

Med detta nummer avslutar *Svensk Teologisk Kvartalskrift* sin 84:e årgång. Vi kan se tillbaka på en årgång som gett ett varierat utbud av artiklar och recensioner, ofta skrivna av unga forskare. Året inleddes med publikationen av föredragen från symposiet *Teologins Offentlighet* (Nr 1). Under 2009 kommer föredragen från två andra symposier att publiceras i tidskriften. Nr 1 kommer att ägnas åt *Jesus på nytt* — det symposium om Jesusgestalten som CTR anordnade 11 november i år, med föredrag av fakultetens egna forskare. Ett andra nummer kommer att ägnas åt *Sarah Coakleys teologi* – föremål för ett symposium vid CTR 15 april 2009, då Teol. Dr. h.c. Coakley själv kommer att medverka. Andra saker vi kommer att uppmärksamma är 100-årsjubiléet av *Emilia Fogelklou's* resp. *Simone Weils* födelse, samt 150-årsminnet av Charles Darwins *The Origin of Species* och dess inverkan på teologin.

Det lönar sig alltså mer än väl att prenumerera på *STK*. Även efter den moderata höjningen av prenumerationsavgiften är tidskriften billig att hålla sig med. Bidrag från Vetenskapsrådet och Lindauers fond möjliggör detta. Prenumerationspriset för 2009 är 250 kronor, för studerande 140 kronor.

Med utgången av detta kalenderår avgår vår mångåriga *redaktionssekreterare*, högskolesekreteraren Hannelore Stein, med pension. Hon har sett redaktörerna komma och gå, alltmedan hon med noggrannhet och engagemang skött tidskriftens löpande göromål. Vi tackar henne för hennes stora insats för *STK* och önskar henne allt gott för kommande år. Samtidigt hälsar vi vår nytillträdande redaktionssekreterare Johanna Svensson välkommen. Johanna Svensson är doktorand i NT:s exegetik och tar över som redaktionssekreterare vid årsskiftet.

Ett Gott Nytt Läs-År önskar *STK*:s redaktion.

<http://www.teol.lu.se/stk/>

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.¹ 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.² 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

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

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

utga 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.³ 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.⁴

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.

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

⁴ *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.⁵ 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.⁶ 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.⁷ Eftersom korrelationen, enligt Tillich, inte förändrar den kristna traditionens innehåll är det svårt att förstå vad

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

⁶ 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.

⁷ 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.⁸ 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».⁹ 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.¹⁰ 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

⁸ 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).

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

¹⁰ 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.¹¹ 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.¹² Vår redogörelse tar sin utgångspunkt i boken *Blessed Rage for Order* där Tracy ursprungligen utvecklade korrelationsmetoden och där den behandlas mest ingående.¹³

I *Blessed Rage for Order* argumenterar Tracy för korrelationsmetoden i fem teser.¹⁴ 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

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

¹² 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).

¹³ Tracy, *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*.

¹⁴ *Ibid.*, 43–56.

«kristna texter».¹⁵ 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.¹⁶ 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.¹⁷ När det gäller Tracys andra källa, «allmänmänsklig erfarenhet» finner han likvärdiga begrepp i Bultmanns «nutida vetenskaplig världsåskådning» och Tillichs «situationen».¹⁸ 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).¹⁹

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-

¹⁵ *Ibid.*, 44.

¹⁶ 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.

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

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

¹⁹ *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 förnuftets 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.»²⁰

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.»²¹ 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 utrona 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».²² 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.²³ 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?»²⁴ Gränssituationerna kan vara av positiv eller negativ karaktär och alltså bestå av

²² 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.

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

²⁴ *Ibid.*, 98.

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

²¹ 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.²⁵ 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.²⁶ 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.²⁷

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.²⁸ 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-

²⁶ 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.

²⁷ Tracy, «Hermeneutical Reflections in the New Paradigm», 59.

²⁸ 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).

²⁵ 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.²⁹ Tracy lyfter fram tre sanningskriterier. Den första hänger samman med hans förståelse av sanning som manifestation.³⁰ 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.³¹ 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.³²

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.³³ Küngs och Tracys respek-

²⁹ 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».

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

³¹ 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.

³² 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.³⁴ 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.³⁵

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.³⁶ 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».³⁷ 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.³⁸ Den

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

³⁴ Ibid., 108–09.

³⁵ Ibid., 111.

³⁶ Ibid., 121–22.

³⁷ Ibid., 112.

³⁸ 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?³⁹

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».⁴⁰ 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

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

⁴⁰ 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.⁴¹ 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.⁴² 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

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

⁴² 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.⁴³ 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

⁴³ 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.

religiös tradition, utan snarare är något för traditionen att leva i och vittna om.⁴⁴ 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.⁴⁵ 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.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ 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).

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.

K.E. Løgstrups «kosmofenomenologi» som en utgångspunkt för kristen miljöetik

ANDERS MELIN

Anders Melin är anställd som forskarassistent i etik vid Centrum för teologi och religionsvetenskap och arbetar f.n. med ett projekt om biologisk mångfald och etik. Hans forskning har huvudsakligen gällt miljöetiska frågeställningar. Melins avhandling, Judgements in Equilibrium? An Ethical Analysis of Environmental Impact Assessment (2001), behandlar relationen mellan miljöpolitik och etik. Under perioden 2003–2006 arbetade han med en jämförande analys av miljöetiken inom nutida kristendom och buddhism.

Introduktion

K.E. Løgstrup var en av de första skandinaviska teologerna som problematiserade det moderna samhällets naturrelation. I den senare delen av sitt författarskap utvecklade han en «kosmofenomenologi», d.v.s. en fenomenologi som behandlar vår relation till verkligheten i sin helhet, inte bara till andra människor. Den kosmofenomenologiska analysen presenteras framför allt i verket *Ophav og omgivelse* i vilket Løgstrup argumenterar för att naturen bör ses som vårt upphov och inte bara vår omgivning. På senare tid har flera skandinaviska teologer, bl.a. Staffan Kvassman och Jakob Wolf, utgått från Løgstrups författarskap när de formulerat en kristen miljöetik.¹ Syftet med denna artikel är att kritiskt granska Løgstrups förståelse av människa–naturrelationen samt de versioner av kristen miljöetik som tar sin utgångspunkt i denna. Den fråga jag vill besvara är om Løgstrups kosmofenomenologi kan vara fruktbar som en grund för en nutida kristen miljöetik.

Løgstrups kosmofenomenologi

En viktig intention genom Løgstrups hela författarskap var viljan att göra skapelsetron meningsfull för dagens människor utan att använda sig av explicit kristna begrepp. Han ville på filosofiska grunder utforma en antropologi och en ontologi som kunde utgöra en utgångspunkt för förståelsen av evangeliet. Løgstrups viktigaste filosofiska inspirationskälla var den kontinentala fenomenologiska traditionen med dess syfte att blottlägga och fördomsfritt beskriva grundläggande drag i tillvaron. Hans metod var att genom fenomenologiska analyser av vardagliga företeelser klarlägga verklighetens inneboende struktur. Redan i sin doktorsavhandling från 1942 och genom hela sitt författarskap var Løgstrup kritisk till den kantianska och nykantianska uppfattningen att tillvaron i sig själv är ostrukturerad. Han vände sig mot uppfattningen att verkligheten endast får form och gestalt genom människans skapande aktiviteter såsom vetenskap, moral och konst.²

Enligt Svend Andersen kan Løgstrups författarskap i hög grad ses som en uppgörelse med vad Løgstrup betecknar som «det kunskapsteoretiska vrångkomplexet». Med det menar han

¹ Staffan Kvassman är domprost i Skara stift och Jakob Wolf är lektor i etik och religionsfilosofi vid Köpenhamns universitet.

² Svante Ewalds, *Metafysik och religionsfilosofi. Det universella i K.E. Løgstrups teologisk-filosofiska tänkande 1971–1981* (avh.), (Borgå: 1993).

förståelsen av människan som ett medvetande-väsen, som är distanserad från den materiella världen, inklusive sin egen kropp. Problemet blir enligt detta tänkesätt hur subjektet skall kunna uppfatta något annat än sig självt. Denna förståelse präglar enligt Løgstrup inte bara den nutida filosofin, utan även den nutida europeiska kulturen i övrigt. I sin uppgörelse med den kantianska kunskapsteorin tog han hjälp av den fenomenologiska filosofin såsom den finns formulerad hos exempelvis Martin Heidegger och Hans Lipps. Enligt dessa filosofer är människans varande alltid ett «vara-i-världen». Vi kan inte vara till utan att vara engagerade i världen och det finns därför inget avstånd mellan subjektet och omvärlden som behöver överbryggas.³

I sitt mest kända verk *Den etiske fordring* från 1956 beskriver Løgstrup det etiska krav som han anser finns inneboende i tillvaron.⁴ Genom att vi alltid är ömsesidigt beroende av varandra finns det i tillvaron ett inbyggt krav att ta tillvara den andres liv. Løgstrup utvecklar i sitt författarskap vad som skulle kunna kallas för en «interpersonalitetens fenomenologi», d.v.s. en fenomenologi som försöker klarlägga tillvarons grundläggande struktur av mellanmänniska relationer.⁵ Tanken på tillvaron som skapad får ett ännu större genomslag i den senare och metafysiskt inriktade delen av Løgstrups författarskap från 1976 fram till hans död 1981 (vissa verk publicerades dock inte förrän efter hans död). Med metafysik menas enligt Løgstrup en tolkning av verkligheten i sin helhet. Här utsträcker Løgstrup den fenomenologiska analysen till att inkludera inte bara mellanmänniska relationer utan även människans relation till naturen och verkligheten i övrigt. Han utformade vad han kom att kalla för en «kosmofenomenologi».⁶

Vad som kännetecknar kosmofenomenologin beskrivs framför allt i *Ophav og omgivelse*

(1984). Som titeln antyder är den grundläggande tesen i detta verk att universum är vårt upphov och inte enbart vår omgivning. Løgstrup framhåller i *Ophav og omgivelse* att kosmofenomenologins uppgift är att förstå verklighetens fenomen i deras oreducerade helhet. Den har därmed en annan uppgift och ett annat syfte än den empiriska vetenskapen, som förstår verklighetens fenomen som abstraherade från helheten. För att förstå fenomenen oberoende av de betydelser vi själva skapar krävs det att vi tolkar dem utifrån «universum»⁷.

Løgstrup menar att fenomenologin har andra möjligheter än den empiriska vetenskapen att förstå tillvaron. Till skillnad från den empiriska vetenskapen syftar fenomenologin till en omedelbar förståelse av verkligheten i sin helhet. Enligt Løgstrup har det sedan upplysningstiden varit vanligt att underordna den omedelbara förståelsen under den empiriska. Han menar emellertid att det innebär något annat att förstå ett fenomen än att förklara det. Naturvetenskapen förklarar exempelvis sinnesförmågan sinnesfysiologiskt och neurologiskt. Det finns dock viktiga fenomen som inte är tillgängliga för en naturvetenskaplig förklaring, exempelvis att sinnesförmågan («sansningen» i det danska originalet) är avståndslös och att det finns en motsättning mellan denna avståndslöshet och språkets avståndsskapande makt (se nedan).⁸

Løgstrup hävdar att skillnaden mellan empirisk och metafysisk kunskap dominerar den västliga kulturen. Denna gränsdragning är viktig för att garantera att våra resultat är riktiga, men den garanterar inte att våra resultat också är realistiska. Den empiriska förståelsen har själv ingen möjlighet att kontrollera realismen i hur dess resultat används. De moderna miljöproblemen visar enligt Løgstrup på att tillämpningen av vetenskapliga resultat kan få ödesdigra konsekvenser.⁹ Enligt Løgstrup har den kosmofeno-

³ Svend Andersen, *Løgstrup*. (Köpenhamn: Forlaget Anis 1995), 17–24.

⁴ K.E. Løgstrup, *Den etiske fordring*, (Köpenhamn: Gyldendal 1983) (ursprungligen utgiven 1956), i svensk översättning utgiven som *Det etiska kravet* (översättning av Margareta Brandby-Cöster). (Daidalos: Göteborg 1994).

⁵ Ewalds, 32.

⁶ Ewalds, 20–21.

⁷ Universum är en direkt svensk översättning av det danska ordet "universet". Det betecknar i Løgstrups filosofi verkligheten som helhet före den har tolkats av människan.

⁸ K.E. Løgstrup, *Ophav og omgivelse. Betragtninger over historie og natur. Metafysik III*, (Köpenhamn: Gyldendal 1984), 170.

⁹ Løgstrup, *Ophav og omgivelse*, 171.

menologiska analysen en möjlighet att vara realistisk, eftersom den förstår universum som vårt upphov och inte bara som vår omgivning. Den fenomenologiska analysen visar oss att universum är närvarande i oss på dess egna betingelser och inte på våra.¹⁰

Ett centralt element i Løgstrups kosmofenomenologi är hans analys av sinnesförmimmelsen. Han menar att universum är avståndslöst närvarande i oss i sinnesförmimmelsen. I vår förmimelse av världen upplever vi inte någon skillnad mellan själva förmimmelsen och världen. Emellertid kan vi endast förstå verkligheten tack vare språkets avståndsskapande makt, som gör att vi kan skilja mellan verkligheten och vår varseblivning av den.¹¹

Løgstrups analys av förmimmelsen innebär ett slutgiltigt avståndstagande från den kantianska uppfattningen om människan som ett självberoende medvetande. Den går emot den kantianska idén att vi skapar vår egen upplevelse av världen och att det finns en skillnad mellan denna upplevelse och «tinget i sig».¹² Beskrivningen av sinnesförmimmelsen innebär också en modifiering av den fenomenologiska ansatsen såsom den föreligger hos exempelvis Heidegger. Løgstrup kritiserar Heidegger för att hans analys begränsar sig till människans sätt att vara och inte omfattar varat i sin helhet. Enligt Løgstrup kan människan ha kunskap om varat i sin helhet, eftersom vi är förnimmande väsen. Genom sinnesförmimmelsen är vi öppna för den främmande naturen som vi genom förmimmelsen är «infällda» i.¹³

Løgstrup menar att det finns två sätt att betrakta förhållandet mellan universum och den mänskliga tillvaron: antingen betraktar vi det utifrån den mänskliga tillvaron och i så fall reduceras universum till en omgivning för den eller betraktar vi det utifrån universum och då blir det vårt upphov. Det är det sistnämnda betraktelsesättet som Løgstrup argumenterar för. Han hävdar att vi med vår andedräkt och vår ämnesomfattning är en del av naturens kretslopp och att vi

med våra sinnesförmimmelser är «infällda» i universum. Vi är inte bara fysiskt utan även mentalt en del av universum.¹⁴

Løgstrup menar att språket kan bringa oss på avstånd till universum, men det kan inte avskilja oss från det. Uppfattningen att vi lever på randen av universum är därför en illusion. Denna illusion får också praktiska konsekvenser eftersom den leder till en orealistisk bild av vår relation till naturen, vilket är en viktig orsak till den nutida miljöförstöringen.¹⁵

Till den fenomenologiska analysen av sinnesförmimmelsen tillför Løgstrup en metafysisk och religiös tolkning. Løgstrup hävdar att det inte är vår organism som tillägnar universum dess sinnliga kvalitéter och relationer. Det utsluts av den fenomenologiska insikten att sinnesförmimmelsen är utan förarbetning. Sinneskvalitéerna kommer från universum och inte från oss själva. Løgstrup menar att vi måste förutsätta en makt som förnimmer universum, eftersom det upplevda förutsätter någon som upplever. Han hävdar att vi måste skilja mellan universum och en makt som skapar i universum det den förnimmer. Religiöst förstått är denna makt evig och gudomlig. I den skapande förmimmelsen är makten närvarande i universum, men skild från det. Løgstrup talar om en förmimmelsens metafysiska trefaldighet som är makten som förnimmer, förmimmelsen som är skapande och universum som förnimms. Den kraft genom vilket universum förnimms är enligt Løgstrup en skapande förmimelse, medan vår förmimelse är maktlös.¹⁶

Løgstrups kosmofenomenologi är i likhet med de andra metafysiskt inriktade delarna av författarskapet inte lika känd som de tidigare verken, bl.a. *Den etiske fordring*, vilka är mer fokuserade på etiska problemställningar. En förklaring är att kosmofenomenologin helt enkelt är mer svårtillgänglig, men dessutom är flera av de slutsatser Løgstrup kommer fram till mycket kontroversiella och väcker svåra teoretiska frågor. Bl.a. kan man fråga sig om den fenomenologiska insikten att vi upplever sinnesförmim-

¹⁰ Løgstrup, *Ophav og omgivelse*, 174.

¹¹ Løgstrup, *Ophav og omgivelse*, 174.

¹² Andersen, 39–40.

¹³ Andersen, 30–31.

¹⁴ Løgstrup, *Ophav og omgivelse*, 11.

¹⁵ Løgstrup, *Ophav og omgivelse*, 17.

¹⁶ Løgstrup, *Ophav og omgivelse*, 27–28.

melsen som avståndslös också kan vara ett argument för att den verkligen är det. Det är visserligen sant att vi inte upplever att någon bearbetning av sinnesförmimmelsen äger rum, men likväl måste vi dra slutsatsen att en sådan bearbetning sker omedvetet eftersom olika personer kan uppfatta samma händelse på olika sätt. Om sinnesförmimmelsen enbart hade sin grund i en gudomligt skapande makt borde vi alla uppfatta verkligheten på samma sätt.

Trots att det finns vissa teoretiska svårigheter med Løgstrups resonemang anser jag att den kosmofenomenologiska ansatsen kan vara fruktbar som en grund för kristen miljöetik. Den visar hur beroende vi är av omvärlden, inte bara på ett fysiskt men även på ett psykologiskt och själsligt plan. Vad kosmofenomenologin har att tillföra den naturvetenskapliga verklighetsförståelsen är bl.a. insikten att inte bara vår kropp utan även vårt medvetande kontinuerligt uppstår ur universum. Løgstrups slutsats att idén om universum som enbart vår omgivning leder till en orealistisk livsföring har visat sig vara allt mer riktig sedan hans verk publicerades.

Løgstrups syn på människans moraliska relation till naturen

Løgstrup var verksam före den tid då miljöetik blev ett etablerat område och i sitt författarskap ger han inte några mer utförliga svar på grundläggande miljöetiska frågeställningar, exempelvis huruvida naturen är moraliskt beaktansvärd. I *Ophav og omgivelse* diskuterar han dock kortfattat människans moraliska relation till naturen med utgångspunkt från det faktum att människan genom språket har skapat ett avstånd mellan sig själv och universum. Løgstrup menar att människans separation från naturen också kan beskrivas som en form av instinktreduktion. Genom sina instinkter är djuren integrerade i naturens systemenheter, medan människan p.g.a. sin höga medvetandenivå har brutit sig ur dessa enheter. Detta har gett människan möjlighet att skapa redskap för att förändra sin omvärld, men det leder också till risken att hon ödelägger den. Eftersom vi fortfarande är levande varelser kommer en total förstörelse av vår omvärld obönhörligen leda till att vi dör ut. Risken med

instinktreduktionen är därför enligt Løgstrup att «vi som medvetandevarelser kommer i oöverensstämmelse med oss själva som levande varelser». ¹⁷

Vår nuvarande exploatering av naturen har sin grund i att vi låtit behoven dominera över sinnesförmimmelsen, menar Løgstrup. Både i våra behov och i vår sinnesförmimmelse är vi beroende av universum. Dock är behovet i ett viktigt avseende av motsatt karaktär jämfört med sinnesförmimmelsen. I våra behov befinner vi oss på avstånd från det som kan tillfredsställa behoven och övervinner detta avstånd genom konsumtion. I sinnesförmimmelsen är universum istället avståndslöst närvarande. Behovet är aggressivt, medan sinnesförmimmelsen är icke-aggressiv. En annan viktig skillnad är att vi måste lära oss hur vi skall tillfredsställa våra behov. Att förnimma världen är däremot inte något vi behöver lära oss, eftersom det inte kräver något initiativ från vår sida. ¹⁸

Behoven och sinnesförmimmelsen är något vi har gemensamt med djuren. Det som kännetecknar oss människor enligt Løgstrup är att behoven och sinnesförmimmelsen korreleras med återhållsamhet respektive förståelse. Den mänskliga kulturen bygger på att vi kan hålla oss tillbaka och inte i alla situationer försöker tillfredsställa våra behov samt att vi genom förståelsen kan skapa ett avstånd till universum. ¹⁹

Ett problem i dagens högteknologiska samhälle är enligt Løgstrup att teknologin skapar nya behov, som vi tidigare inte kunnat föreställa oss. Återhållsamheten måste därför hålla jämna steg med teknologiutvecklingen för att de stegrade behoven inte skall leda oss in i ständiga miljökatastrofer. Den nutida människans skamlöshet utgör ett allvarligt hot, både mot oss själva och mot andra livsformer. Løgstrup menar att skamlösheten är den värsta formen av ondskan. Människan kan också övermannas av andra destruktiva tankesätt och handlingar, men så länge de begränsas av skammen blir deras verkningar inte så allvarliga. Skamlösheten gör emellertid att en människa inte låter sig hindras

¹⁷ Løgstrup, *Ophav og omgivelse*, 47.

¹⁸ Løgstrup, *Ophav og omgivelse*, 47–48.

¹⁹ Løgstrup, *Ophav og omgivelse*, 48–49.

av något. Det som får oss att känna skam är insikten att det finns ting och varelser som inte är våra. Det finns fenomen som är oberoende av oss och som samtidigt är grunden för vår existens.²⁰

Løgstrup menar att det är relevant att tala om skamlöshet också i relation till naturen, även om det finns viktiga skillnader mellan relationen människor emellan och relationen mellan människan och naturen. I mellanmänskliga relationer kräver skammen av oss att vi inte skall behandla andra människor enbart som medel. I vår relation till naturen är vi emellertid tvungna att behandla andra varelser som medel för vår överlevnads skull, även djuren som enligt Løgstrup står närmast oss i naturens hierarki. Han hävdar dock att det också finns vissa gränser för vad vi bör tillåta oss i förhållande till naturen och att gränssättningen inte enbart handlar om vad som skulle kunna missgynna oss själva i längden. Vi överskrider en gräns om vi förstör naturen utan att det finns något syfte med det eller om vi gör naturen till medel för oväsentliga syften.²¹

Enligt Løgstrup finns det en hierarki i naturen. Det finns en hierarkisk skillnad mellan förnimmande och förstående varelser.²² Det finns dock inget utförligt resonemang hos Løgstrup om vad de moraliska implikationerna av denna hierarki är. Hans motivation till att vi utnyttjar naturen är i första hand att vi är tvungna till det, inte att andra varelser är så mycket mindre värda än oss att det är oproblemiskt att vi utnyttjar dem.

Den vanligt förekommande attityden att naturen inte behöver bevaras för dess egen skull har sin grund i att vi endast tar hänsyn till behoven och inte till sinnesförnimmelsen, menar Løgstrup. Ett sant mänskligt liv förutsätter emellertid att vi är mottagliga för universums närvaro som obrukbart i vår sinnesförnimmelse. Förnekar vi att universum också existerar som något obrukbart för oss mister vi vår återhållsamhet

och därmed vår mänsklighet. Det som skiljer människan från djuren är att sinnesförnimmelsen inte behöver vara underordnad behovstillfredsställelsen. Den språkskapade förståelsen gör att sinnesförnimmelsen kan bli självständig.²³

Løgstrup menar att vi i sinnesförnimmelsen är överlämnade till universum. Sinnesförnimmelsen talar om för oss att vår egen förmåga är en makt som givits oss av universums makt. Vår egen tillvaro är en utveckling av det som givits oss och som är undandraget vår egen makt. Sinnesförnimmelsen stärker återhållsamheten, eftersom den talar om för oss vad som tillhör universum. Løgstrup menar att vår intelligens inte är tillräcklig för att hantera och begränsa vår drift till behovstillfredsställelse. Den estetik som har sin grund i sinnesförnimmelsen är nödvändig för att hålla oss tillbaka.²⁴

Løgstrups analys av vår relation till naturen tydliggör på ett intressant sätt relationen mellan estetik och etik. Jag delar hans slutsats att exploateringen av naturen är en konsekvens av att behoven tillåts dominera över sinnesförnimmelsen. Vi glömmer ofta bort hur viktiga naturupplevelser kan vara för vårt välbefinnande och prioriterar istället kortsiktiga ekonomiska hänsyn. Genom betraktelser av naturen kan vi också lära oss att uppskatta att naturen finns till för dess egen skull. Sinnesförnimmelsen talar om för oss att naturen finns till på dess egna premisser och inte bara som en resurs för oss.

Løgstrup sätter fingret på vad som är mest problemiskt i vår naturrelation, d.v.s. att vi ibland utnyttjar naturen på ett skamlöst sätt utan att det tjänar något väsentligt syfte. Frågan är dock om det är så stor principiell skillnad mellan hur skamlösheten tar sig uttryck i relation till andra människor och i relation till naturen. I många situationer behandlar vi också andra människor som medel när vi exempelvis utnyttjar oss av deras tjänster. Vad som är problematiskt är snarare om vi behandlar andra enbart som medel, vilket också är innebörden i Kants kategoriska imperativ. På samma sätt innebär skamlösheten i relation till naturen att vi inte alls

²⁰ Løgstrup, *Ophav og omgivelse*, 49–53.

²¹ Løgstrup, *Ophav og omgivelse*, 53–54. Se även K.E. Løgstrup, *Solidaritet og kærlighed*, (Köpenhamn: Gyldendal 1987), 20–21.

²² Løgstrup, *Ophav og omgivelse*, 40.

²³ Løgstrup, *Ophav og omgivelse*, 54–57.

²⁴ Løgstrup, *Ophav og omgivelse*, 58.

visar respekt för den utan behandlar den enbart som medel. Skillnaden mellan hur skamlösheten uppfattas i vår relation till naturen och i vår relation till andra människor är snarare att vi anser oss kunna tillåta oss mer i relation till andra varelser utan att vi nödvändigtvis uppfattar det som skamlöshet, exempelvis att vi slaktar djur eller använder dem i medicinska experiment.

En brist i Løgstrups etik är att han inte ger någon utförlig förklaring eller motivering till varför vi måste prioritera människor framför andra levande varelser. Han utgår från att det finns en hierarki i naturen, men han utvecklar inte vad denna hierarki innebär och vilka moraliska implikationer den har. Genom att Løgstrup i så hög grad poängterar den nära samhörigheten mellan människan och naturen blir det svårt för honom att rättfärdiga prioriteringar. Det finns också en ouppklarad konflikt i hans resonemang mellan det faktum att vi genom sinnesförnimmelsen kan inse att allting finns till för sin egen skull samtidigt som vi måste utnyttja andra varelser för vår överlevnad.

Miljöetiken hos Wolf och Kvassman

Som nämnts har Jakob Wolf och Staffan Kvassman diskuterat miljöetiska frågor med utgångspunkt i Løgstrups kosmofenomenologi. I det här avsnittet analyserar jag hur de använder sig av Løgstrups resonemang för att dra miljöetiska slutsatser och uppmärksammar särskilt om de tillför något till Løgstrups argumentation angående hur prioriteringar bör göras.

Wolf menar på samma sätt som Løgstrup att det finns ett krav inbyggt i den mänskliga existensen. Vår omedelbara upplevelse talar om för oss att vi lever beroende av varandra. Vi tar del i varandras liv och är alltid i någon grad utlämnade till varandra. Från detta faktum uppstår ett etiskt krav att ta tillvara andras liv så att det utvecklas på bästa sätt. I enlighet med Løgstrup framhåller Wolf att det ömsesidiga beroendet mellan alla livsformer och det etiska krav som utgår från detta faktum är ett primärt etiskt fenomen. Det är grunden för mänskliga formuleringar av principer och plikter, vilka han karakteriserar som sekundära etiska fenomen. Eftersom det ömsesidiga beroendet också omfattar

icke-mänskliga livsformer menar Wolf att människan också har plikter mot andra levande varelser. En varelse behöver inte vara förnuftig för att den skall tillhöra den moraliska sfären. Det är tillräckligt att det är en levande varelse.²⁵ I *Det etiska kravet* är den etiska analysen begränsad till mellanmänskliga relationer. Wolfs beskrivning av hur det etiska kravet omfattar även andra varelser innebär därför en utvidgning av det, som dock är i linje med Løgstrups senare författarskap.

Enligt Wolf är det öppenheten hos våra sinnen som får oss att inse det krav på respekt som utgår från alla levande varelser. När vi ser en illa behandlad burhöna, exempelvis, är vi öppna för dess lidande och identifierar oss med den. Wolf hävdar att det inte finns något avstånd mellan förnimmelsen och det etiska kravet. Kravet är inneboende i sinnesförnimmelsen. Identifikationen som finns i sinnesförnimmelsen är inte vårt initiativ, utan uppstår spontant. Det är inte vi som beslutar vem vi identifierar oss med och har plikter mot.²⁶

Även om vi inser att alla levande varelser är moraliskt signifikanta, är vi fortfarande tvingade att göra vissa prioriteringar, menar Wolf. Omedelbart upplever vi också att vi bör prioritera människor framför andra levande varelser. Att ställa upp ett hierarkiskt etiskt värdesystem kan vara nödvändigt för samhällsplanering, men det är inte nödvändigt vid klargörandet av vad som är omedelbart etiskt, enligt Wolf. Han hävdar att det etiska kravet talar om för oss att vi skall ta hand om livet och inte förstöra det. Allt liv har ett obetingat värde. Om vi inte dödar andra varelser, dör vi emellertid av svält. Vi måste välja det bästa av två alternativ. En etisk konflikt uppstår som vi måste lösa i den specifika situationen, men Wolf menar att den i grunden är olösbar. Så länge som vi lever genom att äta andra livsformer kan vi inte skapa ett perfekt harmoniskt förhållande till naturen.²⁷

Wolf tillför inte så mycket till Løgstrups resonemang. I likhet med Løgstrup presenterar

²⁵ Jakob Wolf, *Etikken & universet*, (Köbenhavn: Forlaget Anis 1997), 120–130.

²⁶ Wolf, 131–132.

²⁷ Wolf, 133.

Wolf inte någon utförlig förklaring eller motivation till varför prioriteringar är nödvändiga. I ett avseende, som också är en av de mest tveksamma aspekterna av Wolfs etik, verkar det dock finnas en skillnad mellan Wolf och Løgstrup. Wolf utgår på flera ställen från att en moralisk slutsats direkt kan härledas från vår upplevelse av världen. «Är» och «bör» kan inte skiljas åt. Vår naturliga förnimmelse av andra levande varelser leder direkt till en vilja att bevara dem. Denna ståndpunkt är problematisk enligt min mening, eftersom den inte tillåter någon genuin moralisk oenighet angående levande varelsers moraliska status. Att djur och växter är moraliskt beaktansvärda är något alla som bör vara överens om, enligt denna uppfattning, eftersom det ligger latent i upplevelsen av dem. Løgstrup tog i motsats till Wolf avstånd från idén att en moralisk slutsats direkt kan härledas från fakta. Han menade att en moralisk bedömning alltid kräver en tydning.²⁸

Även för Staffan Kvassman är Løgstrups kosmofenomenologi en viktig inspirationskälla för miljöetiken. Han menar att kosmofenomenologin har större förmåga än naturvetenskapen att beskriva de helheter som jordens ekosystem utgör samt de värden som finns i naturen. Enligt Kvassmans tolkning hävdar Løgstrup att allt i naturen har ett egenvärde. Løgstrup menar att det finns en helhetsdanande makt i naturen och att denna makt har ett egenvärde. Inte bara enskilda individer utan även arter och ekosystem utgör helhetsdanande system. Därmed har inte endast individer utan även arter och ekosystem ett värde i sig själva. Enligt Løgstrup existerar dessutom allt som finns för dess egen skull, vilket innebär att också den icke-organiska naturen har ett egenvärde.²⁹ Kvassman menar att Løgstrups ståndpunkt utgör en lämplig grund för en miljöetik. Allt i naturen, även stenar, berg och floder, finns till för sin egen skull och har ett grundläggande egenvärde. Även icke-organiska

ting såsom berg har betydelse för en miljövärde.³⁰

Det finns en viss oklarhet i Kvassmans resonemang om icke-organiska naturelement, eftersom han inte skiljer mellan att något har egenvärde och att det har moraliskt status. Det verkar rimligt att hävda att även berg eller floder har ett egenvärde i den betydelse att de har ett estetiskt värde och därför är värda att skyddas. Dock är det mer problematiskt att hävda att exempelvis en flod har moralisk status och att vi har en moralisk skyldighet att inte ändra dess lopp. Denna ståndpunkt förutsätter enligt min mening att floden har ett moraliskt relevant intresse i att dess lopp förblir oförändrat och jag har svårt att se hur ett sådant påstående kan motiveras. Emellertid kan vissa mänskliga individer och kanske även andra levande varelser ha ett moraliskt intresse i att floden inte förändras. Vad jag kan se finns det inte heller något stöd i Løgstrups texter för att han skulle ha menat att icke-organiska naturelement har moralisk status.

Kvassman framhåller att det enligt Løgstrup finns en värdehierarki i naturen, som är beroende av varelsernas komplexitet. Förnimmelande varelser har ett större värde än enbart levande varelser och förstående varelser har ett större värde än enbart förnimmelande. De varelser som har störst egenvärde är de som de retirerat längst från universum. Människan har genom sin språkbehandling skapat ett avstånd mellan sig själv och universum och är därmed den mest värdefulla varelsen.³¹ Som nämnts ovan menar jag i motsats till Kvassman att Løgstrup inte ger något tydligt och utförligt svar på vilka moraliska implikationer naturens hierarki leder till.

Kvassman menar att man kan skapa en hierarki för naturens egenvärde utifrån den grad av medvetande, komplexitet och skönhet, som olika varelser och entiteter har. Människan är p.g.a. sitt självmedvetande den mest värdefulla varelsen. Andra varelser och ting kan sedan graderas utifrån en fallande skala där däggdjur kommer efter människan och sedan följs av mindre utvecklade djurarter, växter, encelliga organismer och slutligen den icke-organiska materien.

²⁸ Se exempelvis K.E. Løgstrup, *Norm og spontanitet. Etik og politik mellem teknokrati og dilettantokrati*, (Köpenhamn: Gyldendal 1976), 35 och 46.

²⁹ Staffan Kvassman: *Samtal med den värdefulla naturen. Ett studium av miljöetiken hos Knud Løgstrup, Holmes Rolston III och Hans Jonas* (avh.), (Uppsala: 1999), 216.

³⁰ Kvassman, 216–217.

³¹ Kvassman, 147.

Ju mer lik människan en varelse är desto större värde har den. Om vi i hög grad kan identifiera oss med en levande varelse bör den också tillmätas högt värde.³²

I jämförelse med Løgstrup presenterar Kvassman en mer utförlig argumentation om hur prioriteringar bör göras. Kvassmans etiska värdehierarki kan dock inte härledas enbart ur Løgstrups kosmofenomenologiska ansats, eftersom den kräver en mer utförlig beskrivning av vad som skiljer människan från den övriga naturen och en förklaring till varför prioriteringar är nödvändiga. Svårigheten att motivera prioriteringar utifrån den kosmofenomenologiska analysen visar enligt min mening att kosmofenomenologin behöver kompletteras med andra perspektiv som utgångspunkt för en kristen miljöetik, vilket jag diskuterar i följande avsnitt.

Eskatologin som ett komplement till kosmofenomenologin

Det som Løgstrup kanske är mest känd för är hans påstående att det inte finns någon specifik kristen etik. I *Det etiska kravet* hävdar han att det finns ett krav att ta vara på andras liv inbyggt i tillvaron; ett krav som utgår från det faktum att vi alltid är i någon mån utlämnade till varandra. Detta krav är emellertid tyst i den mening att det alltid är upp till den enskilde att komma fram till vilka konkreta handlingar som bör utföras som ett svar på det. Løgstrup hävdar att det etiska kravets tystnad inte på något sätt upphävs i Jesu förkunnelse. Det finns inga föreskrifter eller moraliska principer i den som tar ifrån människan hennes ansvar att på egen hand lösa de konflikter som kravet ställer henne i. Løgstrup menar att den kristne måste ta ställning till moraliska problem på precis samma villkor som andra. Hon måste argumentera för sin uppfattning med argument som måste kunna accepteras av såväl kristna som icke-kristna. Kristendomen ger inte människan någon högre etisk kunskap. Någon specifik kristen uppenbarelse är inte nödvändig för att komma fram till vad moralen kräver av oss.³³

Løgstrups etik är intressant eftersom den visar på möjligheten att kunna motivera den kristna etikens innehåll även för människor utan en kristen övertygelse. Genom att ta sin utgångspunkt i «allmänmänskliga» erfarenheter lyckas han också undvika att den kristna etiken blir sektaristisk. Till skillnad från Løgstrup menar jag emellertid att den kristna läran ger viktiga bidrag till etiken, däribland till förståelsen av relationen mellan människan och naturen, utöver vad som kan motiveras på rent filosofiska grunder. En aspekt av den kristna läran som sällan uppmärksammas inom den ekologiska teologin, men som är väsentlig för förståelsen av relationen mellan människan och naturen, är eskatologin och det är denna aspekt jag särskilt vill uppmärksamma här.

En av dem som mest utförligt diskuterat eskatologins betydelse är Ernst Conradie. Han är kritisk till de ekologiska teologier som beskriver naturen som vårt hem. Av miljöetiska skäl är det väsentligt att framhålla att vi lever i den här världen och därför måste ta väl vara på den, menar Conradie, men han poängterar samtidigt att vi inte fullt ut hör hemma i den här världen. Vi lever i en fallen värld som karakteriseras av synd, lidande och ofullkomlighet. Jordan kan möjligtvis beskrivas som vårt enda hus, men det är ännu inte vårt sanna hem. Conradie menar att människans relation till naturen inte kan förstås enbart utifrån skapelse läran, utan måste ses i ljuset av den kristna berättelsen i sin helhet i vilken läran om synd, frälsning och fullkomning också är viktiga element. Skapelse läran och eskatologin hör samman, eftersom vi endast kan tolka människans plats och uppgift i skapelsen utifrån en förståelse av vårt och skapelsens slutliga öde. Känslan av att tillhöra den här världen kan endast uppfattas som en eskatologisk längtan om en ny jord.³⁴

I nutida ekologisk teologi kritiseras ofta det kristna hoppet om ett evigt liv för att vara eskapistiskt. Conradie tar emellertid avstånd från denna kritik och menar att den eskatologiska

³³ Løgstrup. *Det etiska kravet*, 138–140.

³⁴ Ernst M. Conradie, *At Home on Earth? An Ecological Christian Anthropology*, (Aldershot: Ashgate 2005), 8–13. Conradie är universitetslektor i teologi vid The University of the Western Cape i Sydafrika.

³² Kvassman, 239.

insikten att den här världen inte är vårt sanna hem inte behöver leda till att vi flyr från vårt ansvar för den här världen. Hoppet om en ny jord föds hos dem som älskar det här livet och den här jorden så mycket att de inte kan stå ut med att de kommer att förgås. Conradie menar dessutom att vi behöver en vision av det som transcenderar den här världen för att inte bli bundna vid den.³⁵

Jag menar att eskatologin utgör ett viktigt komplement till Løgstrups skapelsefilosofi.³⁶ Inte bara skapelseläran utan även andra aspekter av den kristna dogmatiken bör ligga till grund för en kristen miljöetik. Kosmofenomenologin visar på ett intressant sätt hur det mänskliga medvetandet har sitt upphov i den här världen, men ur ett kristet perspektiv är det också nödvändigt att framhålla att den här världen är ofullkomlig och därför inte kan vara vårt sanna hem. Denna insikt kan också hjälpa oss att motivera de prioriteringar som är nödvändiga, eftersom den talar om för oss att vår relation till naturen i nuläget inte kan vara helt igenom harmoniskt och att vi därför är tvungna att upprätta någon form av värdehierarki mellan människan och andra levande varelser. Det är först när gudsriket är förverkligat som vi kan leva ett sant etiskt liv i harmoni med andra varelser. Fram till dess är vi är tvungna att i viss mån leva på bekostnad av andra varelser, vilket dock inte bör hindra oss från att visa respekt för dem.

John Haught är en annan välkänd teolog som för en intressant diskussion om eskatologins betydelse för den ekologiska teologin. Han menar att den ekologiska teologin måste införliva Bibelns budskap om att den här världen inte är fullbordad, utan att Gud kommer att skapa ett nytt rike på jorden. Vi bör uppfatta naturen som ett löfte om framtida fullkomning och inte enbart som en gåva. Haught menar att den sakramentala traditionen är en viktig utgångspunkt för en ekologisk teologi. Den talar om för oss att naturen är ett sakrament vilket återspeglar Guds väsen och att vi därför är skyldiga att visa natu-

ren respekt och vördnad. Enligt Haught är emellertid den framtidsorienterade bibliska tron en mycket djupare grund.³⁷

Haught framhåller att enligt den bibliska eskatologin kommer hela universum att fullkomnas. Guds löfte omfattar inte enbart Guds folk, utan hela skapelsen. Naturens totalitet bör vi uppfatta som ett stort löfte, som bär med sig fröna till den slutliga, ekologiska blomstringen.³⁸ Genom att naturen bär den framtida blomstringen inom sig har den ett värde, som ligger bortom värdet av dess nuvarande tillstånd. Föreställningen att naturen är ett löfte ger oss starkare skäl att skydda den än idén att den enbart är ett sakrament, menar Haught. Om vi inte skyddar naturen i dess nuvarande tillstånd omöjliggör vi den framtida fullkomning som finns latent i den.³⁹

Haught menar att det bibliska budskapet om Guds löfte bygger på insikten att naturen aldrig fullt ut kan tillfredsställa den mänskliga anden. Livets grund finns i Gud som är skild från naturen, men på samma gång dess källa. Naturen har ett egenvärde, men det är inte det yttersta värdet. Tanken på naturen som ett löfte hjälper oss också att inse dess begränsningar. Övertygelsen att fullkomningen ligger i den eskatologiska framtiden får oss att inse att naturen aldrig kan vara den obegränsade källa vi längtar efter. Dessutom hjälper den oss att acceptera den grymhet och det lidande som existerar i naturens nuvarande tillstånd genom att den får oss att inse att detta tillstånd är ofullkomligt.⁴⁰

Haughts resonemang visar att eskatologin inte bara talar om för oss att den här världen är ofullkomlig och därför inte fullt ut kan tillfredsställa den mänskliga anden. Eskatologin framhäver också naturens potential att förverkligas i enlighet med Guds syfte. Därmed kan den stärka vår motivation att skydda naturen för att lämna rum för övriga arters utveckling. Samtidigt tyd-

³⁵ Conradie, 60.

³⁶ Det bör nämnas här att Løgstrup kortfattat har diskuterat eskatologiska frågor, bl.a. i *Skabelse og tilintetgørelse*, men han relaterar inte denna diskussion till miljöetiska frågor.

³⁷ Haught, John F. (2000). *God After Darwin. A Theology of Evolution*, Boulder: Westview Press, s. 147–150. John F. Haught är professor i teologi vid Georgetown's universitet.

³⁸ Haught, s. 151–152.

³⁹ Haught, s. 151–154.

⁴⁰ Haught, s. 155–158.

liggör eskatologin att vår nuvarande livssituation karakteriseras av konflikt och att vi kan bli tvungna att utföra handlingar som leder till artutrotning i syfte att trygga den mänskliga kulturens existens och fortlevnad. Sådana handlingar bör anses vara rättfärdigade om vi utgår från att det är Guds vilja att en mänsklig kultur skall finnas.

Slutsatser

Jag menar att Løgstrups kosmofenomenologi är fruktbar som en utgångspunkt för kristen miljöetik, eftersom den tydliggör den nära samhörigheten mellan människan och den övriga naturen. Kosmofenomenologin visar på hur vi har vårt ursprung i naturen, inte bara fysiskt utan även psykologiskt och andligt. Løgstrups analys av relationen mellan behoven och sinnesförnim-

melsen ger en intressant tolkning av det faktum att vi ofta exploaterar naturresurser.

Kosmofenomenologins betoning av det nära sambandet mellan människan och hennes naturliga omgivning gör det dock svårt att motivera prioriteringar och jag menar därför att den behöver kompletteras med andra perspektiv för att kunna utgöra en grund till en kristen miljöetik. Ett viktigt komplement är eskatologin, vilken talar om för oss att den här världen inte ännu är vårt sanna hem. Den motiverar därför prioriteringar mellan människan och andra varelser, eftersom den framhåller att ett helt igenom harmoniskt förhållande till naturen inte kan realiseras i vårt nuvarande tillstånd. Samtidigt talar eskatologin om för oss att även naturen har en potential till fullkomning och att vi därför bör lämna utrymme också för andra arters utveckling.

Summary

In this article I discuss whether the «cosmophenomenology» put forward in the later writings of the Danish theologian and philosopher K.E. Løgstrup is fruitful as a starting-point for Christian environmental ethics. His cosmophenomenology is an extension of the phenomenological approach to include our relationship to reality as a whole and not only our relationship to other humans. Løgstrup develops his cosmophenomenology mainly in *Ophav og omgivelse* (1984) where he argues that nature is the source of humans and not only our environment. A central element of the cosmophenomenology is the analysis of sensation. Løgstrup argues that sensation is without distance since we do not perceive any difference between our sensation and the objects of our sensation. The distance we experience is created by language and the understanding it gives rise to and not by sensation in itself.

I argue that the cosmophenomenological approach is interesting since it highlights the close affinity between humans and nature. However, this feature makes it difficult to justify prioritization between humans and other life-forms. Therefore I conclude that the cosmophenomenological approach needs to be supplemented by other perspectives. Eschatology is one aspect of the Christian doctrine that I think is important for Christian environmental ethics. An eschatological perspective tells us that this world is not yet our true home. Therefore it justifies prioritization since it points out that we never can realize a completely harmonious relationship to nature in our present state. At the same time eschatology tells us that also nature has a potential for completion and that we should leave room for the development of other species.



Folkkyrkans kropp —

Einar Billings folkkyrkoteologi ur postsekulärt perspektiv

JAN ECKERDAL

Jan Eckerdal är präst i Svenska kyrkan och doktorand i kristen trosåskådning vid Linköpings universitet. Hans pågående avhandlingsprojekt är en systematisk-teologisk kritisk bearbetning av folkkyrkobegreppet, utifrån postsekulära perspektiv.

Inledning

I efterskriften till en av sina böcker beskriver kyrkohistorikern Lars Österlin de svårigheter som det innebar att försöka hitta en lämplig term för begreppet *folkkyrka* då den aktuella boken skulle översättas till engelska.¹ Denna översättningsproblematik kan ses som en illustration av den tämligen avgränsade inomnordiska prägel som diskussionen om folkkyrkan har haft under 1900-talet.² Folkkyrkoteologin har uppenbarligen haft en så pass avlägsen relation till engelskspråkig diskussion, att någon begreppsapparat aldrig arbetats fram.

Följande artikel är ett försök att göra en analys av den gren av folkkyrkoteologin som Einar Billing står för, genom att ta hjälp av ett teologiskt perspektiv som befinner sig utanför den traditionellt avgränsade folkkyrkosfären. Detta utifrånperspektiv utgörs av anglikanen Graham Wards postsekulära teologi.³ Förhoppningen är att en sådan vidgning av perspektivet kan belysa och problematisera sådant som inte blir synligt i en debatt där de flesta bidrag kommer från positioner som redan är präglade av folkkyrklig tradition.

¹ Lars Österlin, *Svenska kyrkan i profil: ur engelskt och nordiskt perspektiv*, 2. utök. och rev. uppl. (Stockholm: Verbum, 1997), s. 339.

² Själva begreppet folkkyrka har tyskt ursprung, men har i tysk teologi dock fått en annorlunda tolkning än tolkningarna inom de nordiska nationalkyrkorna. För en redogörelse för begreppets utveckling, se Ragnar Ekström, *Gudsfolk och folkkyrka* (Lund: Gleerups, 1963), s. 62–204.

Med hjälp av Ward presenteras här Billings teologi såsom ett försök att ge ett teologiskt gensvar på den fundamentala utmaning av kyrkliga och teologiska anspråk, som kännetecknade mycket av samtidsdebatten vid sekelskiftet 1900. Detta gäller i första hand Billings historisk-dramatiska uppenbarelsbegrepp som här tolkas som ett i vissa stycken modernitetskritiskt perspektiv. Nedanstående Billingtolkning föreslår också att Billings folkkyrkosyn är en direkt följd av detta uppenbarelsbegrepp. Billings folkkyrka som rent konkret innefattar hela verkligheten, socken för socken, blir då kyrkan som vägrar att finna sig i att enbart agera i den avgränsade religiösa sfär som den blev tilldelad av det samtida sekulära förnuftet. För Billings folkkyrka finns ingen sekulär «fredad» zon som inte har religiös signifikans.

I ett andra steg ställer jag sedan Billing mot den Kristi kropps-centrerade ecklesiologi som Ward bedriver. Här blottläggs hur det anspråk på hela tillvaron som Billing knyter till folkkyrko-

³ Begreppet postsekulär teologi använder jag som beteckning för de mer konstruktivt teologiska ansatser som företagits inom ramen för den postmoderna diskursen. Jfr Jayne Svenungsson, *Guds återkomst: en studie av gudsbegreppet inom postmodern filosofi*, Logos Pathos, 3 (Göteborg: Glänta produktion, 2004), s. 40. Graham Ward hör vidare till de teologer som associeras med den *radikalortodoxa* teologiströmmingen, vilket kommer att ha viss betydelse för den kommande framställningen. För en introduktion till radikalortodoxin se James K. A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a post-secular theology* (Grand Rapids: Baker Academic, 2004) och på svenska mer översiktligt Ola Sigurdson, «Radikalortodoxi. En introduktion.» *Signum*, no. 1 (2005).

begreppet, drivs på ett sätt som också medför en del allvarliga problem. Dessa problem är knutna till frågan om hur Billings folkkyrka konkret tar plats i den värld som den gör anspråk på att famna, frågan om folkkyrkans kropp. För att inte oreflekterat tradera vidare en viss ecklesiologisk inbyggda problematik, måste en kyrka som menar sig stå i Billings folkkyrkotradition uppmärksamma och kreativt bearbeta dessa problem. Den avslutande delen av artikeln antyder också att ett möjligt incitament till en sådan bearbetning av Billings kyrkosyn finns i hans egen teologiska ansats, närmare bestämt i hans historisk-dramatiska uppenbarelsbegrepp.

Einar Billings historisk-dramatiska uppenbarelsbegrepp

I en analys av Karl Barth pekar Graham Ward på hur Barths teologi problematiserar moderniteten, och det på ett sätt som uppvisar väsentliga likheter med den kommande postmoderna kritiken.⁴ Även om Barth naturligtvis på vissa punkter avviker från den långt senare postmoderna diskussionen, hävdar Ward att det inte är en anakronism att på det sättet tillskriva Barth postmoderna drag. Ward menar nämligen, tillsammans med exempelvis Stephen Toulmin och Jean-François Lyotard, att en alternativ (och om man så vill postmodern) kritisk omskrivning av den modernistiska berättelsen pågått genom hela modernitetens historia och det också inom det moderna paradigmet.⁵ Somligt av den kritik som under sista delen av 1900-talet fick namnet postmodernism har med andra ord funnits närvarande också i exempelvis Barths och Billings samtid. Utifrån detta läser Ward Barths teologi

⁴ Graham Ward, «Barth, modernity and postmodernity», i *The Cambridge Companion to Karl Barth*, Red. John Webster (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2000a) och Graham Ward, *Barth, Derrida and the Language of Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995). Tolkningen av Barth som «den förste postmodernisten» är inte unik för Ward. Se exempelvis Walter Lowe, «Christ and Salvation», i *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, Red. Kevin J. Vanhoozer (Cambridge: Cambridge University Press, 2003) s 238.

som en protest mot modernitetens vetenskapspositivistiska och fundamentalistiska⁶ anspråk på att kunna slå fast absoluta regler för vad som är sann kunskap, regler som de religiösa diskurserna sedan måste foga sig efter. Ward pekar på hur Barth protesterar mot detta genom att för det första göra en skeptisk värdering av människans kapacitet att på rationell väg inhämta kunskap om tillvaron. Detta eftersom tillvaron aldrig går att fånga på ett så entydigt sätt som det moderna förnuftet tycks utgå från. För det andra ger Barth ett radikalt alternativ till denna tilltro till människans förnuft genom att istället låta den gudomliga uppenbarelsen strukturera hela verkligheten. Bara genom uppenbarelsen kan vi få sann kunskap om världen.

På ett till viss del liknande sätt är det möjligt att läsa Billings teologi som ett försök att slå vakt om teologins integritet. Med sitt uppenbarelsbegrepp formulerar Billing en teologi med anspråk på att tolka hela tillvaron, inte bara en friliggande religiös del av livet. Kopplat till uppenbarelsbegreppet finns också hos Billing en udd riktad mot de samtida liberalteologiska försöken att anpassa teologin till modernitetens premisser⁷, såväl som de biblicistiska avskärningarna från utomteologisk kritik.⁸ I boken *Försoningen* ger Billing på de första sidorna en översikt över sin syn på uppenbarelsen och dess relation till historien. Greppet för framställningen följer Billings angreppssätt i det större verket *De etiska tankarna i urkristendomen*, där

⁵ Se exempelvis Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge, Theory and History of Literature*, 10 (Manchester: Manchester Univ. Press, 1984) respektive Stephen Toulmin, *Cosmopolis: the Hidden Agenda of Modernity* (New York: Free Press, 1990), särskilt kap 4 «The Far Side of Modernity», s 139–174.

⁶ Begreppet fundamentalism är en försvenskning av engelskans *foundationalism*, vilket betecknar den upplysningspräglade kunskapssyn, som utgår från en kunskapsteoretisk objektivt säkerställd utgångspunkt, bestående av grundläggande kunskap eller första principer (foundations), från vilken man sedan kan härleda objektivt sann kunskap.

⁷ Einar Billing, *Herdabrev till prästerskapet i Västerås stift*, 2 uppl. (Stockholm: Diakonistyrelsens bokförlag, 1962), s. 51ff.

en judisk-kristen dynamisk syn på historien kontrasteras mot en statisk hellenistisk.⁹ Idén är alltså att renodla en urkristen hållning genom att ställa den mot den tidens största rivaliserande motiv; hellenismen.

Kännetecknande för en hellenistisk världs-åskådning är för Billing den statiska synen på världen såsom ett färdigt vilande kosmos.¹⁰ Tillvaron är som den är och så kommer den att förbli. Detta betyder inte att världen som den är i någon enkel mening erbjuder sig empiriskt för människan. Istället måste människan genom intellektuell urskiljning lära sig att förstå världen. Högt måste skiljas från lågt, verkligt varande från skenbart varande osv. Denna statiska åskådning gör att den grundläggande konflikten i tillvaron, den för det hebreiska tänkan-dets typiska strid mot orenhet och destruktion inom och utanför individen, lyser med sin frånvaro.¹¹ Det finns ingen rörelse i historien.¹²

I kontrast till denna statiska intellektualism tecknar så Billing den judiskt-kristna synen på tillvaron som ett *drama*, en levande historia där Gud själv verkar i och genom sitt folk: «Historiens Gud är den levande Guden — den levande Guden är historiens Gud.»¹³ Skillnaden mellan det hebreiska och det grekiska är i Billings läsning närmast total. I *De etiska tankarna i urkristendomen* skriver Billing i inledningen till avsnittet om Gamla testamentet: «Här finnes vad hellenismen saknade, och här saknas vad där fanns.»¹⁴ Och skillnaden som förvandlar allt är

just historiens roll som arena för Guds uppenbarelse. «Ville man ställa saken på sin spets, kunde man säga: vad upptäckten av begreppets kunskapsvärde betydde för hellenens, betyder tåget genom Röda havets vågor för israelitens etiska tänkande.»¹⁵ Gud uppenbarar sig inte för oss genom en intellektuell lära utan genom historiska gärningar och den främsta av dessa Guds gärningar i Gamla testamentet är Israels räddning ur Egypten.¹⁶ Analogt med detta menar Billing att det är i synen på historien som den bibliska profetgestalten skiljer sig från den grekiska filosofen.¹⁷ Den grekiske filosofen arbetar utifrån regeln att gudstanken är mindre ren ju mer levande och betingad av historiska händelser den är, medan profeten självklart hämtar sina svar ur historien.¹⁸ Gud kommunicerar med sitt folk genom gärningar och profetorden är tillbaka- och framåtblickande tolkningar av dessa historiskt betingade gudsuppenbarelser.¹⁹

Den dramatiska synen på historien som uppenbarelse framställer Billing som ett sorts jude-kristet urmotiv, vilket i boken *Försoningen* sedan närmast används som ett kriterium för vad som får plats i hans försoningsteologi. I en kommentar till Predikarens lakoniska «Inget nytt under solen» (Pred 1:9) menar exempelvis Billing att även om detta ord visserligen har letat sig in i den bibliska litteraturen, är det inte desto mindre «ett äkta hellenistiskt och alldeles o-israelitiskt ord», eftersom det ger uttryck för en stil-lastående historielös hållning.²⁰

När sedan Billing i samma bok fortsätter genom att ge sig i kast med den kristna försoningen, är det följdenligt att de traditionella

⁸ Se vidare Gustaf Auléns tolkning av Billings teologi som ett alternativt svar på tidens utmaningar, ett alternativ som syftade bortom den avskärmande biblicismen och den liberala teologin. Gustaf Aulén, «Einar Billings teologi», i *Einar Billing: In memoriam*, Red. Nils Bolander (Stockholm: Sveriges kristliga studentrörelses förlag, 1940), s. 44–49.

⁹ Einar Billing, *Försoningen: två utvidgade föredrag* (Uppsala: Almqvist & Wiksell i distr., 1908), s. 6–18 och Einar Billing, *De etiska tankarna i urkristendomen i deras samband med dess religiösa tro*, 2 utvidg. uppl. (Stockholm: Sveriges kristliga studentrörelses bokförlag, 1936).

¹⁰ Billing, 1908, s. 7. och Billing, 1936, s. 19–76.

¹¹ Billing, 1936, s. 74f.

¹² Billing, 1908, s. 7–8.

¹³ Billing, 1908, s. 9.

¹⁴ Billing 1936, s. 77.

¹⁵ Ibid. s. 83.

¹⁶ Ex i Billing, 1908, «Där [i historien] har det mött honom, mött honom i sådana mäktiga historiska katastrofer — såsom framförallt utförandet ur Egypten — att det ej kunnat tvifla därpå: här har Gud, den levande Guden handlat.», s. 9. Se också s. 16f.

¹⁷ Detta genomsyrar Billings gammaltestamentliga analys i *De etiska tankarna i urkristendomen*. Billing, 1936, s. 77–187. Se också Billing, 1908.

¹⁸ Billing, 1908, s. 10.

¹⁹ Ibid. s. 15.

²⁰ Ibid. s. 8.

kristna försoningsläror i det närmaste är helt frånvarande.²¹ Istället för att på det sättet behandla försoningen som en läropunkt i den kristna dogmatiken sätter Billing in försoningen som en del i historiens pågående drama. Den försonande nåden hämtas ur historien, från insikten om den i historien verksamme guden. Försoningen som på individplanet räcks en människa genom syndernas förlåtelse är individens utförande ur Egypten.

Försoningen är alltså inläst i ett stort historiskt skeende och är därmed inte isolerat knutet till Kristushändelsen. Jesu död och uppståndelse kan snarare ses som mittpunkten i det historiska uppenbarelse-sammanhanget. Jesus unika bidrag är, i Billings schema, att han genom sin specifika försoningsgärning för ner den profetiska traditionen på individnivå. Profeternas budskap utifrån Guds gärningar gällde hela folkets förpliktande utkorelse. Detta blev i den specifika gärning som Jesus hade att utföra radikaliserat till en utkorelse som riktas till varje enskild människa. Genom Jesus söker Gud varje människa individuellt och erbjuder en möjlighet till en omedelbar gudsgemenskap för alla, var och en enskilt.²² Så kan Billing fixera målet för hela uppenbarelsehistorien som en rörelse mot en koncentration «kring personlighetens eget och kring själens frälsning.»²³ Signifikativt för Billings version av det historisk-dramatiska uppenbarelsebegreppet blir därmed en tydligt individualistisk teleologi för dramat. Fram till Kristi död och uppståndelse är Israels folk objektet för Guds utkorelsehistoria, medan andra folk stod utanför. Men med Kristus vidgas perspektivet till att gälla alla människor och detta genom att individen kommer i förgrunden. Den befrielse

som Gud räckte sitt folk i uttåget från Egypten blir räckt till varje människa av den uppståndne Kristus genom historien, och i den historien står nu Billings egen kyrka och räcker Kristi försoning till varje enskild människa. Som en följd av denna individualisering får såväl *Gudsfolket* som *Kristi-kroppstanken* en mycket begränsad funktion, när Billing formulerar sin folkkyrkteologi.

Från den mittpunkt i uppenbarelse-dramat som Kristushändelsen utgör, vidgar sig sedan Billings uppenbarelsebegrepp igen till att universalistiskt innefatta all historia som ett Guds handlande, såväl bakåt som framåt till vår egen tid och mot framtiden. Billings historisk-dramatiska uppenbarelse-syn ger en möjlighet till en teologi som har anspråk på att utifrån Guds gärningar tolka hela verkligheten i nytt ljus. Detta tolkningsarbete uttrycks av Billing som ett kontinuum där «ny verklighet» hela tiden fogas in i det kristna verklighetssammanhanget — ett sammanhang som inte står i konflikt med det naturvetenskapliga verklighetssammanhanget, eftersom det i grunden är samma verklighet som utforskas.²⁴ «religionen är ej en flykt bort från verkligheten, utan ett uppvaknande till att se denna, sådan den till sitt innersta väsen är. Ingen vetenskap kan därför ock vara ivrigare än den att se *all verklighet* just sådan den är»²⁵

Billings folkkyrka som ett stycke uppenbarelsehistoria

Billings kyrkosyn kan sättas i direkt samband med hans uppenbarelsebegrepp. Men inte bara på det viset att Billing i en parallell diskussion om kyrkan söker formuleringar som skall har-

²¹ Avsaknaden av diskussion kring traditionella försoningsläror hos Billing uppmärksammas av Gösta Wrede i Gösta Wrede, *Kyrkosynen i Einar Billings teologi*, Studia doctrinae Christianae Upsaliensia 5 (Stockholm: Diakonistyrelsens bokförlag, 1966), s 128.

²² Billing, 1962, s. 53f.

²³ Ibid. s. 69. I Billings läsning av de gammaltestamentliga profeterna gör Billing dock en poäng av att denna individualisering påbörjas även utan Kristushändelsen som relief, ex. hos Hesekiel och senare i fjärde Esra. Billing, 1936, s. 159–220.

²⁴ Billing, 1962, s. 55.

²⁵ Billing, 1962, s. 45. De som kanske tydligast gett uttryck för en tolkning av Billings teologi som ett försök att formulera en kristendomstolkning som kan integrera hela tillvaron är Gustaf Aulén och senare Björn Skogar. Aulén, 1940, t.ex s. 46, samt Björn Skogar, «Teologins språk — och livets: Några dominerande teologiska profiler under svenskt 1900-tal», i *Modern svensk teologi: strömningar och perspektivskiften under 1900-talet*, Red. Håkan Eilert (Stockholm: Verbum, 1999) Se särskilt s. 24f.

moniera med hans hållning i en annan avgränsad diskussion om uppenbarelsen. Istället menar jag att *Billings folkkyrkosyn kan ses som ett direkt försök att mer radikalt dra in kyrkan i det historiskt-dramatiska uppenbarelsedramat*. När Einar Billings kyrkosyn figurerar i nutida teologiska diskussioner, poängteras ofta hur Billings folkkyrkotanke måste förstås mot bakgrund av de framväxande frikyrkorna och deras kongregationalistiska kyrkoförståelse. Att Billing har en sådan polemik i sina senare skrifter äger otvivelaktigt sin riktighet. Där finns en tydlig avgränsning gentemot frikyrklighet, eller som Billing föredrar att kalla det: Föreningskyrklighet. Poängen med det perspektiv som ges uttryck för här, är därför inte att motsäga tolkningen av Billing som frikyrkopolemisk. Snarare handlar det om att tona ner betydelsen av denna polemik för Billings folkkyrkoformulering, genom att föreslå ett mer grundläggande motiv för Billings ecklesiologiska övervägningar. Detta ger kanske också en rimligare kontext för Billings kritik av det frikyrkliga, vilket annars kan tendera att framstå som en mer allmän frikyrkoaversion.²⁶

Billing placerar folkkyrkan som en följdenlig förlängning av sitt uppenbarelsbegrepp med dess tillhörande individualistiska teleologi. Från Exodus och den profetiska traditionen går en obruten linje till den svenska folkkyrkan.²⁷ Bibeln är i första hand en beskrivning av uppenbarelsens historia och folkkyrkan står som en

²⁶ Intressant för sammanhanget är Gösta Wredes iakttagelse att de tidiga och stora teologiska verken hos Billing saknar frikyrklig polemik. Den första polemiska situationen mellan Billing och frikyrkligt inriktade förespråkare kan spåras till så sent som 1912, vilket är efter huvudparten av Billings teologiska produktion. Detta kan tolkas som att konfrontationen med frikyrkliga argument inte så mycket var en utgångspunkt för Billing, utan snarare en anledning att utveckla vad han redan hade angett linjerna för. Billing är också återkommande mån om att framhäva det positiva i en intimare mer uttalad trosgemenskap och hur denna kan ha en hemvist inom folkkyrkans församling. Wrede, 1966, s. 46, resp. Einar Billing, *Den svenska folkkyrkan*, Religionsvetenskapliga skrifter 15 (Stockholm: Sveriges kristliga studentrörelsens förlag, 1930) ex sid. 68, samt Billing, 1962, s. 86f.

²⁷ Jmf. Wrede, 1966, s. 130.

förlängning av den levande utkorelsehistoria som uppenbarelsen består av. Den utkorelse av folket som Exodus innebär, blir i Jesu förlåtelseord radikaliserad till att universellt gälla varje människa enskilt. Folkkyrkans uppdrag är att stå i kontinuitet med detta drama genom att vara en härold för nådesbudskapet från den uppståndne Kristus. Så beskriver Billing kyrkans nådesförkunnelse «som såge man Herren Kristus själv vandra från land till land för att så uppfylla sitt löfte att uppsöka och »draga till sig» också de »andra får», som han under sitt jordeliv ej nådde fram till, att det måtte bli »en hjord och en herde».²⁸ Kyrkan är ett redskap för Guds erbjudande av den förekommande nåden till varje människa enskilt, vilket innebär att Gud är kyrkans egentliga subjekt och människorna mottagare.

Utifrån den kyrkosyn som Billings uppenbarelsbegrepp föder är det så helt konsekvent att han beskriver kyrkan som ett *Guds redskap*, och människan i första hand som ett *passivt mottagande objekt*. I anförandet *Den religiöst motiverade folkkyrkan* beskriver Einar Billing folkkyrkan som «den religiöst starkast motiverade organisationsformen».²⁹ Detta beskrivs mycket riktigt i kontrast till föreningskyrkan. Föreningskyrkan, skriver Billing, är konsekvensen av att man utgår från det «näst högsta», den personliga tron, till skillnaden från folkkyrkans utgångspunkt i tillvarons «allra högsta princip», nämligen den förekommande nåden.³⁰ Det är alltså tanken om Guds förekommande nåd, budskapet om syndernas förlåtelse till alla, som i Billings argumentation leder honom till ett förespråkande av folkkyrkan som det religiöst ideala.

Så ger Billing ett religiöst existensberättigande till en kyrkoform som externt och internt var ifrågasatt.³¹ Folkkyrkan, eller närmare be-

²⁸ Einar Billing, *I katekesundervisningens tjänst*, 2 uppl. (Stockholm: Sveriges kristliga studentrörelsens bokförlag, 1943) s. 143.

²⁹ Billing, 1930, s. 124f.

³⁰ Ibid. s. 125.

³¹ Gustaf Aulén, *Hundra års svensk kyrkdebatt: drama i tre akter* (Stockholm: Svenska kyrkans diakoniststyrelse, 1953), s. 103 och 111.

stämt territorialförsamlingen, är nämligen för Billing den organisationsform som bäst gestaltar den förekommande nådens kyrka. Detta eftersom den genom sin territorialförsamlingsindelning är ett konkret uttryck för den förekommande Guds nåd som räcks till alla. Territorialförsamlingen förkroppsligar Guds nåd eftersom den ger varje människa hemortsrätt i en församling, vem hon än är, genom det blotta faktum att hon lever och bor någonstans.³² Folkkyrkan är med ett annat av Billings paraduttryck «syndernas förlåtelse till Sveriges folk.»³³ Detta ger att folkkyrkan i Billings tappning är ett kvalitativt begrepp, som inte är *principiellt* beroende av att vara majoritetskyrka.³⁴ I territorialförsamlingen utgör Gud kyrkans «översta subjekt, kyrkan hans verktyg, människan i första hand objekt, föremål för hans nåd.»³⁵

Billings modernitetskritik

Det uppenbarelsbegrepp som Billing ger uttryck för, bär på en grundläggande nivå väsentliga likheter med Wards tolkning av Barth. Billings betoning av profetgestalternas motståndslösa underkastelse inför Guds tilltal i historien, kan då ses som en parallell till Barths uppenbarelscentrering.³⁶ Men om Barths andre, dvs. det som Barth definierar sig mot, i Wards läsning utgörs av hela den sekulärt förankrade kunskapssfären, är Billings andre snarare det han betraktar som helleniserande filosofi. I detta grundläggande kontrasterande av den historisk-dramatiska uppenbarelsen gentemot en stillastående hellenistisk världsbild, hämtar sedan Billing resurser till ett teologiskt avståndstagande från den statiska metafysik som

han menar kännetecknar mycket modern teologi.³⁷

Samtidigt finns i Billings produktion över tid en rörelse bort från denna dikotomi. Markeringen gentemot idealistisk kristendomstolkning kvarstår,³⁸ men den spänning i förhållande till hellenistisk filosofi, som var så viktig för Billings formulering av det historisk-dramatiska uppenbarelsbegreppet får en långt mer tillbakadragen roll i Billings senare skrifter och därmed i hans behandling av folkkyrkan. Detta trots att uppenbarelsbegreppet i sig — det som alltså formades i kontrast till den hellenistiska filosofin och därmed också i någon mån är beroende av den — fortsätter att spela stor roll. Inte så att Billing omprövar motsatsställningen mellan de två paradigmen, utan snarare så att denna filosofi efter att ha blivit utdefinierad såsom det andra, sedan inte finns med som samtalspartner i Billings teologi. Gustaf Wingren påpekar i sin bok om Billing att relationen mellan teologi och filosofi överhuvudtaget är ett obehandlat ämne hos Billing.³⁹ Billing står i dialog med såväl naturvetenskapernas som med arbetarrörelsens och frikyrkans perspektiv, men filosofiska utmaningar bemöts i stort sett med tystnad. Denna nedtoning av dikotomin kristet-hellenistiskt hos den senare Billing, lämnar plats för en teologi med universalistiska anspråk på att integrera hela tillvaron.

Liksom Barth föreslår alltså även Billing en uppenbarelscentrerad teologi. Men om Barths eventuellt postmoderna alternativ till modernismens fundamentism mynnar ut i en dikotomi mellan Gud och värld och som en följd också mellan uppenbarad (sann) kunskap och mänsklig (förvrängd) kunskap, är Billings lösning en sammanfogande approach i konfrontationen mellan dessa två verklighetssammanhang.⁴⁰ I

³² Billing, 1930, s. 59.

³³ Ursprungligen går uttrycket tillbaka till *Vår kallelse*, där uttrycket «kyrkan är syndernas förlåtelse» står som sammanfattning av Luthers kyrkosyn. Einar Billing, *Vår kallelse*, 5 uppl. (Stockholm: Sveriges kristliga studentrörelse, 1956), s. 7. För en utförlig analys av uttrycket se Wrede, 1966, s. 158–161.

³⁴ Ibid. s. 6.

³⁵ Ibid. s. 57.

³⁶ Billing, 1908, s. 15ff.

³⁷ Se exempelvis Billings polemik mot Lessing i Ibid. s. 94f.

³⁸ Detta är exempelvis en av poängerna i det publicerade föredraget «Idealism och kristendom». Einar Billing, «Idealism och kristendom.» (Lunds universitetsbibliotek, 1934).

³⁹ Gustaf Wingren, *Einar Billing: en studie i svensk teologi före 1920* (Lund: Gleerup, 1968), s. 130.

⁴⁰ *Verklighetssammanhang* är den term Billing använder i diskussionen.

sitt *Herdabrev* uttrycker Billing relationen dem emellan enligt följande:

Så knyter sig det hela samman till ett fast och kontinuerligt sammanhang, lika väldigt och väldigare än det andra, som vi kalla naturen. Och just därför att det står där såsom ett sådant sammanhang, eller rättare, därför att vi, när vi se med av den inre erfarenheten öppnad blick in i denna historia, märka att vi alldeles som vid det andra [naturvetenskapliga] verklighetssammanhanget ständigt få ny verklighet att foga in däri, betygar det sig för oss såsom *en verklighet*, vars bild den kritiska forskningen, till vilken vi alltså oförbehållsamt och lärgirigt vilja lyssna, kan modifiera och berika, men som den aldrig kan komma att förflyktiga.⁴¹

Medan Barth tenderar att låta hela det som Billing kallar det «naturliga» verklighetssammanhanget underordna sig uppenbarelsen, menar sig Billing alltså kunna harmoniera de två. Detta gör Billing utifrån motiveringen att hela verkligheten är en. Billings modernismkritik är därmed mindre en kritik av modernismen i sig självt, utan mer av dess anspråk på exklusivitet och vad detta anspråk gör med teologin. Men Billing angriper aldrig det sekulära paradigmet i sig. Han når alltså aldrig, såsom Barth, fram till vad man med ett mer nutida begrepp kan kalla ett postsekulärt teologiskt perspektiv.⁴²

Den sammanfogning av de två verklighets-sammanhangen, som Billing talar för, skulle knappast vara möjlig utan den individualistiska teleologi som Billings uppenbarelsbegrepp bär. Billing själv är visserligen mycket mån om att den individualistiska rörelsen i hans uppenbarelsdrama inte skall sammanblandas med den

liberala teologins förtunning av de religiösa anspråken på att tolka hela verkligheten. Så lägger exempelvis Billing ner möda på att försöka visa att det är en vantolkning av Paulus, om man läser Romarbrevets mer individcentrerade delar (Rom 1-8) utifrån «alltför moderna tankar» och därmed bara ser «ett stycke religiös psykologi.»⁴³ Vill man vara trogen Paulus menar Billing att man istället bör läsa det som ett led i samma utkorelsehistoria som Paulus ägnar sig åt, när han i samma brev behandlar gudsfolkets roll (Rom 9–11). Vidare ser Billing hela den paulinska argumentationen som en parallell till 5 Moseboks förståelse av Exodus.⁴⁴ Poängen är ett understrykande av att det inte handlar om ett symbolspråk, som skall avmytologiseras och psykologiseras in som ett skeende i människans inre, utan ett reellt skeende och det även om det tar plats på individnivå.

Men trots att Billing hävdar att detta innebär en artskillnad i förhållande till den liberala individualismen, finns här inte desto mindre ett drag av sublimering — kanske inte i det teoretiska systemet, men väl när systemet tar sig uttryck i en konkret kyrkosyn. I Billings folkkyrkoformuleringar får nämligen den individualiserande rörelsen i uppenbarelsdramat stor betydelse för hur kyrkans roll i relation till det andra verklighetssammanhanget kan formuleras. Detta eftersom den uttalade markeringen av att Guds ord om syndernas förlåtelse är riktat till varje människa *enskilt*, utgör förutsättningen för Billings starka betoning av Gud som kyrkans aktiva subjekt och människan som passivt mottagande objekt. Hade den konkreta gemenskapen av människor burit någon större betydelse i Billings frälsningsdrama, hade också nödvändigheten av ett aktivt moment också hos den mottagande parten i frälsningsdramat blivit mer akut. En gemenskap upprätthålls nämligen inte av sig självt, utan kräver ett visst mått av engagemang från dem som utgör gemenskapen, ett visst mått av arbete, ett visst mått av krav: kort sagt, ett visst mått av *aktivitet*.⁴⁵ Men när mottagandet sker individuellt, i enlighet med uppenbarelse-

⁴¹ Billing, 1962, s. 55.

⁴² Angående Barths konstruktivt postsekulära potential, se Arne Rasmusson, «The Politics of Diaspora: The Post-Christendom Theologies of Karl Barth and John Howard Yoder», i *God, Truth, and Witness: Essays in Conversation with Stanley Hauerwas*, Red. L. Gregory Jones, Reinhard Hütter, and C. Rosalee Velloso da Silva (Grand Rapids, Michigan: Brazos Press, 2005) och även Arne Rasmusson, «Kyrka och samhälle», i *Systematisk teologi: en introduktion*, Red. Mattias Martinson, Ola Sigurdson, Jayne Svenungsson (Stockholm: Verbum Förlag, 2007), s 226ff.

⁴³ Billing, 1908, s. 12.

⁴⁴ Ibid. s. 20.

⁴⁵ Jfr diskussionen i Sigurdson, 2000, s. 188f.

dramats individualistiska riktning, är det möjligt att betrakta mottagandet såsom passivt.⁴⁶ Jag menar att just denna passivitet, som kännetecknar det mänskliga mottagandet av den förekommande nåden i folkkyrkan, är det som möjliggör Billings harmonisering av verklighetssammanhangen. Detta beror dock inte på att de olika sammanhangen i egentlig mening blir enklare att harmoniera. Istället handlar det helt enkelt om att när kyrkan utgörs av enskilda passiva mottagare, blir kyrkans konkreta synlighet i världen minimerad, vilket innebär att hon därmed i låg utsträckning vare sig kan ta eller väcka anstöt.

Graham Ward och kyrkan som Kristi kropp

Utifrån Graham Wards läsning av Barths teologi såsom modernitetskritiker — en tidig postmodernist — presenterades ovan Billings teologi och ekklesiologi som ett projekt som i vissa stycken utgår från och arbetar med samma problematik. Som framgått förhindrar dock inte denna problemgemenskap att de i sina respektive lösningsförslag skiljer sig åt markant. I detta avsnitt kommer resonemanget att tas ytterligare ett steg, genom att jag ställer Billing gentemot den bearbetning av Barth som Wards analogiska teologi erbjuder.

När Ward bidrar med en bearbetning av den dikotomi som blir en följd av Barths uppenbarelse-syn innebär det alltså med andra ord att han arbetar med just den dikotomi som Billing menar sig kunna sammanfoga i sin folkkyrkosyn. Här kan alltså Ward ses som en alternativ lösning, vilken kan kasta ett visst ljus över vad Billings sammanfogning faktiskt innebär. Det Ward vill hålla fast vid hos Barth är en teologi som bejakar sin specifikt partikulära kristna utgångspunkt och som därmed bevarar sin potential till ett kritiskt perspektiv på samtidskulturen. Men till skillnad från somligt hos

Barth vill Ward bedriva denna specifikt kristna teologi på ett sådant sätt att det partikulära inte exkluderar möjligheten till konstruktiva bidrag från andra perspektiv än just det kristna. Ward uttrycker det som att teologin måste ge ett positivt *men också* kritiskt gensvar på den sekulära kultursfären.⁴⁷ Också kyrkan, såväl som teologin, är i behov av hjälp från olika utifrån perspektiv för att få syn på sina egna brister.⁴⁸

Ward menar att förutsättningen för att kyrkan på en och samma gång skall kunna verka utifrån sin egen partikulära utgångspunkt i Kristushändelsen, utan att för den skull dra sig undan från sin omvärld, är en stark Kristi-kroppsteologi. Detta eftersom en sådan teologi konkret ritar in Kristi kropp som en ekklesial, eukarisisk kropp i just den konkreta fysiska värld där alla andra sociala och samhällsliga kroppar existerar vilket därmed utmanar varje indelning av verkligheten i religiös/sekulär sfär.⁴⁹ Ward genomför detta genom en systematisk läsning av hur gränserna för Kristi fysiska kropp i Jesusberättelsen succesivt förskjuts via omskärelsen, förhärlijandet, nattvardsinstiftandet, korsfästelsen, uppståndelsen och himmelsfärden.⁵⁰ Dessa handlingar markerar hur materialiteten i Kristi kropp är instabil, vilket dock inte betyder att den är mindre fysisk. Tvärtom visar utvecklingen i handlingarna hur Kristi fysiska närvaro kan utvidgas och innesluta andra fysiska kroppar — såsom exempelvis bröd — och göra dessa till förlängningar av Kristi egen kropp.

Förutsättningen för Wards Kristi-kroppsteologi är en uppvärdering av analogins roll för kristen teologi.⁵¹ Öppningen för ett sådant analogiskt förhållningssätt hittar Ward hos Barth själv. Inom Barths produktion är det nämligen

⁴⁷ Graham Ward, *Cities of God* (London ; New York: Routledge, 2000b), s. 70.

⁴⁸ Ibid. s. 74.

⁴⁹ Ibid. s. 70.

⁵⁰ Avsnittet "The displaced body of Christ" i ibid. s. 97–116. Detta avsnitt finns också översatt till svenska: Graham Ward, «Jesu Kristi förskjutna kropp». i *Postmodern teologi: en introduktion*, Red. Jayne Sve-nungsson och Ola Sigurdson (Stockholm: Verbum, 2006).

⁵¹ För en kortfattad introduktion till Wards analogitänkande, se Ward, 2000b, s. ix.

⁴⁶ Detta hindrar naturligtvis inte att de enskilda individerna i Billings folkkyrka kan bygga aktiva och meningsbärande gemenskaper. Som framgått betonar Billing att detta är högst önskvärt. Poängen är istället att dessa gemenskapers teologiska signifikans är svåra att spåra i Billings folkkyrkotänkande.

möjligt att kronologiskt urskilja en riktning från en absolut dikotomi mellan uppenbarad och världslig sanning (tydligast i Barths Romarbrevskommentar), mot en senare öppning för betydelsen av ett analogiskt förhållningssätt (analogia fidei) i relationen dem emellan.⁵² Det analogiska sättet att tala om Gud och relationen skaparen-skapelsen, öppnar för en möjlighet till en viss överbyggnad mellan Gud och värld, utan att den distans dem emellan som Barth värnar om — Guds absoluta annorlundaskap — går förlorad. Genom analogier kan Gud tillskrivas egenskaper som har vissa likheter med skapade tingens egenskaper, samtidigt som dessa egenskaper får en delvis ny och ogripbar mening när de syftar på Gud, eftersom de då hänvisar till dessa egenskaper i en perfekt fulländad form.⁵³ Barth kvalificerar dock sitt analogitänkande genom att markera att den analogiska riktningen måste vara uppenbarelse-värld (analogia fidei) och därmed förankrat i Guds uppenbarelsehandlande i Kristus. Detta i kontrast till analogia entis, där det analogiska tänkandet syftar till att uppnå en naturlig gudskunskap utanför uppenbarelsen, något som Barth skarpt förkastar.⁵⁴ Uppenbarelsen har alltså en fortsatt oersättlig position för kunskap om Gud. Inte desto mindre erbjuder dock analogin hos Barth en möjlighet att tala *direkt och positivt* om Gud, men detta utan att för den skull göra anspråk på att med detta tal fullt ut omfatta Gud. I analogins natur ligger att orden hela tiden pekar utöver sig själva, samtidigt som orden aldrig bara har en överförd betydelse. Detta kan ses i kontrast såväl till en

absolut dikotomi mellan uppenbarad sanning och mänsklig sanning, som till transcendentala ansatser till att tämja det transcendentas annorlundaskap genom att inordna det i mänskliga förnuftskategorier och därmed utesluta en aktivt handlande Gud.⁵⁵

Genom att radikaliserar detta analogiska förhållningssätt och därigenom så att säga läsa Barth mot Barth, formulerar Ward en teologi som har karaktäriserats såsom en *Critical engagement*-ecklesiologi,⁵⁶ vilket innebär en teologi som tar sin utgångspunkt i ett specifikt kristet ecklesiologiskt perspektiv, men som också har anspråk på att vara ett kritiskt och kerygmatiskt bidrag till vårt samtida kultursamtal.⁵⁷ Utiifrån denna *Critical engagement* ger Ward en teologisk analys och kritik av den samtida (post)modernitetens individualistiska och nihilistiska tendenser.⁵⁸ Det teologiska grundresonemanget är, att om en aktiv skapare förutsätts, kan ingenting i skapelsen vara ontologiskt autonomt i förhållande till skaparen. Ingenting är bara värld. Allt är analogiskt relaterat till Gud. Den moderna (och stora delar av den postmoderna) diskursen utgår från en platt materialism som leder till nihilism. När världen är så dimensionsfattig att allt är immanent, imploderar också värdet av det immanenta, eftersom det inte refererar

⁵⁵ Ang. modern transcendentalism kontra transcendens se D. Stephen Long, «Radical orthodoxy», i *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, Red. Kevin Jon Vanhoozer (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), s. 127f.

⁵⁶ »Critical engagement» som benämning på Graham Wards ecklesiologiska projekt, hämtar jag från teologen Mary Doak som därmed vill särskilja Ward från andra radikalortodoxa ecklesiologiers eventuellt kulturexklusivistiska tendenser. Mary Doak, «the Politics of Radical Orthodoxy: A Catholic Critique.» *Theological Studies* 68, no. 2 (2007), s. 386–391.

⁵⁷ Ward betonar exempelvis att en av huvudpoängerna med den radikalortodoxa teologiska strömning som han förknippas med, är att den inte i första hand vill skapa en intern teologisk debatt, utan istället vill kommunicera ett teologiskt bidrag till det sekulära och religiösa samtidsamtalet. Graham Ward, «In The Economy of the Divine.» *PNEUMA: Journal of the Society of Pentecostal Studies* 25, no. 1 (2003), s. 116ff.

⁵⁸ Se Ward, 2000b, s. 27–78.

⁵² Ward, 2000a. Se också Edgar Almén, *Glaube und geschichtliche Verantwortlichkeit: die Geschichtlichkeit des menschlichen Denkens als theologisches Problem von den Positionen Karl Barths und Paul Tillichs her beleuchtet*, *Studia theologica Lundensia*, 35 (Lund: LiberLäromedel/Gleerup, 1976), s 106–121.

⁵³ Se avsnittet «Via eminentiae» i Ulf Jonsson, *Med tanke på Gud: en introduktion till religionsfilosofin* (Skellefteå: 2004), s. 213–217.

⁵⁴ Karl Barth *Church Dogmatics III/1*, (Edinburgh: T.&T. Clark Publishers 2004), s. 81–83. Se också Peter S. Oh, *Karl Barth's Trinitarian Theology: A study in Karl Barth's analogical use of the trinitarian relation* (London: T.&T. Clark International 2007), s. 3–16.

till något annat än ett nihil, ett ingenting. Som kontrast till en sådan nihilistisk materialism föreslår Ward i samspel med andra radikalortoxa teologer en teologisk materialism, en delaktighetsontologi, där det immanenta och materiella är ett utflöde ur det transcendenta.⁵⁹ Denna teologiska uppvärdering av det materiella gör det möjligt för Ward att skriva in kyrkan som Kristi kropp i en fysisk verklighet.

Därmed är ingenting autonomt, vare sig människan eller något annat skapat. Allt hör samman. Ecklesiologiskt öppnar denna analogiska syn på världen för ett överbryggande av en absolut dikotomi mellan den kyrkliga kroppen och den sekulära kroppen. Med hänvisning till Augustinus distinktion mellan Guds stad och den jordiska staden, menar Ward att Guds stad bygger på ett helt annat ontologiskt grundmotiv än det som kännetecknar (post)modernitetens verklighetsförståelse. Den kristna delaktighetstanken skiljer sig radikalt från en liberal autonomitanke och som en konsekvens av detta skiljer sig också synen på människan. I kontrast till den rationella autonoma människan utgår en augustinsk antropologi från människan som en begärande, hungrande varelse. Kristendomens telos uttrycks därför enligt Ward bäst av Augustinus: *Mitt hjärta är oroligt tills det finner vila i dig*. Begäret i sig är en positiv och skapelsegiven egenskap. Syndafallet skapade på inget sätt begäret, utan perverterade det. Såsom skapade är vi karaktäriserade av en «erotisk», begärande, längtan efter skaparen.⁶⁰ I Wards ecklesiologi innebär detta en betoning av kyrkan såsom en *erotic community*; en gemenskap som drivs av

den ömsesidiga begärande dynamiken i Guds begär efter människan och människans begär efter Gud.

Ward utmanar därmed Anders Nygrens välkända dualistiska förhållande mellan Eros och Agape som två fundamentalt motstridiga motiv.⁶¹ Viktigt är dock att detta begärande Eros inte förväxlas med det begär som driver den förförelsekultur som kännetecknar det postmoderna konsumtionssamhället. Drivkraften i denna konsumtionslogik är nämligen ett begär som aldrig kan (eller ens strävar efter att) tillfredsställas, eftersom det utgår från en grundläggande tomhet.⁶² Begär i den kristna traditionen skiljer sig från detta genom att det inte grundar sig i ursprunglig tomhet utan i Guds begär efter oss, ett begär som bryter varje marknadsstyrd begärs-spiral. Detta eftersom Gud inte *behöver* oss för att fullkomnas. Guds väsen karaktäriseras inte av brist utan av fullkomlighet. Inte heller finns Gud till för att tillfredsställa våra behov. Men inte desto mindre älskar Gud oss.⁶³

Folkkyrkan och Kristi kropp

I relation till Wards radikala inskrivning av kyrkan som kropp in i den fysiska verkligheten och hans betoning av denna rörelses betydelse för att kyrkan på allvar skall kunna konfrontera och konfronteras av den omgivande kulturen, blir frågan brännande var Billings kyrka förkroppsligas. Var tar Billings folkkyrka plats i den konkreta enade verklighet, där Billing menar att «allt knyter sig samman till ett fast och kontinuerligt sammanhang»?⁶⁴ Att det direkta bibliska talet om kyrkan som Kristi kropp inte har någon framträdande roll i Billings skrifter är ett faktum.⁶⁵ Som framgår ovan beskriver Billing sna-

⁵⁹ Särskilt viktig för detta grundläggande radikalortodoxa resonemang är John Milbank, *Theology and Social Theory: beyond secular reason*, 2. uppl. (Oxford: Blackwell, 2006). De grundläggande gemensamt radikalortodoxa utgångspunkterna förhindrar dock inte att Ward distanserar sig från somligt i exempelvis Milbanks teologi.

⁶⁰ Som en del i detta augustinska återerövrande av begäret som något skapelsegivet gott finns en aktiv ansats till att också befria erosbegreppet från inskränkningen till en strikt sexuell betydelse, som begreppet fått i moden tid, till ett erosbegrepp som också betecknar vårt begär efter Gud och Guds begär efter oss. Ward, 2000b, s. 77 och 151.

⁶¹ Anders Nygren, *Den kristna kärlekstanken genom tiderna: Eros och Agape. Del 1* (Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, 1930).

⁶² Om det postmoderna utbudet och dess begärsstruktur se avsnittet «Suffering and Incarnation: A Christian Politics» i Graham Ward, *Christ and Culture* (Oxford: Blackwell, 2005), s. 248–266, samt «Cities of endless desires» i Ward, 2000b, s. 52–77.

⁶³ Ward, 2000b, s. 77.

⁶⁴ Se not 39 ovan.

rare kyrkan i instrumentella termer. Folkkyrkan är Guds redskap för den förekommande nådens budskap om syndernas förlåtelse. Kanske skulle någon hävda att folkkyrkans förkroppsligande sker när en enskild människa tar emot detta och får sitt liv förvandlat. Samtidigt innebär betoningen av den förekommande nåden med dess starka fokusering på Gud som subjekt att det är svårt att urskilja vad detta förkroppsligande betyder i den konkreta verkligheten. Det är Gud som är den aktivt agerande, medan människan passivt har att låta sig exponeras för Guds nåd. När Billing i «Den svenska folkkyrkan» mer konkret skall beskriva sin folkkyrka är det därför följdenligt att det ä. församlingsprästen som står i fokus.⁶⁶ Eftersom prästen är den som i kyrkans liv rent gripbart förvaltar de nådemedel som förmedlar den förekommande nåden, blir prästen som gestalt det närmsta ett konkret förkroppsligande som Billings folkkyrka tillåter. Detta förkroppsligande är dock inte reellt, eftersom folkkyrkoprästen inte utgör något egentligt aktivt subjekt i skeendet utan bara är en förmedlare av det verkligt aktiva subjektet: Guds Ord om syndernas förlåtelse.

Detta kan ses i kontrast till hur Wards uppvärdering och utvidgning av erosbegreppet öppnar för att ett mänskligt gensvar på Guds Ord inte bara ingår som en eventuell konsekvens i skeendet. Istället framstår människans gensvar här som en väsentlig komponent i den sociala process, där Guds Ord blir Kristi kropp i en social verklighet. Å ena sidan är det just genom att kyrkan som kropp flyttas in i den konkreta sociala verkligheten, som den kan konfronteras med andra kroppar. Samtidigt är just detta paradoxalt nog bara möjligt genom att Ward *inte* strävar efter den harmonisering av verklighets-sammanhang som Billing beskriver. Wards *erotic community* bygger på ett begärsmotiv som utmärker sig genom att vara annorlunda och som därmed konfronterar underliggande motiv i

andra verklighetssammanhang. Verklighets-sammanhangen går inte att sammanfoga med mindre än att någon av parterna kuvas. Här finns alltså en tydlig skillnad. Denna skillnad går för Ward tillbaka på skillnaden mellan Augustinus två städer: Guds stad, där begärsekonomin har sitt ursprung och sitt mål hos Gud och den världsliga staden, som kännetecknas av ett oändligt begär baserat på tomhet och en lika oändlig exploatering av detta begär.⁶⁷ I väntan på ett gudomligt eskatologiskt inbrytande i världen existerar dessa städer som två parallella sfärer med en reell gräns dem emellan.

Kyrkan har en unik möjlighet att påminna om Guds stads ordningar både genom sin partikulära berättelse som är förankrad i distinkta praktiker och genom sitt annorlunda telos som alltid syftar bortom rådande system. Samtidigt är det viktigt i sammanhanget att påpeka att Guds stad, den himmelska staden, inte är liktydig med kyrkan. Kyrkan är också en mänsklig, världslig institution. I den mån kyrkan är en gemenskap som kännetecknas av gudstillbedjan och gudskärlek är kyrkan indragen i Guds treeniga liv och är en del av Guds stad. Men Augustinus var inte blind för att de människor som utgör den kyrkliga kroppen också utsätts för samma frestelser och får sitt begär förvridet på samma sätt som alla andra.⁶⁸ Vidare är relationen mellan västerländsk kristendom och framväxten av modernitetens sekulära autonomi alldeles för komplicerad och symbiotisk för att man i någon enkel mening kan se avgränsningen för Guds stad som liktydig med gränsen mellan religiösa och sekulära kulturyttringar.⁶⁹ Slutsatsen blir att det bara är en gudomlig urskiljning som kan separera de två städerna. På den här sidan om tidens slut är det en öppen fråga var gränsen mellan dem går, vilket gör att såväl kyrka som kristen teologi måste vara öppen för att viktiga bidrag kan komma från andra perspektiv än det egna.⁷⁰ Men inte desto mindre finns det en reell

⁶⁵ Jfr Wrede, 1966, s. 135–137.

⁶⁶ Se avsnittet Folkkyrkan och förkunnelsen i Billing, 1930, s. 5–53. I en passus om territorialförsamlingen skriver Billing vidare i sitt Herdabrev att folkkyrkan bygger på att «den enskilde prästen, var på sin ort ... *skapar* s.a.s. en folkkyrka i smått.» Billing, 2962, s. 108f. (Min kursivering.)

⁶⁷ Ward, 2000b, s. 227–237.

⁶⁸ Ibid. s. 229.

⁶⁹ Det komplicerade förhållandet mellan religion och modern sekulär verklighetsförståelse bearbetas i Graham Ward, *True religion*, Blackwell manifestos (Oxford: Blackwell, 2003).

gräns, en gräns som omöjliggör att på Billings sätt framställa verkligheten som entydig och harmonierbar.

Wards analogiska Kristi-kroppsecklesiologi utmanar därmed såväl Barths radikala tudelning av verkligheten som den entydighet i synen på tillvaron som Billings folkkyrkosyn härbärgerar. Barth utmanas inte på grund av hans erkännande av att det partikulära perspektiv som tillvaron består av inte går att harmoniera, utan på grund av hans exklusiva tendens att indirekt begränsa Guds stads yttringar till den kristna uppenbarelse (utlagd på Barths vis). Billing å andra sidan, utmanas inte för sin ansats att överskrida den moderna uppdelningen mellan religiöst och sekulärt. Problemet är inte att Billings folkkyrka har anspråk på att famna hela tillvaron. Problemet är att den vill göra det utan att samtidigt konfrontera och utmana andra perspektiv. Just det som problematiserats av Barths och Billings modernitetskritik ovan, den moderna tilltron till tillvarons entydighet, tycks trots allt finnas underliggande i Billings folkkyrkobegrepp. Som framgått grundas Billings anspråk på att kunna integrera hela tillvaron i hans historisk-dramatiska uppenbarelsebegrepp. Men uppenbarelsebegreppet tar indirekt avstånd från en verklig-hetsförståelse grundad på entydighet. Här finns en tydlig och redovisad partikulär utgångspunkt i den kristna historiens vittnesbörd om Guds gärningar, vilket kontrasteras mot det som Billing kallar helleniserande tendenser. Denna radikalt annorlunda kristna utgångspunkt, låter sig alltså inte i någon enkel mening harmonieras med andra partikulära perspektiv — i alla fall inte med mindre än att harmonieringen utförs genom att den ene absorberar den andre och därmed ignorerar eller betvingar den andres annorlundaskap.

Detta problem tycks med tiden också ha föresvävat Billing själv, som i sina senare skrifter allt tydligare markerar att folkkyrkan inte får vidmakthålla sin position i samhället genom en nedtoning av kyrkans kristna identitet och integritet (eller «det religiösa» som Billing uttrycker det).⁷¹ Detta kan tolkas som ett försök att förhin-

dra att folkkyrkan förlorar sin integritet som kristen kyrka genom att absorberas upp och förvridas i ett annat och annorlunda system. Men om den tes som denna artikel har drivit stämmer — att folkkyrkosynen hos Billing kan ses som ett direkt utlopp av ett modernitetskritiskt uppenbarelsebegrepp — ligger det nära till hands att tänka sig att risken att den ene absorberas av den andre knappast förhindras genom att man i efterhand slår fast vad man anser vara ett sorts icke förhandlingsbart minimum av kristen identitet som kyrkan kan finna sig i. Snarare skulle det behövas en uppgradering av en i Billings historisk-dramatiska uppenbarelsebegrepp väsentlig insikt, nämligen att det drama som den kristna kyrkan lever av visserligen har universella anspråk, men att dessa hävdas från en partikulär position. I Billings mer uppenbarelseinriktade arbeten är detta uppenbart, eftersom dramat ständigt ställs i kontrast till ett annat partikulärt perspektiv, hellenistisk filosofi, vilket också har universella anspråk. Men nedtoningen av denna dikotomi i folkkyrkobegreppet ger en kyrka som inte bara har diffusa gränser, vilket även Wards Kristi-kroppsecklesiologi gör en poäng av att ha, utan som också kan misstänkas få problem med att överhuvudtaget förkroppsligas som kyrka. Detta eftersom den då riskerar att komma på kollision med andra kroppar som den i Billings koncipiering av folkkyrkan redan «harmonierats» med. Annorlunda uttryckt: Hur hanterar Billings folkkyrka — som i sin grundläggande teologi bär en syn på tillvaron som entydig — en sammanstötning med perspektiv som går på tvärs med dess egen beaktelse? Risken är överhängande att lösningen antingen blir att anpassa kyrkan, vilket riskerar att mynna ut i en uttunning av kyrkans integritet, eller också att kuva det andra perspektivet, vilket innebär ett mått av betvingande maktspråk.

Wards ecklesiologi föreslår att Kristi kropp som en konkret social gestaltning av kristendom utgör skillnaden mellan en kristendom som bara existerar som en idealistisk tankestruktur och en kristendom vars ord blir kropp i en konkret verklighet. Det första av dessa alternativ uppfattar jag som just det som Billing, genom sitt starka avståndstagande från en ickehistorisk idealistisk och liberal kristendom vill markera sig mot.

⁷⁰ Ward, 2000b, s. 205.

⁷¹ Ex. Billing, 1962, s. 74ff.

Men ovanstående utredning menar att Billings folkkyrka själv har tendenser till just denna ahistoriska kroppslöshet. Alternativet skulle vara att ställa sig öppen för det som Billing arbetar med i sitt uppenbarelsebegrepp, nämligen den i historien verkande Guden som vägrar låta sig harmonieras. Den Gud som kännetecknas av att inte låta sig fångas av våra begreppsliga konstruktioner, utan istället kommer oss till mötes som

«Abrahams, Isaks och Jakobs Gud». På ett liknande sätt som Ward bearbetar Barth med hjälp av öppningar som han finner i Barths teologi, skulle en möjlig väg alltså vara att så att säga läsa Billing mot Billing. Men om begreppet folkkyrka fortfarande framstår som den lämpligaste kyrkobeteckningen efter en sådan konfrontation är en öppen fråga.

Summary

This article is an examination of the specific folkchurch ecclesiology that is associated with Einar Billing. The analysis is done with the help of a perspective from outside the historically fairly insular folkchurch discussion; namely the postsecular perspective of the Anglican theologian Graham Ward. The investigation suggests that Billing's theology can be interpreted as an attempt to produce a creative theological alternative, in the face of the fundamental challenge of theology that was significant for the contemporary modernistic debate at the beginning of the 20th century. With this alternative Billing aims beyond liberal efforts to adjust theology, as well as biblicistic blunt rejections of the critique. Central for this interpretation of Billing is the specific historical-dramatic concept of revelation that Billing develops. Furthermore, Billing's folkchurch ecclesiology can be seen as an outcome of Billing's answer to the modernistic critique. Billing's folkchurch, which in a concrete way embraces all of reality parish by parish, is thus understood as the church that refused to accept to act only in the specific religious sphere that it was given by contemporary secular reason. For Billing's folkchurch there is no "neutral" secular sphere without religious significance. However, in the light of Graham Ward's body-of-Christ centred ecclesiology, some problematic aspects of this embracing of the whole of reality emerge. These problems are linked to the question of how Billing's folkchurch is embodied in exactly that concrete world that it claims to embrace. Put as questions: Where is the body of Christ in the folkchurch? Which people embody the church?

In order not to inherit the problems of a specific ecclesiology, these problems need to be acknowledged and addressed, by any church that stands in the tradition of Billing's folkchurch.



Neutralizing Religious Chauvinism by Inter-Confessional Peace Building

DAVID B. BURRELL

David B. Burrell, C.S.C. is Theodore M. Hesburgh Professor Emeritus for Philosophy and Theology at the University of Notre Dame, South Bend, Indiana. He is an expert on Thomas Aquinas and medieval Arabic philosophy. Dr. Burrell has a vast experience from inter-religious dialogue and has lived and taught in Bangladesh, Jerusalem and Uganda. This year, he was awarded a Doctorate in Theology, honoris causa, by the Faculty of Theology in Lund. In that connection he delivered the lecture published below.

In the last quarter century we have witnessed how unscrupulous political leaders have been all too able to find support for their irredentist policies in religious identity markers, leaving in their wake a crying need to discover resources in those same religious bodies to reweave the torn fabric of their societies. These reflections will attempt to show how such societal crises can be a blessed opportunity for the religious groups themselves: to discover together their enhanced potential to foster reconciliation in society. Yet their initial step will have to be one of neutralizing the hostility to one another as «other,» a hostility often exacerbated, if not effectively created, by the same irredentist political forces. One thinks especially of Bosnia-Herzegovina, where Muslims, Orthodox and Catholics worked side by side, and even intermarried, until Serbs and Croats trumpeted ethnicity to realize their ambitions. Or the disaster in Rwanda, where tribal differences, long present, had been relatively fluid, again to the point of frequent intermarriage, until colonial masters found it useful to exploit them. The result was not only the brutalities that country had to endure, but — to add insult to injury — a western insouciance fueled by the stereotype of «African tribalism.» Like the Balkans, we could all too easily view them as «barbaric,» so little aware we are that the barbarism had been triggered quite recently by forces closer to home.¹ Given my recent context in the Holy Land, the religious groups shaping these reflections will be those also present in the

Balkans: the Abrahamic faiths: Judaism, Christianity, and Islam; though other milieux could yield further examples.

Let us begin with the gospels. It was just after Jesus had (according to Luke's account) «set his face towards Jerusalem» (9:51) that he excoriated the people amongst whom he had lived, announcing to «the seventy disciples: «Woe to you, Chorazin! Woe to you, Bethsaida! For if the deeds of power done in you had been done in Tyre and Sidon, they would have repented long ago» » (10: 13). Moreover, he had just rebuked two of his closest disciples, James and John, when they asked him (in the spirit of Elijah): «Do you want us to command fire to come down from heaven and consume [these Samaritans who refused us hospitality], with the words: «You do not know what manner of spirit you are. The son of man came to save souls, not destroy them» » (9: 55).² It is a prominent feature of the gospels that Jesus' closest associates — whom he would remind, on the eve of their slinking away, were rather friends than servants — kept missing the point. Indeed, the rare ones who got it were a Samaritan woman, a pagan

¹ See «Christianity, Tribalism, and the Rwandan Genocide: A Catholic Re-Assessment of Christian «Social Responsibility»,» in Emmanuel Katongole, *A Future for Africa* (Scranton PA; Scranton University Press, 2005)

² Words which «some ancient authorities add,» as the RSV notes.

woman from that very region of Tyre and Sidon, and a Roman centurion: «I have not found faith like this in Israel» (Lk 7:10). Ironically enough, remarks like these were often construed by the successor community to belittle the Jews for their rejection of Jesus, while their manifest intent has to be to warn any in-group that the out-group may be better positioned to recognize the disruptive truth in what they have come to assimilate as their revelation. Had not Jesus, just before rebuking James and John, had to address some disciples intent on maintaining the boundaries of their group — «Lord, some people were casting out demons in your name and we told them to stop,» insisting: «Let them alone; whoever is not against you is for you» (Luke 9:50)? Finally, if the gospels are more proclamation than they are history, «the Pharisees» refers less to an historical group than it presages any set of religious leaders intent on preserving the integrity of their community, as they construe it.

So we are led inescapably to conclude that religious «others» will often provide the key to understanding the reaches of the faith we espouse, and even more strongly: should we link our adherence to that faith with a concomitant rejection of these «others,» then we will have missed the point of the revelation offered us. Can our failure to recognize the crucial role which «other-believers» play in our own faith commitment be one of those cases where a clear gospel teaching has remained obscure until events conspired to force us to acknowledge it?³ For we have freely traded the epithet of «infidel» with Muslims from the crusades until quite recently, leaving it to western political leaders to it resurrect now. Yet the prescient document from the second Vatican council, *Nostra Aetate*, while reminding us that Jews remain God's covenanted people, renounced centuries of mutual antagonism by asserting that Muslims «worship God, who is one, living and subsistent, merciful and almighty, the creator of heaven and earth, who has also spoken to [human beings]. They strive to submit themselves without

reserve to the hidden decrees of God, just as Abraham submitted himself to God's plan, to whose faith Muslims eagerly link their own.»⁴ Indeed, the contemporary fruit of that singular document may well lie in bringing Christians to a keen appreciation of the role that those of other faiths can play in articulating our own, rather than offering counsel on the nugatory question of whether other-believers can be saved. For whatever «salvation» might mean — and its sense differs from one faith-tradition to another — it is clearly God's business and not ours.⁵

But how can we effectively portray the role which other-believers play in helping us to articulate our faith-traditions, and how can it contribute to shared peace building? I shall argue that these two questions lead to a single answer: only by recognizing the role which other-believers play in enhancing and confirming our faith — whoever «we» might be — can we activate the powers latent within that faith for reconciling differences, precisely there where our standard responses to difference have proved so deadly. That has of course been in the domain of political life and interaction, where religious difference seems to exacerbate rather than temper animosity. But what makes us reduce religious heritage to our possession? What Karl Barth liked to call the devolution of *faith* into *religion*, I suggest, yet while he would have wished to restrict the term «faith» to Christian revelation, we are in a position to find similar correctives in each of the Abrahamic faiths. Correctives, that is, to the propensity of staunch believers to feel that they have grasped the import of their faith-tradition, and would certainly need no help from others — especially «other-believers» — to enhance their grasp of their own faith.⁶ Indeed, the philosophical thrust of my response will remind us how faith cannot be something which we grasp, but which must

4 *Nostra Aetate*, par 3.

5 On his issue, see Augustine DiNoia, O.P. *Diversity of Religions* (Washington DC: Catholic University of America Press, 1992), Gavin D'Costa, *Theology and Religious Pluralism* (New York: Oxford, 1986), and Paul Griffiths: *Problems of Religious Diversity* (Malden MA / Oxford: Blackwell, 2001).

³ This is the burden of Karl Rahner's celebrated «world-church» lecture, published in *Theological Studies* 40 (1979) as «Towards a Fundamental Interpretation of Vatican II.»

grasp us; but let us first be instructed by the gospel.

Shortly after having reminded the disciples that they were ignorant of «what manner of spirit they were,» Luke tells us that Jesus «sent them on ahead of him in pairs to every town and place where he himself intended to go,» admonishing them to «cure the sick who are there and say to them: <the kingdom of God has come near to you>» (10:9). Then when «the seventy disciples returned with joy, saying <Lord, in your name even the demons submit to us!>» Luke recounts a reflective turn on Jesus' part: «At that hour Jesus rejoiced in the Holy Spirit and said: <I thank you, Father, Lord of heaven and earth, because you have hidden these things from the wise and intelligent and have revealed them to infants; yes, Father, for such was your gracious will>» (10: 21). Since we are clearly the «wise and intelligent,» I want to suggest that Jesus is identifying an epistemological failure we all share when it comes to appropriating a God-given revelation by faith. My guide to exposing this failure will be Aquinas, but my chosen commentator will be Oliver Sacks. What recommends the author of *The Man Who Mistook His Wife for a Hat* for this task is not only his luminous prose, but his reflections (introducing Part One) on «deficiencies,» acutely displayed in the way in which he practices neurology.⁷ Neurologists, he reminds us, are preoccupied with *deficiencies*, often those induced by injury or trauma. Yet what came to fascinate Sacks were the ways those deficiencies opened his patients to modes of understanding unavailable to us who regard ourselves as whole and complete. This practitioner of neurology recovered the art of medicine at the precise point where he came to recognize the limits of his science. Or put more positively, his intellectual acumen led him to a point where he could identify yet other powers of a human person shining through what were manifest deficiencies. And what should interest us is the way he allows himself to be carried

beyond the limits of what he could claim to know, only to learn from these «deficient» persons something that they alone could teach him. What can such a remarkable commentary on Jesus' words of praise to his Father tell us about the inner structure of faith and its endemic need for «others» to illuminate its import for us believers?

Aquinas' response is simple and straightforward: in speaking of God (and the «things of God») we can at best but «signify imperfectly.»⁸ His generous account suggests the «glass half-empty, half-full» dilemma. Yet it means, of course, that we will get it wrong much of the time, and especially so when we think we have it right! So we will ever be in need of correction when attempting to articulate the content of a purportedly divine revelation. That does not militate against what Robert Sokolowski identifies as the central task of theology: «working out terminal distinctions» to secure the grammar proper to discourse about God.⁹ But just as it took four centuries for the early church to explore the import of those distinctions, the focus in our time must be on interfaith encounter. As Jean Daniélou noted fifty years ago, the prevailing story of Christian missionary activity — bringing Christ, say, to India — obscured the effective drama of mission practice. Indeed, it would be more accurate to say that we meet Christ there.¹⁰ The explanation is as simple as «reader-response» criticism: try to speak of Jesus to people formed as Hindus, and the questions they raise will force us to a new perspect-

⁸ *Summa Theologiae* 1.13.5, with an illuminating Appendix to the Blackfriars' edition by Herbert McCabe on «imperfect signification» (New York: McGraw-Hill, 1965); see my «Maimonides, Aquinas and Ghastly on Naming God,» in Peter Ochs, ed., *The Return to Scripture in Judaism and Christianity* (New York, NY: Palest Press, 1993) 233–55.

⁹ *The God of Faith and Reason* (Washington DC: Catholic University of America Press, 1989); for an extended reflection on Wittgenstein's aphorism, «theology as grammar,» see George Lindbeck: *The Nature of Doctrine* (Philadelphia: Westminster, 1984).

¹⁰ Jean Daniélou, *Salvation of the Nations*; translated by Angeline Bouchard (Notre Dame IN: University of Notre Dame Press, 1962).

⁶ What Paul Griffiths calls «the neuralgic point of creative conceptual growth for Christian thought» (*Problems*, 97). Why else would it prove «neuralgic» except for this propensity?

⁷ New York: Simon and Schuster, 1970; 1–5.

ive on the life and mission of Jesus. What ensues is our discovering a fresh face of Jesus; or even better, another face of God reflected in Jesus. Indeed, such an encounter can open a new chapter in theology, as Sara Grant shows so eloquently in her Teape lectures.¹¹ Constructing a conversation between Aquinas and Shankara, she demonstrates just how unique the relation between creation and its creator must be. Once we attend to the import of Aquinas' formula for creation as «the emanation of being entire from the universal cause of all being» (ST 1.45.1), we find that we cannot speak of creator and creature as two separate things. What Sokolowski calls «the distinction» of God from God's creation is real enough, certainly, to block any naïve pantheistic images; yet we can hardly speak of two separate things, since the very being of creatures is a «being-to» God (ST 1.45.4). So the term adopted by Shankara and redolent of Hindu thought — «non-duality» — turns out to render the elusive creator/creature distinction better than anything else. But it took a person whose study of Shankara's thought had been augmented by years actively participating in an *ashram* in Pune in India to bring to light the treasure latent in the Christian doctrine of creation.

Read in conjunction with Rudi teVelde's *Substantiality and Participation in Aquinas*, Sara Grant's slim volume offers a contemporary perspective on Aquinas' recourse to this instrument of Neoplatonic thought to render coherent the radical introduction of a free creator into Hellenic metaphysics.¹² Yet he only accomplished that in conjunction with Avicenna and Moses Maimonides: an Islamic philosopher who introduced a distinction which would prove key to Aquinas' elaboration of the creator as «cause of being,» and a Jewish thinker steeped in «the Islamicate.»¹³ So what many regard as the classical Christian synthesis of philosophical theology, Aquinas' *Summa Theologiae*, proves in retrospect to be an intercultural, interfaith achievement, constructively elucidating that

faith cannot be something which we grasp but which must grasp us, as well as displaying the role those of other faiths can play in articulating one's own. Let us now consider the ways our present generation is called to a fresh appreciation of the need to enrich our faith-perspective with that of others who believe quite differently than we do, as the only hope of reconciling those differences which a self-enclosed view of «religion» can so easily escalate into deadly conflict.¹⁴ What sets the stage for conflict will turn out, in fact, to be notions of the divinity with idolatrous consequences, opposing one another like tribal gods, yet all the more deadly in that they presume to have total sway (or in the case of messianic Jewish groups like Gush Emunim, exclusive hegemony over a piece of land). This is hardly new, of course, since the Crusades might be considered a delayed western reaction to Islam's spectacular spread within a century of the death of the Prophet, while the later «mission civilizatrice» of colonialism represented a belated western recovery from the shock of Christian withdrawal from the Holy Land following the demise of the Crusades, capitalizing upon the subsequent defeat of Ottoman Muslim forces at Vienna in 1529. Later Zionist recovery of that same land fulfills the pattern as well, even though its origins were expressly secular, utopian and socialist, the symbolic forces it unleashed easily transmuted into virulently religious forms of nationalism.

When religion can so easily mask and mercifully legitimate forces intent on dominating land, as well as natural resources crucial to the industrialized world like oil, what hope have we of turning those same religious traditions into forces for reconciliation? Very little, humanly speaking, and each of the Abrahamic faiths deploys its symbolic resources to help us under-

¹¹ Sara Grant: *Towards an Alternative Theology: Confessions of a Nondualist Christian* (Notre Dame IN: University of Notre Dame Press, 2002).

¹² Leiden: Brill, 1996.

¹³ See my *Knowing the Unknowable God* (Notre Dame IN: University of Notre Dame Press, 1986); the term «Islamicate» was coined by Marshall Hodgson to convey the extensive cultural milieu: *Venture of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1974).

¹⁴ For the response 138 Muslim scholars to Pope Benedict and other Christian leaders: «A Common Word between Us» (13 September 2007), see www.acomonword.com/

stand that fact. What Christians call «original sin,» Jews call *yetzer ra* [inclination to evil], and Muslims *jahiliyya* [state of ignorance]. In Islam, this description of Bedouin tribes in the Hejaz before the revelation of the Qur'an «came down» to Muhammad became normative for all human beings bereft of revelation, wandering aimlessly in the desert as they follow the whims of their own wayward desires. Indeed, that parable sounds familiar to Christians, with Paul's reminder that «the good that we would do we don't do, and the evil that we would not do we do do;» indeed, nothing can save us from this «body of death» but «the grace of God in Christ Jesus our Lord» (Romans 7:18), reminding us of Chesterton's quip that «original sin is the only part of Christian theology which can really be proved.»¹⁵ The inertial pull of *yetzer ra* in Jewish ethos can be detected in any conversation among Jews, particularly ones intent on improving a current situation, whatever it may be. Yet the contrary path of Torah observance stands, as Muslims have the living presence of God's creating and healing Word in the Qur'an, and Christians «the grace of God in Christ Jesus our Lord.» So a grim diagnosis of the human condition is matched by a strong antidote for its crippling effects. But how effective have these antidotes been, for as long as they have been present in the traditions taken separately? Francis of Assisi, whose very life reminded his century of the efficacy of that «grace of God in Christ Jesus,» was said to have been as impressed with the faith of the Muslims whom he met at Damietta as he was depressed at the conduct of the crusading knights with whom he had been transported there. Yet it may be that the opening provided by *Nostra Aetate*, together with cultural changes in attitude catalyzed by increased commingling of cultures, will bring people of faith into alliances which can foster mutual illumination and unveil other dimensions of these faith-traditions. Put more directly, we may now be given the opportunity to accomplish

¹⁵ *Orthodoxy* (London: Hodder and Stoughton, 1996; original, 1908); excepting radical Calvinist views which have given the doctrine an unacceptable name.

together what each of us has failed to do separately.

What I would like to suggest is that the presence of other-believers can help faithful in each tradition to gain insight into the distortions of that tradition: the ways it has compromised with seductions of state power, the ways in which fixation on a particular other effectively skewed their understanding of the revelation given them. Minority voices within a tradition can often help make that clear, as Mennonites trace compromising elements in western Christianity to an early alliance with Constantine, while Sufi Muslims remind their Sunni and Shi'a companions in faith of the crippling effects of a soul-less shari'a, harkening to the way religious and secular leaders colluded in Baghdad in 922 to dispose of Ibn Mansur al-Hallaj: «his hands and his feet were cut off, he was hanged on the gallows, and then decapitated; his body was burned and its ashes cast into the Tigris.»¹⁶ Indeed, the memory of his martyrdom continues to haunt the Islamic world as a poignant reminder of God's presence among us in holy men and women. In fact, this towering figure became the inner guide of Louis Massignon, the French Islamicist whose life spanned the first two-thirds of the twentieth century, guiding his return to his Catholicism in a way which allowed him to continue to be instructed by the vibrant faith of his Muslim friends.¹⁷ His friendship with Paul VI also allowed his voice to resonate in the way that *Nostra Aetate* directed Catholics to a fresh appreciation of Islam. Indeed, each of the twentieth century figures who stand out as spiritual

¹⁶ Rabia Terri Harris, «Nonviolence in Islam: the Alternative Community Tradition,» in Daniel L. Smith-Christopher, ed., *Subverting Hatred: the Challenge of Nonviolence in religious Traditions* (Maryknoll NY: Orbis Books, 1998) 95–114, at 101. See the four-volume study of Louis Massignon: *the Passion of al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam*, translated by Herbert Mason (Princeton NJ: Princeton University Press, 1975), and Herbert Mason's dramatic précis: *the Death of al-Hallaj* (Notre Dame IN: University of Notre Dame Press, 1979).

¹⁷ Mary Louise Gude, C.S.C., *Louis Massignon: The Crucible of Compassion* (Notre Dame IN: University of Notre Dame Press, 1996).

leaders in their respective traditions reflects a creative interaction with another faith-tradition, from Martin Buber and Franz Rosenzweig in Judaism, to Louis Massignon, Jules Monchanin and Bede Griffiths among Catholic Christians; and in Islam, the Pathan leader and man of God, 'Abdul Ghaffar Kahn, who responded to the inspiration of Gandhi to form a hundred thousand Pathan nonviolent soldiers, to help bring independence to India. The fledgling state of Pakistan, led by mullahs and military men, could not countenance Badshah Kahn, however, so imprisoned him and systematically suppressed his army of Khudai Khidmatgars, yet a recent assessment of Pakistan by William Dalrymple notes how the movement has «made a dramatic comeback under the leadership of Ghaffar Khan's grandson, Asfandyar Wali Khan.»¹⁸ So even when religious and political leaders unite to reject the challenge of voices proposing renewal, those voices can also re-emerge.

Yet the fact that each of our religious traditions displays a shadow-side (to borrow an illuminating expression from Jung's psychology) which can easily be manipulated by those intent to harness it to the service of power, seems fated to impede the self-corrective momentum of our traditions.¹⁹ These shadow sides have been reinforced whenever relations among the communities have been governed by polemics, notably the polemics of power. We have seen how centuries of trading the epithet of «infidel» prevented both Christians and Muslims from thinking of one another as «people of faith,» while the genocide at Auschwitz culminated eighteen centuries of «teaching of contempt» (Jules Isaac) as ostensibly Christian societies kept Jews as the other in their midst, alternating between

begrudging toleration and outright persecution.²⁰ Can it be any wonder that Ashkenazi Jews' relation to Christianity reflected a «know your enemy» scenario? Sephardic Jews, ensconced in the Islamicate, developed a very different set of attitudes, for while they shared a recognized but subaltern (dhimmi) status with Christians, leaders like Moses Maimonides could also flourish in his role as court physician to Salah ad-Din, while continuing to serve his own community in countless ways. (Indeed, articulate Sephardim can bemoan the way Zionism was fostered in the polemical soil of Ashkenazi Judaism, thereby shaping attitudes prevailing in the ensuing Israeli state.²¹) As recent events have revealed a shadow-side of Islam, western societies have reacted so as to reveal their own, with predictable results. What is most significant about this phenomenon is the way it can turn religious traditions into collective idolatries, as they allow themselves to be so fixated on negative features of an opposing community as to block their access to the power to transform hatred and fear in the revelation given them. A contemporary Sufi writer has rendered the name «Islam» as «reconciliation with God,» so highlighting that any tradition will need to become reconciled with its God concomitantly with reconciling to others, for the shadow side effectively obscures the revealing God from the community called to receive revelation in fruitfulness.²² The dialectic of love and rejection dear to the Hebrew prophets works itself out in each of the Abrahamic faiths.

Yet the God shared by Jews, Christians and Muslims is the free creator of «heaven and earth,» whom the Qur'an describes so simply as «the One who says «be» and it is» (6:73). John Milbank remarks how startling is the biblical

¹⁸ Rabia Terri Harris, note 12, 103; see Eknath Easwaren: *A Man to Match his Mountains: Badshah Khan, Nonviolent Soldier of Islam* (Petaluma CA: Nilgiri Press, 1984), William Dalrymple, «A New Deal in Pakistan,» *New York Review of Books* 55:5 (3 April 2008) at 16.

¹⁹ See my review of two studies by Avital Wohlman: «A Philosophical Foray into Difference and dialogue: Avital Wohlman on Maimonides and Aquinas,» *American Catholic Philosophical Quarterly* 76 (2002) 181–94.

²⁰ Jules Isaac, *Has anti-Semitism Roots in Christianity?* (New York: National Conference of Christians and Jews, 1961)

²¹ See David Sasha in *Sephardic Heritage Update* (8 October 2002), available from slipstein@aol.com.

²² For the relations among Revealer, revealing Word, and receiving community, my suggestion of the triadic structure of Abrahamic faiths in *Freedom and Creation in Three Traditions* (Notre Dame IN: University of Notre Dame Press, 1993).

account of the origins of the universe in an «original peaceful creation.» Yet he also reminds us how that text has become so «concealed ... beneath the palimpsest of the negative distortion of dominium» that the church must continually «seek to recover [it] through the superimposition of a third redemptive template, which corrects these distortions by means of forgiveness and atonement.»²³ For the «dominion» to which he alludes extends beyond nature to include other human beings as well, legitimizing force to subdue any recalcitrant group. Yet any effort to restore the original peace of creation, by Jews, Christians, or Muslims, will entail recovering the ways by which each tradition has left room for our own desires to distort the community's aspirations, so warranting the use of force ostensibly «in the way of God» yet along paths we outline ourselves. And since each one of our Abrahamic communities has shown itself less than exemplary in that task, we may find our best resources lie in learning from each other's relative successes or failures.

What we dearly need at this point are ritual ways of expressing that «triangulation through friendship» which Louis Massignon enjoined and exhibited in his life. Couples facing the prospect of interfaith marriages, who sense how fidelity to their respective faiths will prove crucial to their mutual fidelity over a lifetime, have come up with exemplary exercises. Yet even in relationships of far less intimacy, and especially for those who are striving together towards a shared goal, joint ways of prayer will prove crucial. Ronald Wells tells a story of a eucharistic service intended to reinforce faltering efforts to bridge the acrimonious religious divide long blocking peacemaking in northern Ireland: in the face of ecclesiastical rules preventing full eucharistic participation to express their shared hope for reconciliation, an older Catholic woman took the communion wafer in her own hands to her Protestant counterpart, offering half of it to him with the words: «The body of Christ broken for us.»²⁴ Let us attend to the total symbolism here, for if age bears the fruit of a wisdom born of suffering, her gender allowed her to

bridge the ecclesiastical divide. Indeed, women may best serve to foster reconciliation between forces now dividing our world into Christian and Muslim, much as women's groups helped to defuse the conflict between Christian societies in Ireland. Moreover, the need for ritual expression reminds us forcibly of Jesus' distillation of the multiple commandments of the Torah to two: reconciliation with God will only be effected as we reconcile with one another, and how better express that intertwining than in rituals?

In his Holy War, Holy Peace, Marc Gopin exploits his rabbinic background and conflict resolution training to ask how religion can bring peace to the Middle East? And his sensitivity to the deeply divisive human issues involved culminates in the final section: specific steps toward a new relationship.²⁵ These specific steps follow upon a recognition of the ways in which traditional practices (sulh) adopted from Islamic and Christian Arab society, as well as teshuva (repentance) from Jewish religious practice, can contribute to reconciliation by neutralizing abiding obstacles stemming from fear or from insult to honor (183–94). So some of the steps he outlines come under the rubric of «myth, ritual, and ceremony» (204–19). These embody the ritual remembering of events which once poisoned the atmosphere, yet doing so in a context where ritual can bring a sense of participating in one another's pain and so eliciting a shared hope. Already groups of bereaved parents are meeting together across the divide, teaching one another how much each set of parents needs the other to bridge the chasm caused by the violent death of their children. What is especially significant here is that the bereaved faces in «the Parents' Circle» are not at all like the stereotypes of those who pulled the trigger or carried the bomb. Rituals may be second-best to such face-to-face groups, yet they carry a potency which can reach yet more widely.

²⁴ Ronald Wells: «Northern Ireland: A Study of Friendship, Forgiveness and Reconciliation,» in *The Politics of Past Evil: Religion, Reconciliation, and the Dilemmas of Transitional Justice*, edited by Daniel Philpott (Notre Dame IN: University of Notre Dame Press, 2006).

²⁵ New York: Oxford, 2002.

²³ *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Oxford: Blackwell, 1990) 317.

Finally, there is mounting evidence that nothing short of the quality of forgiveness at once demanded and facilitated by the Abrahamic revelations will be able to empower people to continue in hope in the face of devastation endorsed by the shadow sides of those same religious faiths. For once religion has been misused to reinforce chauvinistic aspirations, indeed to legitimize demonization of others, appeals to fairness and human rights will hardly be able to be heard. Nothing short of mutual acknowledgment of responsibility for the ensuing human disaster will be able to clear the air to the point where the parties in conflict can envision one another sharing a common destiny. Only then, as Alan Torrance reminds us, will Jews, Christians, or Muslims each be freed to act towards the other from the unconditional acceptance rendered to each by the free creator freely revealed in their respective scriptures.²⁶ Indeed, short of that, no fresh start will be given a chance, for

each attempt will be measured against the accumulated resistance and resentment engendered by protracted conflict. As South Africa's Truth and Reconciliation Commission has exhibited, and Terri Phelps' literary analysis of the documents so poignantly delineates, only the truth, compassionately related and received, can liberate.²⁷

²⁶ See his essay in *The Politics of Past Evil: Religion, Reconciliation, and the Dilemmas of Transitional Justice*, edited by Daniel Philpott (note 23).

²⁷ *Shattered Voices* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004).



Theissen, Gerd: *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*. 619 sid. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2007.

När Gerd Theissen 1983 lade fram sin *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie* (eng. öv. 1987) var det många av kollegorna som rynkade på näsan. «Varje exeget har fått lära sig att psykologisk exegetik är dålig exegetik», skrev han självironiskt. När han nu, mer än två decennier senare, presenterar denna omfattande monografi har acceptansen för psykologisk bibeltolkning ökat, inte minst pga. hans insatser. Theissens egenskap som innovativ nybyggare var ett av skälen till att han blev utnämnd till hedersdoktor i Lund 2002 och tillägnades nr 1/2003 av denna tidskrift.

Redan på 1970-talet medverkade Theissen till att etablera en sociologisk tolkningstradition inom NT-exegetiken med en strid ström av publikationer. Att kritiken inte heller då lät vänta på sig visar sig av det han skrev i en senare publikation: «Den som lär av marxismen och genom den stimuleras att utnyttja konfliktorienterade samhällsteorier för att tolka sociala och religiösa processer, är för den skull ingen marxist.» Ifråga om psykologisk bibeltolkning skulle han idag kunna skriva: «Den som tolkar religiös erfarenhet och betedande med hjälp av psykologiska teorier är för den skull ingen ateist.» Men han skulle dessutom insistera på att den som bortser från den psykologiska aspekten aldrig kommer åt de tidiga kristnas religiösa verklighet i sin helhet.

Theissen företar sig att beskriva, klassificera, tolka och så långt som möjligt förklara de första kristnas religiösa erfarenhet och handlingar ur ett historiskt-psykologiskt perspektiv. I bokens inledning (*Fragestellung und Methodik*, 15–48) beskriver han det historisk-psykologiska perspektivets begränsningar och möjligheter och slår håll på motsättningen mellan empirisk och historisk psykologi: å ena sidan har all empiri en historisk dimension och inbegriper interpretation. å andra sidan bygger även historisk psykologi (liksom kulturanthropologi) på verifierbara regler och normer. Theissen definierar religion (liksom i *Eine Theorie der urchristlichen Religion*, 1999) som ett teckensystem med fyra sammanhängande huvudfunktioner — erfarenhet, myt, rit och etik: funktioner som har visat sig vara essentiella både ur ett evolutionspsykologiskt perspektiv och i undersökningar av sekulariserade samhällen. Även när religioners kollektiva bindningskraft upplöses, lever funktionerna vidare var för sig och i sekulariserad form. Exempel på detta är *peak experiences*, *great narratives* eller *rites de passage*.

De psykologiska frågorna aktualiseras när strålkastarljuset riktas på *hur* och *varför* människor via en

religions teckenspråk kommunicerar med varandra och (i sin intention) tar kontakt med den transcendent verkligheten. De tidigkristna religiösa erfarenheterna och handlingarna kan kartläggas psykologiskt och placeras in på en skala mellan polerna moderat och extrem religiositet utifrån hur de avviker från det all dagliga. Den moderata religiositeten innehåller elementära erfarenheter av tillvarons transcendent grund, vilket i en svenska kontext finns väl sammanfattat i J.O. Wallins ord: «Jag ser hans spår, varhelst en kraft sig röjer.» Den extrema religiositeten handlar om gränserfarenheter där tillvarons givna betingelser syns spricka och en annan värld bryta in (ex. påskmorgonens uppståndelsevisioner, tungotal).

Inte helt oväntat finner Theissen att Kristusgestalten gång på gång visar sig utgöra kraften som integrerar och sätter sin prägel på utvecklingen. Religiösa erfarenheter knyts till honom och hans öde blir den nya religionens mytiska elementarberättelse. Gestalten är komplex och förmår integrera moderat- och extremreligiösa erfarenheter och handlingar: som människa delar Jesus de vardagliga livsvillkoren, som gudason bryter han igenom sinnevärldens begränsningar. Gränsen för Kristusgestaltens integrationskraft visar sig när den gnostisk-mystiska fromheten får allt svårare att hävda sig.

I första huvudkapitlet (*Seele und Leib*, 49–110) redogör Theissen för när och hur grunden lades för framväxten av kristendomens föreställningar om människan och hennes psyke. Han börjar med den västerländska religionshistoriens psykologiska vändpunkt omkring 500 f.v.t., då idén om den inre människan och om psykets arkitektur och dynamik upptäcktes och uppfanns. Här presenterar han också sin definition av religion som ett religiöst teckensystem med fyra huvudfunktioner. Dessa funktioner ligger till grund för nästföljande fyra huvudkapitel, där han undersöker den tidigkristna religionens psykologi utifrån spirituella, kognitiva, sociala och praktiska dimensioner och identifierar för varje dimension varianter inom spektret moderat — extrem religiositet.

Andra kapitlet (*Erfahrung und Erleben*, 111–250) fokuserar således på den spirituella dimensionen och analyserar exempelvis drömmar och visioner som tidigkristna genombrottsfarenheter. Tredje kapitlet (*Mythos und Weisheit*, 251–342) fokuserar religionens kognitiva dimension och avhandlar hur man försöker hantera teodicéproblematiken genom att tillskriva ondskan olika slags orsaker, eller hur uppkomsten av etisk monoteism kan förklaras som en kognitiv dissonansreduktion som i förlängningen föder gudsrikesmyten som en extremreligiös variant. Fjärde kapitlet (*Ritus und Gemeinschaft*, 343–402) befattar sig med den tidigkristna religionens sociala dimension

och diskuterar exempelvis nattvarden i relation till tabubrott. Den praktiska dimensionen är slutligen fokus för femte kapitlet (*Ethos und Praxis*, 403–494) där olika varianter på driftkontroll (aggression, sexualitet) och normativ orientering (lag, samvete) hos de första kristna sätts i relation till den teologiska reflektionen.

I sjätte kapitlet (*Mystik und Gnosis*, 495–536) undersöker Theissen den tidiga kristendomens två grundformer av religiositet, den mystiska och den kerygmatiske-profetiska och visar hur de tillsammans svarar mot religionens två huvuduppgifter: att lära sig leva och att uthärda döden. Theissen hävdar att även om *Gnosis* under andra århundradet avvisas som heresi så fortsätter den gnostisk-mystiska religiositeten att tillföra den framväxande kristendomen impulser (Clemens av Alexandria och Origenes) utan vilka den kerygmatiske religiositeten inte skulle ha överlevt. Följaktligen drar han den tänkvärda slutsatsen: «Man darf vermuten: <Der Funke der durch Gnosis Erleuchteten> hat ermöglicht, dass die <Besessenheit der vom Heiligen Geist Getriebenen> auf Dauer lebbar wurde» (534).

Theissens gedigna förråd och bruk av teorier och perspektiv tillsammans med de många detaljerade redogörelserna för historiska sammanhang och utvecklingar gör att läsningen av den här studien fordrar pauser och eftertanke. Det kan därför vara ett gott råd att börja med att läsa sammanfattningen (537–574). En fascinerande läsoplevelse med många nya insikter om de första kristnas religiösa erfarenheter och handlingar utlovas.

Dieter Mitternacht

Marc Dumas, Mireille Hébert, Douglas Nelson (éds.) avec collaboration de Roland Gallois: *Paul Tillich, prédicateur et théologien pratique. Actes du XVI^e Colloque International Paul Tillich, Montpellier 2005*. 228 sid. LIT Verlag, Berlin/Münster 2007. (*Tillich-Studien Band 18 herausgegeben von Prof. Dr. Dr. Werner Schüßler und Prof. Dr. Erdmann Sturm in Verbindung mit der Deutschen Paul-Tillich-Gesellschaft*.)

Under de senaste trettio åren har organisationen Association de Paul Tillich d'expression française ordnat inte mindre än sjutton kollokvier om den tysk-amerikanske teologen och religionsfilosofen Paul Tillich. Nu finns texterna från det sextonde kollokviet tillgängliga i bokform.

Boken har en ganska okomplicerad uppläggning. Marc Dumas presenterar innehållet i en distinkt introduktion först på franska och sedan på engelska. Däre-

fter kommer texterna uppdelade i fem sektioner. Sist finns ett kort personregister och korta författarpresentationer. Även om boken har en fransk titel är det i allra högsta grad en internationell produkt, och en tvåspråkig sådan. Sammantaget innehåller boken aderton bidrag varav fem av dem är på engelska; de övriga tretton är på franska.

De två första sektionerna kretsar kring Paul Tillich som predikant och predikans plats i Tillichs tänkande. Tillichs bok *The New Being* (1955) står i centrum i den första av dessa sektioner och bidragen tar upp Tillichs ansträngningar att göra evangeliet tillgängligt för sina samtida lyssnare. Dialogen mellan tro och kultur, Tillichs användning av jungiansk djuppsykologi som medel i sina predikningar och Tillichs otraditionella kyrkosyn avhandlas liksom hans uppfattning om teologen som livstolkare. I den andra sektionen handlar det om förhållandet mellan Tillichs teologiska arbete och hans predikningar. En central aspekt är att Tillich både är predikant och teolog och att han håller dessa uppgifter för att vara oskiljaktiga.

De två följande sektionerna — tre och fyra — handlar om praktisk teologi. De två bidragen i sektion tre tar upp vilken betydelse Tillich har för dagens praktiska teologi. I sektion fyra utforskas Tillichs arbete som praktisk teolog. En genomgående tråd är Tillichs omsorg om att redan från allra första början integrera den praktiska teologin i sitt tänkande och hur han försökte utveckla teologin bortom de vanliga kyrkliga gränserna.

I den sista sektionen behandlas frågan om hur Tillich tagits emot i pastoralt arbete. Här hävdas det bland annat att Freud i högre grad än Jung var en intellektuell partner för Tillich i den senares utveckling av en pastoralteologi. Bland annat diskuteras förhållandet mellan existensialism och essentialism, liksom problem med psykoanalysens *det omedvetna*. Psykoanalysens betydelse för Tillichs teologi lyfts fram och det påpekas att Tillich på vissa punkter hade en stor klarsyn beträffande psykoterapi: terapeuten är inte alltid i stånd att se skillnaden mellan å ena sidan den existentiella ångesten som botten i insikt om människans ändlighet och som inte kan tas bort, och å andra sidan den patologiska ångesten som bör botas.

En bok som så tydligt handlar om predikan och praktisk teologi framkallade hos mig (som religionsfilosof) ett tämligen svalt intresse och jag kände nog en viss tvekan när jag tog mig an den. I huvudsak blev jag dock positivt överraskad. Texterna är i de flesta fall ganska lättillgängliga och kanske ännu viktigare är att de väcker nyfikenhet angående Tillich och den tid och miljö han verkade i.

Även om de flesta texterna är ganska lättillgängliga är inte alla det. I några fall smalnar texterna av så

mycket att de kanske är av intresse för knappolger men knappast utanför den kretsen. I några andra fall tappar åtminstone jag intresset när en teologisk diskurs tar hela platsen utan försök att röra sig utanför väl uppdragna mallar. Några av texterna uppfattar jag som lite svepande. Det kan handla om Mary Ann Stengers användning av *ontologisk*, Martin Leiners beskrivning av religionsfilosofin eller Jean Richards snabba karakteristik av kristendomen där de framförda argumenten lika gärna kunde användas tvärtom. Théo Junker har lite svårt att komma till skott och bidraget ger ett spretigt och splittrat intryck.

Dessa är mindre lyckade inslag i en samling texter som i övrigt håller en förbluffande jämn kvalitet; ett knappt tjog författare med olika bakgrund från sju olika länder som skriver på olika språk inbjuder nästan till stora skillnader och stor ojämnhet. Så är icke fallet här.

Några saker är riktigt roliga. När Anne Marie Reijnen talar om Tillichs predikningar lyfter hon blicken och gör spännande kopplingar till en bredare amerikansk predikotradition där Martin Luther King utgör endast ett av många exempel på den kontext Tillich hamnade i på andra sidan Atlanten. Över huvud taget är det intressant att se hur flera saker som avhandlas kan ha betydligt större och bredare intresse än för dem som ägnar sig åt Tillich, praktisk teologi eller predikan. Jean Richard skriver om svårigheten att balansera på gränsen och vara innanför eller utanför kyrkan. Detta är något som kanske rör *alla* visionära rörelser, från religiösa grupper till politiska partier och andra rörelser för samhällsförändring. Daniel Causse tar på ett stimulerande sätt upp diskussioner om skillnaden mellan skuld och känsla av skuld liksom han problematiserar psykoanalysens rötter. Just Causse är en av de få som lyfter fram kritik av Tillich. Som en del av en Tillich-studie saknar boken nog fler sådana kritiska infall, men för de av oss som inte sedan tidigare är försjunkna i Tillich och i den problematik han brottas med fungerar denna samling texter på det hela taget ganska väl som aptitretare.

Patrik Fridlund

Marcus Pound: *Theology, Psychoanalysis and Trauma. (Veritas.) 188 sid. SCM, London 2007.*

Inom samtida filosofi finns ett stort intresse för teologiska frågor. Intressant nog är detta intresse lika utbrett hos ateistiska filosofer som agnostiska och troende. Ett exempel är den slovenske filosofen, marxisten och psykoanalytikern Slavoj Žižek — en av samtidens mest omtalade teoretiker — som i snart ett

decennium i bok efter bok har försökt inskräpa sin tes att «för att bli en sann dialektisk materialist bör man genomleva den kristna erfarenheten». Kristendom och marxismens dialektiska materialism är allierade i kampen mot olika obskuranta tänkesätt som New Age-filosofi, västerländsk buddhism, med mera. Men Žižek deklarerar tydligt att han är ateist. Poängen med att referera till kristendom är att den erbjuder ett antal intellektuella verktyg som kan fördjupa analysen av Žižeks egen marxistiska filosofi. Även om Žižek således instrumentaliserar den kristna teologin för sina egna syften, levererar han också insiktsfulla och kontroversiella teologiska tolkningar på vägen dit.

Givet Žižeks förkärlek för att illustrera det ena med hjälp av det andra — marxism med hjälp av kristendom, psykoanalytikern Jacques Lacan med hjälp av regissören Alfred Hitchcock och så vidare — har tiden sedan länge varit mogen att vända på steken. Om kristen teologi kan fördjupa en psykoanalytiskt inspirerad marxism, borde inte en psykoanalytiskt inspirerad marxism kunna fördjupa den kristna teologin? Det första riktigt lyckade försöket i den här vägen är förmodligen den unge brittiske teologen Marcus Pounds bok (och avhandling) *Theology, Psychoanalysis and Trauma*. I enlighet med det sätt att arbeta som Pound finner hos just den franske Freudutläggaren och psykoanalytikern Jacques Lacan visar han på möjligheten av en teologisk intervention i psykoanalysen som tolkar Lacan i termer av Søren Kierkegaard (och vice versa) och psykoanalysens kliniska praktik i termer av den katolska nattvardsmässan.

Detta försök försiggår alltså på flera nivåer. För det första försöker Pound visa på strukturella likheter mellan vissa centrala begrepp hos Lacan och Kierkegaard som t.ex. «uppprepningen» och synen på språk, historia och mänsklig subjektivitet. Både Lacan och Kierkegaard är synnerligen kritiska mot varje form av egopsykologi som uppmanar människor att «finna sig själva» — en omöjlig och illusorisk uppgift givet att subjektet som sådant alltid redan är förlorat i språk och historia och därför aldrig kan äga eller komma fram till någon omedelbar insikt om sig självt. I stället gäller det för både Lacan och Kierkegaard att så att säga aktivt ta ansvar för sitt öde i stället för att låta sig determineras av det eller göra sig illusioner om sitt oberoende.

För det andra vill Pound på ett mer teologiskt läromässigt plan visa på hur det synsätt som går igen hos Lacan och Kierkegaard är förankrat i en kalcedonsk kristologi där Kristus är både Gud och människa utan åtskillnad eller sammanblandning. Kyrkans traditionella kristologi utgör ett försök att hålla samman Gud och människa — med Kierkegaard: det eviga och det tidliga; med Lacan: det reala och det

symboliska — utan att blanda samman de båda. Inkarnationen innebär därmed inte någon flykt från tiden och historien utan tvärtom det fundamentala bejakandet av dessa, till skillnad från en mer platonisk föreställning om sanningen som existerar någonstans utanför tiden. Inkarnationen blir i stället paradigmet för det «ögonblick», den «intervention» eller rent utav det «trauma» som löser människan från sina repetitiva tvångsbeteenden så att hon i stället förmår gripa sin egen historia. Kyrkan realiserar detta främst genom sin nattvardsliturgi, som är den källa ur vilken den kristna existensen flödar.

För det tredje vill Pound iscensätta ett möte mellan teologi och psykoanalys som tillvaratar psykoanalysens insikter — som han menar att den till dels ärvt från teologin — men utan dess nihilistiska konsekvenser. Den fundamentalt viktiga insikten om människan som en bristvarelse som aldrig kan bli hel leder oss inte tillbaka till intet utan till en fullhet vars själva outtömlighet innebär att människans begär aldrig kan bli mättat. Psykoanalysen skall bevaras genom att övervinnas av den kristna liturgin som ett slags kollektiv analysession.

Som Pound själv anmärker är det en tämligen annorlunda tes som försöker argumentera för en katolsk lära om nattvarden med hjälp av en ateist (Lacan) och en protestant (Kierkegaard). Uppslagsrikedomen i boken är stor, och Pound förmår förklara synnerligen komplexa teorier på ett tillgängligt sätt. Dess främsta förtjänster skulle jag vilja säga finns i första och tredje nivån enligt ovan; även om det finns invändningar mot hur Pound presenterar Lacan och Kierkegaard är själva djärvheten i Pounds paralleller nydanande och tjänar därmed också till att sätta relationen mellan psykoanalys och teologi i ett nytt ljus. Den andra nivån är jag däremot mer tveksam till, inte primärt mot det spekulativa draget i utläggningen av realpresensen men snarare att den teologiska utläggningen är ganska kortfattad givet ämnets komplexitet. En mer problematiserande presentation av nattvardsläran skulle öka såväl intentionsdjupet som förklara varför eller hurvida den är mer central än exempelvis en luthersk teologi om predikan eller en pentekostal teologi om tungotalet. Här skulle även en mer empirisk diskussion om den konkreta receptionen av nattvarden kunna belysa andra aspekter jämfört med en klinisk analys.

Men även om Pound inte är fullt övertygande i denna nivå har han mer än väl infriat min förhoppning om att någon skall vända på steken och visa hur det samtida mötet mellan psykoanalys, radikal filosofi och teologi också kan låta den kristna teologin hämta insikter från dessa andra fält och inte bara tvärtom. Och detta är knappast det sista ordet i frågan; redan hösten 2008 publicerar Pound som sin andra bok en —

som det heter i titeln — «(våldigt) kritisk tolkning» av Žižek.

Ola Sigurdson

J. Wentzel van Huyssteen: *Alone in the World? Human Uniqueness in Science and Theology*. 347 pages. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK 2006.

J. Wentzel van Huyssteen held the Gifford Lectures for 2004, which were published two years later. A Swedish translation (*Ensamma i världen? Människans särställning inom naturvetenskap och teologi*, Nya Doxa, 2008) is now available. Translator Per Lennart Månsson has done a thorough work, and the scientific apparatus has been checked by expert Carl Reinhold Bråkenhielm.

Having been the James I. McCord Professor of Theology and Science at Princeton for a number of years, South African van Huyssteen is used to collaborating with a wide range of scholars. His Gifford lectures are a bold attempt to look at human uniqueness in an interdisciplinary way, and how this uniqueness is perceived in theology and in palaeo-anthropology. The book is not an easy read, as we are taken along on two different routes, one ultimately theological, dealing with the transcendent expressed in mythological and symbolic language, the other palaeo-anthropological, dealing with the scientific study of the origin of human beings. While it brings us new insights of great value, the one route challenging the other, one is also reminded that any serious interdisciplinary study is risk-taking. I will come back to this.

The first two chapters are prolegomena and set the scene, both in terms of methodology and epistemology. Then the two main chapters follow: one about human uniqueness in theological form, the other about to what extent such a concept of uniqueness is applicable to palaeo-anthropology. Chapters 5 and 6 contain among other things a discussion about shamanism as the early religious expression of Homo sapiens as well as arguments for a cognitive evolution drawing on linguistics, neuroscience and neuropsychology.

Before going into a more critical evaluation let me highlight the following points. What is needed is a postfoundationalist rationality that is contextually sensitive to various traditions without making us intellectually imprisoned in our own contexts or locking us into a tribal kind of thinking. Such rationality can be seen as a skill enabling us to discern patterns of interpreted experience, using rhetoric, articulation, and critical judgement. This is where transversality (a geo-

metrical term) comes into play: voices are articulated without being contradicted or assimilated.

Van Huyssteen acknowledges the important role that Darwin has played. His *Descent of Man* makes perfectly clear that we are part of an unbroken continuum between animals and humans, and that the difference is one of degree. While this continuum is a given it is at the same time evident to Darwin that the humans have developed characteristics that are unique.

Apart from the biological evolution there is also an epistemological evolution. Without necessarily breaking up the Darwinian canon van Huyssteen demonstrates that the human embodiment still leaves a lot of space for surprises and new developments that are far from gradual when it comes to human cognition. While staying faithful to Darwin, there is quite a radical move beyond him as well.

The author already has positioned himself within his subject and this is becoming abundantly clear in his chapter on *imago Dei*. In short he explores the scarce Biblical texts on this doctrine, especially Genesis 1: 26–28. The historical overview makes clear how soon the image and likeness of God was to be interpreted as something having to do with the mind (notably Augustine talking about memory, understanding and will) and that this carried on well beyond Reformation times. The human function has been stressed alongside existential and eschatological interpretations. The history of the *imago Dei* is frequently marked by androcentrism and sheer misogyny and van Huyssteen is eventually helped by a Feminist theologian (Phyllis Bird) in rereading the texts. What has been largely missing until recently, and here Feminist theology has helped us to retrieve what was lost, is an interpretation that is embodied.

The second Out of Africa migration led to some remarkable artistic, cultural and religious expressions in southwest Europe and van Huyssteen has studied the sophisticated and awe-inspiring paintings in the caves of Cougnac, Niaux and Lascaux etc. With the help of scholars like Tattersall, Mithen and also Lewis-Williams, it is demonstrated beyond reasonable doubt that these first modern humans were distinct in their evolution of their cognitively fluid minds that were open to symbolic, creative behaviour. Here evidently within a «short» span of time, perhaps only 20,000 years ago, characteristics like consciousness, language, symbolic thinking and symbolic behaviour developed and these characteristics are indeed directly related to religious awareness and religious behaviour. (Similar expressions, but not in such concentrated form [as far as we know], dating up to 100,000 years back, has been found especially in Africa.)

These are but a few essentials from a particularly rich book. Nevertheless I have some critical comments to make. As is common in all research, the strategy used in terms of terminology and method etc. will partly determine the outcome so that the result can be registered early on. This is the case here too. With postfoundationalist entries and with a notion like transversality, with a Darwinian canon that is transposed into cognitive evolution, with contextuality and embodiment, a specific *Vorverständnis* is created that is conducive to the subject matter. It becomes reasonable to talk about human uniqueness from a theological as well as a natural scientific point of view.

It is an open question how many of the palaeo-anthropologists that will learn from this, and one can see a weakness and a danger with this kind of research: those scientists like Tattersall and Lewis-Williams who have an open mind to religious imagination also become the dialogue partners, while Dawkins, the radical reductionist and atheist, hardly is consulted.

As to more specific comments there is first a need to discuss the terms «theology» and «science». The question whether theology is science (cf. *Wissenschaft, vetenskap*) will not disappear.

Secondly, Lewis-Williams may be perfectly right in seeing shamanism as one of the first primordial forms of religion. Without falling into the trap of abstraction, it would have been interesting to discuss the possibility of belief in a transcendent God in this connection.

Thirdly, the first part of the title, *Alone in the World?*, would rightly underline the radical shift that has taken place in the midst of an evolutionary process. And yet I think it is an unfortunate title; the very awareness, the ability to reflect on the other creatures speak of interconnectedness, even community in creation; and becoming human is intrinsically linked to being made in the image of God. As humans we are not alone, and Christologically we relate to that which is created and to the one who creates.

My last point regards van Huyssteen's interdisciplinary theology. In a convincing way he demonstrates that theology often suffers from speculation and unnecessary abstractions. Interdisciplinary theology can avoid that. According to the writer both Karl Barth and Jürgen Moltmann run into speculative abstractions when trying to describe *imago Dei* from a relational and social point of view respectively, having the Trinity as their point of departure. Palaeo-anthropology can help theology see the embeddedness of the unique *homo sapiens* in describing *imago Dei*.

Hans S. A. Engdahl

