

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 decenniernas 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 självmotsägande 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