

# Bortom exklusivism, inklusivism och pluralism? —

## Om korrelationsmetoden hos Paul Tillich, David Tracy och Hans Küng och dess betydelse för religionsteologi

JAKOB WIRÉN

*Jakob Wirén är doktorand i systematisk teologi och verksam vid Centrum för teologi och religionsvetenskap vid Lunds universitet. Föreliggande artikel är en del av hans pågående forskningsarbete inom religionsteologi.*

### Introduktion

Ett vanligt sätt att åskådliggöra olika teologiska attityder till icke-kristna religioner är att dela in dem i kategorierna *exklusivism*, *inklusivism* och *pluralism*, utifrån teologen Alan Race taxonomi.<sup>1</sup> Det pedagogiska värdet av en sådan uppdelning är odiskutabelt och schemat har blivit vida spritt. Risken är emellertid att taxonomin cementeras och begränsar det teologiska tänkandet. En kritik som ibland riktas mot de tre religionsteologiska alternativen är att inget av dem stimulerar till religionsdialog. Exklusivisten är redan på förhand övertygad om att han eller hon inte har något att lära av anhängare av andra religioner varför ett ömsesidigt samtal är meningslöst. Inklusivisten hävdar att sanning kan förekomma i andra religioner, men den är alltid underordnad den kristna trons sanning; andra religioner kan inte bidra med något till det kristna budskapet. Pluralisten anser att alla religioner är likvärdiga vägar till samma mål och därför finns det, strikt taget, ingen anledning att lyssna till och lära av andra religiösa traditioner. Alla tre alternativen har alltså svårt att ge teologiska skäl till varför kristna ska möta människor av annan tro i ömsesidigt samtal. Mot denna bakgrund är det följande tänkt som ett försök att finna ett alternativ bortom taxonomin och sam-

tidigt en position som på teologiska grunder främjar interreligiös dialog.

Denna artikel tar sin utgångspunkt i en teologisk metod, korrelationsmetoden, som spelade en viktig roll under framför allt 1900-talets andra hälft. Korrelationsmetoden har primärt rört samspelet mellan den kristna tron och den sekulära världen och är i sig ett intressant föremål för forskning. Avsikten är att analysera korrelationsmetoden för att sedan applicera dess dialogiska potential på religionsteologins område.

Tre skilda försök att formulera en korrelationsmetod kommer nu att undersökas och jämföras varefter implikationer på religionsteologins område diskuteras.

### Korrelationsmetoden

Korrelationsmetoden har sin föregångare i den *Vermittlungstheologie* som utvecklades under mitten av 1800-talet och som sökte efter en väg mellan en teologi med bibeln som startpunkt och en teologi med mänskliga erfarenheter som startpunkt.<sup>2</sup> Namnet korrelation härrör från Paul Tillich som introducerar det ungefär ett sekel senare. Metoden utvecklas senare av bland andra David Tracy och Hans Küng. Analysen kommer

<sup>1</sup> Alan Race, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions* (London: SCM Press, 1983).

<sup>2</sup> Se till exempel Ragnar Holte, *Die Vermittlungstheologie: Ihre Theologischen Grundbegriffe Kritisch Untersucht, Studia Doctrinae Christianae Upsalien-sia*, 3 (Stockholm: 1964).

utgå från tre, för religionsteologin relevanta, frågor:

1. *Hur hanteras spänningen mellan autonomi och ömsesidighet?*

I sitt arbete om Paul Tillich korrelationsmetod frågar sig John P. Clayton om det är möjligt att etablera en ömsesidig relation mellan kristendom och kultur som varken hotar religionens eller kulturens autonomi.<sup>3</sup> Autonomi innebär, enligt Claytons definition, att de grundläggande reglerna för en företeelse inte kommer utifrån, utan från företeelsen själv. Ömsesidighet innebär vidare att två företeelser påverkas av varandra på ett sådant sätt att de kan sägas vara varandras funktioner.<sup>4</sup>

2. *Vilken status har allmänmänsklig erfarenhet som teologisk källa i jämförelse med den kristna traditionen?*

Att den kristna traditionen fungerar som källa för teologisk kunskap är tämligen okontroversiellt. Hur är det däremot med det som ibland kallas den allmänna uppenbarelsen; allmänmänsklig erfarenhet? Denna fråga hänger samman med den första därigenom att den handlar om just ömsesidighet och autonomi. Termen «status» kan tyckas vag, men det är själva jämförelsen mellan allmänmänsklig erfarenhet och kristen tradition som är viktig.

3. *Vilka normer och kriterier ges för att hantera motstridiga sanningsanspråk?*

Också här finns ett samband med tidigare spörsmål, eftersom denna fråga blir aktuell först om både kravet på autonomi och ömsesidighet är tillgodosedda.

<sup>3</sup> John Powell Clayton, *The Concept of Correlation: Paul Tillich and the Possibility of a Mediating Theology*, *Theologische Bibliothek Töpelmann*, 37 (Berlin: 1980), 42.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 43–45.

## Paul Tillichs korrelationsmetod

Den protestantiske teologen Paul Tillich föddes 1886 i Tyskland och avslutar sitt liv och sin karriär i Chicago 1965 som professor i systematisk teologi. Korrelationsmetoden ska enligt Tillich förstås både normativt och deskriptivt; den är samtidigt ett recept på hur teologi ska bedrivas och en beskrivning av hur teologi (oftast) har bedrivits genom historien.<sup>5</sup> Teologi är till sin natur apologetisk och det är just i samspelet — korrelationen — mellan samtidens frågor och det kristna budskapet som det apologetiska draget kommer fram. Tillich försöker finna en väg mellan uppfattningen att teologi behandlar objektiva uttalanden och uppfattningen att teologi ägnar sig åt subjektiva känslouttryck. Svaret finner han i korrelationsmetoden som ger uttryck för det ömsesidiga beroendet mellan kristen tro och existentiella frågor. Uppgiften för systematisk teologi är att analysera människans situation för att sedan visa att de kristna dogmerna utgör svar på människans existentiella frågor.

Tillichs korrelationsmetod kan med fördel betraktas mot bakgrund av den kritik den fått utstå. Metoden har blivit angripen från två håll, dels har det invänts att Gud görs beroende av människan och dels att metoden inte är ömsesidig emedan det kristna budskapet till sitt innehåll är opåverkat av människans frågor.<sup>6</sup> Tillich försöker bemöta kritiken genom att skilja mellan Gud manifesterad för mänskligheten och Gud i sig själv. I sig själv är Gud oberoende, men Gud manifesterad för mänskligheten är beroende av det mänskliga mottagandet.<sup>7</sup> Eftersom korrelationen, enligt Tillich, inte förändrar den kristna traditionens innehåll är det svårt att förstå vad

<sup>5</sup> Paul Tillich, *Systematic Theology. I, Reason and Revelation; Being and God* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), 60.

<sup>6</sup> Se David H. Kelsey, «Paul Tillich», in *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, ed. David F. Ford (Cambridge, Mass.: Blackwell Publishers, 1997), 98–100. Se även David Tracy, *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 46.

<sup>7</sup> Tillich, *Systematic Theology. I, Reason and Revelation; Being and God*, 61.

som egentligen avses med att Guds manifestation är beroende av människornas frågor. Det är tveksamt om Tillich förmår lösa problemet.

Korrelationen, som Tillich förstår den, äger rum i en «teologisk cirkel»: Gud besvarar människans frågor och människan ställer sina frågor under inflytande av Guds svar.<sup>8</sup> Teologen driver så att säga cirkelrörelsen framåt genom att formulera frågorna som väcks ur den mänskliga existensen och genom att formulera svaren underförstådda i den gudomliga uppenbarelsen, med hänsyn tagen till den mänskliga existensens frågor. Korrelationen sker på teologins villkor och själva dialogen eller utbytet är alltså begränsat. Teologen kan mycket väl lära av filosofi, litteratur, poesi och psykologi när det gäller att ställa diagnos på människans situation och utifrån den ställa rätt frågor. När det gäller själva innehållet i den kristna läran finns emellertid inga insikter att hämta från dessa områden. Teologins svar är ytterst sett logos manifesterad i Jesus Kristus och är inte möjligt att debattera.

Som antytts ovan kan två modeller skönjas i Tillichs metod, fråga-svar och form-medium-innehåll. Den mänskliga existensen ger upphov till frågor som finner sitt svar i det kristna budskapet. Det finns en ömsesidighet i denna modell; svaren påverkas av frågorna och är på så sätt kontextuellt färgade, men inte mer än att det kristna innehållet lämnas opåverkat, enligt Tillich. Allmänmänsklig erfarenhet och filosofi är alltså inte att betrakta som en källa till teologi, vid sidan av den kristna traditionen.

Den andra modellen, form-medium-innehåll, kan bäst förstås mot bakgrund av den roll erfarenhet spelar i Tillichs teologi. Erfarenhet är ett (tolkat) möte med verkligheten själv, det är att vara «ultimately concerned about reality».<sup>9</sup> Även om vare sig teologi eller sanning vore möjliga utan erfarenhet är den i sig inte att betrakta som en teologins källa; erfarenheten är alltför

flyktig och ofullständig. Formen, som Tillich benämner «teologins rationella element», genererar frågorna och påverkar därför svaren i den teologiska korrelationen. Andra akademiska discipliner kan alltså sägas fungera som rationella element, kapabla att gestalta och forma teologin. Erfarenheten är istället mediet som medlar mellan (kulturgiven) form och (den kristna trons) innehåll.

Även om fråga-svar modellen ger uttryck för viss grad av utbyte är det inte fråga om en genuin dialog; fråga-svar sker bara i en riktning. Detta blir än tydligare när form-medium-innehåll modellen granskas. Den kristna traditionen är ensam källa till teologin och den allmänmänskliga erfarenheten förmår inte påverka annat än den kristna budskapets form. Man kan, som John Clayton, hävda att form-medium-innehåll modellen bättre svarar upp mot autonomitetsvillkoret eftersom distinktionen mellan form och innehåll ger en tydlig «arbetsfördelning» mellan det kristna innehållet och den allmänmänskliga formen.<sup>10</sup> När den bedöms utifrån ömsesidighetsvillkoret blir det emellertid tydligt att ömsesidigheten är eftersatt. Den kristna traditionen bestämmer teologins innehåll och är immun från kulturens kritik och vice versa, kulturen styr formen och är alltså immun mot den kristna traditionens kritik. Detta står i direkt motsats till vår ovan givna definition av ömsesidighet.

Tillich räknar med att sanningsanspråk i det kristna budskapet kan stå i konflikt med samtidens sanningsanspråk. Eftersom den allmän-giltiga erfarenheten inte räknas som källa för teologin är konflikten inte svår att lösa, den kristna traditionens sanningsanspråk har alltid prioritet framför andra sanningsanspråk.

## David Tracys korrelationsmetod

David Tracy föddes i New York 1939, är katolsk präst och har sedan 1969 varit verksam vid Divinity School i Chicago, samma fakultet som Paul Tillich även om de aldrig var där samtidigt. Tracy var professor i teologi från 1985 fram till

<sup>8</sup> För en mer utförlig redogörelse för Tillichs teologiska cirkel, se Michael W. DeLashmutt, «Syncretism or Correlation: Teilhard and Tillich's Contrasting Methodological Approaches to Science and Theology», *Zygon* 40, no. 3 (2005).

<sup>9</sup> Paul Tillich, «The Problem of Theological Method: 2», *The Journal of Religion* 27, no. 1 (1947): 17.

<sup>10</sup> Clayton, *The Concept of Correlation: Paul Tillich and the Possibility of a Mediating Theology*, 226.

sin pension. Tracy är enig med Tillich om nödvändigheten av att korrelera det kristna budskapet med mänsklig erfarenhet. Han ställer sig emellertid kritisk till att Tillich inte erkänner mänsklig erfarenhet som en källa för teologi och anser att denna brist leder till att det inte är en genuin korrelation.<sup>11</sup> David Tracy reviderar ständigt sitt teologiska tänkande och det är därför svårt — för att inte säga omöjligt — att analysera Tracys bestående position i nästan någon fråga. Även om detta i hög grad gäller även korrelationsmetoden är det ändå möjligt att urskilja några återkommande huvuddrag i hans tänkande. Denna genomgång ämnar presentera dessa huvuddrag samt — i relevanta fall — diskutera hur hans tänkande förändrats. Arne Fritzsens avhandling om Tracy har i detta avseende varit behjälplig, eftersom den behandlar hans tänkande kronologiskt.<sup>12</sup> Vår redogörelse tar sin utgångspunkt i boken *Blessed Rage for Order* där Tracy ursprungligen utvecklade korrelationsmetoden och där den behandlas mest ingående.<sup>13</sup>

I *Blessed Rage for Order* argumenterar Tracy för korrelationsmetoden i fem teser.<sup>14</sup> Vår presentation kommer att följa detta upplägg, men med de tre rubrikerna: teologins källor, att analysera källorna, korrelationsarbetet.

## Teologins källor

Som nämnts ovan erkänner Tracy två källor för teologisk kunskap: kristna texter och allmänmänsklig erfarenhet och språk. Valet av begreppet «text» är olyckligt, men ska här förstås i en mycket vid mening; Tracy själv ser begrepp och uttryck som «traditionen», «kerygmat» och «det kristna vittnesbördet» som synonymer till

<sup>11</sup> Tracy, *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*, 15.

<sup>12</sup> Arne Fritzon, *Främlingskap Och Tillhörighet: David Tracys Hermeneutiska Teologi Och Pluralitetens Utmaningar, Uppsala Studies in Faiths and Ideologies* 14 (Uppsala: Acta Universitatis Upsalien-sis : Univ.-bibl. [distributör], 2004).

<sup>13</sup> Tracy, *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*.

<sup>14</sup> Ibid., 43–56.

«kristna texter».<sup>15</sup> Även om texter spelar en viktig roll för den kristna traditionen gör inte uttrycket rättvisa åt den kristna traditionens mångskiftande element såsom sakrament, diakoni, musik och mycket annat.<sup>16</sup> När Tracy senare utvecklar begreppet «klassiker», som inte bara rymmer texter men också händelser, personer, bilder, musik och film tycks han mer medveten om den kristna trons och traditionens komplexitet.<sup>17</sup> När det gäller Tracys andra källa, «allmänmänsklig erfarenhet» finner han likvärdiga begrepp i Bultmanns «nutida vetenskaplig världsåskådning» och Tillichs «situationen».<sup>18</sup> Själva begreppet allmänmänsklig erfarenhet är ändå mångtydigt och svårt att förstå. En närmare granskning av *Blessed Rage for Order* kan ge oss en något tydligare bild:

For the revisionist model for theology [vilken inbegriper korrelationsmetoden], the self-referent is a subject committed at once to a contemporary revisionist notion of the beliefs, values and faith of an authentic secularity and to a revisionist understanding of the beliefs, values and faith of an authentic Christianity. Precisely that dual commitment, it seems, provides every good reason for challenging both the more usual self-understanding of secularity (viz., a non-theistic and anti-Christian secularism) and the more usual self-understanding of Christianity (viz., as an anti-secular, religious supernaturalism).<sup>19</sup>

Motpart när det kristna budskapet korreleras är alltså den sekulära (väst)världens allmänmänskliga erfarenhet. Med viss förvåning kan vi notera att vare sig andra religioner eller kulturer nämns. Vidare är det tydligt att feministteologer-

<sup>15</sup> Ibid., 44.

<sup>16</sup> För mer ingående kritik av Tracys användning av begreppet text, se Werner G. Jeanrond, «Correlational Theology and the Chicago School», in *Introduction to Christian Theology : Contemporary North American Perspectives*, ed. Roger A. Badham (Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 1998), 140.

<sup>17</sup> David Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism* (London: SCM, 1981), 100.

<sup>18</sup> Tracy, *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*, 44.

<sup>19</sup> Ibid., 33.

nas kritik inte nått Tracy vid författandet av *Blessed Rage for Order*: vems «allmänmänskliga» erfarenhet talar vi om? Finns det överhuvudtaget en sådan allmänmänsklig erfarenhet? Det finns förvisso allmänmänskliga villkor såsom att vi alla ska dö, men vår erfarenhet av dessa villkor behöver inte vara gemensam. Även om vi är överens med Tracy om den mänskliga erfarenhetens betydelse för teologisk kunskap måste själva existensen av en *allmänmänsklig* erfarenhet ifrågasättas. Werner Jeanrond noterar den förändring som på denna punkt sker i Tracys tänkande och Tracy själv uttrycker tvivel angående förnuftsens möjligheter: «I am not as sure as I once was that modern reason can produce so unproblematically the kind of uncomplicated metaphysical and transcendental arguments needed for fundamental theology.»<sup>20</sup>

När det gäller statusen för allmänmänsklig erfarenhet är skillnaden mellan Tracy och Tillich uppenbar. Medan Tillich ansåg det kristna budskapet överordnat i förhållande till den mänskliga erfarenheten är de för Tracy likvärdiga: «The «profane» be no more. The secular has been disclosed as religiously significant.»<sup>21</sup> Allmänmänsklig erfarenhet är alltså i all sin pluralitet och mångtydighet en av de två likvärdiga källorna för teologisk kunskap, enligt Tracy.

## Att analysera källorna

För att de två källorna ska kunna korreleras krävs en analys vars syfte är att tolka dem så adekvat som möjligt. Utomteologiska vetenskaper kan vara till stor hjälp i detta arbete, enligt Tracy. Det slutgiltiga syftet med analysen är för teologen att utröna i vilken mån och varför sanning är närvarande i allmänmänsklig erfarenhet. Tracys tänkande förändras ständigt, men även om han finner nya sätt att uttrycka det på, tycks han stå fast vid övertygelsen att det finns en religiös dimension i allmänmänsklig erfarenhet, möjligt att upptäcka och tolka. I *Blessed Rage for*

*Order* introducerar Tracy begreppet «gräns». I *Analogical Imagination* revideras detta och ersätts med «klassiker», för att på nytt, i Giffordföreläsningarna, ersättas med begreppet «fragment».<sup>22</sup> Ett syfte med alla dessa tre begrepp är alltså att finna en religiös dimension i den mänskliga erfarenheten. Tracy säger sig inte tro att det är möjligt att skapa en universell religionsdefinition, men uttrycker sig ändå i dylika termer när han hävdar att det som kännetecknar ett religiöst perspektiv är att det ägnar sig åt den mänskliga existensens allmänna och essentiella kvalitéer.<sup>23</sup> Dessa den mänskliga existensens kvalitéer orsakar en längtan efter frihet och ett autentiskt liv. Det är just i relation till den här religionsdefinitionen som Tracys gräns-begrepp ska förstås. Det är ett begrepp som beskriver särdrag hos språk och erfarenhet med en religiös dimension. Gräns-dimensionen är närvarande i varje religion och i varje religiös erfarenhet, åtminstone på ett sådant sätt att det finns en Wittgensteinsk familjelikhet dem emellan. Samtidigt som Tracy avvisar möjligheten att definiera religion universellt utvecklar han alltså begreppet gräns och låter det fungera just universellt.

Gränsfrågorna och gränssituationerna kan uppenbara och medvetandegöra för oss grunden för och gränsen till våra liv. Tracy försöker uttrycka sin övertygelse att det både inom naturvetenskap och inom humaniora uppstår frågor vars svar bäst beskrivs som religiöst. Forskaren stöter på gränsfrågor av slaget: «är det meningsfullt att fråga huruvida våra mål, syften och ideal i sig själva är meningsfulla?» och «kan världen vara begriplig om den inte har en intelligent orsak?»<sup>24</sup> Gränssituationerna kan vara av positiv eller negativ karaktär och alltså bestå av

<sup>22</sup> För begreppet «gräns», se Tracy, *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*, 92–118. För begreppet «klassiker», se Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, 99–153. För begreppet «fragment», se Fritzon, *Främlingskap Och Tillhörighet: David Tracys Hermeneutiska Teologi Och Pluralitetens Utmaningar*, 134–56.

<sup>23</sup> Tracy, *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*, 93.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 98.

<sup>20</sup> *Ibid.*, xiv. Se också Jeanrond, «Correlational Theology and the Chicago School», 140–41.

<sup>21</sup> Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, 217–18.

antingen kärlek, glädje och autenticitet eller sjukdom, ångest och död. Själva frågorna, svaren eller situationerna är inte i sig religiösa, men de avslöjar närvaron av det religiösa just genom att uppenbara gränserna mot och för naturvetenskap, etik och vardagligt liv.

Vi har alltså sett hur Tracy i sin jakt efter teologins källor har funnit att begreppet gräns fungerar som en adekvat beskrivning av det religiösa draget i allmänmännisklig erfarenhet.

## Korrelationsarbetet

Det första momentet i en korrelation är jämförelsen mellan de två undersökta källorna. Här kartläggs skillnader och likheter. Därefter följer en analys av sanning. Tracy talar om tre kriterier som särskilt förknippas med analysen av allmänmännisklig erfarenhet: budskap (inre koherens), meningsfullhet (existentiell mening), och sanning (rimlighet i förhållande till situationen). Särskilt förknippat med analysen av den kristna traditionen är kriteriet på trohet mot den kristna traditionen. Båda dessa slags kriterier är emellertid indirekt applicerbara på den andra källan. Begreppet gräns visar detta på ett tydligt sätt genom att gränserfarenheter och gränsspråk förekommer i såväl den kristna traditionen som i allmänmännisklig erfarenhet, enligt Tracy.

För att få en tydligare uppfattning om själva korrelationsarbetet är det nödvändigt att konsultera Tracys senare material. I en gemensam publikation med Hans Küng från 1989, *Paradigm Change in Theology*, presenterar Tracy en mer detaljerad beskrivning av arbetet med korrelationsmetoden.<sup>25</sup> Det är tydligt att Tracy i detta arbete, till skillnad från vad som ibland hävdats, är klar över att de två källorna är beroende av varandra.<sup>26</sup> I den ena av de två källorna är den andra redan närvarande, menar Tracy. Detta innebär också att varje försök att tolka allmänmännisklig erfarenhet är att etablera en ömsesidig, kritisk korrelation mellan erfarenhet och kristen tradition. När det kristna budskapet tolkas är den

tolkande teologens allmänmänniskliga erfarenhet närvarande i tolkningen, varför en korrelation äger rum.

Whenever we interpret contemporary experience theologically, the history of effects of the Christian tradition is present in the interpretation itself. Whenever we interpret the Christian message theologically, we inevitably apply it to our contemporary experience precisely in order to understand it.<sup>27</sup>

Korrelationen består alltså av två skilda — men inte helt åtskilda — aspekter, den teologiska tolkningen av erfarenhet och den erfarenhetsbaserade tolkningen av teologi. I *Paradigm Change in Theology* är Tracy medveten — mer än vad som ofta hävdas — om att korrelation inte alltid är en harmonisk sysselsättning.<sup>28</sup> Beroende på ämne och uppgift kan korrelationen få olika karaktär, den kan präglas av kritik, misstänksamhet, förståelse och förklaring. När den allmänmänniskliga erfarenheten i form av evolutionsteorier utmanar bokstavliga läsningar av Genesis, eller när politisk teologi utmanar sociologisk utvecklingsteori finner Tracy exempel på konfrontation och kritik. Hur avgörs då när korrelationen leder till konfrontation och när den leder till fördjupad insikt? Tracy är generell sett vag på denna punkt. I en artikel från sent 80-tal diskuterar han kriterier för mening och san-

<sup>26</sup> I en uppmärksammat artikel från 1993 kritiserar Tracy för att separera erfarenhet och tradition och skapa en dikotomi dem emellan. Artikeln i *Paradigm Change in Theology* gör emellertid tydligt att kritiken är orättvis. Se Stephen L. Stell, «Hermeneutics in Theology and the Theology of Hermeneutics: Beyond Lindbeck and Tracy», *Journal of the American Academy of Religion* 61, no. 4 (1993). Se även Tracy, «Hermeneutical Reflections in the New Paradigm», 54.

<sup>27</sup> Tracy, «Hermeneutical Reflections in the New Paradigm», 59.

<sup>28</sup> Se till exempel hur Tracys korrelationsmetod kritiserar för att vara ett liberalt projekt som förutsätter harmoni och konsensus: John P. Galvin and Francis Schüssler Fiorenza, *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives* (Minneapolis: Fortress Press, 1991).

<sup>25</sup> David Tracy, «Hermeneutical Reflections in the New Paradigm», in *Paradigm Change in Theology: A Symposium for the Future*, ed. Hans Küng and David Tracy (Edinburgh: T. & T. Clark, 1989).

ning något annorlunda än tidigare.<sup>29</sup> Tracy lyfter fram tre sanningskriterier. Den första hänger samman med hans förståelse av sanning som manifestation.<sup>30</sup> Det sanna bär på en förmåga att uppenbara sig som sant och det tolkande subjektet har kapacitet att känna igen detta. Det andra kriteriet är att det manifesterade måste vara koherent med det som i övrigt anses som förnuftigt. Det tredje kriteriet gäller sanningsanspråkets etisk-politiska konsekvenser.

Det är tydligt att Tracy blir alltmer medveten om möjligheten att de två källorna inte är samstämmiga utan råkar i konflikt med varandra. Detta perspektiv saknas nästan helt i *Blessed Rage for Order* och *The Analogical Imagination*, men är i viss utsträckning närvarande i angivna artiklar från slutet av 80-talet. På grund av att kristen teologi i allmänhet och korrelationsmetoden i synnerhet handlar om tolkning (av allmänmänsklig erfarenhet och kristen tro) är det enligt Tracy inte möjligt att göra anspråk på fullständig sanning. Samtidigt avfärdar Tracy varje försök att reducera teologi till godtycklighet och likgiltighet. Teologens intellektuella arbete och personliga engagemang ska fungera som räcken som skyddar från dessa två diken. Det är förstås möjligt att invända att räckena är för svaga och att kriterierna är alltför vaga för att kunna vägleda teologen när anspråken motsäger varandra. Werner Jeanrond pekar på några olösta knutar hos Tracy och lyfter bland annat fram avsaknaden av etisk medvetenhet i tolkningen. Begreppet «klassiker» och tanken på sanning som manifestation bär på samma slags problem som begreppet «allmänmänsklig erfarenhet»: vems klassiker; sanning manifesterad för vem? Jeanrond kritiserar Tracys tolkningsbegrepp för att vara utformat som om tolkning vore värde-

neutralt och oskyldigt. En etiskt medveten tolkning kräver kritik av såväl innehåll som tolkningsförfarande.<sup>31</sup> Notera att Jeanrond kritiserar Tracys avsaknad av etiskt medveten tolknings-teori, inte avsaknaden av tydliga sanningskriterier. På denna punkt är de överens; Jeanrond anser att ett starkt sanningskriterium snarare orsakar problem än löser dem:

[f]aced with a great variety of theological projects and methods, the theology student of today might take into consideration whether she or he wishes to enter this messy and endless conversation in the hope of finding a deeper sense of Christian meaning and truth or opt instead for speedier and either more limited or potentially more authoritarian resolutions of the question of Christian identity and authenticity.<sup>32</sup>

Slutligen, hur förhåller sig Tracys korrelationsmetod till vår första fråga, om ömsesidighet och autonomi? Det är tydligt att Tracy uppfyller ömsesidighetsvillkoret; de två källorna är likvärdiga och är engagerade i en ömsesidig, kritisk konversation. Autonomitetsvillkoret hotas möjligen av de vagt formulerade sanningskriterierna. Emellertid kan ingen av de två källorna sägas vara reglerade och styrda utifrån eller reduceras till en funktion av den andra. De två källorna bedöms separat, de kan motsäga varandra och kriterierna för korrelationen hämtas exklusivt från antingen kristen tradition eller allmänmänsklig erfarenhet. Slutsatsen blir därför att båda kriterierna är uppfyllda.

## Hans Küngs korrelationsmetod

Hans Küng föddes i Schweiz 1928 och var professor i Tübingen från 1960 fram till sin pension 1996. När Küng skriver *Theology for the Third Millennium* är han medveten om David Tracys arbete på området.<sup>33</sup> Küngs och Tracys respek-

<sup>29</sup> De skilda sätten att hantera frågan om sanning är tydlig. Dels har vi Tracy, *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology* och dels har vi senare artiklar som David Tracy, «The Uneasy Alliance Reconciled: Catholic Theological Method, Modernity, and Postmodernity», *Theological Studies* 50, no. 3 (1989) och Tracy, «Hermeneutical Reflections in the New Paradigm».

<sup>30</sup> Tracy, «The Uneasy Alliance Reconciled: Catholic Theological Method, Modernity, and Postmodernity», 564.

<sup>31</sup> Werner G. Jeanrond, *Text and Interpretation as Categories of Theological Thinking*, trans. Thomas J. Wilson, 2nd ed. (Eugene, Ore.: Wipf and Stock, 2005), 138–39.

<sup>32</sup> Jeanrond, «Correlational Theology and the Chicago School».

tive metod har flertalet grundläggande idéer gemensamma, men det finns några skillnader som är värda att se närmare på. Küng talar hellre om poler än om källor och sätter ordet «källa» inom citationstecken. Anledningen är att han försöker tydliggöra spänningen mellan de två källorna. De två källorna, Guds uppenbarelse i Israels historia och i Jesus från Nasaret och vår egen mänskliga erfarenhetsvärld, är inte två ömsesidigt harmoniska entiteter. Det är inte alldeles enkelt att utröna den andra polens status i Küngs tänkande. En närmare granskning av förhållandet mellan de två polerna hos Küng visar på två tendenser. Den ena är ett nedtonande av allmänmänsklig erfarenhet som en källa för teologi. Snarare än att vara en grund för teologisk reflektion tycks vår värld av erfarenhet vara ett slags filter genom vilket all religiös kunskap förmedlas och utan vilket ingen sådan kunskap är möjlig. Guds uppenbarelse kommer alltså inte från mänsklig erfarenhet, men genom mänsklig erfarenhet.<sup>34</sup> Vidare hävdar Küng att

The source, norm and criterion for Christian faith is the living Jesus of history. Through historic-critical research on Jesus, Christian faith is historically justified in the face of today's problematic consciousness and protected against both unchurchly and churchly misinterpretations.<sup>35</sup>

Uppenbarelse kommer alltså ovanifrån, men erfars nedifrån, enligt Küng. Det är rimligt att förstå Küngs resonemang så att den enda verkliga källan är Jesus Kristus, medan erfarenhet utgör ett filter genom vilket denna källa meddelas. Den andra tendensen är motsatt: att bekräfta allmänmänsklig erfarenhet som en källa för teologi. Faktumet att Küng tillåter sig att tala om en kritisk konfrontation och korrelation mellan två poler implicerar att mänsklig erfarenhet är mer än ett ofrånkomligt filter genom vilket den enda källan meddelas.<sup>36</sup> Den kanske mest sannolika

lösningen på denna spänning mellan tendenser är att den enda källan för teologi, Guds uppenbarelse i Israels historia och i Jesus från Nasaret, bara är tillgänglig genom vår mänskliga erfarenhet. Denna erfarenhetsförmedling är en del av själva korrelationen. Den allmänmänskliga erfarenheten är en sekundär källa, underordnad den kristna uppenbarelsen.

För att få en tydligare bild av Küngs korrelationsmetod kan vi med fördel ställa den vid sidan av Tillichs och Tracys. I jämförelse med Tillich lägger Küng större vikt vid allmänmänsklig erfarenhet; han hävdar inte bara att kristen teologi ska ta allmänmänsklig erfarenhet i beaktan för att framgångsrikt kommunicera det kristna budskapet i dagen samhälle, utan insisterar även på att det inte finns någon gudomlig uppenbarelse vid sidan av den allmänmänskliga erfarenheten. I jämförelse med Tracy erkänner Küng inte allmänmänsklig erfarenhet uttryckt i litteratur, film och konst som teologisk källa jämbördig med de kristna texterna. Vi finner alltså att Küng i detta avseende placerar sig mellan Tillich och Tracy.

Küng föredrar att tala om kritisk konfrontation hellre än korrelation. Mer än någon av de analyserade teologerna räknar han med möjligheten att de två polerna motsäger varandra. I dessa situationer krävs en norm och en fast punkt enligt Küng, som vänder sig till den historisk-kritiska metoden för hjälp. Det normativa kriteriet för kristen teologi är Jesus Kristus sådan han förstås genom den historisk-kritiska metoden. Küng anser att den historiske Jesus och trons Kristus är identiska och drar slutsatsen att teologi är «tro som söker historisk förståelse» och samtidigt «historisk förståelse som söker tro».<sup>37</sup> Küng är också optimistisk när det gäller möjligheten att nå en bred konsensus bland kristna teologer, grundad på en historisk-kritisk läsning av Bibeln. Denna ensidiga förtröstan på den historisk-kritiska metoden väcker ett flertal frågor. Werner Jeanrond avfärdar försöket att använda den metoden som en slags genväg som ger säker tillgång till kristen normativitet.<sup>38</sup> Den

<sup>33</sup> Hans Küng, *Theology for the Third Millennium: An Ecumenical View*, trans. Peter Heinegg (New York: Doubleday, 1988).

<sup>34</sup> *Ibid.*, 108–09.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 111.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 121–22.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 112.

<sup>38</sup> Jeanrond, «Correlational Theology and the Chicago School», 146.



stora styrkan i Kungs metod är samtidigt också dess svaghet. Det finns en djup medvetenhet om att det kristna budskapet ibland står i skarp kontrast till den omgivande kulturen; ett profetiskt perspektiv, om man så vill. Samtidigt finns det problem med den historisk-kritiska metoden som sådan: vad händer med de element i den kristna trosläran som inte kan beläggas historiskt; vad händer med uppståndelsen, med tecken och under? Vidare kan en händelse ha haft stor betydelse för den kristna traditionens utveckling och således vara djupt meningsfull, trots att dess historicitet är ifrågasatt. Vad händer med hela traditionen under vilken den kristna trosläran växt fram och utvecklats? Är Kungs försök ett historiskt sjumilakliv från idag till tiden för den historiske Jesus där två millennier av teologisk tradition passeras utan hermeneutisk reflektion? Är inte den kristna traditionen en del av uppenbarelsen? Problemet med Kungs förslag är inte den historisk-kritiska metoden i sig, men den ensidiga förtröstan Kung sätter till metoden; kan den verkligen göra den kristna traditionen rättvisa?

Analyserad utifrån spänningen mellan autonomi och ömsesidighet visar sig Kungs korrelationsmetod återigen hamna mellan Tillich och Tracy. Å ena sidan är de två polerna mer ömsesidiga än i Tillichs form–medium–innehåll modell och å andra sidan är det kristna budskapet överordnat allmänmänsklig erfarenhet och det är därför möjligt att ifrågasätta ömsesidigheten. Det kristna budskapets autonomi är säkrad och även om självständigheten hos den andra polen inte är lika tydlig måste den icke desto mindre betraktas som autonom.

## Mot en korrelativ religionsteologi

Korrelationsmetoden har hittills berört spelet mellan det kristna budskapet och den sekulära världen. Om vi förflyttar oss till religionsteologins område, är det möjligt att förstå relationen mellan den kristna tron och andra religiösa traditioner analogt? På vilket sätt skulle i så fall en korrelativ religionsteologi skilja sig från de klassiska alternativen exklusivism, inklusivism och pluralism?<sup>39</sup>

När korrelationsmetoden appliceras på religionsteologi är det lätt att förväxla den med religionsdialog. Det är möjligt att korrelationsmetoden skulle kunna utvecklas till en mer praktisk dialogmetod, men detta är inte ett försök i den riktningen. Nu handlar det alltså inte om att företrädare från olika religiösa traditioner sitter ner och samtalar, hur viktigt det än må vara. Syftet med den här texten är att teologiskt och epistemologiskt förstå existensen av och relationen till andra religioner. Korrelationen är ett teologiskt arbete där teologen korrelerar sin tolkning av den egna traditionen med sin tolkning av den andres tradition. Det är ett sätt att teologiskt och epistemologiskt förstå det kristna budskapet i ljuset av andra religiösa traditioner och deras sanningsanspråk. Det är alltså ett försök att förstå relationen mellan kristen teologi och andra religiösa traditioner korrelativt.

## Från bipolar till multipolär metod

Korrelationsmetoden utvecklades under 1950-talet och kan alltså ses som ett uttryck för vad som ibland kallas «moderniteten». Kritiken mot metoden riktas ofta mot just dessa modernistiska element, som till exempel en förutsatt kontinuitet mellan kristen tro och den sekulära världen, men också kontinuitet inom begrepp som «det kristna budskapet» och «allmänmänsklig erfarenhet».<sup>40</sup> Anspråken på harmoni mellan och inom dessa vida begrepp är — med rätta — kritiserade för att vara alltför optimistiska. Ett annat problem är att korrelationen så som den titt sig ovan endast involverat två parter. Den pluralistiska situationen är förstas långt mer komplex; det finns ett myller av livsåskådningar och ideologier med olika sanningsanspråk. Det krävs alltså en förändrad förståelse, ett perspektivskifte. I boken *The New Catholicity* beskriver

<sup>39</sup> För en god sammanfattning av dessa tre alternativ, se Race, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*.

<sup>40</sup> För dylik kritik se till exempel Galvin and Fiorenza, *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*. Se också Lieven Boeve, *God Interrupts History: Theology in a Time of Upheaval*, trans. Brian Doyle (New York: Continuum, 2007).

Robert Schreiter hur världskartan målas om efter kommunismens fall.<sup>41</sup> Den tidigare bipolariteten mellan öst och väst försvinner och ersätts av en mer mångfacetterad, multipolär värld. Samma slags rörelse är nödvändig för att korrelationsmetoden ska vara giltig idag. Korrelationen äger inte rum bipolärt utan multipolärt. Det kanske mest adekvata svaret på kritiken att korrelationsmetoden implicit förutsätter kontinuitet och harmoni mellan det sekulära och det kristna är ett sätt att hantera konflikter: vad händer när den kristna traditionen står i skarp motsättning till en annan tradition? Vad för slags sanningskriterier används? Frågan har, som vi sett ovan, hanterats på olika sätt av skilda korrelationsteologer. David Tracy förstår sanningen som manifestation. Sanningen uppenbarar sig genom en inre förmåga att övertyga åskådarna om sin sanning. Detta är också tanken bakom Tracys begrepp klassiker; en klassiker är en text, en person eller en händelse som (be)visar sin egen sanning genom att på nytt övertyga var generation om sin relevans. Klassikerbegreppet lyckas emellertid inte svara upp mot nyss nämnda kritik; bakom Tracys begrepp och bakom hans sanningsdefinition vilar övertygelsen om en möjlig konsensus.

## Två dimensioner av korrelationen

### *Första dimensionen, utifrån Tillich: pluralitetens frågor*

Korrelation enligt Paul Tillich handlar om samspelen mellan traditionens då och samhällets nu. I detta samspel skapas en dialektik av frågor-svar. Detta kan appliceras också på religionsteologins område. Samtidens erfarenheter av pluralitet, intolerans och exklusivitetsanspråk skapar kritiska frågor: varför tillåter Gud en mångfald av religioner överhuvudtaget? Hur relaterar en kristen eskatologisk vision till anhängare av andra religioner? Hur förhåller sig den kristna tronens sanningsanspråk till andra religioners sanningsanspråk? Korrelationsmetoden, i Paul Tillichs mening, innebär applicerad på religionste-

ologi att själva «situationen» ställer viktiga frågor som utmanar det kristna budskapet.

### *Andra dimensionen, utifrån Tracy och Küng: andra religioner som källa för teologi*

En korrelativ religionsteologi rymmer ytterligare en dimension. På vilket sätt och varför ska den kristna traditionen korreleras med andra religiösa traditioner? Därför att inte bara den kristna traditionen och kulturen, men också andra religiösa traditioner kan betraktas som källor för teologi. Om vi erkänner möjligheten till sanning i andra religioner och om allmänmänsklig erfarenhet, på grund av sin förmåga att förmedla sanning, erkänns som teologisk källa, måste inte, från ett korrelativt religionsteologiskt perspektiv, även andra religiösa traditioner betraktas som teologiska källor? Det är knappast rimligt att framhålla insikter från det sekulära samhället som teologisk källa och samtidigt utesluta de religiösa traditionerna. Korrelationen äger alltså rum på två nivåer: dels utifrån Tillichs metod där den pluralistiska situationen i dagens samhälle(n) väcker frågor som utmanar och i förlängningen förändrar den kristna traditionen och dels, utifrån Tracy och Küngs metod, det teologiska arbetet i vilket andra religiösa traditioner är teologisk källa vid sidan av den kristna traditionen och «allmänmänsklig erfarenhet».

## Kristen tro som öppen berättelse: om sanning

En korrelativ religionsteologi accepterar inte ett relativistiskt sanningsbegrepp. Relativismen tar inte respektive religiös traditions särart och övertygelse på tillräckligt stort allvar och är därför inte korrelativ. I detta avseende skiljer sig korrelationsteologin från vissa former av pluralism.<sup>42</sup> Samtidigt strider tanken på att den kristna traditionen är i besittning av en objektiv allomfattande sanning också med tanken på en korrelativ religionsteologi. Därmed är den också

<sup>41</sup> Robert J. Schreiter, *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1997), 5–6.

<sup>42</sup> Se till exempel Wilfred Cantwell Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, *Library of Philosophy and Religion*, (London: MacMillan, 1981).

avgränsad från (de flesta formerna av) exklusivism och inklusivism för vilka sanningens fullhet finns i och endast i den kristna tron. Även om inklusivismen erkänner att sanning kan förekomma i andra religiösa traditioner är det ändå på ett sådant sätt att det är en sanning som är underordnad den kristna trons sanning. Att den kristna traditionen skulle besitta den fulla sanningen motsäger en korrelativ religionsteologi emedan den grundläggande tanken, att den kristna traditionen har väsentliga saker att lära av andra religiösa traditioner, är förkastad. Hur är det med kristna anspråk på normativitet och sanning? Det är fullt möjligt att argumentera för att de är viktiga, rentav nödvändiga, delar av en kristen självförståelse. Den belgiske teologen Lieven Boeve skiljer mellan öppen och stängd berättelse och argumenterar för att kristna sanningsanspråk kan kombineras med uppfattningen att den kristna traditionen inte är i besittning av den objektiva allt omfattande sanningen i sig.<sup>43</sup> Medan den stängda berättelsen karaktäriseras av ett avfärdande av pluralitet och utgör ett fågelperspektiv som omfattar varje annan tradition, erkänner den öppna berättelsen sig vara endast ett perspektiv; mitt perspektiv som vittnar om min erfarenhet och övertygelse; ett deltagarperspektiv. Att förstå sanning korrelativt innebär att den inte är uteslutande knuten till en specifik

religiös tradition, utan snarare är något för traditionen att leva i och vittna om.<sup>44</sup> Att leva i sanningen, enligt Boeve, innebär att på rätt sätt förhålla sig till en sanning som ingen religiös tradition kan uttömma; att sträcka sig mot den andre från sin egen partikularitet i kritik och självkritik. Sanningens fullhet är emellertid inte möjligt att uttömma, begripa eller omfatta. Denna korrelativa syn på sanning motsäger inte möjligheten att sanning existerar oberoende av människor. Det är emellertid klokt att göra en åtskillnad mellan sanning i sig och anspråk att besitta sanningen.<sup>45</sup> En korrelativ religionsteologi begränsar inte sanningen som sådan. Det är fullt möjligt att hävda att sanning är oberoende av vad människor tror om den och samtidigt hävda att vår strävan efter sanning kräver inter-subjektivitet och korrelation. Som visat ovan talar Tracy gärna om sanning som manifestation. Dessa tre teorier, korrespondens, koherens och manifestation behöver inte stå i motsättning till varandra, utan bör ses som komplementära. Det är därför inte sanningen som sådan som är begränsad, men en persons eller religiösa traditions förmåga att omfatta och besitta den fulla sanningen.

<sup>44</sup> Ibid.

<sup>45</sup> Se: David Ray Griffin, «Truth as Correspondence, Knowledge as Dialogical: On Affirming Pluralism without Relativism», in *Truth: Interdisciplinary Dialogues in a Pluralistic Age*, ed. Christine Helmer, Kristin De Troyer, and Katie Goetz, *Studies in Philosophical Theology* 22 (Leuven; Dudley, MA: Peeters, 2003).

<sup>43</sup> Lieven Boeve, *Interrupting Tradition: An Essay on Christian Faith in a Postmodern Context*, trans. Brian Doyle, *Louvain Theological & Pastoral Monographs* 30 (Louvain; Dudley, MA: Peeters Press, 2003), 99.

### Summary

A common way to present the different theological attitudes towards other religions is to divide them into the three categories *exclusivism*, *inclusivism* and *pluralism*, according to the taxonomy of Alan Race. Even though the pedagogical value of such taxonomy is indisputable, it is argued that none of the three alternatives seems to provide theological reasons for the Christian to meet people of other faiths in mutual conversations. With this as a background the article seeks to find an alternative beyond the taxonomy and at the same time an attitude that theologically promotes interreligious dialogue. The point of departure is a theological method, the method of correlation, which has played a central role in theology in the second half of the 20th century. The method has mostly been preoccupied with the relationship between the Christian tradition and the secular world. It is suggested that the dialogical potential of the method of correlation could be used and applied to the field of theology of religions. Paul Tillich's, David Tracy's and Hans Küng's respective contribution to the method of correlation are investigated and analysed. It is argued that a modified version of the method of correlation may contribute to the field of theology of religions by setting another frame than the more well-established taxonomy does.