syftar på att de fattigas värld ingalunda är enhetlig. Å ena sidan möter vi en socio-ekonomisk verklighet som för många fattiga i Gutiérrez språkbruk innebär död, «en död som förorsakas av hunger och sjukdom eller av de förtryckarmetoder som tillgrips av dem som ser sina privilegier hotade när de förtryckta kräver befrielse» (Gutiérrez, *Beber de su propio pozo*, 1983: citerat ur den svenska översättningen *Vi dricker ur vår egen*



brunn). Han utvecklar tankarna vidare i förordet till den nya upplagan av *Teología de la Liberación* (1988). Men, säger Gutiérrez, fattigdomen innebär inte bara en bristsituation (och man kan ana att hans insikter i den beteendevetenskapliga forskningen spelat in). Det finns också livserfarenhet, det finns tro och

en vilja att förändra sin situation bland de fattiga; en «de fattigas spiritualitet», som Gutiérrez har beskrivit i det mesta av det han har skrivit. Detta är vad de fattigas komplexitet ytterst handlar om.

Olle Kristenson

## LITTERATUR

Roger P. Booth: *The Bedrock Gospel. Sifting the Sources with Commentary*. 398 pp. Paget Press, Norton-sub-Hamdon, Somerset 2001.

What did Jesus teach, myth and legend apart? J. M. Ross (1976) introduced New Testament scholars to the canons of evidence. Here Dr. Booth, author of *Jesus and the Law of Purity* (1986) and *Contrasts* (1990) harnesses forensic training to critical expertise. Not separating Jesus' life from his teaching, casting his net to include Paul, Josephus, Thomas, Lk. 6:4D (pp. 28–30), he puts all gospels to the touchstone of plausibility. Eschewing the usual apparatus of scholarship he provides a kind of synopsis, the status of each passage having been established in early chapters. With a fine set of indexes he invites the layperson to ascertain the materials of earliest Christian preaching. The task sets him traps nevertheless.

In ch. 9 «The Integrated Bedrock Gospel» gives, in thirty-three sections, the answer to every question B. has found worthy of the treatment. Legend, but not myth (Mk. 15:38) is included. While evaluating each gospel disjointed and fragmentary information emerged (e.g. pp. 295, 317 divorce). In this chapter everything is integrated. Booth preserves only the material which presents the closest approximation to reality the evidence can supply (so p. 335).

Our assessment of the authentic parts ... would reassure the followers of Jesus ... that on a balance of probability the substance of Jesus' teaching was uttered and the essence of his life was lived. The integration and classification ... of the units deemed authentic, demonstrate that the main themes of his teaching and ministry, and the reality of his suffering, death and resurrection are indeed well attested; they will survive the scepticism and logic-chopping of scholars ... over particular words and actions.

Units make up themes: they are in the main valid. They make a foundation for living (p. 335). B.'s pre-suppositions are exposed, and he admits some judgments may be subjective — as is likely. The result is

conservative, dimming the agenda of individual evangelists.

As a teaching tool it is good (the price is low). To cavil at the occasional blemish seems supererogatory. However, he *inserts* material (e.g. «sword» at I Thes. 4:16 or «ten» at Mk. 14:17; he *inserts* his own commentary (pp. 285 line 48; 289 lines 11, 33; 293 line 56; 297 the same fig?); he excludes what is needed (Mk. 4:10–20; 5:12–13b; 6:4,43) — whereas to omit Mk. 12:10; 15:38 could be accepted. He mistranslates; Mk 7:10 *kakologōn* is «curses» (Ex. 21:17) and «trice» is wrong at Jn. 2:20. What distinguishes *haverim* from Pharisees? The *Divyāvadāna* echoes Jn. 4, not vice versa. On the other hand «vowed» at Mk. 6:23 is right, and at Mk. 7:15 (p. 292 lines 15–16) there is indeed a «relative negative».

Hugh J. Schonfield's *Authentic New Testament. A Modern Translation* (1956) left the text undisturbed, enriched by scraps of Judaica. B. induces in the student a mood of watchful anticipation, for his own voice is heard at times to the text's disadvantage.

J. Duncan M. Derrett

Martin Hengel & Anna Maria Schwemer: *Der Messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 138)*. xv+267 sid. Mohr Siebeck, Tübingen 2001.

Hengel och Schwemer diskuterar frågor rörande Jesu messianitet i fyra fristående studier som delvis går om lott. Gemensamt för dem är att de tar upp kampen mot föreställningen att Jesus helt skulle ha saknat messiansk självförståelse. Samtliga artiklar är på sätt och vis formade i skuggan av Wrede och i polemik mot den del av tysk forskningstradition som på denna punkt följt i Wredes fotspår. Hengel antyder att Wredes omessianske Jesus i verkligheten var en del av den

liberala 1800-talsforskningens projekt att försöka tämja honom.

Resultatet blir ett delvis övertygande resonemang med ett delvis apologetiskt förhållningssätt som kanske inte alltid tjänar sitt syfte. Hengel och Schwemer vill ifrågasätta de tidigare forskningsresultat som utgår från en enhetlig judisk messiasföreställning, samt visa på hur diversifierade de messiasföreställningar var som rymdes i det andra templets judendom och i den tidiga kyrkan. Utifrån sådana utgångspunkter blir det rimligt att tolka befintligt källmaterial som belägg för att Jesus både betraktades som en messiansk gestalt av sin samtid och hade en messiansk självförståelse. Dessutom betonar författarna att Jesu död förblir oförklarlig utan de messianska anklagelserna.

Denna sista punkt föranleder Hengel att utbrista: «Dieser Einsicht kann man sich, wenn man überhaupt noch auf historische Argumente wertlegt und sich nicht in eine generelle ungeschichtliche Skepsis oder die quellenfreie Spekulation zurückzieht, schwerlich entziehen» (s. 128). Sådana formuleringar kan läsaren lätt uppfatta som milda idiotförklaringar av den som inte håller med. Frågeställningarna som diskuteras är såpass komplicerade och mångfacetterade att även mindre spekulationsbenägna och hårt historiskt hållna forskare kommer att fortsätta diskutera dem också efter denna bok.

Denna randanmärkning bör dock inte uppfattas som att Hengel och Schwemer skulle ta lätt på frågeställningens komplexitet. Studierna är genomförda med sedvanlig tysk noggrannhet. Hengels första studie — bokens längsta — om Jesus som Israels messias, arbetar sig bakåt från Paulus användning av *christos* som titel via förpaulinsk tradition och frågan om en korsfäst messias, till den historiske Jesus och hans messianska verksamhet. Hengel argumenterar mot synen att Jesus skulle betraktats som messias och herre först efter och pga uppståndelsen. Efter en genomgång av forskningshistorien och en diskussion av de religionshistoriska förutsättningarna, där ryggraden består av forskningsresultat beträffande de messiasföreställningar som återspeglas i Qumrantexter, argumenterar Hengel för en messiansk självförståelse hos Jesus, om än definierad på eget vis. För den som läst t.ex. Collins och Zimmermanns studier är detta inget nytt — dessutom har, som Hengel nämner, vissa forskare långt tidigare påpekat att inget *fast* messiasbegrepp existerade på Jesu tid — men Hengel använder dessa forskningsresultat metodiskt som belägg för Jesu messianitet. I grunddragen är det inte svårt att hålla med Hengel: vi behöver en plausibel rekonstruktion som passar in i den judiska miljön men samtidigt förklarar den efterföljande kristologiska utvecklingen. En och annan läsare kan emeller-

tid reagera över åtskilliga detaljer och förutsättningar. Kan man vifta bort Rom. 1:3f och Apg. 2:36 så enkelt som Hengel gör? Kan man inte tänka sig en viss typ av messiansk identifiering och messianskt självmedvetande hos den historiske Jesus, samtidigt som ett tydligt erkännande kom först senare efter påsken? Och kan man integrera människosonstanken i messiasföreställningarna så lättvindigt som Hengel gör? Är Hengels återkommande kritik av en hyperkritisk hållning ett sätt att undvika vissa problematiska frågor beträffande enskilda Jesustraditioners historiska källvärde?

Liknande frågor kan ställas till Hengels andra studie, om Jesus som messiansk vishetslärare och kristologins framväxt. Det är lätt att följa argumentationen mot vissa äldre synsätt som postulerade en tidig gnostisk mytologisk bakgrund till judiskt vishetstänkande. Hengel, som dessutom är kritisk mot Q-hypotesen, menar att Jesu funktion som vishetslärare kan ses inom ramen för ett messianskt paradigm. Visheten har i judisk tradition drag av såväl profet som botpredikant och domare, och i ljuset av judiska eskatologiska och apokalyptiska texter kan Jesus tolkas som messiansk andefylld vishetslärare. Jesu historiska verksamhet som messiansk lärare och andebärare blir alltså en förutsättning för att det judiska vishetstänkandet ska kunna påverka den kristologiska utvecklingen. Hengel frågar sig om inte Jesus som messiansk representant för den gudomliga visheten kan överbygga gapet mellan Galileen och Paulus. Slutsatsen — återigen inte ny — är att den kristologiska utvecklingen genom vilken Jesus från Nasaret blir preexistent Son, inte låter sig förklaras tillfredsställande av vare sig gnostiska teorier eller judisk messianologi, utan griper tillbaka på judisk vishetstradition. Men åtskilliga läsare undrar nog, tillsammans med mig, om inte Hengel förutsätter en alltför *kort* utvecklingsperiod — 20 år — mellan Jesus och en utvecklad inkarnations-teologi. Förutsätter inte Hengel en högkristologisk Paulustolkning alltför lättvindigt trots att frågan är rejält komplicerad? Och var verkligen de tidigkristnas allvarligaste konflikt med judendomen en *kristologisk* karaktär? (Var den inte snarare halakhisk?)

Schwemers studie om Messias lidande enligt Markus kan i sammanhanget ses som ett stödargument för att den historiske Jesus verkligen dömdes till döden för messiasanspråk. Den har dock en delvis annan riktning eftersom syftet är att undersöka Markus påstådda antijudiska hållning. Schwemers slutsats är att Markus framställer de judiska ledarna som ansvariga — de dömde Jesus p.g.a. hans anspråk — medan Pilatus dömde honom mot bättre vetande. Markus urskuldar emellertid inte Pilatus och folkmassan förblir obe-stämd. Först hos Matteus och Lukas, när kyrkan skilts från judendomen, ges det judiska

folket skulden. Schwemer menar att den fortsatta utvecklingen (1 och 2 årh.) blir obegriplig om man förnekar Sanhedrins inblandning i processen om Jesus.

Schwemers andra studie om Jesus Kristus som profet, kung och präst diskuterar idén om det trefaldiga ämbetet i förhållande till tidig kristologi. Vid detta laget har läsaren exponerats för de flerfaldiga judiska messiasföreställningarna med tre kategorier av smorda så pass många gånger att det börjar kännas som repetition. Ändå har Schwemers studie även här en delvis annan utgångspunkt än Hengels och tar sitt avstamp i Eusebios och andra kyrkofäders utläggningar av Kristus som innehavare av ett trefaldigt ämbete. Att dessa tankegångar har samband med de judiska flerfaldiga messiasföreställningarna verkar bortom allt tvivel, men försöket att härleda de tre aspekterna via Paulus lyckas mindre bra. Avsnittet om Hebréerbrevet visar på hur Jesu profetiska respektive prästerliga uppgifter lyfts fram, även om en davidisk, konungslig messiasstanke knappast gör sig gällande. I genomgången av evangelierna behandlar Schwemer bilden av Jesus som profet, kung och präst. Frågan är om man som Schwemer kan tala om en *förening* av de tre aspekterna i passionshistorien utan att läsa evangelierna mycket harmoniserande? Medan bilden av Jesus som eskatologisk messiansk profet kan beläggas brett och verkar falla tillbaka på Jesu historiska situation, så befinner sig bilderna av Jesus som davidisk messiansk kung respektive messiansk överstepräst huvudsakligen på en litterär och teologisk nivå. Schwemers urval av material bekräftar också detta; den messianske kungen belyses av harmdoms- och passionstraditioner medan översteprästrollen är en huvudsakligen johanninsk konstruktion. Otydligheten i särskiljandet mellan historiskt och litterärt besväras, inte minst i Schwemers avslutande sex teser, där läsaren inte säkert vet vilken typ av anspråk som görs, dvs. på vilket plan teserna rör sig. (Gäller Schwemers anspråk den historiske Jesus eller möjligen en samordnad nytestamentlig teologi?)

Detta beror antagligen på att Schwemer, liksom Hengel, har tydliga teologiska syften med sina historiska studier, något som inte i sig behöver vålla problem. Men kombinationen av apologetiska drag och dogmatiskt betingade slutsatser ur historiskt material gör mig lite rastlös. Visst får en modifierad syn på Jesu messianitet konsekvenser! Men att påstå att dessa är att Jesus som «Gud med oss» är grunden för vår tro, uppfyllelsen av det gamla förbundet och utgångspunkten för en rätt biblisk teologi (s. 80) kräver några fler tankeled, några fler förutsättningar, än de som redovisas. Tesen att reformationens återupptäckande av det två/trefaldiga ämbetet var sakligt-teologiskt nödvändigt (s. 280) kräver något andra argu-

ment än de exegetisk-historiska som nu ligger till grund för resonemanget. Men klarar man av att bortse från sådant är Hengels och Schwemers studier väl värda att fördjupa sig i som grundliga diskussionsbidrag till frågorna om Jesu messianitet och självförståelse.

Thomas Kazen

Karin Grünewald: *Ørkenfedrene*. 224 sid. Forlaget Anis, København 2004.

Karin Grünewald tecknar i sin bok *Ørkenfedrene* en bild av de märkliga män och kvinnor som på tre- och fyrahundratatalen befolkade delar av Egyptens öknar. Hon beskriver deras liv och deras undervisning med hjälp av egna översättningar av de berättelser som finns bevarade, de s.k. tänkespråken om ökenfäderna. Dessa hämtar hon från flera olika samlingar, framför allt från den alfabetiska och den anonyma samlingen av grekiska tänkespråk.

Boken inleds med ett bakgrundskapitel som skildrar tänkespråkens historiska sammanhang, deras reception, den forskning som de har givit upphov till och de skildringar av ökenfäderna som finns bevarade i litteratur från samma tid. De tre huvudkapitlen består till stor del av översättningar av närmare 450 tänkespråk, arrangerade tematiskt och sammanfogade av kommentarer. Kapitlens teman är ökenfädernas vardagsliv, deras förhållande till medmänniskan och förhållandet till bibeln.

Samlingar av ökenfädernas tänkespråk spelade en stor roll för kristen spiritualitet i senantikens och medeltidens kloster, och — som det hävdas i bokens förord — de är viktiga för många som söker andlig vägledning även idag. Därför är det bra att delar av samlingarna nu kommer ut på danska. I Sverige har många av tänkespråken från den alfabetiska samlingen varit tillgängliga sedan 1982 i Per Beskows översättning *Ökenfädernas tänkespråk*, men det här är första gången ett större antal tänkespråk ur den s.k. anonyma samlingen utges på ett skandinaviskt språk. Vidare kan boken fungera som en inledning till ökenfädernas värld för de läsare, även svenska, som är nyfikna på ökenfäderna, men som upplever dem otillgängliga i de översättningar som redan finns.

Boken ger även intryck av att förmedla en historiskt tillförlitlig bild av ökenfäderna. Häri ligger bokens stora brist. Författaren saknar nämligen ett kritiskt förhållningssätt till sina källor. Hon tar inte konsekvenserna av det faktum att texterna är fragment som redigerats ett par århundraden efter det att merparten av ökenfäderna levde. De är minnen av kvinnor och män som inte utgjorde en enhetlig rörelse, där vi

inte heller vet vilka tänkespråk som har en historisk bakgrund och vilka som är uppbyggda. Men Grönwald skriver att hon velat «ge dessa representanter för den tidiga kristendomen möjlighet att *själva* tala till oss». Samtidigt har hon velat teckna sin egen bild av dem genom att sammanfoga noga utvalda tänkespråk enligt teman hon själv har valt. Man får därför en känsla av att Karin Grönwald har försökt att skriva två böcker på en gång, både en som återger ökenfädernas «egna» ord och en där hon förmedlar sin personliga bild av dem.

Det kunde ha blivit en betydligt bättre bok om hon valt att fokusera antingen på själva tänkespråken eller på sin egen bild av ökenfäderna. Den första typen av bok kunde helt enkelt ha varit en översättning i den ordning berättelserna förekommer i de olika samlingarna, liknande Beskows översättning, gärna försedd med förklarande kommentarer till enskilda tänkespråk. Det är faktiskt en sådan utgåva man förväntar sig efter att ha läst baksidestexten och förlagets hemsida. Den andra typen av bok skulle ha varit en där författarens tankar står i centrum. Då kunde tänkespråken ha utgjort exempel som illustrerat hennes personliga bild av ökenfäderna, eller de kunde ha varit utgångspunkter för hennes reflektioner över hur de har talat till henne, något som skulle likna Samuel Rubensons *Betraktelser över ökenfädernas tänkespråk* (2001). Nu blir det istället en otydlig blandning.

När det gäller kapitlet som handlar om förhållandet till bibeln, hade jag gärna sett reflektioner om hur bibeln relateras till ökenfädernas egna situation. Det kunde ha funnits där istället för kommentarer om allegorisk bibeltolkning — liksom det mesta som skrivits om allegori och typologi skapar det mer förvirring än klarhet. Det kontextualiserande draget är mer typiskt för dessa texter och har kanske mer anknytning till människor idag.

Ett påpekande måste också göras angående översättningarna. Författaren skriver att det inte varit möjligt att få tillgång till den grekiska texten bakom de tänkespråk som hon hämtat ur den grekiska anonyma samlingen. Det är märkligt, eftersom hon på ett annat ställe anger den textutgåva som omfattar merparten av just de grekiska anonyma tänkespråken och som finns tillgänglig på de flesta större bibliotek. Nu har den danska översättningen drabbats av fel som en följd av att författaren har använt en fransk översättning och därför tvingats gissa sig till vad som står i grekiskan. Kanske har det varit en fråga om tidsnöd, men eftersom det rör sig om nästan nittio av hennes tänkespråk hade det varit värt att vänta med utgivningen för att kontrollera dem. Även andra oklarheter i översättningarna tyder på tidsnöd, t.ex. otydlighet i några bibelcitater och då stora delar av ett tänkespråk utelämnas utan att det anges.

Det ska ändå sägas att Grönwalds översättningar för det mesta är utmärkta när hon har haft tillgång till den grekiska texten. De är gjorda med ett språk som återspeglar originalets enkla stil. Hennes kommentarer, tagna som personliga reflektioner och inte som historiska skildringar, avslöjar också många gånger den djupa kunskap om tänkespråken som författaren fått genom sitt umgänge med texterna. Därför är boken, trots de svagheter jag pekat på, en mycket bra inledning till ökenfädernas tänkespråk för de danskar, och andra, som undrar vad berättelserna om dessa märkliga män och kvinnor har att säga oss idag.

Per Rönnegård

Magnus Lidbeck: *Lyhördhet. 80 sid. Verbum, Stockholm 2004.* — Christopher Meakin: *Närvaro — att göra hela livet andligt. 80 sid. Verbum, Stockholm 2004.* — Per Erik Persson: *Gemenskap — att vara kyrka i Svenska kyrkan. 80 sid. Verbum, Stockholm 2004.* — Jesper Svartvik: *Ordet — bli skickliga växlande! 79 sid. Verbum, Stockholm 2004.*

Med fyra böcker inleder Verbum förlag serien *Teologi pocketformat*. Ambitionen att erbjuda en lättläst presentation av teologiska ämnen, som har konkret betydelse för människors liv och arbetet i kyrkan, är lovvärd. Att ge nya perspektiv och inspirera till fortsatt fördjupning hos kyrkans medarbetare är ett högt mål. De fyra första volymerna ger aptit på den fortsättning som lär följa hösten 2004. Även författarnamnen borrar för kvalitet då alla är forskare med bred kompetens inom sitt område.

Pocketformatet är behändigt för den som inte har så mycket tid att fördjupa sig i vad som sker på den teologiska arenan. Det är en svår konst att skriva kort och koncist, ett måste när man bara har 80 sidor till sitt förfogande. Risken för generaliseringar är uppenbar liksom att den teologi som presenteras blir en *light*-version. Författarna faller i regel inte i detta dike, utan balanserar väl mellan de förenklingar, som med nödvändighet finns, och de fördjupningar som kryddar framställningen så att läsaren får något att ta spjärmot.

Fyra sinsemellan helt olika teman med helt olika författare ger en bredd som mera inbjuder till ett botaniserande än noggrann läsning av varje volym. Något matnyttigt för kyrkotjänarna finns i varje volym. Dock är det inte endast hos Persson där titeln ger en tydlig varudeklaration som det genomgående sätts likhetstecken mellan kyrka och Svenska kyrkan, vilket ibland är minst sagt besvärande. Man kan ana förläggarens önskan att skriva för förlagets särskilda målgrupp, anställda i Svenska kyrkan.

Den första volymen handlar om själavård, något som Lidbeck menar är centralt i det kristna sammanhanget och ett viktigt uttryck för kyrkans omsorg. Såväl utgångspunkt som mål för själavården hör, enligt författaren, intimt samman med synen på kyrkan, att den existerar för att hjälpa människan att leva. Lidbeck uppfattar själavården som ett samtal där kyrkan visar sin omsorg om individen, ett samtal som i första hand inte handlar om att ge svar utan om att ställa frågor tillsammans som hjälper konfidenten att orientera vidare i sitt liv. För att detta ska fungera på ett för båda parter tillfredställande sätt är det viktigt att samtalet omges av omsorg och en struktur som kan vara ett stöd för såväl konfident som själasörjare. De yttre ramarna kring samtalet framställs som minst lika viktiga som vad samtalet kommer att handla om. Här har författaren en viktig poäng. När det går fel, när relationen mellan själasörjare och konfident utvecklas till något annat, är orsakerna i regel brist på tydliga ramar som reglerar själavårdsrelationen. Om denna brist på professionalitet som öppnar för t.ex. psykiska eller sexuella övergrepp, saknas en djupare reflektion som inte bara hade varit viktig utan i högsta grad är aktuell i kyrkor och samfund. Läsaren får en rad råd att reflektera vidare över, en del kräver såväl teoretiska förkunskaper i psykologi som praktisk erfarenhet och människokännedom, annat är elementärt, men det ack så viktigt att som själavårdare och konfident bli påmind om själavårdens grunder: att själavårdarens uppgift är att lyssna och ge respons, att konfidentens uppgift är att berätta och fatta sina egna beslut om sitt liv, samt att Guds uppgift är att hela, upprätta och förlåta. Lidbeck vill genom sitt bidrag stimulera dem som arbetar med kyrkans själavård att fördjupa sin reflektion över hur man fungerar som själavårdare så att de som söker sig till samtal möter människor som på ett moget sätt lyssnar och ger respons. Den fortbildning som kyrkans anställda själva menar att de bäst behöver och önskar sig av stiftet, enligt en undersökning för något år sedan, handlar om att få modeller för samtal med människor i bikt, vigelsamtal och dopsamtal. *Lyhörighet* har stora förutsättningar att fungera som en viktigt röst i denna fortbildning.

Allmänt sägs det att intresset för andlighet inte bara är stort utan ständigt växer hos svenska folket, att det finns en hunger efter mer än materialismens slit och släng-mentalitet, vilket visar sig bl. a. i att människor som normalt inte besöker de traditionella kyrkorna söker sig till ställen av stillhet för andlig och själslig stimulans. Meakins bok *Närvaro att göra hela livet andligt* ligger rätt i tiden som en hjälp för Svenska kyrkans medarbetare att reflektera över den andliga tradition som man har att förvalta och som ett unikt erbjudande att rätta till dem som söker andlighet. Frågan om mångfald och identitet är viktigt för författaren

eftersom han har ambitionen att behandla spiritualiteten som ett helhetsperspektiv för alla människor och inte endast en sysselsättning för en from eller sökande elit som åker på retreat. Den är också viktig då han vill visa på den fromhetens mångfald som finns i kristenheten samtidigt som «Svenska kyrkan har en egen identitet i historia och nutid till vilken en medlem behöver relatera sin spiritualitet» (s. 73). Att markera detta så tydligt är viktigt med tanke på människors testande av det mesta på det andliga smörgårdsbordet. Författaren menar att det är genom olika fromhetsyttringar som man tydligt ser vad olika teologier och traditioner står för. Som en underton genom hela boken ligger, även om författaren aldrig klart ut säger det, att så som människan ber, så som hon gestaltar sitt liv, så tror hon. Bokens svaghet är dess plottrighet. Författaren tycks vilja få med så mycket att det blir stressigt och tyvärr litet ytligt. I en bok om andlighet förväntar man sig att få vila i texten, när så inte blir fallet kommer de små rutor som samlar upp och sammanfattar vad som hitintills sagts som en andhämtningspaus. Dessa uppsamlingar tillhör seriens pedagogiska och layoutmässiga styrka.

Bakom titeln *Gemenskap — att vara kyrka i Svenska kyrkan* framträder Perssons ekklesiologi där människans gudstjänstfirande är centrerat kring evangeliets vittnesbörd om Jesus, den för oss korsfäste och uppståndne. Kyrkan i dess ursprungliga och egentliga mening är således den gudstjänstfirande församlingen, ett vi, en gemenskap kring ordet och sakramenten. Till sin hjälp har denna gemenskap Bibel, bekännelsesdokument och kyrkohandböcker, vilka fungerar som historiens bidrag in i varje ny tid. Att dokumenten är vittnen och vägvisare är centralt för författaren eftersom kyrka är gemenskap av levande döpta individer i varje tid, som genom den gudstjänstfirande gemenskapen erbjuds möjlighet till livstydning eller som Persson uttrycker det «att leva i sitt dop». Perssons bidrag är god och nyttig läsning, en påminnelse för den som tillhör kyrkan om vad som är det mest centrala. Egentligen har jag bara två invändningar, att författaren i den liturgihistoriska beskrivningen är litet väl yvig och tendensiös, vilket hör samman med att nyare liturgihistorisk forskning inte blir beaktad. Likaså undrar jag varför Persson raljerar med medeltidens katolska kyrka? Är det för att reformationen ska framstå i bättre dager?

Med *Ordet — bli skickliga växlare* vill Svartvik bidra till ett förnyat och fördjupat arbete med förkunnelsen. Min första reaktion var en djup suck, ännu en bok med goda råd till trötta predikanter, en bok som redan i förordets första mening börjar diskutera predikans kris. Under läsandets gång blev suckarna färre samtidigt som instämmandet ökade. Här fanns en fräsch infallsvinkel. Genom att överrätta bibelveten-

skapens och retorikens redskap vill Svartvik hjälpa inte endast präster som förkunnar regelbundet utan även den som vill lära sig mer om Bibel, tolkning och teologisk tradition att bli «skickliga växlare». Att bli och att vara en skicklig växlare handlar således litet förenklat om att överföra då till nu, att söka efter olika tolkningsmöjligheter samt att leta efter det äkta och genuina. Sker detta i nutida predikan? Är dagens predikanter «skickliga växlare» så att åhörarna får hjälp att tyda sina liv i ljuset av Bibel och teologisk tradition? Det är inte författarens uppgift att undersöka detta samtidigt som jag anar att han menar att dagens predikanter inte når fram till att vara skickliga växlare. Kanske är det just här predikans eventuella kris finns, att människor förväntar sig få hjälp med livstydning av goda växlare och när de inte får det upplevs predikan, för att tala med Hasse & Tage, som «en påse, tom och innehållslös». Svartvik driver tesen att predikan är viktig och menar att en predikan av en skicklig växlare «är mer, men aldrig mindre än bibelutläggning» (s. 17). Jag tror författaren har en poäng när han menar att predikans eventuella kris delvis hör samman med att predikanten lägger ned för litet tid på predikoförberedelse. Med agendan full av annat församlingsarbete kan det vara svårt för prästen att få tid för teologisk reflektion, och predikohantverket, liksom alla hantverk, tar tid om resultatet ska bli bra. Kanske förstår inte alla kyrkoråd och arbetsledare detta.

I avsnittet «Lär dig konsten att övertyga» behandlas den praktiska sidan av predikan. Författaren lyfter först fram skönlitteraturen som en omistlig del av predikantens förberedelse, det är här predikanten tillgodogör sig ett språk som berikar predikan. För att bli en «skicklig växlare» måste predikanten arbeta med sitt bildspråk. Bilder som inte samspelar med åhörarnas behov kommer nämligen förhindra att en god växling av evangeliet sker. Uppmaningar som t.ex. «Predika alltid som om det fanns en jude i församlingen!» duggar tätt i detta avsnitt. Visst stämmer det till eftertanke att som predikant fundera över vad man vill uppnå med sin predikan för just de behov som kan finnas hos de åhörare som kan förväntas komma, och efter detta formulera budskapet och regissera sitt framträdande.

Genom serien *Teologi i pocketformat* har Verbums förlag öppnat en viktig möjlighet för forskare att genomföra akademisk tredje uppgift, att möta en intresserad allmänhet och därmed bidra till den allmänna reflektionen i samhälle och kyrka.

Jan-Olof Aggedal

*Semeia Studies nr. 43 «Levinas and Biblical Studies» ed. Tamara Cohn Eskenazi, Gary A. Phillips, David Jobling. Society of Biblical Literature, 2003.*

«Levinas and Biblical Studies» *Semeia Studies* nummer 43 er en samling artikler, der alle cirkler om forbindelsen mellem den fransk-jødiske filosof Emmanuel Levinas og Biblen. Nogle artikler fokuserer på Levinas' læsninger af den jødiske Talmud enten i en diskussion om holocaust eller om spørgsmålet om den særlige fortolkning Levinas plæderer for. Andre artikler læser Levinas' filosofiske tekster ud fra et kristent/jødisk teologisk udgangspunkt. Samlingens mest interessante artikel er Martin Srajeks «Constitution and Agency in Light of Some Passages from Ezekiel 1–4: a Re-reading of Levinas». Hvorfor denne artikel udmærker sig i forhold til de andre artikler har at gøre med et nøglepunkt i bogen. Dette nøglepunkt bliver slået an i bogens indledning.

I sin indledning til bogen lægger redaktøren Tamara Cohn Eskenazi vægt ved, at dette er en introduktion til Levinas, der vil gøre den uindviede læser bekendt med nogle af Levinas' centrale ideer. Denne introduktion har sit udgangspunkt i det synspunkt, at Levinas' tanker er «both explicitly and implicitly biblical» (side 3), skriver hun. Netop dette synspunkt bliver det omdrejningspunkt, hvormed artiklernes styrker og svagheder afhænger. Diskussionen mellem Levinas' filosofi og Biblen er på alle måder berettiget og interessant, men det er den netop, fordi forbindelsen mellem Levinas og Biblen er fyldt med spændinger, modsætninger og tvivl. At tage forbindelsen så let og for givet er unødvendigt.

Derfor begynder en litteraturhistorikers alarmklokker at ringe allerede på side 4, da Eskenazi udbryder om Levinas' filosofi: «As biblical scholars, then, we might rejoice when we see key biblical ideas «infiltrate» and influence other disciplines with a seriousness that may in fact be eroding within scholarly biblical studies». Og alarmklokkerne bliver næsten gløder, når Eskenazi følger op med: «Although very few explicit biblical references appear in *Totality and Infinity*, one could read Levinas's chapters on the face as an extensive exegesis on Gen 33» (9–10). Ja, det kunne man, men ikke uden en grundig argumentation, diskussion og problematisering af den læsning. Den problematisering savner læseren igen, når Eskenazi konkluderer, at «Levinas's word, *visage*, face, of course translates the Hebrew *panim*.» (15) Hvis det var så let, at Levinas' nøglebegreber kunne oversættes i et 1:1 forhold med et andet begreb, er introduktionen til Levinas og Biblen overflødig.

Flere af Levinas' nøglebegreber bliver i løbet af artiklerne «oversat» til bibelske begreber, fx forveksles «den anden» med næsten, «uendeligheden» med det guddommelige og etikken er for Eskenazi «distinctly biblical» (5). At gøre Levinas' begreb om den anden til en kristen/jødisk forståelse af næsten er en tendens i flere artikler. Levinas' filosofi er således ble-

vet reduceret til et etisk handlingsindeks om, hvordan man bør handle over for sin næste for at være et godt menneske. Men etik er optik, skriver Levinas, og forholdet til den anden er langt mere dynamisk og problematisk end som så. Vigtigt er det at huske, at Levinas blev en afgørende filosof i det 20. århundrede, fordi disse begreber øver en modstand mod kategorisering. En introduktion til Levinas må naturligvis tage visse friheder til at forenkle. Samtidig må den ikke forenkle så meget, at den ser hen over de knudepunkter, der volder fortolkeren problemer og de steder i teksten, der nægter at give efter for entydige læsninger og netop derfor gør Levinas' filosofi rig og betydningsfuld.

Desto mere lettende er det at nå til Annette Aronowicz artikel «The Little Man with Burned Thighs: Levinas's Biblical Hermeneutic», der lynhurtigt slår fast, at Levinas aldrig fortolker den bibelske tekst direkte og at hans tilgang til Biblen derfor er «inaccessible» (33). Umiddelbart er det et mere interessant og pirrende sted at starte en artikel om *Levinas's biblical hermeneutic*. Med dette udgangspunkt når Aronowicz frem til en spændende tese, der kræver kritisk analyse og fortolkning af Levinas. Aronowicz mener, at der er en tæt forbindelse mellem det begreb om ansvar, som Levinas skriver om og den måde, som han fortolker på. Den forpligtelse til at svare, der ligger i et spørgsmål om ansvar, sætter Aronowicz parallelt med den aktive fortolker, der som Aronowicz er åben over for et overskud af mening i teksten.

At Srajeks artikel er interessant har som den netop nævnte artikel at gøre med sit udgangspunkt. Srajek diskuterer Ezekiel over for Levinas uden at tage gangse læsninger af hverken Ezekiel eller Levinas for givet. Vores forståelse af både Ezekiel og Levinas er dermed beriget efter hans fortolkning. Med et kritisk blik på Levinas har Srajek også blik for, at Levinas selv bruger citater af Ezekiel, fordi Ezekiel umiddelbart yder modstand mod den almindelige misforståelse af Levinas' ansvarsbegreb; en misforståelse, der lader Levinas' ansvar udtrykke sig som fuld overgivelse til den anden. Ezekiels ansvar er karakteriseret ved, at han nægter at underkaste sig Gud, ifølge Srajek, hvilket resulterer i en dialektik af modstand og overgivelse. Og det er denne dialektik, Srajek mener, at læse hos Levinas. Kun ved at gøre modstand anerkender vi betydningen af andetheden, argumenterer Srajek. I dialog med Ezekiel får Levinas en fylde, der fornyer sig selv under læsning.

Levinas' filosofi handler om modstand mod entydige og dermed totalitære fortolkninger. At sætte spørgsmålstejn er etik, ifølge filosofen Levinas. Hans filosofi nægter at stå stille. Og hans filosofi er hans hermeneutik. Sådan læser han andre filosoffer. Biblen og Talmud og sådan forventer han, at hans læser læser

ham. Og denne hermeneutik savner læseren grundlæggende i *Semeia Studies* nr. 43.

Sara Alfort

*Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Vierte, völlig neu bearb. Aufl., herausgeg. von H.D. Betz., D.S. Browning, B. Janowski, E. Jüngel. Band 6: N–Q. lxxx + 948 sid. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 2003.*

I det sjätte bandet av fjärde upplagan av *Religion in Geschichte und Gegenwart* som omfattar bokstäverna N, P och Q är inslaget av svenska teologer snabbt överstökad. Förutom den om Anders Nygren finns det endast en annan separat artikel, nämligen om orientalisterna och professorerna i semitiska språk, H. S. Nyberg. Nyberg-artikeln är skriven av Nybergs dotter, författaren och journalisten Sigrid Kahle, som tidigare skrivit den auktoritativa biografin om sin far.

Under dessa tre bokstäver finns en hel del intressanta artiklar med. Bland annat finns en mycket god genomgång av frågan om prolegomena inom den evangeliska dogmatiken som tydligt visar på hur prolegomena kommit att spela olika roller under historiens gång: som en kort inledning till den egentliga dogmatiken eller som ett självständigt vetenskapsteoretiskt bidrag till dogmatikens intellektuella redbarhet. Prolegomena placeras också in i relation till såväl apologetik som fundamentalteologi — av prolegomena och apologetik uppstår fundamentalteologin inom det evangeliska området menar författaren Matthias Petzoldt, professor vid universitetet i Leipzig. Utan att frestas använda ett stort antal spalter till genomgången lyckas författarna enkelt och tydligt skapa en historisk och systematisk orientering som tillsammans med andra närbesläktade artiklar skapar en god överblick av den systematiska teologins struktur.

Även uppslagsordet «Phänomenologie» lyckas med att ge en god genomgång av fenomenologins historia, dess filosofiska aktualitet och dess relation till såväl religionsfilosofi som fundamentalteologi. Möjligt kunde författaren H. J. Adriaanse i genomgången av fenomenologins relation till religionsfilosofi ha tagit ytterligare något steg framåt i historien och relaterat litet utförligare till en del andra trender inom den samtida diskussionen. Några av dessa trender hittar man i stället under uppslagsordet «Postmoderne: II. Religionsphilosophisch und fundamentaltheologisch» författat av Graham Ward i Manchester. Givet att dessa två artiklar berör delvis samma material — det som t. ex. i Sverige får gälla som «postmodern filosofi» handlar ofta helt enkelt om den tyska eller franska

fenomenologin — kunde en tydligare koppling mellan dessa båda ha varit behjälplig för den icke initierade.

Förutom dessa ganska självklara orienterade artiklar finns det några som i korthet berör frågor som först på senare tid alls kommit att diskuteras av teologin och religionsvetenskapen. Exempel på sådana är artiklar om «Photographie» respektive «Popmusik». Författaren till den förstnämnda, Thomas Dörken-Kucharz, noterar helt korrekt att det hitintills inte funnits någon teologisk reflektion kring fotografiet — inte heller hans artikel erbjuder någon sådan — vilket jag menar är förvånande, eftersom religiösa motiv och kristen ikonografi har funnits som ett genomgående inslag genom hela fotografiets historia. Det förtjänstfulla i båda dessa artiklar rör därför främst att de lyfter fram teologiska fält som av olika anledningar har fått förbli outforskade.

Jämte dessa (i den gängse forskningen) mer perifera ämnen finns självklart de uppslagsord man förväntar sig: större artiklar om naturvetenskap, modernitet, uppenbarelse, Paulus, poesi, protestantism och Qumranfynden. Efter band 6 återstår endast två band plus en registerdel och sedan är RGG i dess fjärde skepnad komplett — till gagn för den teologiska och religionsvetenskapliga forskningen och undervisningen.

Ola Sigurdson



## TILL REDAKTIONEN INSÄND LITTERATUR

### ALMQVIST & WIKSELL INTERNATIONAL, STOCKHOLM

*Den gamla översättningen. Karl XII:s bibel och dess receptionshistoria. Föredrag vid en konferens i Lund den 21–25 februari 2003 anordnad av Kungl. Humanistiska Vetenskapsamfundet i Lund.* Red. av Tord Larsson och Birger Olsson (ACTA REGIAE SOCIETATIS HUMANIORUM LITTERARUM LUNDENSIS LXXXIV. Skrifter utgivna av Kungl. Humanistiska Vetenskapsamfundet i Lund). 350 sid. 2005.

**ARTOS & NORMA BOKFÖRLAG, SKELLEFTEÅ**  
*Svenskt Gudstjänstliv årgång 80 / 2005. Gudstjänstfolket. Församlingssyn och liturgi. Årsbok för svenskt gudstjänstliv 80.* 192 sid. 2005.

## Resumé av doktorsavhandling

Åse Piltz: *Sejer åt Tibet! Den tibetanska diasporan och den religiösa nationen (Lund Studies in African and Asian religions Vol. 16). 273 sid. Almqvist & Wiksell International, Stockholm 2005.*

Tibet och den tibetanska buddhismen har i väst ofta kommit att användas som synonymer. Tidigt kom landets otillgänglighet och stängda dörrar mot omvärlden att utöva en stark lockelse för resande och religiösa sökare. De kom i många fall att betrakta landet och dess folk som bevarare av en kunskap och vishet som gått den övriga världen förlorad.

Föreställningen om den religiösa nationen Tibet som idag förs ut av den 14:e Dalai Lama och den exiltibetanska administrationen betonar dess invånares religiösa och pacifistiska karaktär; ett slags nutida Shangri-la. Emellertid har likställandet av den tibetanska kulturen med dess religion inneburit att man även kan bortse från problemet med den tibetanska situationen, kulturen och dess «juvel» buddhismen, kan överleva utanför det geografiska territoriet. Själva föreställningen om att buddhismen är minst lika viktig som den fysiska överlevnaden innebär att tibetanernas situation som flyktingar i exil blir tämligen irrelevant.

I *Sejer åt Tibet! Den tibetanska diasporan och den religiösa nationen* behandlas de bilder som vuxit fram av Tibet både i väst och bland tibetaner i exil. Studien för även fram en del av de konsekvenser skapandet av en religiös nation medför, politiskt och socialt, ur exiltibetanska ungdomars perspektiv.

### BOKFÖRLAGET NYA DOXA. NORA

Cristina Grenholm: *Moderskap och kärlek. Schabloner och tankeutrymme i feministisk teologisk livsåskådningsreflektion.* 242 sid. 2005.

Gunilla Silfverberg: *Ovisshetens etik.* 163 sid. 2005.

### BRILL. LEIDEN/BOSTON

*Archiv für Religionspsychologie/Archive for the Psychology of Religion, Volume 26.* Edited by Jacob A. Belzen, Nils G. Holm och Ralph W. Hood, Jr. 225 sid. 2004.

### CARLSSON BOKFÖRLAG. STOCKHOLM

Ingmar Lundkvist: *Kulturprosten. Torsten Fogelqvist som DN-publicist och folkbildare.* 375 sid. 2005. Diss. Lund.