

Samtida fransk filosofi och teologi

Det är lätt att konstatera att den svenska teologins intresse för teologi och filosofi från andra språkområden byter inriktning med jämna mellanrum. Under 1900-talet är det framför allt två språkområden som har dominerat: det tyska fram till andra världskriget och därefter det engelska. Undantag finns visserligen — Nathan Söderblom, sedermera professor i «teologisk encyklopedi och teologiska prenotationer» vid Uppsala universitet och ärkebiskop i Svenska kyrkan, disputerade vid Sorbonne-universitetet i Paris och tog med sig tankar från den liberale religionsfilosofen Auguste Sabatier till Sverige. Men som vanligt är det undantaget som bekräftar regeln. Den svenska teologin i början av förra seklet samtalade gärna med den tyskspråkiga världen, och ofta om Lutherstudier eller om Immanuel Kant och nykantianismen. Efter andra världskriget skedde en omorientering, dels av kulturella och politiska skäl men dels också eftersom man ansåg att engelsk filosofi och teologi mötte samtidens utmaningar på ett mer fruktbart sätt. Därmed försköts också det teologiska intresset mot andra frågor än de som tidigare varit i fokus.

Även om det alltid är möjligt att visa på undantag kan man konstatera att olika språkområden har utvecklat olika tanketraditioner alltsedan teologi och filosofi började skrivas på olika modersmål snarare än på latin. I Sverige delar man allt som oftast in filosofin i två traditioner: den analytiska och den kontinentala. Även om denna typologisering är märklig — hur kan man jämföra ett metodiskt grepp inom filosofin med den filosofi som bedrivs i ett geografiskt område? — har den tidigare svarat mot det faktum att teologi och filosofi bedrivits på olika sätt i olika språkliga och kulturella kontexter. Den analytiska filosofin, även om den har «kontinentala» rötter i exempelvis Wien, förknippades tidigare ofta med universiteten i Cambridge och Oxford. Snarare än någon inneboende egenskap hos respektive språkområde som skulle odla en benägenhet för ett visst slags tänkande hör detta faktum förmodligen ihop med att det under en längre tradition odlats allmänna sätt att tänka, men också uttryckssätt, begrepp, avgränsning av problemområden etc. som så småningom format en mer eller mindre tydlig tradition.

Man kan i svensk teologi i början på 2000-talet spåra ett allt större intresse för fransk teologi och filosofi. Om detta kommer att innebära en ytterligare omorientering från det engelska till det franska språkområdet är givetvis omöjligt att säga. Förhoppningen som motiverade Svensk Teologisk Kvartalskrift att ordna konferensen «Contemporary French Theology and Philosophy» i Lund den 12–14 september 2002 var inte att byta ut gamla samtalspartners mot nya, utan att öka «flerspråkigheten» inom den svenska teologin. Som ett ytterligare bidrag till detta kommer vi under ett antal nummer, med början i detta, publicera artiklar från konferensen. Här erbjuds därför tillfälle för svensk teologi att befria sig från en intellektuell konservatism genom att anknyta till en internationell debatt som är allt mindre intresserad av den karta som tidigare generationer dragit. Konferensen anordnades tillsammans med Teologiska fakulteten, Lund och gjordes möjlig tack vare finansiellt och övrigt stöd från Stiftelsen för internationalisering av högre utbildning och forskning (STINT). STK tackar STINT för samarbetet samt även Kungliga Humanistiska Vetenskaps-samfundet i Lund och Krookska fonden, Lund, för deras stöd till konferensen.

Is Phenomenology the Promised Land of Philosophy of Religion?

JEAN GREISCH

*Jean Greisch är professor vid Faculté de Philosophie, Institut Catholique de Paris och särskild inriktad på studier i hermeneutik och fenomenologi. I sin artikel diskuterar Greisch den franske fenomenologen Michel Henrys postuma bok *Paroles du Christ* och uppmärksammar på detta sätt relationen mellan fenomenologi och en analytiskt inriktad religionsfilosofi.*

In a well-known and often quoted passage of his Postface to *Ideen I*, Husserl compares his situation to that of the dying Moses on mount Nebo, to whom Yahweh shows the promised Land of Canaan which he is only allowed to contemplate from outside and from above, but without being permitted to enter it.¹ This very striking image is the clue of the questions I am currently struggling with in writing the third volume of my book: *The Burning Bush and the Lights of Reason*, in which I explore some paths of a hermeneutical phenomenology of religion. For Husserl, the identity of the Promised Land of Reason towards which he never ceased to march since his *Logische Untersuchungen* until his *Krisis*, was beyond all question. Only a transcendental phenomenology is able to fulfil the dream of philosophy as rigorous science. Unfortunately, very few of Husserl's nearest followers were willing to share his dearest dream. Therefore, quoting Paul Ricoeur, the history of contemporary phenomenology can be read as that of the numerous heresies which Husserl has produced.²

In this matter, France, as always, has proved to be an especially fertile ground for the development of heretics of all kinds. A major feature of the «heretics» which dominate the French intellectual landscape over the last thirty years, is that many of them endeavour to «refund» the very idea of phenomenology. Therefore the conflictual relation between the «founding father» and the «refounding sons» puts them in the role of potential parricides. Let me name the most

outstanding of them: Emmanuel Lévinas, Michel Henry, Jean-Luc Marion. Regarding philosophy of religion, my leading question can be stated as follows: are these «refounders» in the situation of Josuah, crossing the river of Jordan, and taking possession of the promised land? Even if we suppose that their claim is justified, we have good reasons to ask ourselves whether the land they are taking possession of is not that of theology rather than that of philosophy. This question, raised in 1991 by Dominique Janicaud in his book: *Le tournant théologique de la phénoménologie française*,³ should be taken very seriously, although, in my opinion, one must be rather cautious about the idea of «theology» with which Janicaud is working.

This is why my critical reading of Levinas, Jean-Louis-Chrétien, Jean-Yves Lacoste, Jean-Luc Marion and Michel Henry focuses on their contribution to a phenomenology of religion rather than on their impact on ongoing debates in theology. Rather than giving here a general overview of my leading hypotheses regarding these authors, I prefer dealing with some of the questions raised in Michel Henry's forthcoming book: *Paroles du Christ*, which will be published at the end of September. Henry, who died on the 3th of July, worked on the proofs of this book, which is the third volume of his «philosophy of christianity» until the last days of his life. Thus *Paroles du Christ* has become his intellectual testament. But it is not just in order

¹ Dt. 32, 48–52.

² Paul Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*. Vrin, Paris 1986, p. 9.

³ Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Editions de l'éclat, Combas 1991; Id., *La phénoménologie éclatée*, Combas. Ed. de l'éclat, Combas 1997.

to honour the memory of one of the outstanding figures of contemporary French phenomenology that I have chosen to focus on this book. It is also because it helps us understanding the aims and the issues of a refoundation of the very idea of phenomenology developed in Henry's trilogy: *L'essence de la manifestation, Phénoménologie matérielle, Généalogie de la psychanalyse*. Henry's leading thesis is that in order to found the idea of phenomenology we must go beyond Husserl's and Heidegger's definition of the tasks of phenomenology, an understanding dominated by the catchword: «intentionality». In Henry's opinion, this «ekstatic» understanding of the essence of phenomenology is unable to take into account the originary phenomenon of life and its radical immanence. This leads him to a daring phenomenological interpretation of Christianity which finds its expression in a trilogy of books published in the last six years: *C'est moi la Vérité, Incarnation* and the forthcoming: *Paroles du Christ*.⁴

In this last and very startling book Henry apparently reads all words of Christ we find in the Gospels as being the ipsissima verba of Jesus. This decision will, of course, scandalize the specialists in biblical exegesis, especially as Henry suggests provocatively that historical-critical exegesis, as it has taken shape at the end of the 19th century, is profoundly indebted to the «positivistic», «pseudo-historical» and «atheistic» spirit of this age (PC 11). But the problem he deals with is not that of the epistemological status of biblical exegesis, but rather how one can understand the words of Christ in the light of a new understanding of phenomenology. In his book Henry presents himself as a candid reader of the words of Christ written in the Gospels, and not as a philosopher aiming at rendering the task of exegesis superfluous. To accuse his reading of being faithful to his philosophical convictions makes no more sense than accusing Hegel of being a Hegelian or Heidegger of being a Heideggerian. The true question is up to which point one can share the presuppositions of Henry's reading from the standpoint of an hermeneutical phenomenology.

Apparently Henry's reading starts with a dogmatic presupposition, namely the double, both human and divine nature of Christ, as defined by the Council of Chalcedon. In fact, this presupposition plays here a mere heuristic role. It helps us to clarify the following question: under which conditions does the Christian concept of the «Word of God» make sense in relation with the real words spoken by Jesus Christ? The leading question which Henry is dealing with throughout his book can be stated as follows: are the human intellect and philosophical reason able to give a meaning to the very concept of «Word of God»? If so, under which conditions can this Word be understood, or, in other words: «how could a language which would be that of God himself become understandable in our own language?» (PC 12).

«Is it possible that a human being may hear in his proper language a word speaking quite another language which would be that of God, or, more precisely that of his Word? If not, how could the human being at least become sure that such a word exists?» (PC 13). From the beginnings of Christianity up to the dogmatic Constitution *Dei Verbum* of the second Vatican Council, lots of theological treatises have dealt with this fundamental question. Does the philosopher's attempt to contribute resolving this question not come much too late? The answer he is trying to work out is not meant to give a speculative solution to a speculative problem, but to be «very concrete» (PC 13) — «concrete» of course in the phenomenological and not the empirical or utilitarian meaning of this word!

Being «concrete» means first listening to the words which Christ has spoken to his contemporaries in their own language, addressing their own questions. But it means also paying attention to the many sayings in which Christ speaks of himself, presenting himself implicitly or explicitly as the very Word of God. These first two problems raise two supplementary questions which have both strong hermeneutical implications. First the fundamental question of the relationship between the Word of God and the words of humans, examined under the respect of their «saying» (*dire*) and their «said» (*dit*). This leads necessarily to the last and most difficult question: are human beings «able to listen to this

⁴ Michel Henry, *Paroles du Christ*, Ed. du Seuil, Paris 2002 (quoted as PC).

Word which is no longer their own and are they able to understand it?» (PC 14).

What does Christ reveal about ourselves?

The starting point of Henry's reading of the Gospels is an evidence which — as is the case of many other evidences — it is hard to become aware of. Unlike most Sunday preachers, Jesus not only speaks to his fellow-humans about «le bon Dieu», he speaks to them about themselves in words which are much more surprising and even more startling than the words one would expect from a «master of wisdom». Christ's first words quoted by Henry have been carefully chosen. They deal with the enigma of evil. For Christ, «all evil thoughts stem from the heart»⁵ and they alone make humans impure.

This identification of the primary source of evil immediately raises an important question, which no philosopher can elude: which understanding of the human being underlies the notion of the «heart» used here? Obviously, it is not the bodily organ pounding in our breast which cardiologists have sometimes to take care of. For Henry, the «heart» designates the innermost place «where the human being endures all that what it endures and where it endures itself» (PC 18). This definition implies an understanding of the human being, which takes us far beyond Aristotle's definition of the *zoon logon echon* which dominates all philosophical anthropology up to our times. Long before being a «reasonable animal» (a definition which most of the time its real behaviour shows to be empirically untrue) the human being «endures itself» (PC 18). Its life consists in nothing else but «enduring what one is and enjoying it, enjoying one's own self-enduring» (PC 19).

In proposing «a definition of the human being as a being whose reality stems from the Affectivity of Life, which means that they are living beings which never cease to endure themselves in suffering or in joy» (PC 19), Christ invites all humans to modify radically their self-understanding. This definition, which moves far

beyond the horizon of a rationalistic understanding of humanity, has nothing in common with modern biology and even less with the so-called «socio-biology». Classical rationalism as well as contemporary biology are both unable to find access to the realm of the «invisible», in which life reveals itself to itself through the ceaseless process of its self-enduring. The «invisible» as Henry understands it, has nothing in common with the traditional distinctions of the intelligible as opposed to the sensible nor with that of body and soul. It is the realm of life, experienced both in body and soul, in other words that of «the living flesh» («chair», *Leib*, as opposed to *Körper*), «which endures itself in life and therefore is invisible as is life itself». Far from being an obscure feeling, this «self-enduring», which Henry calls also «self-affection», «is our true reality, the heart and the secret of our being» (PC 23). Only if we accept that «the invisible designates the human being itself and its true reality» (PC 24) will we understand the radical meaning of Christ's words denouncing the hypocrisy of the Pharisees, when he proclaims that «the Sabbath was made for man and not man for the Sabbath»,⁶ or when he establishes the primacy of «the living self over against all things which help sustaining his life and which take their value from this use» (PC 21).⁷

Notwithstanding the singularity and the strangeness of the words of Jesus with which Henry starts his reading of the Gospels, they could still be put into the mouth of a «master of wisdom» or a «spiritual master», as history, including the history of philosophy has produced many of them. In Henry's opinion, there is no doubt that sometimes at least philosophy has proved to be «able to reach the same intuitions introducing to a new understanding of the human» (PC 30). Does this mean that Christ is just a «master of wisdom» among many others and perhaps even the first of all philosophers as some Church Fathers thought?⁸ Henry's strategy of reading aims to show that even Christ's most «anthropological» statements, in which he is

⁶ *Mc* 2, 27.

⁷ Cf. *Mt* 6, 25–34.

⁸ Xavier Tilliette, *Le Christ et la philosophie*, Ed. du Cerf, Paris, 1990, p. 69–92.

⁵ *Mt* 15, 11–20; *Mc* 7, 14–23.

dealing with Kant's question: «What is man?» cannot be reduced to a human wisdom, i.e. to what Henry calls the «system of humanism». Whatever expression it takes, this «system» consists in a «reading of the fundamental elements of the human condition» (PC 31), or of what Kant calls the «great game of life»⁹ in his late lecture on Anthropology. In Henry's opinion the words of Christ submit all these games and the ordinary vision of the human condition and even that of the human nature to a «merciless critique» as sharp as a sword.

The text of the Beatitudes and the *logia* of the Sermon on the Mountain allude to «another Reason» and «another Logos» (PC 33) than the underlying logic of the «system of humanism». The catchword of this system is «reciprocity». From the standpoint of cultural anthropology we could translate it as the «logic of the gift». In his beautiful book: *Le prix de la vérité*, Marcel Hénaff has reflected upon the fundamental meaning of the category of the «gift» in contemporary anthropology.¹⁰ Moving back to Malinowski's description of the practice of ceremonial exchange of gifts in his book: *The Argonauts of the Western Pacific* which, together with the field researches of Franz Boas on the *potlatch* practised by the Kwakiutl Indians, inspired Marcel Mauss in writing his famous *Essai sur le don*, Hénaff shows that neither the economic nor the moral interpretation of these practices render justice to the underlying «logic of the gift». In his understanding, the decisive feature of this logic is not the exchange of gifts as such, but the challenge implied in the gesture of offering and the risks taken in accepting gifts and offering

something in exchange. This interpretation offers us an anthropological equivalent of Hegel's famous analysis of the «struggle for recognition» in his *Phenomenology of the spirit*. But contrary to Hegel, who stresses the conflictual element of this relation, leading to the deathly struggle between master and servant, Hénaff thinks that the challenge of giving must not be identified with a deathly rivalry.

Without discussing further Hénaff's thesis here, I think that it should be confronted with the numerous attempts in recent French philosophy — from Derrida to Marion and Henry — to reflect upon the category of «Givenness» with the resources of phenomenology. Henry's presentation of the «system of humanism» and of the category of reciprocity which is its cornerstone overshadows the decisive element in Hénaff's analysis. In defining reciprocity in terms of economic exchange «thanks to which each partner expects to receive and indeed receives from the other the equivalent of what he offers» (PC 37), Henry obviously misses the specific logic underlying the ceremonial exchange of gifts and the problem of mutual recognition which explains the anthropological importance of reciprocity.

For him the «human all too human» world of reciprocity, in which it is natural to love those who love us in turn literally «decomposes itself» when it is struck by the words of Christ. Christ's words reveal «the hidden meaning of reciprocity» (PC 38) underlying the so-called «Golden Rule» which states that we should not inflict to others that which we do not want to be inflicted to ourselves. Moreover, his words induce a radical transformation of the human condition as such. Christ not only reminds his fellow-humans that they are inhabited by an inner life, which is necessarily invisible to the eyes of the world; moreover, «within the invisible itself, which is our true dwelling, Christ's words trace a new line of separation which isolates the deepest dimension of our life» (PC 41). This line of demarcation appears for instance when we ponder upon the *logion*: «Your Father sees what you are doing in secret».¹¹

A demystifying hermeneutic as that of Nietzsche presents God's way of looking at humans

⁹ Regarding this formula and the role it plays in Heidegger's *Einleitung in die Philosophie*, see my essays: «The «Play of Transcendence» and the Question of Ethics» in: François Raffoul/David Pettigrew (éds.), *Heidegger and Practical Philosophy*, State University of New York Press, Albany 2002, p. 99–116; «Le jeu de la transcendance: la percée métaphysique de 1928–1929» in: *Rencontres philosophiques*, Actes des Journées Académiques des Professeurs de Philosophie, Centre National de Documentation Pédagogique, DAFPEN de Paris 2001, p. 141–157.

¹⁰ Marcel Hénaff, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*. Ed. du Seuil, Paris 2002.

¹¹ Mt 6, 6.

as the eyes of a voyeur, and even of a persecutor, following us ruthlessly into our most hidden places. We are not far from Victor Hugo's famous verse, speaking of Cain: «*Et l'œil était dans la tombe et regardait Caïn ...*». Even in the darkness of the tomb, Cain is not at peace; here too, God's eyes are staring accusingly at him. In Hugo's description, God's way of looking at humans is nothing else than the hyperbolic version of a human observer. Its overwhelming power consists in the ability to render our most intimate feelings and thoughts «objective» and «mundane».

This of course is not at all Henry's interpretation, when he states that «within the invisible, this secret, this mysterious and impenetrable I is pierced by another glance which penetrates its heart, in the very place of its secret» (PC 42). Contrary to all objectifying glance, God's way of looking at the human beings makes them more alive. It disrupts drastically the ordinary human condition «in which men and women observe each other and struggle to obtain more prestige» (PC 43). This disruption strikes the ordinary understanding of our human condition in its very heart, namely «the law of the reciprocal feelings governing all relations between humans» (PC 43). A totally new definition of the human condition puts an end to the human all too human order of the «pettiness of reciprocity» (PC 45). It is subverted by the new condition of the children of God, a condition which is non-reciprocal by definition, having its source in «a all-powerful Life which has the ability of bringing itself to life — namely the unique and absolute Life which is that of God» (PC 47).

Stressing that the «non-reciprocity designates here «the immanent generation of our finite life within the infinite Life of God» (PC 46) – in Hénaff's terminology we could speak of the «logic of grace» – becomes misleading if one overlooks the fact that this ordinary non-reciprocity founds «a new reciprocity» between humans «stemming from the inner relationship between each living being and the Life thanks to which it is living» (PC 49). This is what Pascal called the «order of Charity» or the order of love, understood as «the true name of life» (PC 50). Because it constitutes an ultimate

order which it is impossible to exceed it can be identified with the «Kingdom of God» within us and among us.

How does Christ speak about himself?

In the first three chapters of his book, Henry's reading of the words of Christ deals with Kant's question: «What is man?» As soon as it has become evident that for Jesus all human beings are children of God, that is to say that each one of them is «a living being begotten in the invisible and absolute life of God, a life which dwells within him as long as he lives and outside of which no living being exists» (PC 54), the questioning shifts to another level. It follows now a crest-line which appears in the Synoptic Gospels as well as in the Gospel of John: «the words through which Christ speaks to humans about themselves leads back to himself who speaks these words to them» (PC 55).

In Henry's opinion, Christ's teaching is of a unique kind in the history of all religions. The reason for this is that in his case the question: «*what does he say?*» leads sooner or later to the question: «*who is he?*». This question in turn can be taken in several different senses: *what does he say about himself?*, out of *which authority* (*exousia*¹²) does he say what he says and act as he acts?, what gives him the right to call others to be his followers?, which leads them to ask him: «*Master where are you dwelling?*»,¹³ a question which obviously can not be confounded with a quest for information of the kind: at which address may you be joined?, etc.

Henry's commentary of the first question focuses significantly on the encounter between Jesus and the Samaritan woman at Jacob's well.¹⁴ Several reasons justify this hermeneutic decision. The first is that John describes the encounter between two human beings confronted with the elementary needs of all finite life — hunger, thirst, tiredness. They remind us of the fact that all human life «is vowed to

¹² *Mt* 7, 28.

¹³ *Jn* 1, 39.

¹⁴ *Jn* 4, 9–14.

unkeep its life which claims relentlessly to guarantee the conditions of its survival» (PC 7). The second reason is that it is the encounter of two persons who are not allowed to meet, according to the social laws of their time: a Jew and a Samaritan woman who moreover, proves to be a sinner! Finally and most decisively, the content of their dialogue shows ever more clearly that Christ claims to be the true Messiah insofar as «he is nothing else and nothing less than He who, being the possessor of eternal life, can also dispense it to whomever he likes» (PC 64).

In hearing Christ declaring: «If someone comes to me without preferring me to his father, his mother, his wife, his children, his brothers and sisters and *even his own life*, he cannot be my disciple»,¹⁵ we confront a paradox which no «humanistic» reading of the Gospel, taking Christ as an imitable or inimitable model of moral perfection can make sense of. In Henry's opinion this statement can only be understood in the light of the following question: «what can I prefer to my own life if not the Life within it which gives it to itself and makes that I am a living being?» This crucial question admits no other answer than acknowledging Christ as being «the Word which is hidden within the life of all those to whom, in liberating their life, he gives the condition of children of God» (PC 67). This explains why Christ is more than a specimen within the series of all living beings whose common condition he shares totally and why he is not submitted to the founding institutions of the Jewish religion: Temple, Law and Sabbath.

Krisis: the Word of Life judging the language of the world

Nowhere does the identification of Jesus with Christ and the Messiah and even his identification with God himself become more apparent than during his trial. Here the question whether his words and his self-designation are true or not reaches its dramatic climax. In the third move of his reading of the words of Christ, Henry focuses precisely on the question of the «truth of

Christ's words claiming to be identified with the Son of God and thus with God himself» (PC 73). In chapters VI-VIII of his book, he shifts from the *quaestio facti*: what does Christ say about himself? to the *quaestio juris*: what gives him *the right* to speak thus? The way in which Henry deals with this question is not only crucial in itself, but also because of its hermeneutical implications.

As we have seen, the second question is highlighted by the dialogue with the Samaritan woman. As to the «crucial question of legitimacy» (PC 77), it underlies the dramatic episode of the healing of the blind-born near the pool of Siloah and many other stories like that of the adulteress.¹⁶ Henry focuses here on the texts of the Fourth Gospel, not because he thinks that the other Gospels ignore this question, but for another reason. More than the Synoptic Gospels, the Gospel of John helps us in «understanding *what kind of understanding*» (PC 80) we need in order to answer the frightful question of Christ's legitimacy. The Gospel of John offers us a hermeneutic of witnessing which has its center of gravity in the following paradoxical statement: «I bear witness of myself and the Father who sent me bears witness of me.»¹⁷ Paradoxically the weakest of all testimonies in the eyes of the world – namely the testimony of someone testifying in his own favour — becomes the strongest of all if we have good reasons to believe that Christ's testimony is supported by that of God himself.

A beautiful verse in Paul Celan's poem *Atemwende* says that «no one testifies in favour of the witness» («*Niemand zeugt für den Zeugen*»¹⁸). If we apply this verse to the trial of Jesus leading to a death-sentence, it appears that his self-presentation as one who is his own witness is the great exception which confirms the rule expressed in Celan's verse.

Far from resolving our problem this paradoxical thesis seems to confront philosophical rationality with an insurmountable scandal. In Henry's eyes the only way to avoid an arbitrary

¹⁶ *Jn* 7, 3–11.

¹⁷ *Jn* 8, 18.

¹⁸ Paul Celan, «*Atemwende*» in: *Gesammelte Werke*. Zweiter Band, Suhrkamp, Frankfurt 1983, p. 72.

¹⁵ *Lc* 14, 26.

«*credo quia absurdum*» consists in reflecting more intensely upon the difference between the language in which we speak about the world and the words through which life speaks about itself. «Ordinary» language whether «prosaic» or «spiritual», whether «proper» or «improper», literal or metaphoric has no other reference than that the things which show themselves directly or indirectly within the horizon of the world. All «logos», whatever its content subdues itself to the general law of appearing and accepts the separation between «word» and «object» which it implies.

The fact that the purely conventional relation between the linguistic sign and that which it signifies («signifiant» and «signifié» in Ferdinand de Saussure's terminology) establishes a distance between «word» and «object» does not prevent language from plying itself to the structure of the world. Conversely, this means as Wittgenstein states right from the beginning of his *Tractatus Logico-philosophicus*, that the world which we are talking about in our propositions is «all that is the case». Although Henry's «world» and Wittgenstein's world are not at all the same, Wittgenstein would probably agree with Henry defining the general structure of appearance by the following three characteristics. 1. The «world» is a «milieu of pure exteriority» in which no living being can recognize himself. 2. Whatever appears within the horizon of the world possesses the «terrifying neutrality» of mere facts without any intrinsic meaning. 3. Finally, it is a «void milieu», totally sterile, inhabitable and unliveable. It commits us to «the situation of a traveller sitting at the window of a train», discovering the fugitive appearance of the «things which are slipping by under his powerless stare» (PC 91).

Doubtlessly this characterization of the «world-language» will raise vehement protests among most of the contemporary «philosophers of language», especially among those who defend the theory of *speech-acts* in the line of Austin and Searle. But before denouncing the insufficiencies of Henry's presentation, we should be aware of the fact that it meets some themes of Wittgenstein's *Tractatus*. The comparison with the early Wittgenstein helps us to understand Henry's boldness when he suggests

examining the problem of language from quite a different standpoint, namely that of «the Life thanks to which we are living beings» (PC 93). But does «this other language, which is more originary and more essential than that of the world» (PC 92) exist somewhere? Wittgenstein's answer to this crucial question is clearly negative: any attempt at speaking of subjective life and its meaning is unsayable or «mystical» by definition.

This thesis claiming that we must be silent about that which we are unable to speak of is shared by the great majority of contemporary «philosophers of language», denouncing the traps of the «myth of private language»¹⁹ in which we get caught whenever we try to speak another language than the public language governed by a public grammar. In Henry's opinion however, if we have good reasons to think that «*in revealing itself to itself, life tells us something about itself*» (PC 93), this must have consequences for our understanding of language itself. If we believe in the existence of «a language whose possibility is that of Life itself through which life speaks about itself while revealing itself, a language through which life never ceases speaking to us about itself» (PC 94), the black spot of the very sophisticated theories of language produced by the 20th century philosophers appears to consist in the denial of the very possibility that the self-revelation of life can produce its own language.

This does not mean, of course, that Henry claims to propound a new theory of language endeavouring to replace all former theories. Rejecting the ladder of ordinary language in favour of the language of life would lead Henry to the same consequence as that which Wittgenstein expresses in the last words of the *Tractatus*: we must be silent about that which we are unable to say. In my opinion, we should rather characterize Henry's strategy as that of a «deconstruction» in the Heideggerian meaning of the term. He invites us to move back to an originary question which all contemporary theories of language forget to ask. It is that of the «essen-

¹⁹ Jacques Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Ed. de Minuit, Paris 1976.

tial relation which unites speech and life», a relation which is grounded in an «unwavering experience» (PC 94). The primary task of the phenomenologist is to describe the specific features of this experience. Those who are unable to accept such a description will not follow Henry when he opposes the main characteristics of the «world language» to the originary language of life itself. Because the language of life ignores the cleavage between the *mode of saying* and that *which is said*, it is essentially true and beyond all falsehood. Surely enough, one can «weep crocodile tears». Notwithstanding this fact, our feelings as such are unable to lie and admit no duplicity. Someone who really endures suffering cannot lie to himself, even if he may have good reasons to hide his suffering from his family circle.

In claiming that «the possibility of a language of suffering» — or of joy, sadness or anxiety, etc. — «is contained in the Word of life» (PC 97), Henry invites us to reflect anew upon a problem raised briefly by Husserl in the first of his *Logische Untersuchungen*. It is that of the meaning of our expressions in the «solitary life of the soul», independently from the intention of communication. The only concrete example given by Husserl is the voice of moral conscience, telling me: «You did wrong». What we discover here is the old and new problem of which Saint Augustine called the «*verbum mentis*».²⁰ As Jean Grondin has pointed out very convincingly, in Gadamer's conception of hermeneutics it is synonymous with «understanding» as such.²¹

In my opinion, this common interest in the problem of the «*verbum mentis*» (which should not be identified with the «private language» in the sense of Quine and other analytical philosophers) constitutes the fundamental point of contact within the chiasm which separates Henry's understanding of phenomenology from a hermeneutical phenomenology like that of Paul Ricoeur for instance. One of the tasks awaiting a hermeneutical phenomenology today,

is to show under which conditions one can accept a phenomenology of the «inner word» like that of Michel Henry or Jean-Louis Chrétien, as being one of its most fundamental presuppositions and at the same time, meet the objections raised by analytical philosophers against «private language».

An example taken from literature may help us in better understanding the problem we are dealing with here. In the fourth and last Part of *Gulliver's Travels*, Jonathan Swift describes the adventures of his hero in the country ruled by the *Houyhnhms*, intelligent and wise horses who have built an ideal society, in which the depraved and degenerated humans, called *Yahoos*, are used as slaves. The main characteristic of the Houyhnhm language which «expressed the passions very well»²² consists in the inability to say «*the thing which was not*» (ibid., p. 286). As their language lacks words allowing to express the false or to lie, the arrival of Gulliver confronts the Houyhnhms with a very difficult hermeneutical paradox. It offers us a kind of literary equivalent of the problem of «radical translation» in Quine or Davidson. How can these horses, who have no idea of «letters» and who therefore ignore the whole world of fiction, express their doubts as they are confronted with the unbelievable narrative of their host? Swift himself draws our attention to this difficulty in noting that «*doubting* or *not believing* are so little known in this country, that the inhabitants cannot tell how to behave themselves under these circumstances» (ibid., p. 286).

Should the Houyhnhm language be invoked as a paradigm of the language of life in Henry's sense? Evidently not! The impossibility of saying «*the thing which is not*» ((ibid., p. 294) (which impossibility is also a social interdiction) has no other justification than serving the objective truth of facts and their understanding. Far from taking us back to the words of life, such a language, sticking perfectly to «objective reality» is just a hyperbolic version of the «world-language» as defined by Henry. Swift's characterization of this language has also consequences

²⁰ Cf. Jean-Louis Chrétien, *Saint Augustin et les actes de parole*. PUF, Paris 2002.

²¹ Jean Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*. PUF, Paris 1994.

²² Jonathan Swift, *Gulliver's Travels*, ed. P. Dixon and John Chalker. Penguin Books, Hammonds Worth 1984, 1997, p. 273.

for the institutions on which the ideal society is grounded. Under this respect too, Gulliver's narrative retelling his turbulent travels and his description of the English society of his time are met with stupor and insurmountable indignation. The structures of power, the forms of government, «war, law, punishment, and a thousand other things had no terms wherein that language could express them, which made the difficulty almost insuperable to give my master any conception of what I meant» (*ibid.*, p. 291).

Although Swift does not mention religion here, the ghost of the wars of religion and their innumerable victims lurks in the writer's mind. This appears clearly when he opposes what we could call with Apel and Habermas the proceedings of «argumentative reason» (confronting several opinions with each other at the risk of forgetting that they are mere opinions) and true reason, which deals with indisputable evidences and not with mere conjectures. Under this respect, the Houyhnhm understanding of reason fits better Husserl's definition of reason, grounded ultimately in an apodictic evidence than Apel's or Habermas's idea of argumentative reason: «Neither is *Reason* among them a point problematic as with us, where we can argue with plausibility on both sides of a question; but strikes you with immediate conviction». Unfortunately for us, as for Gulliver, not everybody is willing to share the phenomenologist's idea of reason! «I remember», says Gulliver, «that it was with extreme difficulty that I could bring my master to understand the meaning of the word opinion, or how a point could be disputable; because *Reason* taught us to affirm or to deny only where we are certain» (*ibid.*, p. 315).

This short excursus into the world of literature (which Henry himself has explored in his writing three novels) sheds light upon the objections any defender of his conception of phenomenology must expect from of the representatives of the analytic tradition of philosophy. Regarding our leading question about the conditions under which phenomenology helps us to cross the river Jordan and enter into the promised land of philosophy of religion we should also pay attention to the final pages of *Gulliver's Travels*. They start with an act of excommunication: despite the proofs that Gulliver is an intelligent

being, the Houyhnhms decide to banish him from their perfect society. Gulliver's way back to the «real» world of humans fails to end on the stake of the Inquisition. Having learnt to avoid at all costs «saying the thing which is not», he has become unable to lie, even in order to save his life. In Swift's novel he spends his last years in a kind of misanthropic retreat, preferring the society of his horses to that of his fellow-humans. This is obviously not at all the attitude which Henry is encouraging in his philosophical and literary writings!

The task which he confronts us with if we accept his distinction between the «words of life» and the «language of the world» is to figure out a way of articulating «public» and «private» language. This is also he task awaiting a phenomenological hermeneutic eager to avoid a dichotomous reading of Henry's thinking. Henry himself draws our attention to this problem when he asks himself «why the Truth leads back to Life and why it belongs to Life» (PC 98). His answer stresses the self-witnessing character of life, which reaches its climax in Christ, the only «faithful Witness»,²³ who is indeed «the Word of Life bearing witness to itself because it is nothing else than this self-witnessing» (PC 111).

Supposing that we accept Henry's invitation to ask ourselves «how this self-revelation through which Life speaks of itself and never ceases to tell truly what it is accomplishes itself» (PC 98) and that we accept consequently to ask ourselves under which respect «Life is a word» (PC 102), does this dispense us from asking Dilthey's question: how does life *express* itself? This question has received a strong echo in the writings of O.F. Bollnow and Georg Misch, the main inheritors of Dilthey's hermeneutics. They invite us to ask whether the numerous tautological expressions we find in Henry's writings — for instance «sufferance expresses its sufferance and joy its joy» (PC 102) can be the last word in this matter.

Independently from this difficulty one should also reflect upon Henry's argument stating that the common denominator of the Judeo-Christian religious culture is the reference to the Word of Life. Henry's reading of the «initiatory»

²³ *Apoc.* 1, 5.

(PC 103) text of the Prologue of the Gospel of John, which he takes to be the summary and the conclusion of the whole Gospel, aims to show that the Word of Life is the keystone of both Testaments.

If God is Life, any attempt to prove his existence comes too late in aiming at establishing the possibility of an encounter, which has already taken place as soon as living beings have come into existence! Of course one could imagine a more charitable interpretation of this intellectual enterprise. Hegel, for instance, asked himself whether the «so-called proofs» are not to be understood as a way of retracing the different «ways» of the encounter with the living God before the eyes of our intellect.

Looking at Henry's phenomenological approach to Christianity with the eyes of Hegel, it would seem that we are compelled to move straight back to the aporias of «immediate knowledge» as it is understood by Jacobi and Schleiermacher, and submitted to a ferocious critique by Hegel, who comments Schleiermacher's definition of religion as the «feeling of absolute dependency» in saying that it suits dogs better than spiritual beings. But Henry's phenomenological understanding of «immediacy» does not allude to the romantic masters of immediate knowledge. In fact, it has nothing to do with knowledge at all. In this matter, Henry's real precursor is the old «master of life» (*Lebensmeister*) Meister Eckhart. Instead of echoing Thomas Aquinas' statement that it is easier to know what God is not, than knowing what he is, i.e. to get a positive knowledge of his divine essence, Henry claims that «each living being who bears life within itself not as an unknown secret, but as what he is enduring ceaselessly as its own essence and its very reality» (PC 104) knows God through this very fact.

But does this mean that we are immediately able to understand the abysmal difference — which I would like to call «bio-phenomeno-logical» rather than «onto-theo-logical» — which separates the thirst of living proper to all finite living beings from the originary us Source of life as such? This is quite a different question, which philosophy as well as theology never cease to be confronted with, as soon as they deal with the following question: «How does God's infinite

Life give life to all finite lives, to the living beings which we are all of us?» (PC 105).

Henry's answer implies a particular hermeneutical presupposition grounded in his reading of the Prologue of the Fourth Gospel. The Word is the only qualified interpreter of the Father, the only one able to «translate» (and to transmit) Eternal Life without betraying it.²⁴ This axiom supposes that we distinguish between the *creation or production* of the things of the world and *life* itself, which is *uncreated*. In Henry's opinion, the Creator of the world is not the «creator» of life, for creating (producing) and begetting are not the same. Creation, as understood by Lévinas, establishes a separation which excludes all participation between the human and the divine, a participation whose religious expression is the feeling of the sacred or the «numinous».²⁵ In affirming that life is uncreated and in interpreting the verse of the Book of Genesis according to which man and woman are created «to the image and resemblance of God» in the following way: «God being Life, man is a living being» (PC 109), Henry does not, contrary to what some Levinasians would fear, defend a fusionary conception of the relation between the human and the divine. He simply gives a new actuality to Meister Eckhart's intuition according to which the human soul is the «adverb» of the divine Verb.

If this thesis deserves to be discussed, we should ask Henry the following question which one might also address to Lévinas: what about the other living creatures — cats and dogs, whales and dolphins, sparrows and lilies of the field, etc., — who have no «face» in the Levinasian sense of the world, meaning that they do not appeal to our responsibility as human faces do? In some religious traditions at least, the destiny of these creatures «whom we should not mourn»,²⁶ is not indifferent to that of human beings! Paradoxically even Lévinas dealt with this problem in his small essay: «Nom d'un chien ou du droit naturel».²⁷ It can be addressed

²⁴ *Jn* 1, 18.

²⁵ See: Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Nijhoff, La Haye 1974, p. 49-53.

²⁶ Cf. Josef Bernhardt, *Die unbeweinte Kreatur. Reflexionen über das Tier*. Kösel, München 1961.

to Henry in the following form: what meaning does his phenomenology give to the mysterious verses of saint Paul's letter to the Romans, in which he says that «the whole creation groans in the pains of childbirth», awaiting earnestly «the revelation of the sons of God»?²⁸

From misunderstanding to understanding: How can the «Word of Life» be understood?

Henry's last question is also the most difficult: can the Word of Life be received and understood by us humans, who are mere finite beings? In order to answer this question, we have to plunge into the heart of a hermeneutical paradox, which some specialists of the Gospel of John as Rudolf Schnackenburg have called the «Johanine misunderstanding». A close reading of the Fourth Gospel shows that, contrary to the image of the genial interpreter which Schleiermacher uses frequently in his *Discourses on religion*, Christ is not a seducer, endeavouring to smooth away the obstacles which prevent us from accepting his words. Some theologians, above all Karl Barth, have concluded that the relation between the Word of God and the human listener is of the same kind as that between the hammer and the anvil: the first is made to strike, the second to endure the blows! If we push this analogy even further, Christ will appear as a kind of «prophet with a hammer» — or a Messiah with a sickle, which was probably the image of «He who must come»²⁹ which John the Baptist had before his eyes in his preaching.

If we look at how Jesus himself distinguishes his teachings and his style of life which form an intimate unity, from that of the Baptist³⁰ it be-

comes obvious that we should not move too far in this direction. Christ's words and his behaviour manifest a kind of «divine philanthropy»³¹ which finds its literary expression in the parables of the Kingdom of God. The parabolic language builds a bridge between «this life which we are enduring within ourselves as being our own life» and «Eternal Life which within our life never ceases to give it to itself and to make it alive» (PC 116). Nowhere is the reflection upon the capacities and the difficulties of accepting and understanding Christ's message more explicit than in the parable of the sower. In Henry's reading, each obstacle which prevents the word of life from germinating corresponds to a particular figure of evil. Above all, this parable confronts us with Kierkegaard's question regarding «the ability of being able»: is the addressee of the word of life a «sujet capable» in Ricoeur's understanding of this term, or should we stress his fundamental inability?

Henry's testamentary book starts and ends with pondering upon the evil stemming from the human heart and which prevents us from listening to the calls of life. Does this mean that the human being is a fundamentally wicked creature, inhabited by a violence which explodes fully when we are confronted with «the violence of a self-revelation without restriction nor reluctance, without delay nor discourse» (PC 124)? In stressing that the evil becomes sin only when it transforms itself into hatred of the truth, Henry meets saint Augustine's distinction between the «truth which radiates» (*veritas lucens*) and the «truth which puts us into question» (*veritas redarguens*).³² Even if the Johanine theme of the «Judgement» (*krisis*) gives an ultimately dramatic shape to this distinction, Henry's last words do not consist in proposing a hyperbolic version of Heidegger's distinction between *Rede* (authentic speech) about life and endless *Gerede* («chattering») about the world. This opposition can be surmounted if we do not forget that «the

²⁷ Emmanuel Levinas, *Difficile Liberté. Essais sur le Judaïsme*. Ed. Albin Michel, Paris 1976, p. 213–216. Regarding this question of a possible «transcendence in the animal» see: John Llewelyn, *The Middle Voice of Ecological Consciousness. A Chiasmic Rereading of Responsibility in the Neighbourhood of Levinas Heidegger and Others*. Macmillan, Basingstoke 1991.

²⁸ *Rm* 8, 19–22.

²⁹ Cf. *Mt* 3, 10–12.

³⁰ *Mt* 11, 16–19.

³¹ *Tite* 3, 4.

³² Saint Augustine, *Confessions* X, 23, 34. The same theme is briefly evoked by Heidegger in his *Phenomenology of Religious Life* (Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens, Gesamtausgabe*, vol. 60, p. 192–204).

word of life... never ceases to tell everybody about his own life, whether this speech will later be expressed, or not expressed in the language of conversation which is also that of written texts, or Books – and The Scriptures» (PC 128).

Finally all depends upon a correct understanding of the precedence of the word of life over against the world-language. The former implies a «decisive affinity» (PC 128) between the finite words of life which we utter from time to time and the Word of Eternal Life: «He who is born into life hears the Word of Life» (PC 129–130) says Henry, echoing the Prologue of the Fourth Gospel. This affinity reaches far into the past, if we consider the fact that it is supposed throughout the whole Old Testament.

I even wonder whether the implications of the following thesis, through which Henry rejoins Karl Rahner's transcendental definition of the human being as the «addressee of the Word»: «man's coming into the condition of enduring himself and that of self-revelation fulfils itself through the self-revelation of absolute Life within his Word» (PC 131) are not still more far reaching. If we read «the Gospel not as a philosophical treatise about the inner dynamic of divine life», but as being «turned towards the humans» (PC 140), it is turned towards all humans without exception, including those who seek Eternal life within their own religious tradition. This is so, because «the relation between the living being and Life itself, between the heart and the Word which begets this life» (PC 132) ignores all borders including the borders which oppose religious denominations!

Henry opens here a new path towards a philosophical hermeneutic of «the phenomenon of religious experience», an experience unescapable for all human beings who are submitted to it» (PC 153). The keystone of this hermeneutic is Henry's unshakeable conviction that there is no other Burning Bush than that of Eternal Life. At the end of his uncommon philosophical itinerary, which started with Spinoza's dictum: «*sentimus experimenturque nos aeternos esse*», his thinking finds its ultimate expression in the following thesis: «*We endure and we experience life within us as that in which we live although we endure and experience that it is not us who have given this life to ourselves.*» (PC 149).

* * *

Reflecting upon the topic of this opening lecture, I am afraid that in choosing to discuss the ideas of one of the most hyperbolic representatives of French phenomenology, I have unwillingly played the role of a hermeneutical Gulliver, trying to convince the wise analytical Houyhnhms of this country that not all French phenomenologists are just stupid Yahoos. Has my attempt been successful, or should I expect to be excommunicated from this conference? This is what the forthcoming discussion will show.

Before concluding, let me express my peculiar hermeneutical situation, which underlies also my current research regarding the contemporary issues of philosophy of religion in reference to another literary text. It came quite unexpectedly to my mind while I was writing the last lines of this paper. In a famous scene of Goethe's *Faust*, Faust reads once more the Prologue of the Gospel of John, wondering how he should translate the verse: *En archè èn ho logos*, «In the beginning was the Word», in order to make it understandable. Should he translate by: «In the beginning was the Spirit» or rather «In the beginning was Force»? Finally, he chooses a Fichtean translation: «In the beginning was Action».

Being neither a Hegelian nor a Fichtean, my problem is not the same as that of Faust. It could be described as follows. In reading the first verse of the Gospel of John, I hear the voice of Lévinas, whispering: you should translate by: «In the beginning was the Debt due to the other». At the same time, I hear the voices of Marion and Derrida, suggesting to translate by: «In the beginning was the Gift». Moreover, I hear Henry's voice in my inner ear, trying to convince me that the true translation should be: «In the beginning was Life itself». The task of a «hermeneutical phenomenology», as I understand it, is to figure out a way of dealing with all these voices, without rejecting any one of them. It becomes still more difficult if one accepts to meet those who think that in the beginning there were just «language-games», which have nothing else in common but a vague «family-resemblance».

A Response to Jean Greisch

CARL REINHOLD BRÅKENHIELM

Carl Reinhold Bråkenhielm ställer i sin respons till Jean Greisch ett antal frågor till Michel Henrys fenomenologi, och jämför denna med den svenske religionshistorikern och ärkebiskopen Nathan Söderblom. Bråkenhielm är professor i Empirisk livsåskådningsforskning vid Uppsala universitet.

At the outset of his lecture professor Jean Greisch refers to Edmund Husserl's comparison between his own situation and that of the dying Moses on mount Nebo seeing the Promised Land from afar, but not being able to actually enter it. For Husserl the Promised Land was the land of reason. For me — and maybe a few others at this conference — it is contemporary French Theology and Philosophy. We look upon from a distance, realizing that even if we may have some scant knowledge by description, we have more or less no knowledge in the form of acquaintance. This situation is a sufficient motive for this conference, and I am grateful to professor Werner Jeanrond for inviting such an outsider as myself to give an introductory response to the fascinating lecture of professor Jean Greisch.

Promised Land for many of us is also the work in focus for professor Greisch's lecture, namely *Paroles du Christ* of the late Michel Henry, a book to be published posthumously later this month (i.e. September 2002). Like Joshua professor Greisch has already entered this intellectual landscape, and unlike Moses many of us look forward to a fulfilment of the promise when the book appears in press. And there is one particular reason for this. As professor Greisch shows it raises a number of challenging questions for contemporary philosophy and theology. In this response I will simply formulate some of these question and conclude with some more general remarks. Some of my questions has to do with the particular philosophical tradition from which I depart and which is not as heavily influenced by phenomenology as that of professor Greisch and Michel Henry.

My *first* question concerns Henry's phenomenological interpretation of Christianity and the hermeneutical consequences this perspective implies. Henry characterizes Husserl's understanding of phenomenology as ecstatic as opposed to his own more radically immanent approach. I assume that this means that he wants to place the phenomenon of *life* — or more precisely, self-conscious and self-enduring life - and the centre of his interpretation of reality and of Christianity. Incidentally, this comes close to the famous Swedish theologian and archbishop Nathan Söderblom, who in his understanding of reality as life draw inspiration from French theology and philosophy. Time does not allow me to go deeper into a comparison between Söderblom and Henry, but I might note one interesting difference. Söderblom did not want to bypass the whole issue of *the historical Jesus*. And I must admit that I am not quite convinced that Henry is justified in doing this in the name of his daring phenomenological interpretation of Christianity. But professor Greisch might convince to the contrary.

A *second* theological problem concerns the relationship between the Word of God and the words of Jesus, not to mention the words of the biblical authors. I would myself prefer a reformulation of this question: how does a person discern truths about God — let alone truths from God — in the words of Jesus and in other parts of the Bible. Let me take a crude example: is it a truth about God, from God, that God and Christ acts to drive out evil spirits from certain people ("If it is by the finger of God that I cast out demons, then the kingdom of God has come upon you». Luke 11:20). Surely, this belief in

evil spirits and the power of God has something to do with the enigma of evil, that all evil thoughts stem from the heart, which Henry finds central to the self-understanding that Jesus proposes to his listeners. But there are clear indications in the New testament that Jesus of Nazareth shared the mythological personification of evil prevalent in his culture. Should we follow the invitation of Jesus and modify our self-understanding accordingly? Are we really justified in bypassing all other sources of knowledge about human beings coming from contemporary medicine, psychology or biology or any other of the sciences?

My *third* question concerns professor Greisch's (and Michel Henry's?) sharp contrast between «the system of humanism» and the words of Christ, between on the one hand reciprocity, «the logic of the gift», expressed in the golden rule *and* the logic of grace or self-sacrifice, which flows forth without asking anything in return on the other. But how sharp is this contrast? Or should we rather try to find a synthesis between the system of and the words of Christ? Many Christian theologians have proposed different solutions to this problem, some of which have suggested that the logic of the gift or self-sacrifice is for convinced Christians, while we cannot demand more than the system of humanism from the heathens. This is not a particularly convincing solution, but neither is Henry's that we simply and totally deny the value of the system of humanism. I would rather see the system of humanism as a universal platform and the logic of self-sacrifice as an ethical possibility in certain extreme situations, a kind of emergency ethics.

Shortage of time and — I might add — the difficulties of the problem does not allow me to go into more specific Christological problems. But let me, *fourthly*, just make a critical remark. I find myself in agreement with Henry's basic thesis that the basic question of Christology is what Jesus Christ leads us to believe about God and human beings. But Henry has inconclusive arguments for his emphasis on the uniqueness of Christ. And contrary to Henry, I would view the historical Jesus in the context of — rather than in contrast to — Jewish religion. But this issue

would take us too far from contemporary French Theology and Philosophy.

Fifthly, I would like to make a short comment to Henry's philosophy of language. As I understand Henry and Greisch, there is not only a contrast between the «system of humanism» and the «logic of the gift», but there is also a corresponding contrast on the linguistic level between ordinary language and «originary» language, the language of life. To me this echoes not only and primarily the early Wittgenstein, but first and foremost the later Heidegger, especially when he writes that before humans speak, they must first let themselves be addressed again by Being, «taking the risk that in response to this address he will seldom have anything much to say».¹ When we are addressed by Being — when, for example, our consciousness tells us: «You did wrong!» — there is no cleavage between the mode of saying and that which is said. With his illuminating reference to Swift's *Travels of Gulliver*, he makes quite clear how this is *not* understood. Professor Greisch argues that the language of life expresses an experience which «is essentially true and beyond all falsehood» (p. 8). It seems that language of life expresses a certain kind of self-authenticating experience. But are such experiences really possible? Are there really self-authenticating moral experiences, let alone self-authenticating religious experiences, or — for that matter — any kind of experiences that having them is sufficient for believing that they are experiences of something real, i.e. real in the sense of existing independently of my experiencing it or not? Needless to say, there might be self-authenticating experiences in the sense that there are experiences, the content of which is directly known *only* by the experiencing subject. That I am thinking of my wife at 11.53 on April 16th 2003 is such an experience. But the perception that my wife exists at 11.53 on April 16th 2003 cannot be a self-authenticating experience, because the fact that my wife exists belongs to those types of facts which by the very nature of those facts goes beyond the content of my particular mental

¹ Heidegger, *Über den Humanismus*, Klostermann, Frankfurt 1947, s. 10 — incidentally a quote that is applicable to my role as a respondent.

state. Experiences of other observers are *always* relevant for the question whether my experience is veridical or illusory.²

My last and *sixth* remark concerns the possibility of an internal inconsistency of Henry's phenomenological theology. On the one hand Henry writes that the teachings of Christ are unique in the history of all religions, that the words of Christ submit the ordinary wisdom and ordinary vision of human condition/human nature to a «pitiless critique» which is sharp as a sword. But on the other hand Henry at the same time wants to affirm that the Word of God is turned towards humans without exception «*including those who seek Eternal life within their own religious tradition*». Michel Henry wavers — it seems to me — between a more exclusive and a more inclusive understanding of Christianity. I would clearly opt for the latter alternative and find myself in clear affinity with Henry's thesis that «we endure and we experience life within us as that in which we live although we endure and experience that it is not we who have life to ourselves».

Let me briefly — in conclusion — return to my earlier observation about the affinity between Michel Henry's philosophy and theology and that of Nathan Söderblom

As for Henry, so for Söderblom, life the key to an adequate understanding of the ultimate nature of reality — even if Söderblom draws more heavily on Bergson and Sabatier than Henry. Söderblom develops a kind of natural theology. He argues that life is the best analogy that we have for ultimate reality. There is an

² See further my *Problems of Religious Experience*, Uppsala 1985, chapter 8.

important corollary to this idea. If life is revelatory of the fundamental nature of reality, higher forms of life are even more revealing. Ultimate reality is most clearly discerned in human existence — and among human beings it is most clearly encountered among artists, geniuses, founders of religion and ultimately and most deeply in Jesus Christ. Jesus Christ is the qualitatively highest peak of life - at least on this planet. (It is interesting to note that Söderblom is open to the possibility of life in other parts of the universe.³) Moral consciousness coincides with the experience of eternity. In an ethically coloured experience of eternity, God is revealing God's self.⁴ As I remarked earlier, Söderblom is more sensitive to the historical Jesus, than Henry. Both emphasize the uniqueness of Jesus. But both in a sense undercut and dissolve this exclusive claim by their emphasis on universal religious experiences, which makes them stress the importance of other religious traditions. In fact, Söderblom towards the end of his life argued that he could prove God through the history of religions. In general, I would say there is in Söderblom openness to a natural theology, which I cannot find in the theology of Michel Henry. In this sense I would prefer Söderblom before Henry.

³ See Nathan Söderblom, *Religionsproblemet*, Stockholm 1910, p. 404.

⁴ Nathan Söderblom, *Uppenbarelsereligion*, 1963, pp. 96 and 98.



Recent Trends in French Theology: Approaching the Concept of God in a Secular Context

CHRISTOPH THEOBALD

I denna artikel ger Christoph Theobald, professor i teologi vid Faculté́s jésuites de Paris, en översikt över olika trender inom samtida fransk teologi. Särskilt uppmärksammar han hur teologin på olika sätt har mött utmaningen från det sekulariserade franska samhället och vad detta har inneburit för förståelsen av den teologiska uppgiften.

The saying *to live like God in France* (*Wie Gott in Frankreich leben*) expresses the admiration felt by the Germans for a particular way of life specific to the French. Looking at the programme for this Conference, one might think that God does indeed live well in Gaul, at least in the philosophical community. When we turn to Christian theology however — which I have been asked to do this morning — the result of our findings may not be quite as reassuring. The Church, supposed to attest in history the living God, is doing somewhat less well now than some years ago. For ever, or almost, considered by Rome as «her eldest daughter», the French Church has had to consent, at least since the separation of Church and State in 1905, to a slow erosion due to a secularisation, which, during these last few decades, has gained considerable speed in the «ultra-modern» context. One might certainly reassure oneself by distinguishing between the life of God as God, and the well-being of his «ground troops». Such a distinction is legitimate up to a point, both for philosophical and for theological reasons. But beyond this, there is a risk of distending, even giving up the essential link in Christianity between God and the faith of those, communities or individuals, who profess to owe their existence to Him.

To give an account of recent trends in French theology is therefore not an easy task. Not only because such an account per force includes a judgement about the situation of the Church in France, but also, and above all, because in the current ecclesiastical and social context, the community of theologians is itself undergoing profound changes. Several «diagnoses» have been proposed in recent years. The latest, which

is quite extensive, is that put forward by Joseph Doré, a former colleague and now Archbishop of Strasbourg. He mentions the view, which is widespread both in France and abroad, that «French theology seems to have become extremely silent». He acknowledges «the difficulty in orienting oneself within what it does still produce», and finally he indicates an organizing principle for its productions: «It is probably best to characterise the whole of this more or less hesitant production by saying that it appears above all to *take resolutely into account the way the other perceives Christianity from the outside*».¹

Although this diagnosis was made about ten years ago, it remains pertinent on the whole, even though today it needs to be more nuanced and developed, particularly if we want to focus on the question of God. I will therefore begin by sketching the current conflict of interpretations in the context of French theology. I will then show how that conflict is reflected in conceptions about God in various theological approaches before expounding my own position,

¹ Joseph Doré, *Les courants de la théologie française depuis Vatican II*, dans *Interpréter*. Hommage amical à Claude Geffré (études réunies par Jean-Pierre Jossua et Nicolas-Jean Sed), Le Cerf, Paris 1992, 227–259 (citation p. 229). Joseph Doré distinguishes four trends in French theology: 1. The critical approach through an appeal to human sciences; 2. the existential approach to hermeneutics; 3. the mystical approach of the discreet withdrawal of the religious dimension within culture; 4. the practical approach of communicating faith today (the approach to which J. Doré himself adheres).

which is of course already at work in the more analytical parts of this lecture.

I. The Diagnosis

1. *A Conflict of Interpretations*

During the 1960s and 1970s, religious developments in the West seemed to follow a *linear model*, which could be summarised thus: the more modernisation advances in society, the more religion retreats. This applies particularly to Catholicism, which was indeed the dominant religion in Southern Europe and in France. However, even at this time, the secularisation thesis was divided into two rather different strands of interpretation. Some foresaw the progressive disappearance of Catholicism, while others, more modestly, foresaw a change in its status: loss of monopoly, privatisation, and pluralisation.

It seems that, over the last thirty years, developments have been considerably more complex than this somewhat simplistic scheme would indicate. On a more general level, one might recall the explosion towards the end of the 1960s of new religious movements in the United States, an explosion that rapidly spread to the Third World and Europe. Having arrived in France in 1972, the charismatic movements became very widespread and, after a period of marginalisation by the ecclesiastical institutions, they became progressively integrated into the pastoral structures of the Church. Since the 1980s and 1990s, there has been a return of pilgrimages and in particular of large gatherings of young people (Danièle Hervieu-Léger). The global impression of a «return of religion» is reinforced by the expansion without precedent of «parallel beliefs» (Françoise Champion), such as astrology, telepathy, reincarnation etc., frequently juxtaposed to Christian beliefs. During the same period, fundamentalist movements took on the importance we are familiar with in the Mediterranean world and in the minds of Europeans. This phenomenon is not unrelated to the breakdown of Communism and the secular utopian systems, which led to the impression among many French people of a certain de-secularisation and religious renewal.

In the face of this highly contrastive, even ambiguous panorama, sociological analysis has split into two quite distinct currents. Some sociologists question the secularisation thesis by proposing interpretations in terms of «the comeback of God», the return of religion, new ways of believing and the re-composition of beliefs. They thus disagree with analyses in terms of the loss of religion. Others, on the contrary, remind us that the clear tendency towards the retreat of Catholicism in France and of Christianity in Europe has in no way stopped and has certainly not been turned around. These interpretations, which will help us to look more clearly at the orientation of the different theologies, come from the *group of sociology of religion* of the long-standing French tradition (E. Poulat, J. Séguy, J. Maître), which must be heeded, if one wishes «to take into account *how the other perceives Christianity from the outside*».

2. *Some Significant Facts*

In the year 2000, the journal of this group, the *Archives de Science sociale des Religions*, published an important issue on the religious forms that characterise ultra-modernity in France and in other countries.² This issue was directed by Yves Lambert, the author of the celebrated monograph entitled *Dieu change en Bretagne*. As far as France is concerned, recent investigations show that «almost half the population clearly affirms its distance to any religion, and over a quarter continue to see themselves as Catholics though they are in fact detached from the church».³ Although only about a quarter of people practise their faith, on a regular or irregu-

² I have borrowed from Yves Lambert's introduction the information cited at the beginning of this first part of my paper. One could link the work of this group of sociology of religions to the first approach in Doré's «geographical map» (cf. note above). Because of the conflict of interpretation that permeates this approach, I do not consider it to be comparable to the others, but rather as a sort of «forum for debate» within which theologians can bring to bear their own interpretations of the contemporary situation of Catholicism.

³ *Arch. de Sc. soc. des Rel.* 109 (2000/1), 15.

lar basis, Catholicism nevertheless remains the principal religion, which structures the religious identity of the French, even though it is much weakened, and has become increasingly self-preoccupied.

It would seem as if Catholics had divided into two groups (with some overlapping) : those, relatively on the increase, who participate in one or the other charismatic or spiritual movement or group, and those who continue to base their Christian life on more or less close bonds with a territorial community. The dioceses, for their part, are currently spending almost all their available resources on reconstructing their territorial network, adapting it to the new situation as a minority, and in helping Catholics to sustain their faith in the face of current cultural developments in French society. Most of the few theologians we have are involved in these numerous educational projects. As for the charismatic movements, they are threatened by strong «communitarian» tendencies also found elsewhere in Western societies. All of this does not prevent the ecclesiastical institutions — by some historical irony — from succeeding here and there, in integrating and using more and more these movements for their own pastoral purposes.

Given that only between 4 and 10% of the population are members of other religions (Judaism, Islam or Buddhism), religious pluralism remains a relatively limited phenomenon in France. However, it is very present in the consciousness of the French and profoundly linked to a general transformation of their relation to beliefs and interpretations of the meaning of life. Certainties are regressing in favour of the possible, of doubt and indifference. The exacerbation of individualism has produced more and more diversified options which are all placed under the primacy of personal experience and, generally speaking, underpinned by the view that everything is relative, and by an attitude of tolerance. However limited, religious pluralism is nevertheless integrated as a worldwide fact. At the same time, the split widens between the recognition of that which traditionally belongs to institutionalised religion, which is on the wane, and the affirmation of certain religious beliefs, particularly among young people and with respect to the question of life after death.

The religious *bricolage* is thus more and more common, even at the very heart of Catholicism, as a sign that the creativity and the re-interpretation of the given offers are increasingly becoming part of our contemporary ethos.

3. *How do Theologians react to this Situation of Faith?*

This situation of great contrasts leads theologians to take opposing positions: the conflict of interpretation among sociologists of religion is reflected at the heart of their community, even though they are not always aware of it. The confessional nature of theology relates them in effect more or less firmly to questions of «politics» or of «ecclesial pastoral care» which have become highly sensitive in a minority situation. Many prefer to count on the «return of religion» and at the same time to be fairly critical of modernity. They therefore insist on retaining the totality of the *religious* elements in a Catholicism that they believe to be structuring for French identity. Among that group of intellectuals are some who, from a background in phenomenology and in patristic research, all of which is very lively in France, are connected to the movement sustained by the international periodical *Communio*. Others, on the contrary, are more linked to the hermeneutical paradigm of modernity developed in the German and Protestant tradition. Some among them, such as Claude Geffré, are rather more concerned with the place of Christianity *among other religions*, while yet others, such as Joseph Moingt, attempt to conceive Christian faith in the framework of *the decline of religion*.

So, how can we refine the «geographical map» of French theology, set out some ten years ago by Joseph Doré ? «To take into account *how the other perceives Christianity from the outside*» provides us with a good criterion. I quite simply propose to make it more precise by exploring how theologians integrate, possibly in a self-critical manner, the way Christianity is seen from the outside and, consequently, how they reinterpret «faith». In the re-organisation of our map, this entails giving a real place to the re-composition of Christian tradition which, according to the sociologists, is already in

progress among Catholics, quite aside from the efforts of hermeneutical theology. Could the current situation of faith in God be analysed in terms of a «turning point»? Some sociologists⁴ and some theologians think so. If we want to give an account of the conflict of interpretation just mentioned, it is necessary to integrate this historical aspect into the geographical map. This is all the more necessary today because it has been further accentuated by a change of generation, which we will consider during the latter part of this paper.

II. How to Conceive of God: Some Trends in French Theology

After these contextual and methodological remarks we are now ready to listen to some voices in French theology, chosen from among many others in order to represent three different approaches.

1. *Revelation as a «Saturated Phenomenon»*

Although being firmly rooted in French phenomenology, Jean-Luc Marion is nevertheless the leader of an entire theological current;⁵ and it is from that very limited angle that I here approach his work and in particular his «concept» of revelation. The author of *L'essai d'une phénoménologie de la donation* proceeds in two steps. Having begun by accepting the presupposition put forward by Husserl, that «everything which offers itself to us in our intuition should be taken quite simply as it gives itself, but only within the limits within which it does so give itself». Within this framework of a phenomenality that is essentially limited or poor in intuition, Marion *first* proposes the notion of «saturated phenomenon»: a saturated phenomenon is a phenomenon in which intuition generates more, even immeasurably more than intention could ever have aimed for or foreseen. The four

modes of that saturation — quantity, quality, relation and modality — accomplish themselves through four types of phenomena: event, idol, flesh and icon. Only the icon gathers in itself the characteristics of the three preceding types of saturated phenomena. It is on that concept [i.e. the icon] that Marion then grafts his analysis of the phenomenon of revelation by choosing the manifestation of Christ as his paradigm. Let us note that he will not allow himself to be locked into a debate about the status of the theological aspects of phenomenology, but seeks to go all the way in his effort to free the possible in phenomenality, by detaching it from the equivalences which would restrict its unfolding.

Taking the four modes of saturation as his starting-point, Marion sets out the phenomenon of revelation as it manifests itself in Christ. 1. With regard to quantity, the phenomenon of Christ gives itself intuitively as *a perfectly unpredictable event*, because it is radically heterogeneous to what it accomplishes nevertheless (the prophets); 2. With regard to quality, the figure of Christ attests to his paradoxical character, because the intuition that saturates it reaches, and often even *goes beyond what the phenomenological approach can sustain*; 3. With regard to relation, Christ appears as *an absolute phenomenon that abolishes all relation*, because he saturates any horizon into which a relation would introduce him; Finally, 4. with regard to modality, Christ appears as a phenomenon that cannot be looked upon, precisely because as an icon, it is he who looks at me, *in such a way that I am constituted by him as his witness* and not at all as if he were constituted by some transcendental *I* whatsoever.⁶ As with the phenomenon of the icon, this latter mode of the revelation of Christ — the inversion of looking — implies a doubling of the saturation, because it leads the beholder, not only to place himself before the unlookable beholding (*regard irregardable*) of Christ, but even to abolish all possession and all originarity on his part. It is at this point, in the latter part of his work, that Marion introduces the figure of the one «who gives himself»

⁴ Y. Lambert, *Religion, modernité, ultramodernité: une analyse en terme de «tournant» axial*, dans *Arch. de Sc. soc. des Rel.* 109 (2000/1), 87–116.

⁵ That approach is missing in «the geographical map» by Doré.

⁶ Jean-Luc Marion, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris 1997, 325–335.

(*l'adonné*). This culminates in his analysis of St. Matthew by Carravaggio: «Thus is born the one who gives himself (*l'adonné*), whom the call transforms from a «subject» into someone whose identity is entirely based on what he has received».⁷

In spite of the distinction between the *phenomenon* of revelation and its *effective* manifestation — *fact* which as such, and in its ontic status, remains the proper business of theology.⁸ Marion presupposes a very particular concept of revelation: a concept imported into phenomenology from a certain type of Christian theology. By the way, he admits this, at least implicitly, when he writes: «the fact (if it is a fact) of revelation exceeds the scope of any science, including phenomenology; only a theology, and one that allows itself to be constructed with only that *fact* as its starting-point, (K. Barth or H. U. von Balthasar doubtless more than R. Bultmann or K. Rahner) might accede to it».⁹ The rhetorics of the extreme, and the vocabulary of paradox, that characterise this unilaterally «catalogic», or «descendent» concept of revelation, is effectively emblematic of it. But to an even greater extent, it is the relationship to the figure of «the autonomous subject» that characterises this concept of revelation. The claim to have finished with this figure, radically and for the first time, and to substitute for it «the one who gives himself»¹⁰, represents a «turning point» that relativises the one of «modernity».

We can thus understand the alliance between this kind of thinking and the theological current expressed in the journal *Communio*, of which Jean-Luc Marion is an eminent member. The proximity between his *concept of revelation* and that of the principal inspiration behind this journal, H.U. von Balthasar, could be analysed more thoroughly. I would like to emphasize above all that this makes it possible to establish a *relatively homogeneous relation to Christian tradition*, a relation which skips over, so to speak, the distances created by modernity. It

thus is able to attract a certain number of patristic scholars and medievalists, who have found here a place for theological reflection, in both a social and ecclesiastical environment in which transmission is not working very well. In this regard, the 1999 issue of the journal *Croire en la Trinité* (Belief in the Trinity) is in every respect significant. Historical, doctrinal, liturgical and spiritual articles were written by authors from two different generations, «elders», like Bertrand de Margerie or Xavier Tilliette, and «young» theologians from l'École cathédrale de Paris (the Cathedral School of Paris) and from the séminaire d'Ars (the Ars Seminary). The themes that we just mentioned — a concept of revelation, a way of relating to tradition, and, I should add, a concept of the Church understood as a hierarchical communion — link them one to another. In a situation of minority, the younger authors, for their part, reactivate these points of orientation, often in a «restrictive communitarian» fashion, to demand the right to express *their own* identity ... as a saturated phenomenon, one might say, since in Marion's phenomenology, «what is surprising seems to be [...] that one persists — and without conceptual reason — in denying (God) the right (to appear in phenomenality), or rather that one is no longer surprised about this stubborn refusal.»¹¹

Let us now put some questions to this approach. How does it cope with the ever-present risk of «mysticism» or of «theosophy»? How can it guard against the danger of an ideological distortion between the relation, which it maintains, with revelation as a gift, on the one hand, and the «political» and pastoral treatment of ecclesiastical and social matters, on the other hand? Does not a too unilaterally vertical conception of revelation run the risk of legitimising, from the start and without discernment, the religious integrality of the present-day Church? These questions lead other theologians to prefer to place themselves, following Paul Ricœur, on the historico-hermeneutical side of phenomenology, thus drawing the phenomenon of revelation to this side. The major difficulty in a meeting between phenomenology and theology arises

⁷ *Ibid.*, 369.

⁸ See *ibid.*, 329.

⁹ *Ibid.*, 329, note (my emphasis).

¹⁰ *Ibid.*, 441f.

¹¹ *Ibid.*, 337.

in effect from the status of *immediacy* that some would like to attribute to the phenomenon of revelation. However, we shall not get very far in the phenomenological description of Revelation without taking into account that it is mediated through culture and history.

2. *Christian Revelation amongst the Religions of the World*

Claude Geffré is the first French theologian to have integrated the different stages of hermeneutical tradition into the Catholic conception of theology as inherited from St Thomas.¹² I would like to present here especially the latter stage of his work, where he relates «theology as hermeneutics» to the theology of non-Christian religions.¹³ According to him, inter-religious dialogue is in effect the most characteristic phenomenon of the current religious situation of Catholicism itself. That extension of the hermeneutical paradigm is easy to appreciate. Geffré has, somewhat like Tillich, insisted on «the critical correlation between the fundamental Christian experience, to which tradition bears witness, and contemporary human experience».¹⁴ As his thinking advances, the second pole of this correlation takes on more consistency; even going so far as to identify itself with the cultures and religions of the world. At that point he begins — during the 1990s¹⁵ — to utilise the terminology of «post-modernity».

The pivot of this «turning point» is his distancing himself from «the typically modern idea, according to which there is a fatal contradiction between the quest for the absolute and the quest for the authentically human. That

would amount to postulating the idea that all religion, by aspiring to a certain absolute, is intrinsically violent and dehumanising.»¹⁶ Geffré's position is in reality rather balanced. On the one hand he refuses, along with one part of Western modernity, to set up the *homo religiosus* as an ultimate and universal criterion for the planetary civilisation currently being born; this criterion is rather provided by the *authentically human*, to be debated among human beings. But on the other hand, he also proposes «the hypothesis that the authentic relation to the absolute generates an intensified attitude of humanity, for the religious subject, and for his relations with others and the world».¹⁷ It is therefore insufficient to consider religions, as modernity does, as simply cultural creations or projections, thus «forgetting that they are living responses to the call of a mystical Reality». Geffré terms the *respondent* to this call «*the authentically human*», «that which a human being experiences as a gratuitous gift».¹⁸ There are also other points that confirm this post-modern context of Geffré's thinking, such as for instance his sensitivity towards the Holocaust, and the experiences of suffering in massive and global oppression, and also his insistence on the practical, even liberating, function of hermeneutics, which must one day become «political» or the basis of a new world.

The cultural and religious consistency, taken by the second pole of the critical correlation, flows evidently back toward the first pole, on the interpretation of the fundamental Christian experience to which tradition testifies. This is where the inter-religious *dialogue* comes in, understood as a critical emulation, by which everyone benefits from *the irreducible* otherness¹⁹ of the other, in order better to understand his own identity. Geffré refers, for example, to

¹² See also *Le christianisme aux risques de l'interprétation*, Le Cerf, Paris, «Cogitatio fidei» 120, 1983 & 1988. It is always to that «hermeneutical» aspect of Geffré's thought that J. Doré refers.

¹³ Claude Geffré, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Le Cerf, Paris 2001, particularly chapter IV, entitled *Le pluralisme religieux comme paradigme théologique* (91-109).

¹⁴ *Ibid.*, 71.

¹⁵ See for example *Révélation et expérience historique des hommes*, in *Laval théologique et philosophique* 46/1 (1990), 3-16.

¹⁶ *Pour un christianisme mondial*, in *RSR* 86/1(1998), 60.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, 61. At this point we are not very far from Marion.

¹⁹ See *ibid.*, 53 and 66 where «the irreducible» is understood to emerge from the Spirit of God who moves where it wishes.

the Islamic conception of the prophet as «warner»: «The intransigent monotheism of Islam may today be a *salutary* warning for Christians who are seeking to confess the divinity of Jesus without undermining the absolute rights of God».²⁰ The point of this dialogue is finally to help one another to gain a better knowledge of the true transcendence of God. This is also how these two religions exercise a *common responsibility* in confessing a personal God in the face of modern disbelief and the growing attraction of transcendence without God. On the other hand, in the ambiguous situation of globalisation, this type of dialogue enables them to resist the myth of a «global religion»²¹ and to propose a new paradigm of universality, more respectful of the otherness of the other, than that which usually underpins the dialectics of globalisation and fragmentation.²²

What are the results of this formidable re-composition of the religious landscape for the understanding of Christianity, which Geffré calls «the religion of dialogue» or «the religion of otherness»?²³ How can he espouse the *paradox* (!) inherent to all inter-religious dialogue that consists in «reconciling the absolute commitment implied by any religious act with an attitude of dialogue and of openness to the convictions of others?»²⁴ In a theological reflection rather close to the intuitions of M. de Certeau, Geffré responds to these questions by putting the figure of the *cross* at the centre as «a symbol of a universality that is always linked with the sacrifice of particularity». «In terms of experience, we may see *the originality of Christian experience* as an experience of otherness, at the same time the otherness of an originary absence (namely that of the body of the Founder) and the otherness of the one who is to become my fellow-man».²⁵ Thus, as opposed to a universality understood as a *closed totality*, Christianity

bears witness in itself to the sign of that which it *lacks*. A distant analogy allows us today to move from the originary «lack», which for Christianity is represented by the irreducible otherness of Judaism, to the «lack» that constitutes the part of authentic religious truth, of which another religious tradition may be the bearer.

Of course, the idea of fulfillment is part of the concept of revelation. — J.L. Marion reflects on this in the framework of the first phenomenon of saturation, that is to say the «event». However, at a great distance from the «radical» concept of revelation of the phenomenologist, Geffré attempts to think of a *non-totalitarian conception of fulfillment* in the relationship of Christianity to Judaism and to non-Christian religions. That means that, according to him, it is now necessary to distinguish between Christ and Christianity, or between revelation as the utmost *event* of the word of God in Jesus Christ, and its *content of truth*, which is necessarily historical and limited. The positive values that are found in Judaism and in other religions can no longer be understood as implicitly Christian, but they testify, through this very dialogue, to the *irreducible* which relates to *the Spirit* of God, which moves wherever it wills.²⁶ One can thus understand why Geffré and others can ask themselves «whether our historical experience of a *factual* pluralism should not lead us to recognise a principal pluralism, that would correspond to the mysterious will of God».²⁷

Founded on this hermeneutical paradigm, Cl. Geffré's theology of revelation has progressively adapted itself to «post-modern» transformations of societies and of French society, thanks to his great capacity to integrate the manifold acquired consensus of a global theology; a capacity favoured by his long-standing collaboration with the journal *Concilium*. While paying great attention to cultural or religious differences, and to the religious particularity of Christianity, this Dominican theologian proposes a universalist or global understanding of Christian faith. The relatively programmatic character of his thought does however give rise to a question concerning

²⁰ *Le Dieu Un de l'islam et le monothéisme trinitaire*, in *Concilium* 289 (2001), 97.

²¹ *Pour un christianisme mondial*, 53f et 59f.

²² *Ibid.*, 63.

²³ *Ibid.*, 63 and 64–66.

²⁴ *Ibid.*, 62.

²⁵ *Ibid.*, 65.

²⁶ Cf. *ibid.*, 66f.

²⁷ *Ibid.*, 62.

his relationship with the *particular* problems of French Catholicism.²⁸ In his contribution to a colloquium on Michel de Certeau (published in 1991), he admits their common nostalgia for an «otherness» (*un ailleurs*), but confesses at the same time that his own life «was far more bound up with institutions that had to be safeguarded or reorganized, be it the Saulchoir or the Institut Catholique (in Paris)».²⁹ Even Geffré's former colleague at the Institut Catholique and Professor at the Facultés jésuites de Fourvière and at the Centre Sèvres (in Paris), Joseph Moingt, to whom we shall turn now, was attracted by this «otherness» (*un ailleurs*). He too followed M. de Certeau, although he gave it an entirely different theological format.

3. *The Unveiling of God through the Retreat of Religion*

In 1993 Moingt published his monumental christology entitled *L'homme qui venait de Dieu* (The Man who came from God) and in 2002 he published the first volume of a work on *Dieu qui vient à l'homme*, (The God who comes to Man) with the subtitle *Du deuil au dévoilement de Dieu* (From the Mourning to the Unveiling of God) which perfectly expresses the orientation and the structure of his thought. It is as a *theologian* that he confronts the massive lack of belief on the part of French society by beginning with an enquiry into the causes of the loss of God. With him we approach those among the sociologists who remind us that the distinct tendency towards a regression of Catholicism in France and Christianity in Europe has in no way abated and even less been turned around.

²⁸ This questioning is deliberately more open than that of J. Doré, which relates to «a debatable relativisation of the fully ecclesial dimension of faith and of Christian life ...» (*Les courants de la théologie française depuis Vatican II*, 242).

²⁹ Claude Geffré (éd.), *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, Le Cerf, Paris «Cogitatio fidei» 165, 159; in his «geographical map» of French theology J. Doré places M. de Certeau together with S. Breton in a third approach which he calls «the mystical dimension of the discreet withdrawal of the religious dimension within culture».

Under the title *The Mourning of God* the first chapter of this volume thus proposes a genealogy of «modernity». Within a very great complexity, resulting from the many strands of thinking examined here, a relatively simple line of thought finally stands out, based on a kind of triple foundation, namely the double trajectory diverging since Descartes, of western philosophy and theology, *both* influenced by, even carried by the third factor, what Moingt calls «religion».

It is in this «retreat of religion» that has been going on ever since the Enlightenment that he places the major responsibility for the current situation of unbelief.³⁰ In distinguishing between «religion» and «religiosity» — the latter remaining after «the retreat of religion», as does the majority phenomenon of unbelief or of agnosticism — he follows the interpretation of these phenomena put forward by Marcel Gauchet, who understands Christianity as the «religion of the departure from religion».³¹ However, according to Moingt the best of modernity does not derive from the Christian *religion*, but from the Gospel: «Modern society does not owe its birth to what Christianity has in common with religion in general — in this respect it has only received constraint and opposition — but to the explosive force of the «Good Word» that drives it [Christianity] forward through history, precisely for the purpose of making history».³² Following the beginning of modernity, Christianity has conspired against itself to liberate history from its own hold, namely by evangelising its own religious constitution.

During that long process, modernity is considered both as the result of the power of the gospel and *as its ally*. It is for that reason that Moingt has proposed, alongside a religious analysis, a long philosophic itinerary.³³ Without

³⁰ Joseph Moingt, *Dieu qui vient à l'homme. I. Du deuil au dévoilement de Dieu*, Le Cerf, Paris, «Cogitatio fidei», 222, 81–130.

³¹ See also Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, NRF, Paris 1985.

³² *Ibid.*, 123.

³³ See also *ibid.*, 41–79 and 131–189.

being able to follow all the subtleties of his argument let us consider its pivotal point: the transmission of the Christian idea of God in Western philosophy stops with *Hegel*, who attempted to «re-found» it by suppressing its exteriority in relation to the world and to history. In this, post-modernist philosophers do not follow him, since they are no longer able to conceive of God. Nor do theologians who have finally returned, whether or not they admit it, to the idea of the God of traditional philosophy. Both Feuerbach and Nietzsche themselves presuppose the metaphysical concept of God when they reproach Hegel with having caused «the death of God». «In the one as in the other, the idea of God found in ancient metaphysics, and that of the «God with us» of Christianity mutually destroy each other by suddenly revealing their apparent incompatibility».³⁴

The positive effect of that «reduction» of the God of metaphysics to the state of mortal remains is to redirect the believer to the *revelation of God* as such. On condition, however, that he or she perceives the history of Western modernity as a prodigious *purification through the gospel* of the idea of God. Since the origin of Christianity, on which Moingt is a great expert, this idea has been a composite notion, in which the idea of God revealed in Jesus is interwoven with those of the God of the Bible, the God of other religions, and the God of reason. The principal beneficial result of this theological genealogy of modernity is thus to have prepared the human mind to receive a revelation capable of making sense of the obscurity, which came to accrue to it over time. So this re-reading of history is already, in the words of the Jesuit theologian, attracted by «an otherness» (*un ailleurs*), «the lifting of a veil»: ³⁵ «God «unveils himself» in the sense that he leaves behind «the veil» of religious life, he leaves religion».³⁶

Entitled *Dévoilement de Dieu dans le corps du Christ*, (The Unveiling of God through the Body of Christ) the second chapter of Moingt's book thus explores the Christian concept of

Revelation. Moingt shows very concretely, in opposition to Barth and Heidegger, that «by making a leap into revelation in order to commit oneself to following Jesus, recovering one's proper thinking about God through *the act* of following Him, and by experiencing truth through the new *meaning* which it gives to one's freedom in the world», the believer does not leave behind the spirit of modernity, but makes revelation communicable to everybody through the language of common reason.

Here the point of connection is precisely where «the proclamation of the death (of God) by contemporary culture is brought back to the site of the death of Jesus: it thus appears that the truth of God consists in being there, in the one who dies. [...]. (Revelation) cannot be understood in itself, as long as it remains outside of God, or as long as it is seen only as an act produced by God, of which God would be the author, without being the *subject*, without being submitted to it himself in himself. In other words — and this is the specific meaning of the Christian concept of revelation: to say that God reveals himself in Jesus is to say that something happens to God. He goes through what Jesus went through, in order to establish and maintain a living relationship to men and women. This can however only be grasped by the believer by going through the same experience».³⁷

*

The path that we have been travelling shows the importance taken by the concept of «revelation» in recent French theology. If the theological sensitivity represented here by Claude Geffré attempts to propose a *non-totalitarian figure that inscribes itself into the plurality of religions*, and takes into account the «return of the religious», the way chosen by Joseph Moingt is primarily sensitive to *the absolute singularity of Christian revelation in a world that has become massively un-believing*, as is indicated by his paradoxical description of Christianity as «the religion of the Gospel». The importance attributed to modern philosophy can be explained in

³⁴ *Ibid.*, 270.

³⁵ The title of the last section of the first chapter.

³⁶ *Ibid.*, 278.

³⁷ *Ibid.*, 287.

this perspective. So too can his attempt to propose, as «prolegomena», a theological genealogy of modernity. On at least one essential point, Joseph Moingt here agrees with the insistence of J.-L. Marion, when he refuses the classical concept of God because the «properties which we attribute to it (are) conditioning elements that *limit his possibilities to manifest his presence*»³⁸ However, as a theologian who takes a very positive view of modernity, and of Hegel in particular, Moingt relies on the theology of the cross here, at the very heart of his concept of God, thus doing for France the work that Eberhard Jüngel did for German culture in his work, *God as the Mystery of the World*.

III. Holiness, Mystery of the World

1. A New Generation of Theologians

With regard to the first approach of theology, I have already spoken of a change of generation, which presently affects all of French theology. The generation, to which Geffré and Moingt belong, and which was inspired by the very great theologians of the conciliar period, — such as Chenu, Congar and de Lubac — was able to dream all the more easily of an «otherness» (*un ailleurs*), as they had known a rather comfortable ecclesiastical situation and were buoyed up by their apostolic enthusiasm. They therefore felt an obligation to gradually take into account the new conditions that French culture had created for Christianity. It is in this context, by the way, that some others could question the degree of rootedness of their theology in ecclesiastical tradition.

Moreover, since the majority of the young theologians have never known the ecclesiastical situation of their predecessors, they seem to accept, by and large, the situation of being in the minority. In view of the scarcity of means and the heavy institutional and pastoral demands laid on them, they find only little time for research and so their work appears rather fragmentary. It is very difficult for an outsider to appreciate the extremely limited conditions for theological

work caused by the poverty of the French Church — a poverty that has nothing in common with the institutional and cultural richness that was still presupposed in the textual corpus of Vatican II. The silence of French theologians at the international level, noted already ten years ago by J. Doré, can thus be explained.

The other facet of the situation of being in a minority is probably an acute consciousness among the younger generation that they must take up theological discourse from the bottom without much help from their elders with whom — aside from a few exceptions — they no longer share the same approaches.³⁹ That silent awareness of a deep chasm between the generations is probably felt more strongly than the divisions and trends that inevitably have re-emerged, and which we have already noted with regard to the journal *Communio*.

Having said this, several works on the question of God have seen the light of day over these last few years⁴⁰ and we can see several common orientations in them. The Christian difference with regard to other spiritual positions taken within the same society is at once clearly affirmed — and in a very personal manner — but it is also questioned. That questioning includes the existential commitment which this Christian difference implies or entails. «What does the act of believing change?» The result of this impoverishment to which we have just referred consists thus in an increasing attention to the immediate and the «common» under-

³⁹ The fourth approach of French theology on «the map» by J. Doré — «the practical dimension of communicating the faith today» (the approach in which J. Doré positions himself) — is probably the one which managed to create a certain continuity between generations.

⁴⁰ Henri-Jérôme Gagey and André Lalier, *Dieu ... tout simplement*, Atelier, Paris 1997; André Lalier, *Dieu est intéressant*, Paris, Atelier, 1998; Jean-Luc Blaquart, *Dieu bouleversé*, Le Cerf, Paris 1999; Dominique Bourdin et Jean-Louis Souletie, *Dieu le Père ... tout simplement*, Atelier, Paris 1999; François Bousquet, *La Trinité ... tout simplement*, Atelier, Paris 2000; Christoph Theobald, *La Révélation ... tout simplement*, Atelier, Paris 2001; H. Laux, *Le Dieu excentré*, Beachesne, «Le grenier à sel», Paris 2001.

³⁸ *Ibid.*, 288 and *Etant donné*, 336f.

standing of life issues, and to the spiritual experiences that it enables, and consequently a certain interest in phenomenology, but also much suspicion of abstract universalism. Approaches differ concerning how to evaluate the different developments of Catholicism in French society. While some insist more on its visible representation, culminating in liturgy as the «place» par excellence in which to experience God, others prefer to take up their pilgrim's staff in order to meet those among the «non-practising» or «the non-religious», whose participation in some sort of faith cannot be denied.⁴¹ Although I myself cannot claim to be a «young theologian» I do personally feel close to that sort of sensitivity. Let me briefly explain this.

2. Revelation and Reception

1. A certain number of presuppositions valid for previous generations seem to be shifting now. The *Scriptures*, and in particular the gospel narrative, certainly represent for J. Moingt the basis for his theology of revelation; but they seem to be structured around the symbol of the cross, which in turn becomes the central axis of the concept of revelation. It is no doubt necessary today to pay more attention to the *plurality* of narratives, and especially to what characterizes them *as narratives*; in particular to the fact that their configuration conceals itself, so to speak, in the diversity of episodes and the fragility or the shifting patterns of the human journey, thus inviting us to produce a theology sensitive to

⁴¹ See also the small work by the psychoanalyst and «theologian» Maurice Bellet *La quatrième hypothèse. Sur l'avenir du christianisme*, DDB, Paris 2001: «The fourth hypothesis postulates that there is certainly something that comes to an end: it is precisely this religious system, bound in fact to the modern age in the West and much more dependent on this age than it imagines; and in a sense it is indeed an end of Christianity. [...] Something dies, and we do not know how deeply this death affects us. [...] What we are here concerned with is something like the end of a world, just when it can appear to be at its apogee. *Something* announces itself, and we do not know what it will be. [...] The question is: at this inaugural point, can the Gospel appear as Gospel, that is as the truly inaugural word which opens room for life?» (*ibid.*, 19).

these «next-to-the-last realities» (Bonhoeffer). It is here that we ought to integrate some of the intuitions of «the third quest» for the historical Jesus, and above all the interest in *the lifestyle of the Nazarene and of his followers* at the heart of a Palestinian society that is suffering from a crisis of identity, and in the *motivation of his ethics*. I think that the term «holiness», rooted in a potentially universal ethics formalised in the Golden Rule, and its accomplishment without measure, though still proportioned to the specific capacities of each human being,⁴² characterises this *style* quite well. Somehow there is a mysterious unity to be discerned in the therapeutic action of Jesus, his way of speaking and his lifestyle, manifesting fully his taste for allowing himself to learn from whatever happens, even in adversity, when his adversary must be accepted at the very heart of his own capacity to give himself.

Apart from this capacity of learning of their principal figure, the gospel narratives evoke a large number of sympathising characters who, through their meeting with the Nazarene, emerge at the surface of the narrative to disappear again. None of these characters belongs to the «church» category of the «disciples» or to the more restricted groups of the «Twelve» or «the Apostles». Having benefited from the signs and words of Jesus these people are told: «Walk! It is *your* faith that has saved you!» It is, in their case, a matter of an «anthropological» faith, without any specifically christological qualification, as it appears in the gospel narratives and especially from the confession of Cesarea on. In the current situation of Christianity in France,

⁴² Cf. C. Theobald, *La règle d'or chez Paul Ricoeur. Une interrogation théologique*, dans Coll., *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, «Philosophie» 16, Beauchesne, Paris 1995; it would be necessary here to enter into a precise debate about the position of Emmanuel Levinas, who has given a masterly exposition of it in *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Ed. de Minuit, Paris 1977; the text has recently been discussed by Jacques Derrida, *Foi et savoir. Les deux sources de la «religion» aux limites de la simple raison*, Seuil, Paris 1996.

the perception of that dimension is of a particular importance.

2. The definition of the concept of revelation that has served as my guideline for this presentation of French theology must take into account these shifts. Personally, I insist on maintaining the specifically «modern» structure of this concept and on understanding the revelation, with the Second Vatican Council, as «self-revelation», or as «God's own self-communication». God has only one «thing» to tell us, only one «mystery» to reveal to the believer and that is *He Himself* and *He Himself as our destiny*. What more could he say, having revealed himself totally, in his mysterious identity? His self-revelation thus signifies a true end at the heart of our history, one which can only be followed by his silence ...: the *silence* of him who *has communicated himself totally* in the holiness of his Only Son, in his very act of existing (as pointed out by the classical concept of «the hypostatic union»).

However, this is where we need to stress quite clearly — and in view of what has just been said about the gospel narratives and our own spiritual situation — that God does reveal *himself*, not only in Jesus, but in the network of relationships that arise between him *and* those who *freely* crossed his path. It is even necessary to think that He reveals *himself* in the development of human autonomy which is set henceforth, without guarantee before the enigma of evil, and in a world at the same time global and irremediably pluralistic, and invited to develop its potentials of holiness. How could one not go into the depth of the meaning of the concept of revelation? Has not God delivered us *all* through his self-revelation, including himself and his own holiness, in order for us to be able — thanks to his silence — to gain access, *in and through ourselves*, to the source of his beatitude, hidden in that which he has committed into our hands, i.e. his Creation. I have developed this point of view in my latest book on revelation by discussing the three major areas in which we experience revelation, namely encounter, history, and creation. It is within this framework that I also take up again the genealogy of modernity in the West.⁴³

3. These all too brief remarks on the concept of revelation have at least enabled to highlight the importance of developing — in our present situation — a Christian theology of creation. This is one field of work, and not the least, of and for younger theologians in France⁴⁴ and that was little worked on by the preceding generation.⁴⁵ We encounter here once more the cleavages of which we have already spoken. And that is not surprising, because the very concept of theology and its relationship to science, ecology and aesthetics are at stake here. So too is theology's capacity to be present among those, Catholics or not, who ask the same questions about the future of society and of the planet.

For my own part, I understand the *creatio ex nihilo* — creation out of nothing and gratuitously, for nothing — as a gratuitous *gift* that hides, by definition, the Giver in order to leave the receiver free with what is freely given into hands, without making him in any way indebted; with what is given to such an extent that it conceals within itself an unsuspected source of life. It is not Revelation that carries that «source», but it refers to it as to a mysterious otherness, forever unsurpassable, as we have been taught by the Wisdom literature and by Johannine theology (cf. Jn. 4, 14 and Ap. 21, 6). From the theological point of view expounded here, it must therefore be said that the sciences really do *participate* in the, however frequently hidden, real capacities of the universe, of human traditions, of communities and individuals, to regenerate and to transform themselves.

⁴³ Christoph Theobald, *La Révélation ... tout simplement*, Atelier, Paris 2001, chap. V à VII.

⁴⁴ Jacques Arnoud, *La théologie après Darwin. Eléments pour une théologie de la création dans une perspective évolutionniste*, Le Cerf, Paris 1998; id., *L'Eglise et l'histoire de la nature*, Paris, Le Cerf, Paris 2000; id., *Dieu, le singe et le Big Bang*, Le Cerf, Paris 2000; Jean-Michel Maldamé, *En travail d'enfance. Création et évolution*, Aubin, Saint Etienne 2000.

⁴⁵ See however Gustave Martelet, *Evolution et création. Tome 1: Sens ou non-sens de l'homme dans la nature?* Montréal – Paris 1998.

3. *The «Concept» of God: Dynamis, Krisis, Metamorphosis*

Please allow me to conclude by bringing together, on the basis of the previous developments, the structural elements of a concept — biblical and trinitarian — of God that is available, or thinkable, in the present situation in France, which the first part of this presentation sought to account for in sociological terms. We are today (and perhaps after a period of mourning) more inclined to consent to the invisible character of God, though without giving up on speaking of our experience of his presence. That divine presence manifests itself in an ultimate way when we are given up to our forces of resistance in order to confront suffering and evil. The insistence on the implicit reader of the gospel narratives, on reception or faith, and even on freedom or autonomy of subjects in their interrelations, and of communities, *as the visible face of the self-revelation of God*, invites us to envisage the concept of God by referring to the Spirit, and even to the Holy Spirit.⁴⁶

The three terms of *dynamis*, *krisis* and *metamorphosis* thus indicate the three functions of the Spirit, which we find in the gospel narratives and in the entire New Testament. The *dynamis*, or the power to exist and to stand up, is what the Man from Nazareth communicates in a unique manner to those who benefit from his words and gestures of healing. The *krisis*, or the judgement, is that which happens when a relationship emerges between them, the objective of which is *symmetry* or mutuality, however threatened by comparison, jealousy or violence. It is in his resistance to evil, and by his astounding capacity to give himself for the benefit of the other, that the *holiness* of the Nazarene reveals itself, a holiness whose presence he himself admires in various strangers, such as the Centurion or the Samaritan. The *metamorphosis*, or the transfiguration, finally, is what emerges in the relationship when Jesus discloses himself and at the same time is discovered by those, who not only

benefit from his generosity, but who are also interested in his mysterious unity. This unity is constituted — and for Jesus himself since the inaugural experience of baptism — by the voice or the beholding of the Father, in which the Son discovers himself according to some sort of inversion of perspective or of an infinite reflection, as a speaking, beholding and acting being.

One could pursue this line of reasoning towards a trinitarian concept of God, but not without underlining the absolutely discreet or even secret (Mt. 6) character of the experience of the divine Fatherhood, in opposition to the indiscretion of any public cult. However, I would like to suggest the implications of this concept with regard to the presence of Christianity in a secularised or lay society such as that in France. It would be tempting to reduce the experience of Revelation to the last of these three aspects, that is, the phenomenon of «transfiguration». However, the authenticity of the concept of God depends in the final analysis on the proper articulation of the three stages that we developed. An experience of revelation, which would leave behind the sensual ground of communication in order to escape the *ethical* task of the *krisis*, and which would not partake of the elementary manifestation of the power of existence, would be difficult to recognise as bearing the mark of the Spirit. It is for this reason that I feel some resistance to the radicalism of the concept of revelation implied in the analysis of the «saturated phenomenon». The many New Testament figures who are presented as «believers», but who are not found among the followers of Christ, oblige us to recognise, in the power of existence and in the ethical structure of our relationships, never a given, but always to be recomposed, characteristics — religious or not, that is a question of definition — of the social and human bond. A philosophical debate about this point ought to be taken up now. Having said that, I encounter, among Christians and non-Christians alike, people who glow by their very presence. They would suggest that the German proverb is right to suggest that «God is alive and well in France».

⁴⁶ I have developed this point in *L'expérience du «Maître intérieur»*. *A propos du tournant mystique de la foi dans la tradition chrétienne*, in *Le Supplément* 212 (2000), 9-31.

A Response to Christoph Theobald

PETER BEXELL

Peter Bexell relaterar i sitt svar till Christoph Theobald insikter från det franska sammanhanget till det svenska, och drar några konsekvenser för den svenska teologins reflektion över förhållandet mellan teologi och kultur. Bexell är stiftsadjunkt i Växjö stift och disputerade 1997 på en avhandling om den franske teologen Henri de Lubac.

«Trends in French theology»: What commentaries could be given from a Swedish point of view? I will only direct the attention to some specific approaches in professor Theobald's representation, which could serve as commentaries to the Swedish and Scandinavian theological situation.

My first reflection is very simple. It starts in the fact that we obviously talk about French (and Swedish) theology as «French» and as «Swedish» — such a distinction would hardly be made if this were a conference on medical things. Whether about philosophy or fundamental theology — the conference's theme and its lectures all presuppose the fact that religion and theological reflection are social phenomena. This means that the actual Church and its handing-over of religious tradition is a vital counterpart for the making of theology. This is something to learn for Swedish theology. Theology cannot happen just inside your head. It is related to religious life and to actual faith among actual human beings.

My second reflection is a consequence of this. Even if professor Theobald stresses that younger French theologians know that Catholic theological reflection has a secular context in French culture, and thus question the ecclesiality of their theology (III:1), still the influence of Catholicisms on «French structural identity» (I:3) is on the stage for the Church and thus for adequate theological reflection — and in some way it has to be so.

This statement of course first evokes the ancient and conflicting ideas of French Catholicism's ambivalent relation to Rome — *fluctuat nec mergit*: on one side those of «Rome's eldest

daughter» and *action catholique*, on the other side those of gallicanism, *les semaines sociales* and *les prêtres-ouvriers*.

But eventually, the basic analysis of the relation between church and culture has to be set in a wider context. Today the establishment of the relation between faith and multicultural ethos, «universalism but not totalitarianism» is at the same time necessary to do and impossible to carry through. I think this ambition is the driving force of the people in the French version of the periodical *Communio*. And I think this is vital for us Scandinavians to learn — maybe with the exception of some Danes, who know how to do part of it. For us the main ecclesiological agenda today is how to remain a national church — «folkkyrka» — after disestablishment and in an increasingly multicultural situation. We have to find methods for that way of making close local theologies and force them to meet the worldwide interchange.

And — from this point of view — I even think this «ecclesiality-in-secularism» maybe could be a common project for Lutheran ecclesiologists, for the *Communio* people and for some American (and WCC-related) makers of local Catholic theologies. And of course, Anglicans and the *Concilium* people should be most generously invited to such an exciting project.

My third reflection is a short and more theoretical statement, starting from professor Theobald's remarks about the presence of church and presence of culture as the take-offs for theological reflection in France. Taking a long view, this starting-point means an interesting way of relating social theory and theology, which I find promising and perhaps is drawing

near in Swedish theology too — making theology from the finding that human beings are social as well as they are individuals. The problem is that here it has not the background in the philosophical reflection, which has continued in France, where it — after the crash in the modernist crisis — was re-built in the method of immanence and in *la nouvelle théologie*, and today e.g. in Jean-Luc Marion's Heidegger criticism, and in the British discussion on Radical orthodoxy programme.¹ This means that we in Sweden have to learn and to reflect a lot on what I would like to call the fundamental theological implications of the fact that humanity is a social or in some way a congregational being. You can express it so: what will here be the outcome if you go all the way with the word «humanity» in its dual meaning: humankind and human «existential».

The rest of my reflections are all on the central role of the concept of revelation in professor Theobald's paper — a presence which I mean in a provocative and favourable way challenges Swedish theological reflection as a whole. At the same time, I want to put a methodological question to the role the paper gives to revelation.

It is obvious that Jean-Luc Marion's theology of gift² is a significant and promising step in the discussion on Heidegger's rejection of metaphysics — and moreover the fact that Marion has his theological roots in *la nouvelle théologie* and has gained some hearing in Cambridge. Now, I would wonder if his theology of gift could be regarded as a most interesting development not so much of the theology of revelation, as of the theology of grace. Thus it could revitalize the continuing (but more and

more quiet) ecumenical discussions after the *Joint Declaration on the Doctrine of Justification* — and make the history of theology enter into today's theological arena.

My fifth reflection is that professor Theobald of course is right in his criticism of Marion's position, saying that he may end up in a more than questionable veneration for traditions and hierarchy: they receive a lot of spin off authority from that idea of ultimate givenness. In *God without being*, Marion discusses christology and eucharist as exponents of this fundamental givenness, and he has some controversial conclusions on Catholic hierarchy and Eucharist according to *Lumen gentium*³ — Werner Jeanrond has criticised this.⁴ But the question is, if that is a necessary conclusion from *any* idea of ultimate givenness. In the Cambridge discussion around Radical orthodoxy, Gerhard Loughlin has recently developed ultimate givenness as a basic theory of sacramental presence in the eucharist, without questions of hierarchy involved.⁵

Professor Theobald is not willing to support a concept of revelation defining it from its contents (III:3), and he daringly ask if it isn't enough — for the moment — to investigate it, starting in the way a human being is transfigured by meeting revelation — *dynamis* and *krisis* lead up to *metamorphosis*. It is of course a matter of pastoral wisdom, what to stress. When you reformulate a question and change a method, however, you are every time changing the worldview as well, and then you cannot discuss this as only a change of method. From the just intimated view of fundamental theology that distinction between form and contents is impossible. Theology cannot be reduced to phenomenology, God who is related to the world has to be present in our representations of that world. This means that you have to relate those pastoral phenomena to the fact that the church regards revelation as

¹ John Milbank: *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*. Blackwell, Oxford 1990; *Radical Orthodoxy: A New Theology*. Ed: J.Milbank, C.Pickstock & G.Ward. Routledge, London 1999.

² Jean-Luc Marion: *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. PUF, Paris 1991; Marion: *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*. PUF, Paris 2001, supplemented by the texts by Marion and others discussing with Jacques Derrida his idea of forgiveness in *Questioning God*. Ed. J.D.Caputo, M.Dooley & M.J.Scanlon. Indiana University Press 2001; (reviewed in *STK 2002:4*).

³ Marion: *Dieu sans l'être*. 2 ed. PUF, Paris 1991, p. 197–222.

⁴ Werner Jeanrond: *Guds närvaro*. Arcus, Lund 1998, p. 178f.

⁵ Gerhard Loughlin: «Eucharist as Pure Gift.» *Christ the Sacramental Word. Incarnation, Sacrament and Poetry*. Ed: D.Brown & A.Loades. SPCK, London 1996, p. 123–144, with further references.

in some way God's giving of himself — and to a question about at least some pretenders of truth. This is, in fact, an aspect of the problem he has indicated with his key words «universalism but not totalitarianism».

This way of regarding fundamental theological reflection, related to an idea of the human person as its arena, will in its turn be the background to my last reflection. Claude Geffré's starting-point for the inter-faith dialogue — «the authentic human being» making that genuine experience of otherness, which is a position close to Karl Rahner's (*Hörer des Wortes*) — means the retreat from the idea of the *homo religiosus*. This change could also be described as a change of theological method similar to that indicated in my sixth remark — a more phenomenological method used when in postmodernity the human being «as such» is vanishing. But,

of course, still it is not just methodology. The question remains about human being as such, at least about myself as such, or ourselves as such (Church, congregation). It is the classical question from *la nouvelle théologie* — either the human being having a natural desire to see God — or this desire being provoked by revelation, or of other experiences of grace.

Here we are back to those remarks of professor Theobald, to which I by way of introduction paid the audience's attention: the relation between theology and culture, which also could be expressed as the relation between dogma and history. And I can give another formulation of that most thrilling question on humanity, a question of postmodernism which has been so wonderfully elucidated in professor Theobald's lecture: *Who* is «der Mensch der, wie Gott und nicht nur in Frankreich, lebt?»

Rum för något nytt!

Konferens om feminism och liturgi
Stiftsgården Åkersberg, Höör
2-4 oktober 2003

Medverkar gör bl a Kajsa Ahlstrand, Ninna Edgardh Beckman,
Anne-Louise Eriksson och Lena Sjöstrand

Arrangörer är *Kvinnor i Svenska kyrkan, Lunds stift, Svenska kyrkan, Sensus, Bilda, SEK och Forum för kvinnliga präster*
Sista anmälningdag den 15 augusti

Information och anmälningstalong hos
Sensus, Box 4132, 203 12 Malmö, e-post skane-blekinge@sensus.se

Kvartal(s)skrift?

ANNA GUNNARSDOTTER GRÖNBERG

Svensk Teologisk Kvartalskrift fick ett läsarbrev som undrade över stavningen av tidskriftens namn. Vi bad Anna Gunnarsdotter Grönberg, doktorand i Nordiska språk, Göteborgs universitet, att utreda frågan. Resultatet som publiceras här kan säkert intressera många av våra språkkunniga läsare.

En läsare har hört av sig till *Svensk teologisk kvartalskrift* och undrar om det inte vore mer korrekt att heta *kvartalsskrift*, dvs. med ett så kallat foge-s mellan *kvartal-* och *-skrift*. För att ta reda på detta har jag konsulterat ett antal ordböcker samt några kolleger på Institutionen för svenska språket vid Göteborgs universitet, där bl.a. SAOL (Svenska Akademiens ordlista) och NEO (Nationalencyklopedins ordbok) framställs.

Alla tillgängliga källor pekar på att läsaren i princip har rätt. De flesta sammansättningar med lånord som slutar på /al/ har inte foge-s, som *decimalkomma*, *filiakontor*, *globalavtal*, *kanalbolag*, *kapitalmarknad*, *konditionalbisats* osv. Det gäller även sammansättningar med tvåstaviga inhemska ord som slutar på /l/, som *fågelsång*, *nyckelhål*, *segelmakare*. Men, det finns några undantag där sammansättningar förekommer både med och utan foge-s: *generalstab* men *generalsgrad*, *amiralskap* men *amiralsflagg*. (Det finns andra exempel på att det kan variera, jämför former som *dagtaxa* — *dagskassa*, *bergväg* — *bergsväg*.)

Och så finns det några undantag, som i tolfte upplagan av SAOL endast anges med foge-s i sammansättningar: *karnevalsstämming*, *kvartalsavgift*, *kvartalsskifte*. Om man söker i Språkbankens konkordanser med bl.a. dagstidningstext på Internet, kan man hitta fler sammansättningar med *kvartal* och foge-s, som *kvartalssiffror*, *kvartalsstatistik* etc. Av detta kan vi dra slutsatsen att normalfallet i modernt skriftspråksbruk är att ha foge-s i sammansättningar med *kvartal*.

Men, jag skrev «modernt skriftspråksbruk», och då bör vi betänka att första numret av *Svensk teologisk kvartalskrift* i nuvarande form utkom 1925. Bruket kan kanske ha ändrat sig över tid? Om vi går till SAOB (Svenska Akademiens ordbok) och slår upp *kvartal* (i ett band som är tryckt 1938), finner vi att de flesta sammansättningar där saknar foge-s: *kvartalförslag*, *kvartalhyra*, *kvartal-*

skifte osv. Vi finner också sammansättningen *kvartalskrift* med noteringen att äldsta formen är *kvartal-* från 1828, medan äldsta belägget på *kvartals-* med foge-s är från 1900. Som illustration på betydelsen uppges ingen mindre än *Theologisk Quartalskrift* från 1828! Det vi kan se är alltså att det har skett en förändring över tid. Under 1800-talet var det vanligast med *kvartal-* utan foge-s i sammansättningar, men under 1900-talet har det blivit allt vanligare med ett foge-s, vilket i dag är den helt dominerande varianten.

Läsaren har alltså i princip fortfarande rätt enligt modernt språkbruk och nutida ordböcker. Men, eftersom namnet *Svensk teologisk kvartalskrift* härrör från 1925 och en äldre föregångare från 1828, kan vi istället säga att namnet speglar ett äldre språkbruk. Därmed kan just denna kvartalskrift med gott samvete behålla sitt, i positiv mening, traditionstyngda namn oförändrat.

Som parallell kan vi dessutom ta Svenska fotbollförbundet. Både SAOL 12 (från 1998) och SAOB (i ett band tryckt 1925) anger att sammansättningar med *fotboll-* ska ha foge-s: *fotbollsklubb*, *fotbollsmatch*, *fotbollssko* etc. Båda uppger också *fotbollsförbund* som rekommenderad form, men noterar undantaget *Svenska fotbollförbundet*. SAOB uppger att namnet har funnits sedan 1904, och enligt en av mina kolleger har «man envist vägrat att ändra den felaktiga s-lösa formen».

Sammanfattningsvis kan vi alltså säga att *Svensk teologisk kvartalskrift* och Svenska fotbollförbundet spelar i samma språkliga division — de är otidsenliga sett ur dagens språkperspektiv, men kan av tradition hävda rätten till sina unika namn.¹

¹ Den som vill veta mer om foge-s, vilka systematiska skillnader i bruk som finns och historiska förklaringar, rekommenderas att läsa artikeln «Dagamma, dagstidning och s-genombrott» av Lars-Olof Delsing i tidskriften *Språk-vård* 3/3001. Några av exemplen ovan är även hämtade därför.

Recensionsartikel

Tre böcker om Ingemar Hedenius

STEFAN ANDERSSON

Stefan Andersson disputerade 1994 på en religionsfilosofisk avhandling om Bertrand Russell. För närvarande är han aktiv vid Bertrand Russell Research Centre, McMaster University, Kanada.

Rainer Carls: *Om tro och vetande. Ingemar Hedenius kristendomskritik i ett halvsekelperspektiv*. 255 sid. Arcus, Lund 2001. — Sebastian Rehnman: *Gud, kunskap och vara. Kunskapsteori och metafysik hos Ingemar Hedenius*. 300 sid. Nya Doxa, Nora 2002. — Johan Lundborg: *När ateismen erövrade Sverige. Ingemar Hedenius och debatten kring tro och vetande*. 319 sid. Nya Doxa, Nora 2002.

Det har nu gått mer än femtio år sedan Ingemar Hedenius bok *Tro och vetande* kom ut 1949. Den följdes två år senare av *Att välja livsåskådning*, i vilken Hedenius reviderade, vidareutvecklade och bemötte den kritik som riktats mot honom. Debatten i tidningar och tidskrifter var intensiv under de första åren, men det skulle dröja till en bit in på 1990-talet innan Hedenius och den debatt hans kritik av kristendomen i allmänhet och vissa svenska teologer i synnerhet gav upphov till blev föremål för två monografier. Den första *Uppgårelsen med Hedenius — Vad Ingemar Hedenius förstod och inte förstod av religion* kom ut 1992 och skrevs av Hans Nystedt, som studerat för Hedenius. Den andra *Den profana kulturens Gud — Perspektiv på Ingemar Hedenius uppgörelse med den kristna traditionen* publicerades 1994 och var en akademisk avhandling framlagd vid teologiska fakulteten i Uppsala och författade av Peder Thalén.

Inom loppet av de två senaste åren har det kommit ut tre nya böcker om Hedenius och den debatt han initierade med sin bok från 1949. Dessutom har *Svenska Dagbladet* under hösten 2002 publicerat ett tiotal artiklar med anknytning till Hedenius och tro och vetande-debatten. Även andra tidningar och andra medier har uppmärksammat ämnet och man kan undra om något nytt håller på att ske i Sverige med avseende på intresset för förhållandet mellan religion och vetenskap. I denna artikel kommer jag emellertid att hålla mig till de tre ovan nämnda böckerna och lämnar frågan om huruvida en ny tro och vetandebatt är under uppsegling att avgöras av framtiden.

Innan jag kommer in på böckerna om Hedenius skall jag säga något om hans filosofiska bakgrund och

lyfta fram huvudtankarna i uppsatserna «Bildning, religion och patetisk tro» och «Tro och vetande».

Om vi bortser från Adolf Phaléns och Axel Hägerströms allmänna inflytande på Ingemar Hedenius filosofiska utbildning och ser på de influenser som var av störst betydelse för hans senare syn på kunskapens källor och gränser är det två engelskspråkiga filosofer som tycks ha inspirerat honom mest. I bakgrunden finns David Hume vars skeptiska inställning till religionernas anspråk på att «veta» något om det som inte kan verifieras genom våra sinneserfarenheter övertogs av Bertrand Russell, som är en av de få filosofer som Hedenius explicit hänvisar till i sin attack mot de som anser att vi kan «veta» något om någon eller något som vissa refererar till som «Gud». Humes kortfattade råd: «A wise man ... proportions his belief to the evidence»¹, blir hos den mera mångordige Russell till: «I wish to propose for the reader's favourable consideration a doctrine which may, I fear, appear wildly paradoxical and subversive. The doctrine in question is this: that it is undesirable to believe a proposition when there is no ground whatever for supposing it true.» Detta skrev Russell i *Sceptical Essays*, som kom ut första gången 1928.

Det är till denna skrift som Hedenius hänvisar när han introducerar «den intellektuella moralens maxim». Den går ut på «...att inte tro på något, som det inte finns några förnuftiga skäl att anse vara sant» (*Tro och vetande*, 1949, s. 35). På följande sida framkommer det att Hedenius med «något» avser «påståenden». Det är alltså enligt Hedenius moraliskt fel att tro på ett påstående, som det inte finns några förnuftiga skäl att anse vara sant.

Denna maxim innehåller flera mångtydiga ord men låter som ett eko från William Kingdon Cliffords berömda essä *The Ethics of Belief* (1879) där han säger: «It is wrong always, everywhere, and for

¹ *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Section X, Part I.

anyone, to believe anything upon insufficient evidence.» Denna maxim påverkade i hög grad Bertrand Russell och fick William James att skriva *The Will to Believe* (1897) i vilken han försvarar människans tendens att tro på (have *faith* in) det för henne mest positiva alternativet då det saknas egentliga bevis i någondera riktningen — som t.ex. då det gäller Guds existens — och Russell att svara med *The Will to Doubt* (1958) i vilken han i vetenskapens och skepticisms anda uppmanar oss att avstå från att binda oss till något alternativ i de fall där det saknas bevis för eller emot ett visst påstående.

Hedenius räknade sig i hög grad själv som tillhörande denna tradition med rötterna hos Sokrates och de grekiska skeptikerna. Även om maximen enligt Hedenius kanske förefaller «självlklart riktig» är det långt ifrån klart hur man i olika fall skall tolka den i sin helhet och de ord och ordsammanställningar som ingår i den. Enligt Hedenius tolkning av de centrala orden finns det inte några «förnuftiga skäl för antagandet att det finns en Gud eller att någon människa får liv efter döden.» (s. 36) Huruvida Hedenius hade rätt i sitt påstående beror ju på vad man menar med «förnuftiga skäl», «det finns en Gud» och «att någon människa får liv efter döden».

Innan vi kan bedöma sanningsvärdet av Hedenius teser, måste vi se lite närmre på de «förutsättningar» och «postulat» som han utgick ifrån och som han presenterar i uppsatsen «Tro och vetande». Han börjar med att presentera en «förutsättning» som följs av tre «postulat», men det framgår av hans framställning att dessa ord kan användas som synonymer i detta sammanhang. Efter att han presenterat en grundläggande förutsättning vars godtycklighet han lämnar öppen, säger han i kapitlet «Tre postulat» att «Ytterligare tre förutsättningar måste redovisas, som ligger till grund för mina resonemang.» (s. 65) Hans resonemang vilar alltså på fyra förutsättningar som vi har att ta ställning till om vi vill ge oss in i en debatt om förhållandet mellan «tro» och «vetande» såsom Hedenius uppfattade problemet.

Det första Hedenius gör i det inledande avsnittet «Problemets innebörd» är att med hjälp av Nietzsches liknelse «Fångarna» komma fram till «... hur kristendomen kan te sig för personer, som inte alls är kristna.» (s. 55) Han finner «vår religions grundtanke» vara «... att så älskade Gud världen att han utgav sin enfödde son, på det att var och en som tror på honom icke skall förgås utan hava evigt liv.» (s. 56) Han citerar alltså Johannes 3:16 utan att direkt hänvisa till detta bibelställe. Det är nog många kristna och icke-kristna som skulle hålla med om att detta bibelställe ger uttryck åt tankar som historiskt sett ansetts vara centrala för vad som under olika tider och inom olika traditioner gått under beteckningen «kristendom»,

«den kristna tron», «den kristna läran» eller «den kristna bekännelsen». Men det krävs inte speciellt djupa teologiska kunskaper för att inse att de tankar som här förs fram vare sig är tillräckliga eller kanske ens nödvändiga för att fånga in det centrala i *den* kristna läran. Detta ser man lätt om man jämför det anförda bibelstället med den Apostoliska, Nicenska, Athanasianska, Augsburgska, osv. trosbekännelsen.

Denna mångfald av kristna trosbekännelser borde gjort Hedenius uppmärksam på att det bland de kristna traditionerna, noggrant talat, inte råder någon konsensus rörande vad «den kristna tron» (s. 56) exakt innefattar. Formuleringarna och betoningarna skiljer sig mellan de olika kyrkorna och trots allt det hedersamma vetenskapliga arbete som lagts ned på att försöka komma fram till en exakt beskrivande definition av vad som menas med «kristendom», kan man lugnt påstå att ingen forskare ännu lyckats formulera en definition som alla berörda parter är ense om. Detta är inget unikt för kristendomen och de olika religionerna utan gäller också för de flesta — om inte alla — filosofiska och politiska lärosystemen.

Om Hedenius inte varit så ivrig att betona det — enligt honom — förnuftsvidriga i «frälsningserbudet», «hela den kristna försoningsläran» (s. 57) och «därskapen» i talet om korset (s. 58), redan innan han försäkrat sig om att han fångat in något för alla kristna traditioner gemensamt tankegods, skulle han lugnt och sakligt kunnat formulera sin första förutsättning för en meningsfull diskussionen om förhållandet mellan tro och vetande, nämligen att «... jag skall behandla denna fråga utan att tillgripa några andra kunskapskällor än dem jag vanligen brukar använda, när jag resonerar filosofi» (s. 64).

Vad Hedenius här avser med «kunskapskällor» har han gemensamt med en lång rad filosofer inklusive Hume och Russell, nämligen normal sinneserfarenhet och logisk slutledningsförmåga enligt den bivalenta logikens regler. Även om inte alla «troende» är villiga att gå med på detta, förefaller det att vara ett nödvändigt villkor för att en debatt mellan en som tror på «Gud Fader allsmäktig, himmelens och jordens skapare ...» och en som inte tror eller kanske ännu inte tror, men som skulle vilja tro, skall kunna uppstå. Om inte denna förutsättning gällde, skulle den mesta kristna undervisningen, predikan och missionsverksamheten te sig mycket märklig.

Om jag inte missförstått Hedenius utgör de följande tre postulaten egentligen bara förtydliganden av denna förutsättning. När den «normalt troende» (s. 73) t.ex. uttalar den apostoliska trosbekännelsen anser hon eller han att det som sägs är sant i samma bemärkelse som alla andra påstående om det förflyttna och framtiden kan vara sanna (det religionspsykologiska postulatet), att de kan förstås av dem som inte

tror (det språkteoretiska postulater) och att de inte uttrycker något logiskt sett motsägelsefullt och därmed av nödvändighet falskt (det logiska postulater). Därmed har Hedenius i praktiken lagt grunden för en diskussion utifrån den naturliga teologins förut-sättningar.

Om en troende och en icke-troende kan komma överens om dessa förutsättningar, kan en meningsfull diskussion ta sin början. Frågan är hur många «normalt troende» det finns i Sverige idag, men jag känner flera präster och teologer som jag skulle vilja betrakta som «normalt troende» utan att de för den sakens skull vare sig framstår som fundamentalistiska eller dogmatiska. De godtar dessa förutsättningar även om de kanske samtidigt anser att deras religion inte enbart består av en rad försanthållanden och att vissa sanningar förvisso uppenbarats av Gud men trots detta kan förstås och accepteras av det naturliga förnuftet. Skillnaden mellan Hedenius och många troende är att Hedenius endast accepterar två källor till kunskap — empiriska iakttagelser och förnuftiga slutledningar — medan många troende också som källor till kunskap om Gud och de yttersta tingen räknar med gudomliga uppenbarelser och religiösa erfarenheter. Det viktiga för Hedenius var emellertid inte hur någon kommit fram till en påstådd sanning (*the context of discovery*) utan hur den påstådda sanningen kunde legitimeras (*the context of justification*).

Den troende som accepterar Hedenius förut-sättningar utsätts sedan för en attack med tre slags vapen; naturvetenskapliga lagar och teorier, logiska överväganden och etiska bedömningar. Dessa har använts av fritänkare alltsedan upplysningstidens dagar. Hedenius kommer alltså inte med några nya argument. Hans insats bestod närmast i att offentligen ge uttryck för tankar som många redan kommit fram till oberoende av honom.

De tre böcker som nu skall granskas kan ses som både handlande om Hedenius och tro och vetandebatten och som inlägg i denna debatt och det är ganska klart på ett tidigt stadium att alla tre författarna är mer eller mindre «normalt troende» och att ingen av dem är särskilt imponerad av Hedenius argumentering och slutsatser även om de accepterar vissa av hans förutsättningar.

Ragnar Carls är Jesuitpater och doktor i teoretisk filosofi med studier i både Uppsala och Göteborg. Jag har träffat honom ett par gånger och fått tillfälle att diskutera teologiska spörsmål med honom. När han var i Lund senast sa han med ett stort illfundigt leende på läpparna «Jag vet att Gud finns.» Detta ansåg han sig kunna säga med stöd av en logik som jag sa att jag inte kan acceptera. Eftersom han är katolik kan han inta en position där han kan passa på att kritisera både Hedenius och hans protestantiska motståndare.

Sebastian Rehnman är lektor vid Johannelunds teologiska högskola och medlem av Senoir Common Room, Exeter College, University of Oxford. Att hans utgångspunkt är av den mera traditionellt fromma arten framkommer mellan raderna. Hans bok liksom Carls handlar i första hand om Hedenius som filosof och inte om den debatt som följde.

Johan Lundborg är doktor i tros- och livsåskådningsvetenskap vid Uppsala universitet. Han tycks själv inta en liberalt kristen position influerad av Anders Jeffner och hans sätt att tänka teologiskt. Lundborgs bok tar också upp Hedenius som filosof, men bokens tyngdpunkt ligger på en argumentationsanalys av den debatt som följde. Den har en kultur- och idéhistorisk infallsvinkel och är utan tvekan den mest lättlästa av de tre böckerna och kanske för många också den mest intressanta och välskrivna boken.

I det inledande kapitlet «Tro- och vetendeproblemet i Västerlandets idéhistoria» börjar Carls med att redogöra för tre olika sätt att se på förhållandet mellan den religiösa tron och den profana kunskapen: harmoni-, oförenlighets- och reduktionsmodellen. Enligt harmoni-modellen utgör den religiösa tron och den profana kunskapen en fundamental enhet. Enligt oförenlighetsmodellen föreligger det ett oöverbryggbart gap mellan dem. Enligt reduktions-modellen finns det endast profan kunskap (s. 15–16). Han går sedan över till att göra en filosofihistorisk genomgång av synen på förhållandet mellan religiös tro och profant vetande såsom det framträder i bibeln och kyrkofäderna, under medeltidens skolastik, under splittringens århundraden, under upplysningstiden, i nyare svensk filosofi och teologi och avslutar med ett kort avsnitt om Hedenius filosofiska bakgrund och den debatt han iscensatte. Han menar att Hedenius och hans motståndare oreflekterat utgick från att det råder ett oöverbryggbart gap mellan religion och vetenskap (oförenlighets-modellen). På så sätt kunde teologerna skydda sitt revir och Hedenius kunde hänföra teologins anspråk till den subjektiva sfären (reduktions-modellen). Hans huvudkritik mot Hedenius och teologerna är att de inte är tillräckligt grundliga i sin analys av de mångtydiga uttrycken «att tro» och «att veta» och att man alltför lite intresserade sig för antikens och medeltidens viktiga distinktioner.

Sedan tar han upp Hedenius förståelse av begreppet «mening» och går igenom olika trosbegrepp. Han diskuterar vad man kan mena med uttrycket «tro» och skiljer på den kognitiva tron, som vi normalt uttrycker med «tro att», tro som tillit (fiduciell tro), som vi normalt uttrycker med «tro på» och tron på andras vittnesbörd (testimoniell tro), som vi normalt uttrycker med «att tro någon något». Han medger att den kognitiva tron, den som i första hand intresserade Hedenius, utgör ett oundgängligt fundament för de andra formerna

av tro, men säger samtidigt att man inte får bortse från dessa andra former. «Annars kan en granskning av människans tro — också deras religiösa tro — bli otillräcklig och missvisande» (s. 51).

Det tredje kapitlet behandlar den kognitiva trons särdrag. Han kommer in på den doxastiska och epistemisk logiken och menar att om Hedenius känt till vad som skett inom dessa områden, skulle det kunna ha bidragit till klarheten i Hedenius syn på vad det innebär att hålla något för sant.

Därefter kommer han in på förhållandet mellan «Tro, förmodan och övertygelse» och redogör för hur det kan förekomma grader av kognitiv tro och ställer den i relation till «subjektiv sannolikhet» och «komparativ subjektiv sannolikhet». Med hjälp av sinnrika diagram diskuterar han sedan den kognitiva trons skala och olika svaga trosformer, tron i allmänhet och övertygelse, övertygelse- och trossammanhang och slutligen skillnaden mellan att vara övertygad om och att bara tro. Han avslutar kapitlet med den försiktiga slutsatsen att Hedenius vill «... avvisa all äkta övertygelse och på det empiriska planet endast medge en till övertygelse gränsande tro» (s. 88).

I nästa kapitlet «Kunskap, vetande och sanningsfrågan» kritiserar han Hedenius för att han inte skiljer mellan kunskap och vetande och att han inte tillräckligt noga analyserar termen «kunskap». Han tar upp förhållandet mellan vetande och kognitiva trosattityder. Han diskuterar vad som kan menas med «sann kunskap» och olika sorters «sanning» för att sedan komma in på logisk sanning och olika sanningsteorier. Han går vidare och diskuterar förhållandet mellan objektiv sanning och subjektrelaterade attityder. I det sista avsnittet ställer han frågan om det finns sann kunskap utan visshet och avslutar det med att undra om inte själva titeln *Tro och vetande* är missvisande (s. 110).

I det följande kapitlet «Välgrundad kunskap enligt Hedenius» kommer han via avsnitten «Naturliga övertygelser», «Grunder för propositionella attityder», «Trons <varför?>», «Trons och övertygelserns motiv och skäl», «Vetandets <hur?>», «Välgrundad sann övertygelse som vetande», «Vetande på det empiriska planet?» till slut fram till ett avsnitt «Kan man egentligen veta något?» och avslutar med att säga att det verkar som om Hedenius beträffande den empiriska kunskapen anser att det «... inte finns några orubbliga övertygelser och därför inte heller något äkta vetande» (s. 131).

Det sjunde kapitlet «Hedenius och kunskapens moral» ägnas åt att på olika sätt belysa vad Hedenius menade med «den intellektuella moralens maxim» och hur han applicerade den i olika sammanhang.

I kapitel två till sju har Carls behandlat Hedenius allmänfilosofiska författarskap. Det är först i det

åttonde kapitlet «Den religiösa tron i konflikt med vetandet» som Carls egentligen kommer in på den religiösa tron och dess förhållande till det profana vetandet. Nu kan han knyta an till de brister hos Hedenius och de svenska protestantiska teologerna som han nämnde i bokens inledning, nämligen att de «... utgått från att det råder en total åtskillnad mellan det religiösa och det profana.» Som katolik och jesuit kan Carls naturligtvis inte acceptera ett sådant synsätt. Det kunde Hedenius inte heller. Enligt hans förutsättningar (reduktionsmodellen) var det upp till teologerna att visa att deras anspråk på kunskap verkligen var kunskap enligt de krav som Hedenius ställt upp.

För att underminera hållbarheten i oförenlighetsmodellen försöker Carls nu visa att man med «religiös tro» kan mena en rad olika saker. Genom att i fenomenologisk anda skilja på trosakten och trosinnehållet och kombinera denna skillnad med de tre former av tro som vi tidigare nämnt, får han fram sex olika kombinationer. «Till dessa sex fall kommer dessutom tre situationer, där både akten och innehållet kan anses vara religiösa» (s. 154).

Efter en kortfattad diskussion om betydelsen av de olika kombinationerna övergår han till att diskutera Hedenius förnekande att den religiösa tron skulle utgöra «en högre kunskapsform». I de följande avsnitten tar han upp Hedenius tre postulat. På punkt efter punkt vill han visa att Hedenius på grund av sin otillräckliga trosanalys förbiser än det ena än det andra. I de fall då Hedenius är oense med lundateologerna, tar Carls ofta Hedenius i försvar.

I det påföljande kapitlet tar Carls upp skillnaden mellan att tro på Gud och att ha kunskap om Gud. Han betonar skillnaden mellan att tro på Gud och att förtrösta på Gud men håller med Hedenius om att även den senare formen av tro måste innehålla ett element av försanthållande. I de följande avsnitten «Tillit till och kunskap om Gud», «Religiös gudstro och naturlig gudskunskap», «Förståelsen av vad som menas med <Gud>» och «Förnuftets försanthållande kunskap om Guds existens» belyser han Hedenius teser ur den katolska teologins perspektiv med dess acceptering av en naturlig gudskunskap. I följande avsnitt behandlar han det ontologiska gudsbeviset, som Hedenius förkastar, och påstår att nyare undersökningar visar att det kan ges en ur formell synvinkel helt acceptabel utformning (s. 192). I avsnittet «Motsägelselagen och Guds existens» tar han upp teodicéproblemet och menar att Hedenius på ett okritiskt sätt accepterar att det verkligen leder till en logisk motsägelse. I det sista avsnittet diskuterar han förhållandet mellan kognitiv tro och sannolikhetsskäl för och emot Guds existens.

I det tionde kapitlet «Den religiösa tron och Guds historiska uppenbarelse» kommer Carls in på Leibniz

distinktion mellan nödvändiga och tillfälliga sanningar och Hedenius tolkning av denna distinktion. Det är först i de följande avsnitten som han kommer in på frågor som berör kristendomens historicitet. I avsnittet «Den religiösa trons historiska övertygelse och naturens lagar» påstår han att man mot bakgrund av den nyare fysikens rön inte kan «...bestrida möjligheten av Kristi uppståndelse genom att hänvisa till en naturlag» (s. 222).

I det elfte och sista kapitlet «Hedenius kristendomskritik i ett halvsekelsperspektiv» betonar Carls att Hedenius kritik i första hand riktade sig mot svenska lutherska teologer och att han ytterst sällan tog katolsk teologi i beaktande. Han har en hel del positivt att säga om Hedenius samtidigt som han kan passa på att kritisera svensk teologi, som i hans ögon led av stora brister. En linje i hans slutanalys är att vetenskapens framsteg under de senaste femtio åren varit så stora att Hedenius egen tro på «vetenskapens nuvarande ståndpunkt» visat sig vila på lös grund. Han citerar Hedenius med en illa dold förtjusning när denne erkänner att «I en viss mening är det därför sant, att motsägelsen mellan tro och vetande är en motsägelse mellan två slags tro» (s. 239).

Det är uppenbart att Rainer Carls är en mycket lärd man och att han läst på ordentligt. Det blir inte mycket kvar av Hedenius kritik av den religiösa tron, när Carls är färdig med honom, om man accepterar Carls invändningar. Han kritiserar Hedenius för att inte ha tagit hänsyn till många ting som han själv känner till och har Hedenius gjort det, har han inte gjort det tillräckligt på djupet.

Svagheten i Carls bok är att den saknar en synbar struktur och man kan undra om alla hans skolastiska distinktioner och logiska finesser ändrar på det faktum att Hedenius bett om något som han inte fått, nämligen rationella och empiriska argument för att kristendomen — vare sig i dess protestantiska eller katolska form — är något som en modern förnuftig människa kan tro på.

Till skillnad från Carls bok är Sebastian Rehnmans lättare att överskåda. I inledningen ger han skiss av uppläggningsen av boken och varje kapitel innehåller en sammanfattning. De tre första kapitlen handlar om Hedenius kunskapsteori och de tre senare om hans metafysik, även om Rehman inte ger någon klar definition av vad han menar med den mångtydiga termen «metafysik». Rehman tillstår att framställningen i de två första kapitlen om Hedenius allmänna kunskapsteori «är lite snårig» (s.12). Det kan man lugnt hålla med om.

I det första kapitlet «Förnuftighet som moralisk norm» visar Rehman att intellektuella plikter, en mycket hög grad av introspektiv tillgång till trosföreställningar eller kunskapens grund, och omfattande

viljemässig kontroll över trosföreställningar, är väsentliga begrepp i Hedenius kunskapsteori. Med stöd av nutida analytisk filosofi argumenterar han för att Hedenius begreppsbyggnad är ogiltig.

Sedan tar han i det andra kapitlet «Förnuftiga skäl» upp Hedenius teori att ett intellektuellt oklanderligt subjekt har och måste ha aktuellt bevis i form av påståendesatser för varje given trosföreställning om den skall vara välgrundad eller utgöra kunskap. Enligt Rehman är det att ställa orimliga krav.

I det följande kapitlet «Religiösa trosföreställningars oförnuftighet» appliceras de allmänna kunskapsteoretiska resonemangen och slutsatserna på religiösa föreställningar. Detta visar, enligt Rehman, att en religiös individ enligt Hedenius kunskapsteori kan uppfylla intellektuell plikt, ha aktuellt bevis i form av påståendesatser för sådana trosföreställningar, samt ha hög introspektiv tillgång till och utöva viljemässig kontroll över dem. Enligt Hedenius egna förutsättningar är religiösa individer därför inte nödvändigtvis «oförnuftiga» och hans slutsats inte slutgiltig.

Rehman försvarar i det fjärde kapitlet «Semantiken om <Gud> och metafysiken om Gud» Hedenius sanningsrealistiska uppfattning i religion och hans tanke att kognitivt meningsfulla bildliga uttryck kan återföras på bokstavliga. Detta är de enda punkter som Rehman är överens med Hedenius om, men han accepterar inte Hedenius slutsats att de flesta religiösa föreställningar är oförnuftiga och strider mot kända fakta.

I nästa kapitel «Gud och ondska» granskar Rehman Hedenius påståenden att kristendomen motsäger både logiska och empiriska sanningar, varför den är falsk och inte välgrundad. Men enligt Rehman kan Hedenius inte visa att det föreligger en formell självmotsägelse.

Avslutningsvis undersöker Rehman i kapitlet «Möjlighet av under» Hedenius tes att under, i bemärkelsen av brott mot naturlag, inte kan förekomma. Rehman underkänner Hedenius humeska uppfattning om naturlagar och anser inte det vara oförnuftigt att tro på förekomsten av under.

Rehman uppvisar en stor beläsenhet på flera områden men introducerar en terminologi som gör det svårt att följa hållbarheten och relevansen av hans argument mot Hedenius. Liksom Carls är han i stort sett kritisk mot allt vad Hedenius har att komma med utom då det gäller det religionspsykologiska postulatet. De är överens med Hedenius om att den troende tror att de religiösa föreställningarna är sanna i ordets enkla och vardagliga bemärkelse. Därmed är de också i hög grad överens med Hedenius i hans kritik av lundateologernas försök att kringgå sanningsproblematiken.

Huvudsyftet med Johan Lundborgs bok *När ateismen erövrade Sverige: Ingemar Hedenius och debatten kring tro och vetande* «... är att beskriva och granska argumentationen i tro och vetande-debatten». Han vill utmana bilden av Hedenius som den som vann debatten. Det är utan tvekan så att Hedenius påverkade många, men «... framförde han de bästa argumenten — lyckades han göra motståndarna svarslösa eller att få dem att framstå som tankemässigt underlägsna? Vem kan man kora till segrare om man ser till tyngden i de framförda argumenten?» (s. 11). Det är speciellt denna fråga som Lundborg känner sig kallad att besvara. Han erbjuder alltså en neutral argumentationsanalys av debatten mellan Hedenius och hans motståndar. Han tillägger «Detta innebär, att jag inte avser uttala mig om huruvida Gud existerar eller inte — en av de i denna debatt aktuella diskussionspunkterna. Däremot kommer jag att intressera mig för hur den Gud är beskaffad, vars existens är föremål för diskussion och framför allt hållbarheten i argumentationen för eller mot denna Gud». Det låter ju som en rimlig uppgift, men hur kan man bedöma styrkan i argumenteringen för möjligheten av Guds existens, utan att ha en uppfattning om hur sannolikt det är att denne Gud faktiskt existerar? Det är kanske något jag inte förstår i Lundborgs positionsbeskrivning?

Ett andra syfte med boken är att sätta in debatten i dess historiska kontext. Det lyckas Lundborg mycket bra med genom att bl.a. använda sig av Hedenius egna brev till och från betydelsefulla personer i hans omgivning. Debatten fördes på tidningar, i tidskrifter, särtryck och böcker. Den var så omfattande och frågorna så många att Svenska Kyrkans studieförbund 1951 lät utge en 46 sidor omfattande studieplan för att ge vägledning. Lundborg väljer två sätt att sortera i detta omfattande material. Det första är att lyfta fram de inlägg som «... framför de teoretiskt skarpaste invändningarna». Det andra kriteriet är inläggets grad av offentlighet, vilket fått Lundborg att speciellt använda sig av tidningsdebatten och låta den bli ryggraden i framställningen.

I det påföljande kapitlet «Den lyriskt troende upplysningsfilosofen» behandlar Lundborg frågan hur Hedenius såg på sig själv och den roll han ville spela. Det följs av ett avsnitt om Herbert Tingsten och *Dagens Nyheter* och de komplikationer som med tiden uppstod. I avsnittet «Kyrkans situation» får vi en kort redogörelse för hur religionen och kyrkan på punkt efter punkt tappat i betydelse för den breda allmänheten. Sett i ljuset av de starka sekulariseringskrafter som strömmade igenom det svenska samhället under 1900-talet, så spelade Hedenius attacker kanske inte så stor roll, eftersom han angrep en fiende som höll på att tappa makt och inflytande på grund av att det kristna budskapet inte längre upplevdes som sva-

rande på några för allmänheten relevanta frågor. Den religiösa situationen i Sverige idag med vikande antal medlemmar, sjunkande deltagarsiffror i gudstjänstlivet och ett uttunnat religiöst budskap skulle varit densamma om Hedenius aldrig levat, tror jag.

Lundborg lyfter fram två drivkrafter i Hedenius liv; den starka känslobindningen till religionen och «... hans önskan att sprida upplysning till folket om det tanke haveri som han ansåg att kristendomen utgör» (s. 35).

Sedan behandlar Lundborg «Boken — filosofiska förutsättningar, de kristendomskritiska argumenten och teologikritiken». Han börjar med att behandla den principiella kritiken och lyfter fram Hedenius kunskapsteoretiska postulat och kommer sedan in på de tre andra postulaten. Han går sedan över till att redogöra för Hedenius tre kristendomskritiska argument och tar därefter upp hans kritik av biskop Andrae, Erling Eidem och lundateologin.

I det fjärde kapitlet «Upptakt och tidigt biskopsbråk» börjar Lundborg med att redogöra för tre olika försvarslinjer som utmönstrade sig bland teologerna. Erfarenhetslinjen som i tron ser något mycket personligt och som en konsekvens där av förkastar denna linje Hedenius kunskapsteoretiska postulat. Den lundateologiska linjen siktar in sig på det religionspsykologiska postulatet och anser att Hedenius missförstått vad det innebär att tro på en religiös dogm. En tredje linje hävdar att det inte föreligger någon principiell skillnad mellan vissa centrala trosföreställningar och vetandet vad gäller sanningsfrågan. De anser att tros-sanningar kan verifieras av vetenskapen. Denna strategi är, enligt Lundborg, dominerande inom katolskt teologiskt tänkande.

Därefter tar han upp Tingstens recension av *Tro och vetande*, biskop Bohllins invändningar, biskop Cullbergs invändningar och Hedenius svar. Lundborg undrar om Hedenius tolkning av lundateologerna är «rimlig» och kommer in på Jarl Hembergs avhandling och disputation. Det är intressant läsning, men hur vet man om man uppnått en «rimlig» bedömning av lundateologernas tänkande? Senare diskuterar Lundborg om Hedenius utgångspunkter är «rimliga» och kommer med en hel del intressanta kommentarer som avslöjar vad han egentligen innerst inne tror själv.

I nästa kapitel «Mera bråk» kommer Lundborg in på biskop Aulén och frågan om den sanna kristendomen. Han tar också upp vad två av Hedenius professorskollegor i filosofi ansåg och kommer sedan in på några icke-kristna Hedeniuskritiker. Sedan ägnas ett tiotal sidor åt Erik Hjalmar Linder, Ansgar Eeg-Olofsson och de motsägelsefulla grundbegrepp, som följs av ett avsnitt om Gunnar Beskow, Helge Ljungberg och frågan om kvantfysikens konsekvenser och de

missuppfattningar som spred sig bland vissa teologer. Här ges Hedenius en delseger.

Lundborg redogör i det sjätte kapitlet «Att behålla initiativet» för Hedenius olika sätt att låta sitt budskap nå så många som möjligt. Ett längre avsnitt ägnas åt uppgörelsen med biskop Borgenstierna. Den följs av en diskussion om den naturliga teologins linje och kapitlet slutar med några sidor om Birgit Lange och den tilltalande kristendomen.

Det sjunde kapitlet «Efterdyningar» ägnas åt reaktionerna på Hedenius bok och den debatt den väckte. Lundborg berättar om en del kyrkliga motåtgärder som inte lyckades genomföras och kommer sedan in på Anders Jeffners lösning och den uppsala-teologiska skolans försök att finna nya vägar och lösningar. De resterande tjugo sidorna behandlar Peder Thaléns disputation och de skrivelser som den gav upphov till.

I det åttonde och sista kapitlet «Att skapa sin egen historia» kommer Lundborg fram till att man inte kan påstå att «...Hedenius lyckats visa att den religiösa tron inte håller för en rationell analys, och man kan inte heller påstå, att han var överlägsen sina motståndare och vann den teoretiska debatten» (s. 300). Hur kunde då myten om att Hedenius vann debatten uppstå och sprida sig? Lundborg lyfter fram fyra olika förklaringar till att det blev som det blev. Herbert Tingsten och uppbackningen i dagens Nyheter var en faktor. En annan var att Hedenius kritik passade väl ihop med det rådande kulturella klimatet, som dominerades av en stark vetenskapstro och framtidsoptimism. En tredje förklaring var att Hedenius själv skrev historien om debatten i sin bok *Att välja livsåskådning*. Lundborgs fjärde förklaring går ut på att Hedenius drevs av en vilja att få rätt till varje pris och att detta skrämde hans opponenter.

Hur man än vill förklara detta råder det inget tvivel om att Lundborg skrivit en läsvärd bok och en lättläst bok jämfört med Carls och Rehnmans. Huruvida man håller med Lundborgs i hans analyser av argumenteringen beror väl ytterst på om man tror på Gud eller ej. Gör man det, ter sig kanske Hedenius ytlig och dåligt påläst, men tvivlar man på den kristne gudens existens, ter sig det mesta Hedenius skrev som rena självklarheter för den som anser det vara en dygd att ha goda skäl för det man tror på.

Det mest positiva med de tre böckerna är författarnas ambitioner att visa att Hedenius inte sluttgiltigen bevisat att det enligt *deras* axiom och definitioner — dvs. terminologi eller språkbruk — är «oförnuftigt» att tro på kristendomen med vad allt det kan innebära. Vad de inte lyckats motbevisa är att det enligt *Hedenius* axiom och definitioner är «oförnuftigt» att tro på kristendomen. Detta understryker för mig bara betydelsen av de klara definitionernas roll i

all argumentering. Hedenius och hans samtida och nutida motståndare använder samma ord fast med olika betydelser. De talar förbi varandra; de talar olika språk.

För mig är det med Hedenius som det är med Euklides; accepterar man deras axiom och definitioner är det svårt att också inte tvingas acceptera deras slutsatser. Men som alla numera vet finns det oklarheter i Euklides resonemang som öppnat visioner av verklighetens beskaffenhet som ingen under en lång tid trodde var möjliga. Hedenius terminologi är inte så klar och logiskt sammanhängande som Euklides och därför är också hans slutsatser lättare att kritisera. Hedenius har långt ifrån bevisat att Gud inte finns; han har bara argumenterat för att det enligt hans terminologi saknas «goda skäl» för att tro att Gud är som den normalt troende kristne tror. Men vad som på religionens och teologins område är «goda skäl» för den ene behöver inte nödvändigtvis vara «goda skäl» för den andre. Detta gör att vissa uppfattar uttrycket «vetenskaplig teologi» som beteckning på en helt legitim verksamhet, medan andra, som t.ex. Russell och Hedenius, i det endast ser en meningslös sammansättning av ord.

Det sämsta med alla tre böckerna är att de saknar person- och sakregister. Det skulle de sannerligen behöva och det är de verkligen värda.

Bland dem som fått sin teologiska utbildning i Lund sedan slutet av 1960-talet tror jag det är väldigt få som känt något behov av att ta ställning till Hedenius attacker eller ens varit medvetna om dem. Att det var annorlunda vid den andra teologiska fakulteten förstod man med tiden av dem som kom från Uppsala. Jag kommer mycket väl ihåg en julfest i Pelarsalen i Universitetshuset i början på 1980-talet då jag, Tord Olsson, Benny Helgesson och Jarl Hemberg gick upp till religionshistoriska avdelningen på Bredgatan för att ta ett glas whisky i lugn och ro. Detta var innan jag läst en rad av Hedenius. Ganska snart började Jarl tala om den betydelse som Hedenius haft för många teologer i Uppsala. Det var nytt för mig eftersom man i Lund knappast hörde talas om honom utom möjligtvis på Jan Löfbergs lektioner. På doktorandseminariet i religionsfilosofi under Hampus Lyttkens tid kan jag inte minnas att vi någon enda gång tog upp Hedenius skrifter till diskussion, inte ens när *Tro och vetande* 1983 kom ut i en ny utgåva med förord av Dag Prawitz. Jarl bekände då att han som ung teolog accepterade Hedenius förutsättningar. Han tog det som en utmaning att visa att det trots detta var möjligt att tro på Gud. Resultatet går att läsa i *Människan och Gud — En kristen teologi* (1982), som han skrev tillsammans med Ragnar Holte och Anders Jeffner, som också till stora delar accepterade Hedenius förutsättningar.

För mig personligen var det inte Hedenius utan hans lärofader Bertrand Russell som fick mig att allvarligt ifrågasätta mina skäl för att tro på den treenige kristne guden och min önskan att bli präst och predika evangelium. Vad gick det glada budskapet egentligen ut på? Innan jag satte på mig prästkappan ville jag kunna bemöta den kritik och de frågor som Russell ställde angående kristendomens begriplighet och sanning. Hedenius ägnade stor möda åt att framhäva det orimliga i att tro att Jesus uppstod från de döda. Mitt problem var inte acceptera att *Guds Son* kunde vara död ett par dagar för att sedan återfå medvetandet. Det var ju lite speciella omständigheter. Jag undrade på vilket sätt det garanterade att *en människa* som varit död i tiotusentals år och varken hört talas om Jesus, Moses, Abraham eller Adam och Eva skulle kunna uppstå från de döda. Även tron på Jesus himmelfärd, som bygger på kosmologiska föreställningar som sedan länge visat sig vara obsoleta, skapade problem. En annan sak som Hedenius och hans kritiker knappast tar upp är hur det förhåller sig med kristendomen

jämfört med andra religioner. Om man nu skall tro på något som strider mot det mesta vi vet, varför då inte tro på Islam, Buddhismen eller någon annan religion som ur förnuftets synvinkel kanske ter sig mindre anstötlig? Men svårast av allt är väl ändå problemet med att förena tron på Guds godhet och allmakt med vetenskapen om allt mänskligt lidande och tron på den dubbla utgången. Oberoende av vilka grunder Gud skulle utgå ifrån i sitt allsmäktiga beslut att sända vissa till evig salighet och vissa till evigt lidande, så håller jag med Bertrand Russells gudfar — John Stuart Mill — när han sa: «I will call no being good, who is not what I mean when I apply that epithet to my fellow-creatures; and if such a being can sentence me to hell for not so calling him, to hell I will go.»²

² *Collected Works of John Stuart Mill. An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, Vol. IX, Toronto, 1979, s. 103.

Summary

This is a review article about three new books concerning the Swedish philosopher Ingemar Hedenius book, *Tro och vetande*, which was published in 1949, and the discussion that followed about the relationship between faith (*tro*) and knowledge (*vetande*). Hedenius invites every one to consider four assumptions that will guide the debate between him and the theologians and set down the rules for the pursuit of a scientific theology. The first says that no other sources of knowledge are acceptable than common human experience and ordinary human reasoning. The second demands that when a Christian believer claims that the Christian dogmas are «true», they are so in the ordinary sense of that word. The third states that the Christian dogmas can be understood without belief in them. The fourth assumption demands that all reasoning should follow the rules of bivalent logic. Thus is the stage set and Hedenius proceeds to present the difficulties any defender of the truth of the main Christian dogmas has had to face since the beginning of the Enlightenment.

Considering the fact that Hedenius did not present any new arguments against Christianity, it is surprising how strong a reaction his attacks on religion in general and on Swedish Protestantism in particular created. Instead of following the principle of «blind faith» Hedenius suggested that all our beliefs should live up to the standards of «the maxim of intellectual morality», which simply states that we ought to base all our beliefs on good reasons. Hedenius thought that the Swedish theologians in particular lacked good reasons for their religious beliefs and that they therefore should abandon them. He also thought that the theological faculty should disappear and that the theologians should move over to the humanistic faculty and be obliged to follow the ordinary rules of humanistic research.

Rainer Carls is a Catholic who thinks that if Hedenius had known more about Catholic theology, he would have understood how superficial and misguided his understanding of true Christianity was. Sebastian Rehnman is a young philosopher of religion, who tries to defend a traditional Protestant position against Hedenius' attacks on belief in miracles. Johan Lundborg tries to take an outsider's position and look at the debate between Hedenius and the Swedish theologians from an objective point of view and find out who came up with the best arguments. He claims to be able to do this without having any opinion about the question if we have any good reasons to believe in the existence of the Christian God to start with.

I agree with Hedenius usage of «good reasons» and according to this usage, we do not have good reasons to believe in the Virgin Birth, the Resurrection, the Ascension or any other miraculous events of any kind. My only criticism against Hedenius is that he overstates the claims of natural science. Rather than saying that the belief in the resurrection goes *against* well established knowledge, he could be content to say that it goes *beyond* the business of natural science which takes an agnostic attitude to all claims that can not be investigated with normal scientific methods. I also agree with Hedenius that the belief that some people will spend eternity in Heaven and some in Hell depending on what they believed about Jesus makes God infinitely cruel rather than infinitely good.

LITTERATUR

Else K. Holt och Kirsten Nielsen (red.): *Dansk Kommentar til Davids Salmer. Bind I-III. 256+267+302 sid. Forlaget Anis, Köpenhamn 2002.*

Att Psaltaren är den mest lästa och använda av bibelns alla böcker är i sig ett vittnesbörd om dessa texters tidlösa karaktär. På flera av den nutida psalmforskningens fronter kan vi iakttaga en nedtoning av den exegetiska uppgiftens historiska dimension till förmån för den litterära och estetiska. Psalmernas litterära kvaliteter, liksom deras teologiska och existentiella har blivit viktiga. Denna förnämliga psalmkommentar är i denna mening både tidlös och i tiden. Tio exegeter, de flesta med anknytning *Afdeling for Gammel Testamente ved Det Teologiske Fakultet i Aarhus*, hjälper sina läsare med historisk och aktuell psalmtolkning. Det första bandet introducerar psalmforskningen, från historia till nutid, och de två följande banden kommenterar de enskilda psalmerna. Här är utgångspunkten den historisk-kritiska exegesen. Men därmed är kommentaren inte avslutad, utan vi leds snabbt över i den andra delen: en *fortolkning* som vill inspirera till fortsatt studium av texten, det som läsaren redan är involverad i.

I det introducerande bandet skissas först psalmforskningens historia utifrån nyckelbegreppen kategorisering (kap. 1), litterärt sammanhang (kap. 2–3) och teologi (kap. 4). Därefter står tre kapitel om psalmernas verkningshistoria från det andra templet tid via Qumran och NT till Psaltarens användning i kanon (kap. 5–7). Band 1 fullbordas med bruket av psalmerna i danskt kyrkoliv, dvs. bibelöversättningar, gudstjänst och psalmböcker (kap. 8–10). Personligen finner jag kap. 1 och kap. 4 mest intressanta.

Det första kapitlet, som påminner om den äldre och yngre psalmforskningens beroende av programmet från Gunkel och Mowinckel, presenterar en grundsyn hos Århusforskarna: psalmernas närvaroteologi, eller tempelteologi, sammanfaller med den som finns i Prästskriften i Pentateuken. Psalmteologin uppfattas som en utveckling av den prästerliga tempelteologi som annars är känd enbart från moseböckernas lagsamlingar. Denna tes inspirerar till omprövning och vidare studier. Än så länge är jag skeptisk. Visserligen finns här en för dessa traditionskomplex gemensam och självklar utgångspunkt i templet som JHWHs boning, men det är alltför enkelt att peka på skillnaderna när det gäller andra fundamentala ting, t.ex. psalmernas intresse för människan, inte prästen, deras ointresse för offer, renhet och orenhet, synd, försoning osv. I nuläget har jag lättare att finna stöd för att den äldsta psalmteologin har sina rötter i det första templet (under kungatiden, omkr. 900–

600 f. Kr.) och att Prästskriftens traditioner i huvudsak härrör från det andra templet (med början under 500-talets senare hälft).

Tesen om sammanhanget mellan psalmteologin och P-teologin lever vidare och utvecklas i kapitlet om psalmernas teolog (kap. 4). Här hävdas att mycket i de senaste årens forskning pekar i riktning mot detta sammanhang. Sant är att Århusforskarna går i bräschen för denna tolkning. Lite till mans kan vi väl ange forskningsläget i olika frågor så att vi själva hamnar vid fronten och andra just bakom oss. Det må vara förlåtet. Också av den Gud som i de flesta psalmer förefaller påfallande ointresserad av förlåtelse och försoning! — Liksom av allt annat som hör till hela den komplicerade apparat för gudstjänst som krävs för att individen ska våga vända sig till den Närvarande, om vi ska tro den prästerliga teologin i moseböckerna. I detta viktiga fjärde kapitel behandlas dessutom frågan vem jaget är som vänder sig till Gud, men också själva gudsfrågan. Här blomstrar en annan vital *fresh approach* i Århusexegeternas psalmläsning som tveklöst är fruktbar, nämligen betydelsepotentialen hos de språkliga bilderna av Gud. Dessa bilder grupperas utifrån Gud som förändrande makt och Gud som bevarande, beskyddande makt. Den första aspekten är tydligast i bilderna av JHWH som den befriande Konungen, och den andra i metaforerna för JHWH som tillflykten. En kort exkurs om bildspråkets teologiska betydelse, med beaktande av bildförbudet i dekalogen, markerar detta kapitelns höjdpunkt. De följande presentationen av psalmteologin utifrån de mera traditionella «teologiska motiven» (!), Sions-teologi och folkkamp, skapelse och dess uppehållande, personlig fromhet, historiska psalmer och vishetsteologi, kan upplevas som inte lika genomarbetad och träffsäker i en översiktlig presentation av psalmteologin. Det tredje kapitlet som ger en introduktion till psalmerna som poesi träffar något väsentligt för det öppna språket och de hermeneutiska implikationerna. Psalmernas poetiska språk vill dra åhöraren in i den tolkning av världen som diktarens erfarenheter har gett anledning till. Olika poetiska uttrycksformer används för att markera att det som skildras inte kan formuleras entydigt. Språket (för)blir provisoriskt när vi vill uttala oss om tillvarons centrala delar såsom relationerna mellan människor och mellan Gud och människa.

Kommentarerna till de enskilda psalmerna upptar seriens två andra delar, band 2 och 3. Det är lätt att se hur de olika författarna odlar sina speciella intressen inom ramen för det som är gemensamt, fr.a. betydelsen av psalmens litterära kontext (introduceras i kap. 1, band 1). Delsamlingen blir viktig, lika viktig som

genren. Men inte *hvergang*. Och det är inte alltid konsekvent genomfört: vissa psalmgrupper får speciella inledningar, t. ex. Asafpsalmerna, men inte Davidssamlingarna. Å andra sidan kompenseras detta av att klagopsalmen introduceras två gånger bland de 25 *case studies* som distribuerats bland kommentarerna. Dessa anges som motiverade av *særlige temaer* men är likväl som regel baserade på formkritiska kategoriseringar av klassisk typ. Kommentardelarna följer en gemensam och välfungerade uppläggning i fem delar: litteratur, textkritik, karakteristik, struktur och tolkning. I fokus finns den färdiga psalmen, man bortser helt från tydliga tecken på växt (Ps. 24) eller omnämner blott denna möjlighet (Ps. 38). Uppmärksamheten på det litterära sammanhanget varierar i praktiken bland författarna. Ps. 102 är en individuell klagopsalm som utifrån sin kontext läses som en bön om lösning på kungens mänskliga problem. Ps. 40, å andra sidan, tolkas helt traditionellt utifrån ett formkritiskt perspektiv. När ett sådant perspektiv förekommer kan det vara påfrestande traditionellt. Så laboreas det med undergrupper till klagopsalmen i form av sjukdomspsalm (Ps. 6) och psalm för en oskyldigt anklagad (Ps. 7). Det förefaller lite gammaldags att så transsubstantiera metaforer, och är något kontraproduktivt utifrån Århusforskarnas program och profil. Utifrån detsamma får traditionshistoriska frågor ett begränsat utrymme. Men metaforkritiken kan leda dit och då kan penseldragen bli lite väl grova (Ps. 87). Ett traditionellt kommentarproblem som accentueras av den litterära approachen är sorteringen av parallellställen som anförs till läsarens fromma. Till Guds pilar och hand som negativt drabbat den bedjande i Ps. 38 erinras om Gud som bågskytt i GT:s teofanier och om hur Guds hand kan vara inblandad i profetisk extas och filistéernas böldpest. Varför är det bra att bli påmind om detta?

Bra är det mesta i denna nya skandinaviska psalmkommentars ambition och genomförande. Med tanke på målgruppen är den en fullträff. Inte enbart för det enastående vackra omslagets skull pryder den sin plats bland användbara handböcker hos alla oss som ständigt fascineras av alla bibelbäckers bibelbok.

Fredrik Lindström

Birgit Stolt: *Martin Luthers Rhetorik des Herzens*. 200 sid. Mohr Siebeck, Tübingen 2000.

På första sidan i Martin Walsers omdiskuterade roman *Tod eines Kritikers* hävdar huvudpersonen att den personliga tonen i det tyska språket kom inte först med Goethe, utan redan genom Seuse, Eckhart och Böhme. Dessa mystiker sägs ha varit lyckliga och lyckliga inte med flickor, män och kvinnor, utan med

Gud. Birgit Stolts bok om hjärtats retorik hos Martin Luther gör det tydligt att också Luther kunde placeras in i raden, eller snarare bildat en egen kategori, eftersom han var lycklig och olycklig såväl med människor som med Gud, där det andliga och det jordiska livets erfarenheter ständigt berörde och grep in i varandra. Det tillhör den lilla bokens stora förtjänster att Luthers kombination av Guds-ords-mystik och praktiskt kallelsemedvetande blir så tydlig, att inte säga självklar, att den just därför varit så svår att förstå, kanske ibland mera för de teologiska forskarna än för de praktiskt fromma människorna.

Birgit Stolt gör upp med flera tidigare vanliga vanföreställningar, inte minst den att retorik skulle utesluta eller motverka inspiration och spontanitet. Hon utgår från språkvetenskapliga iakttagelser: kap. I behandlar Lutherbilden i språkvetenskapens förändringar. Förf. återvänder här till sin övertygande hypotes om blandspråket i Luthers *Tischreden*. Tidigare har man hävdatt att Luther i dessa bordssamtal talade ren tyska. Latinet skulle ha fungerat som ett slags stenografi för nedtecknarna, och sedan av tidsskäl följt med i utgåvan. Istället har Luther i bordssamtalen använt ett blandspråk, där latinet varit självklart inom det teologiska språkområdet. Det betyder också att hans latinska och tyska språkanvändning står i intensivt beroende av varandra, och att hans nyskapande insatser för det tyska språket inte kan isoleras från hans användning av latinet.

Kap. II tar upp problemet språk, tro och retorik. Att retoriken och dess regler inte utesluter, utan bätrons förkunnelse och budskap klargör förf. redan i en underrubrik som «Bibelrhetorik. Gott, der Heilige Geist und Paulus als Rhetoren». Den gamla, ännu bland en del teologer förekommande nedvärderingen av retoriken som «bara» retorik (och därmed något oandligt, oteologiskt eller ytligt) avvisas. Här anknyter Birgit Stolt till forskare som H. O. Burger, som ser en identitet mellan «affective mysticism» och «affective rhetoricism». Samtidigt betonar hon skillnaden mellan retorikens *persuasio* (övertygande/övertalande) och trons väckande genom predikan. Den humanistiska retoriken talade nämligen inte om den Helige Andes medverkan. Likväl betonas i båda dessa sammanhang en av egen erfarenhet präglad «Gefühlsbeteiligung». I ett kort avsnitt belyser förf. «Und fühl's im Herzen» som förståelseprocess, som alltså inte alls utesluter retoriken eller gör den obehövlig. Man skulle här kunna jämföra med den falska motsättning mellan barockens affekt- och harmonilära å ena sidan, och musikalisk inspiration å andra sidan, som så länge gjorde forskare blinda för formens inspirationsbärande funktion i t. ex. J. S. Bachs musik.

I kap. III, som behandlar predikan, konstateras bland annat att skillnaden mellan Luther och Melan-

chton ingalunda består i att Luther var oberoende, men Melanchton bunden av retorikens regler. Förf. konstaterar istället att de båda — trots en gemensam teoretisk-retorisk grund — profilerar sig som i grunden olika retoriker.

Även i kap. IV, om bibelöversättning, betonas affekternas stora betydelse för Luther. Här uppmärksammas inte bara den i nutiden ofta upprepade principen om ett bibelspråk som utgår från det vardagliga talspråket, utan också sakralstilens betydelse för Luther som bibelöversättare. Kapitel V tar upp förhållandet mellan retorik och musik i Luthers Deutsche Messe 1526, med tyngdpunkt på recitationen av perikoperna. Kap. VI behandlar humorn i Luthers författarskap, och konstaterar att Luther här överträder de gränser som Cicero och den särskilt beundrade Quintilianus dragit upp. I kap. VII tar Stolt slutligen upp barnskapet hos Gud, där hon återkommer till sina tidigare också på svenska presenterade iakttagelser om det egna faderskapets betydelse för Luthers guds-bild: syndernas förlåtelse som ett kärleksfullt blöjbyte! Här anknyter Birgit Stolt avslutningsvis till diskussionen om huruvida den gamle Luther, som länge hävdats, var en förgrämd och bitter man, en uppfattning som 1996 starkt ifrågasattes av Helmer Jung-hans. Hennes slutsats blir att den unge Luther gör ett betydligt dystrare intryck än den åldrade reformatorn. Här kunde diskussionen om Luthers på äldre dagar ibland mycket grova polemik förts längre.

Med sin tyngdpunkt på Luthers författarskap från 1530- och 1540-talen har Birgit Stolt även ur kyrko-historiskt perspektiv bidragit till att korrigera den överbetoning som ibland kommit den unge Luther till del, när det teologiska genombrottet snarare än det praktiska genomförandet och receptionen ställts i centrum. Förf. har gett oss en på en gång djupgående, elegant och nyktert hållen presentation av forskningsläge och egna forskningsresultat inom ett tidigare försummat område.

Anders Jarlert

Bertold Klappert/Manfred Schulze (Hg.): *Aus der Umkehr leben. Hans Joachim Iwand 1899–1999 (Veröffentlichungen der kirchlichen Hochschule Wuppertal: Neue Folge; Band. 4). 202 sid. Foedus, Wuppertal / Neukirchener, Neukirchen-Vluyn: 2001.*

Hans Joachim Iwand är tyvärr knappast längre ett namn som varje svensk teolog direkt kan identifiera. Iwand var luthersk teolog, engagerades av den bekännande kyrkan under nazismen, fick sin behörighet som akademisk lärare indragen och kom att verka som församlingspräst i Dortmund. Hans hustru, juris doktor Ilse Iwand, halvjudinna, lyckades genom för-

handlingar med Gestapo förhindra att Iwand placeras i koncentrationsläger sedan han arresterats. Med sin familj överlevde han med knapp nöd i prästgårdens luftskyddskällare när huset totalförstördes när allierat flyg lade ut en förintande bombmatta över staden i slutet av 1944. Manuskript och böcker som inte fick plats i skyddsrummet gick förlorade.

Redan före kriget gjorde sig Iwand känd som Luther-forskare. Uppsatser som *Theologie als Beruf* och *Die 1. Barmer These und die Theologie Martin Luthers* (1936, flera senare publiceringar, bl. a. i *Evangelische Theologie* 1986), gjorde Iwand känd. Vid ett av de tillfällen då han var arresterad skrev han en kommentar till Luthers avhandling om den trålbundna viljan för Münchenutgåvan av Luthers skrifter; den publicerades 1939. *Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre* fullbordades 1940 och blev för flera decennier ett grundläggande verk för dem som ville tränga in i reformatorns tänkande.

Sommaren 1945 deltog Iwand i konferensen i Treysa som hade till uppgiften att utse en styrelse som kunde arbeta med att bygga upp en ny evangelisk kyrka i Tyskland. Återuppriktandet av konfessionella protestantiska strukturer som utgångspunkt för nyorganiserandet av den evangeliska kyrkan (EKD) i Tyskland efter kriget såg Iwand som återfall till tiden före Barmenförklaringen. Han var luthersk teolog men emot bildandet av en förenad luthersk kyrka (VELKD). Han ville inte binda landets och kyrkans framtid vid nationella traditioner.

I slutet av 1945 utsågs Iwand till professor i Göttingen — ett av de få universitet som skonats från förödelse under kriget. Den av Iwand utgivna tidskriften *Göttinger Predigtmeditationen* erbjöd inspirationsmaterial för varje söndags- och helgdagspredikan. Den präglade en hel generation av tyskspråkiga efterkrigsteologer.

Iwand författade utkastet till den bekännande kyrkans uttalande *Darmstädter Wort* 1947 om den tyska skulden och Tysklands framtid och han slutredigerade det också. Iwand förespråkade försoning med folken i östeuropa.

Hans Joachim Iwand hade flera anknytningar till Sverige och svenska teologer. Under en rad år på 1950-talet semesterade han i Furusund. År 1950 kallade han Gustaf Wingren till en gästprofessur i Göttingen. De båda disputerade offentligt om förhållandet mellan Barths och Luthers teologier. Wingren förespråkade skillnaden och motsättningen mellan de två, medan Iwand betonade sammanhanget och kontinuiteten. De båda kombattanternas ståndpunkter finns sammanfattade i hans *Nachgelassene Werke*. Under Bultmann-debattens dagar publicerade han en uppsats som blivit klassisk: *Wider den Missbrauch des <pro*

me> als methodisches Prinzip in der Theologie (Evangelische Theologie 13 (1953)).

Till 100-årsminnet av Iwands födelse utgav Bertold Klappert, professor vid den kyrkliga högskolan i Wuppertal, tillsammans med Manfred Schulze *Aus der Umkehr leben. Hans Joachim Iwand 1899-1999*. Boken är en uppsatssamling som går tillbaka på några seminarier avsedda att högtidlighålla hans minne.

Två av uppsatserna rör Iwands Luther-förståelse. Manfred Schulzes bidrag *Kampf um Luther im Dritten Reich* visar att Iwands Luther-tolkning var en luthertolkning mot tidsandan. Karl-Heinz zur Mühlen kompletterar bilden. Heiner Faulenbach beskriver Iwands roll under kyrkokampen. Bertold Klapperts uppsats *Die Thora ist immer geistlich* belyser temat lag och evangelium. Josef Smolik klargör Iwands relationer till Tjeckoslovakien, Josef Hromadka och den kristna fredskonferensen i Prag. Albrecht Grönzinger skriver om Iwands homiletik.

Iwand är en teolog som evangelisk teologi fortfarande kan lära mycket av.

Axel W. Karlsson

Carl F. Hallencreutz: *Yngve Brilioth. Svensk medeltidsforskare och internationell kyrkoledare. Utgiven av Katharina Hallencreutz. 319 sid. Studia Missionaria Svecana LXXXV. Uppsala 2002.*

För *Svensk Teologisk Kvartalskrift* spelade Yngve Brilioth en stor roll. Han började medarbeta där redan i dess första nummer 1925. Inte minst gjorde han en stor insats genom att uppmärksamma vad som hände i den anglikanska kyrkan. Sedan han blivit professor i praktisk teologi i Lund 1929 tog han ett allt större ansvar för publikationen. Han var en förmedlande länk mellan teologerna i Uppsala och de i Lund. 1933 efterträdde han Gustaf Aulén som exekutivt ansvarig för *STK*. När han var biskop i Växjö lämnade han år 1942 redaktionen och gjorde det under hedrande omständigheter. Hans efterträdare som redaktör, Ragnar Bring, hade skrivit en mycket okritisk rapport från ett seminarium i Lutherakademien i Sondershausen, och föreståndaren där, den kämpande nazisten Carl Stange, fick en mot Tredje riket politiskt korrekt föreläsning införd i *STK*. Mot detta protesterade Brilioth bland annat med sin avsägelse. Icke desto mindre fortsatte han att medarbeta i skriften under 1940- och 50-talen. När han 1958 avgick som ärkebiskop, gav *STK* honom sin hyllning genom att ett helt nummer var ägnat Brilioth och hans gärning.

Om Yngve Brilioth har skrivits en stor biografi av professorn i missionsvetenskap Carl F Hallencreutz. Författaren dog under pågående slutredigering av arbetet. Enligt förordet förelåg då ett i det närmaste

tryckfärdigt manuskript, och docent Sigbert Axelson tog ett ansvar för återstående redaktionellt arbete.

Biografin hör också hemma i Vitterhetsakademiens serie forskarbiografier, och akademien har, liksom Svenska Institutet för Missionsforskning, gjort det möjligt att publicera verket.

Yngve Brilioth är förstas synnerligen väl värd en gedigen levnadsteckning. Hans forskningsinsatser är mycket imponerande, och den sidan av hans verksamhet motiverar att boken är en i raden av forskarbiografier. Men han var ju samtidigt väsentligt mer än forskare. Bokens undertitel gör honom inte riktigt rättvisa. Han var mer än medeltidsforskare, sysslade en hel del även med 1800- och 1900-talen. Vidare var han inte bara en internationell kyrkoledare utan i allra högsta grad också en svensk.

Carl F. Hallencreutz har lagt ned ett mycket stort arbete för att teckna biografin, och det är väl att hans efterlevande hustru, och även medarbetare, sett till att verket blivit tryckt. Arbetets omfattning framgår bland annat av den 32-sidiga bibliografin. Inte minst är det en mängd otryckta källor från många arkiv som genomgått och utnyttjats. Ett viktigt arkiv saknas dock, och det är Brilioth-arkivet, deponerat i Carolina Rediviva. Det har inte författaren fått tillträde till, vilket är både beklagligt och anmärkningsvärt.

De många breven och det övriga otryckta materialet som Hallencreutz utnyttjar bidrar till en personlig bild av den biograferade. Men en risk finns med detta material. Forskaren kan bli så förtjust i det att författaren låter de otryckta källorna ta en alltför stor plats på bekostnad av de tryckta. Det är viktigt att minnas det kanske självklara att det är genom den tryckta produktionen som en offentlig person främst gör sin insats både som forskare och som opinionsbildare. Helt har inte Hallencreutz kunnat lägga band på sin förtjusning i de otryckta källorna. Det är t. ex. av måttligt intresse att via Lunds domkyrkoförsamlings kyrkoråds protokoll få reda på diskussionen om vilka gudstjänsttiderna skulle vara i domkyrkan.

Det är en på många sätt intresseväckande framställning som Hallencreutz ger. Bland annat får läsaren en god teckning av Yngve Brilioths föräldrar och av hans bildningsgång. Men en del saknas. Knappast något säges om Yngves bröder. Ja det nämns att brodern Åke omkom i en flygolycka 1918. Han var militär och flygare. Men inget säges om brodern Börje, och denne är intressant. Han blev chef för *Stockholms-Tidningen* och medverkade till att denna tidning hade en protysk och pronazistisk inriktning. Genom att Börje inte finns med i biografin, ställs aldrig den naturliga frågan varför bröderna fick så olika inställning till nazismen. Yngve Brilioth var en konsekvent antinazist. Brilioth markerade sitt avståndstagande till Hugo Odeberg, inte bara teologiskt utan

minst lika mycket politiskt. På motsvarande sätt tog han kraftigt avstånd från sin företrädare som biskop i Växjö, Sam Stadener. I sitt herdabrev 1938 är Brilioth tydlig om nazismen. Intressant är att han visar på att en viss liberalteologi i Tyskland lett över till stöd för denna lära. Han är också uppmärksam på nazistiska sympatier som fanns inom Växjöstiftet. Vi vet att John Cullberg två år senare hade en helt annan attityd i sitt herdabrev. Det kunde vara en god mindre forskningsuppgift att studera de nytillträdande biskoparnas ställningstaganden till samhällsföreteelser inte minst under 1930- och 40-talen.

Hallencreutz säger också mycket litet om den familj Yngve Brilioth bildade tillsammans med ärkebiskopsdottern Brita. Barnen är inte omnämnda alls; av dem är operasångaren Helge Brilioth mest känd. När Yngve Brilioth blev ärkebiskop 1950 hänvisar Hallencreutz till att Gustaf V lovat sin drottning Viktoria att om någon av Nathan Söderbloms svärsöner kom på förslag till ärkebiskop skulle denne utnännas. Nu spelade inte den äldre kungen någon roll för ärkebiskopsutnämningen. Däremot regeringen. I Tage Erlanders dagböcker, utgivna efter Hallencreutz' bortgång, står för den 20 februari 1950: «Förbluffande att Quensel tydligen ämnar driva Brilioth till ärkebiskopposten. Historien med hans biskoppinnas eskapader tycks uteslutande roa Sköld. Mig roar den i alla fall inte. — Emellertid har naturligtvis Sköld rätt så långt att om Quensel har bestämt sig för Brilioth blir det ingen som tar upp strid med honom, även om de flesta ogillar valet.»

Hallencreutz' bok är välskriven och bjuder på en intressant läsning. Dock saknar man frågeställningar. Utan frågor blir det inga tydliga svar. En fråga ligger i ett omdöme som professorskollegan och konsthistorikern Ragnar Josephson gav vid Brilioths bortgång. Josephson erinrade sig med tacksamhet hur Brilioth uttalade att den andliga friheten var all kulturs livsvillkor och hur han kämpade mot den totalitära staten. Mot den bakgrunden beklagade Josephson Brilioths kritiska hållning till sin samtids litteratur och dess «öppenhet, varmed ömtåliga livsområden blottades».

När en biografi skrives över en person med en så imponerande och samtidigt mångskiftande livsinsats som Yngve Brilioth, då önskar man en sammanfattning som söker analysera drivkrafterna och ger en bild av vad som personen själv ansåg vara särskilt viktigt.

Sverker Oredsson

John D. Caputo (ed.): *The Religious. Blackwell Readings in Continental Philosophy*. 322 sid. Blackwell Publishers, Oxford 2002.

Vem kommer efter metafysikens Gud? Vad kommer efter onto-teo-logien, de klassiska försöken att med hjälp av förnuftsmässiga resonemang och naturvetenskaplig forskningsresultat dra slutsatser om Guds väsen och Guds existens? Kring de två frågeställningarna kretsar den artikelsamling som John D. Caputo har sammanställt.

Antologin är uppdelad i två olika avdelningar. Den första avdelningen utgörs av åtta klassiska texter som behandlar religiös tro ur ett kontinentalfilosofiskt perspektiv. Tre av texterna är skrivna av Søren Kirkegaard, två av Martin Heidegger, de övriga tre av Emmanuel Lévinas, Jacques Derrida och Luce Irigaray.

Den andra avdelningen består av tolv artiklar som tar sitt avstamp i de reflektioner som de klassiska texterna ger uttryck för och utvecklar kritiska och konstruktiva perspektiv mot bakgrund av dem. Bland författarna återfinns bland andra Jean-Luc Marion, Ellen T. Armour, Grace M. Jantzen, Charles E. Winquist, Merold Westphal och Sharon Welch.

The Religious är en volym i serien *Blackwell Readings in Continental Philosophy* och artikelurvalet styrs, precis som i seriens övriga volymer, av ambitionen att samlingen ska ge en introducerande överblick över det kontinentalfilosofiska tänkandet. Varje volym i serien sätter ett centralt tema i den filosofiska debatten i centrum. I *The Religious* är det, som titeln anger, religiös tro som är det sammanhållande reflektionsområdet.

Boken vänder sig främst till oss som visserligen reflekterar kring religiös tro men som inte gör det ur ett kontinentalfilosofiskt perspektiv. De tänkare som arbetar med religiösa frågor inom den kontinentalfilosofiska traditionen har med största sannolikhet redan läst och bearbetat de klassiska texterna. Artiklarna i antologins andra del kan tillföra kontinentalfilosofiskt inriktade teologer och filosofer nya insikter och perspektiv. Boken som helhet har dock en introducerande ambition och karaktär.

Fungerar den då som en introduktion? Ger den en överblick över det kontinentalfilosofiska tänkandet kring religion som är tillgänglig och inspirerande också för oss som arbetar inom andra filosofiska traditioner?

Svaret är, som så ofta i filosofiska sammanhang, «både ja och nej». För mig, som ägnar mig åt att utveckla en non-metafysisk uppfattning om Gud, skapas en naturlig ingång i ämnet genom frågan vem som kommer efter metafysikens Gud. Jag känner igen den frågeställningen och kan återvända till den, även under läsningen av de texter i antologin som svårligen låter sig relateras till den religionsfilosofiska tradition som jag känner mig hemma i. Bokens ambition är att överbygga klyftan mellan den kontinentalfilosofiska och den analytiska filosofin. Jag förmår under

läsningen upprätthålla en dialog mellan de båda traditionerna tack att jag kan urskilja gemensamma problemställningar. Jag kan ta till mig nya, kontinentalfilosofiska perspektiv och infallsvinklar genom att låta dem belysa det material och de reflektioner ur den analytiskt inriktade religionsfilosofiska traditionen som jag redan känner till.

Vad som gör texterna svårtillgängliga för oss som är noviser när det gäller det kontinentalfilosofiska tänkandet är snarast själva formen för framställningen, en form som inte bara är en förpackning, det begriper jag, utan en del av innehållet. Jag kan utan svårigheter instämma i Caputos inledande positionsbestämningar. Gud är inte död i vårt samhälle, slår han fast. Det är metafysikens och den metafysiskt inriktade teologins Gud som inte längre uppfattas som relevant. Den traditionella religionsfilosofins Gud är en Gud för filosoferna, en skapelse av filosoferna, som saknar relation till den Gud som troende människor tror på. Vi måste tillåta tron och det religiösa livet att tala för sig själva och inte försöka klämma in dem i våra på förhand formulerade abstraktioner.

När jag läser de artiklar som Caputo har valt ut kommer jag dock på mig själv med att gång efter annan undra om den Gud som omtalas i texterna verkligen är en Gud som troende människor tror på och inte ännu en filosofisk konstruktion. Abstraktionsnivån är utan tvekan hög i ett flertal av texterna. Det faktum att sättet att skriva av och till snarast är skönlitterärt, ibland poetiskt, ger en extra krydda åt läsningen men gör det många gånger svårt för mig, som analytiskt inriktad religionsfilosof, att uttröna vad som egentligen sägs och bedöma värdet av det. Formuleringar av typen «a relation without relation», «a past that was never present» och «the possibility of the impossible» (Kevin Hart, sid. 165 och 169) är visserligen härligt paradoxala men får mig att uppfatta den kontinentalfilosofiskt inriktade religionsfilosofin som ännu ett filosofiskt språk eller spel, ett språk eller spel med egna regler och uttryckssätt, främmande för oss som befinner oss utanför, ett språk eller spel som precis som den metafysiskt inriktade religionsfilosofin har tappat kontakten med vanliga människors vanliga tro och religiösa formuleringar. Även inom den kontinentalfilosofiskt inriktade religionsfilosofin genereras många gånger de frågeställningar som diskuteras av själva den filosofiska reflektionen och inte av den religiösa tron eller av det religiösa livet. Om man, som jag, uppfattar religionsfilosofin som en filosofisk reflektion över fenomenet religion (och inte över fenomenet religionsfilosofi) är det bekymmersamt att de religiösa frågorna så ofta hamnar på undantag i det religionsfilosofiska arbetet. Jag kan inte låta bli att undra var den i Caputos inledning utlovade reflektionen kring den religiösa tron som levande verklighet

tog vägen. Är den kontinentalfilosofiskt inriktade religionsfilosofin verkligen Jerusalem och inte bara ett ombyggt Aten?

Martin Heideggers artikel «Phenomenology and Theology» är den artikel i samlingen som jag personligen uppskattar allra mest. Heidegger diskuterar teologins förhållande till filosofin och konstaterar att teologin har karaktären av en praktiskt inriktad vetenskap och inte utgörs av religionsfilosofiska reflektioner tillämpade på en viss religiös tradition. Teologi är inte spekulativ kunskap om Gud utan en verksamhet väsensskild från filosofin. Som religionsfilosof, anställd som kyrklig teolog, ser jag mig föranledd att göra många understrykningar i Heideggers artikel, understrykningar som jag avser att närmare begrunda när jag reflekterar kring min egen yrkesidentitet. Vid sidan om Heideggers artikel rekommenderar jag särskilt Luce Irigarays «Being Itself» och de texter som tar sitt avstamp i Irigarays reflektioner. Hennes tankar kring den kvinnliga symboliken i nattvarden (kropp och blod) är väl värda att uppmärksammas, i akademiska såväl som i kyrkliga sammanhang.

Karin Johannesson

Richard Kearney: *The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion*. 172 sid. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2001.

Att vara eller att inte vara, det är frågan. Åtminstone om man tar sig en snabb blick på senare decenniers filosofiska diskussion kring gudsbegreppet. I synnerhet inom den franska filosofin har frågan om Guds vara eller icke-vara utgjort en het potatis. 1982 publicerade Jean-Luc Marion sitt omdiskuterade verk *Dieu sans l'être*, med den något kontroversiella tesen att Gud inte behöver vara. Marion deklarerade förvisso tydligt att hans ärende inte var att bestrida Guds existens, utan snarare ett visst sätt att konstruera gudsbegreppet inom den västerländska filosofin. Men detta var inte nog för att förhindra den thomistiska falangen inom den franska filosofin att mobilisera sig till ett kraftfullt upprop till försvar för Guds vara (se bl. a. Dominique Dubarle, *Dieu avec l'être*, Paris 1986). Under 1990-talet har debatten fortskridit och Marion har delvis modifierat sin kritiska position i fråga om thomismens gudsbegrepp.

Det är mot denna bakgrund man ska förstå tesen i Richard Kearneys tankeväckande bok *The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion*. Kearney är irländare och innehar en professur i filosofi vid University College i Dublin. Samtidigt kan Kearney i flera bemärkelser karakteriseras som en «fransk» filosof. Han skrev sin avhandling i Paris med Ricœur som handledare och Lévinas som examinator, och står allt-

sedan dess i kontinuerlig dialog med den grupp av franska filosofer (Jean-Luc Marion, Jean Greisch, Jean-François Courtine m. fl.) som förenas av ett förnyat intresse för frågan om Gud.

Den tes Kearney för fram kan sammanfattas på följande sätt: Gud vare sig är eller inte är, utan *kan* eller *må* vara (*may be*). Kearney söker sålunda formulera ett slags gyllene medelväg i förhållande till den polaritet som utmärkt diskussionen kring gudsfrågan under senare år. Å ena sidan finns där den grupp av filosofer — till vilken Marion hör — som betonar Guds transcendens och frånvaro så till den grad att Gud i slutändan blir otänkbar, orepresenterbar och ytterst omöjlig. Å andra sidan finns där de filosofer som på traditionellt metafysiskt manér konstruerar gudsbegreppet utifrån varabegreppet, och därmed lägger huvudvikten vid Guds närvaro snarare än frånvaro. Problemet med detta sistnämnda sätt att föreställa sig Gud är att Gud riskerar att förminsas till en idol, en begreppslik avgud som den mänskliga tanken råder och regerar över.

Kearney vill inte fullt ut avfärda något av dessa sätt att försöka förstå Gud. Men hur är det möjligt att filosofiskt närma sig gudsfrågan på ett sätt som på en och samma gång förmår beakta Guds vara och Guds transcendens? Kearney löser dilemmat genom att injicera en god portion eskatologi i den ontologiska traditionen. Resultatet benämner han *onto-eskatologi*. Utifrån ett onto-eskatologiskt synsätt tillerkänns Gud vara, men inte i enlighet med den filosofiska tradition som tolkat detta vara i termer av tidlös och orörlig substans. Vad Kearney åsyftar är den aristoteliska traditionen, där Gud föreställs som ren form eller aktualitet, och där varje oförverkligad potential betraktas som ett tecken på ofullkomlighet. I kritisk kontrast till denna tradition föreslår Kearney att Gud just bör förstås som potential, med andra ord, att Guds *esse* är *posse*.

Att föreställa sig Gud som *posse* är att motsätta sig varje försök att göra Gud fullt ut närvarande eller gripbar. Att säga att Gud inte bara är, utan *kan* vara, är att säga att Gud alltid är mer än vi kan föreställa oss eller begripa, att Gud i någon mån alltid befinner sig i framtiden. Därav den eskatologiska komponenten i Kearneys onto-eskatologi. Kearneys Gud är en dynamisk Gud som ständigt förverkligar sina potentialer på sätt som människan aldrig kan förutse; en Gud som utmärks av blivande snarare än av varande. Men det är på intet sätt frågan om någon teodicé. Tvärtom beskriver Kearney sin gudsfilosofi som ett slutgiltigt nej till varje form av teodicé. Gud bär inte på någon på förhand etablerad plan för historiens utgång. Istället är historien något som förverkligas i samspel mellan Gud och människan, där människan ständigt inbjuds

att tillsammans med Gud göra världen till en mer rättvis och kärleksfull plats.

The God Who May Be är intellektuell underhållning på högsta nivå. Kearney rör sig smidigt mellan filosofins och teologins olika epoker, och gestalter så olika som Gregorius av Nyssa, Nicolaus Cusanus, Friedrich Schelling och Slavoj Žižek passerar revy. En höjdpunkt i läsningen är Kearneys kritiska invändning mot det radikalt apofatiska gudsbegrepp som under senare år förfäktats av bland andra Marion och Derrida. Även om dessa filosofer skiljer sig avsevärt åt i sina teologiska reflektioner förenas de inte desto mindre av en ovilja mot varje form av medlande, hermeneutisk roll för filosofin eller teologin. Kearney efterlyser en narrativ föreställningsförmåga, en rymd där berättelsen tillåts flöda, där «sånger, liknelser och profetior genljuder då människan med sin imaginära kraft försöker säga det outsägliga och tänka det otänkbara» (s. 8). Kritiken avslöjar Kearneys intellektuella skuld till Ricœur. Tillsammans med filosofer och teologer som Joseph O'Leary, Jean Greisch och Christoph Theobald tillhör Kearney de tänkare som i Ricœurs anda pläderar för ett försvar för hermeneutiken i kontrast till en alltför långt skriden fenomenologi (Marion) alternativt dekonstruktion (Derrida).

Det kritiska frågetecknet jag sätter i kanten vid läsningen av *The God Who May Be* är om Kearneys Gud inte tenderar att bli väl trendig. Den bild Kearney tecknar av Gud är trevlig och sympatisk. Gud har förlorat sin allmakt och är beroende av människan för sitt handlande, något som Kearney vid upprepade tillfällen understryker. Ömsesidighet och etik är återkommande termer. Tillsammans med Gud ska vi göra världen till en bättre plats. Kearneys Gud tycks skrädarsydd för en tidsanda där man inte får göra alltför storstilta anspråk, utan bör nöja sig med att göra så gott man kan i det lilla sammanhanget. Man kan fråga sig om Kearney inte riskerar att bli själv motsägande här. Kearney kritiserar historiens olika försök att formulera Gud i termer av allmakt, evighet och orörlighet — attribut som naturligtvis återspeglar de epoker de formulerats under. Men undkommer man den problematik som häftar vid dessa attribut genom att i en handvändning kasta dem över ända och ersätta dem med deras negativa motsatser? Är inte Kearney i full färd med att upprätta nya «idoler», det vill säga synnerligen tidstypiska uttryck för vad och hur Gud kan eller må vara? Vad jag saknar är kort och gott ett mer nyanserat förhållande till den teologiska och filosofiska tradition som Kearney i övrigt visar sig behärska på ett förträffligt sätt.

Jayne Svenungsson