

## De ateistiska teologerna

Under tidigare sekel fanns en diskussion om huruvida det var möjligt för en icketroende människa att bedriva teologi i verklig mening. Under andra hälften av 1900-talet var det kanske snarare frågan om någon som inte var troende hade lust att bedriva vad Ingemar Hedenius i Sverige talade om som «svammelteologi» och «möglig teckentydarkonst» (marxismen drabbades av samma kritik). I dag är det annorlunda. Ett antal ledande filosofer som själva kallar sig för ateister eller åtminstone personligen religiöst likgiltiga intresserar sig alltmer för religion och teologi.

Att det finns ett intresse för religion förvånar visserligen inte. Religionen har alltid påverkat människors sociala, ekonomiska, kulturella och privata liv på ett genomgripande sätt. Ligger det något i vad en del samtidsanalytiker talar om som «religionens återkomst» är det inte förvånande att en filosof måste ta med religionen i beräkningen i exempelvis sin analys av människan som en samhällsvarelse.

Intresset stannar emellertid inte vid detta tämligen självklara, utan innebär också mer konstruktiva perspektiv på religionernas möjlighet. Den tyske filosofen Jürgen Habermas, en av de främsta förespråkarna för en sekulär, liberal diskursetik, har efterlyst den religiösa etikens konstruktiva bidrag till samhällsetiken. I föredraget «Glauben und Wissen», som han höll med anledning av att han blivit de tyska bokhandlarnas fredspristagare 2001, menade Habermas att religionerna bär på «viktiga resurser för att grunda vad som är meningsfullt» och därför måste «också den sekulära sidan bevara ett sinne för de religiösa språkens artikulationskraft». Mot slutet av sitt föredrag utlägger Habermas själv 1 Mos. 1:27 — att människan är Guds avbild — som en insikt om den mänskliga frihet som hotas av samtida förslag om genmanipulation. Den religiösa etiken, således, är tydligt inte bara av stor vikt för dem som delar dess livsinställning, vilket är tämligen självklart, utan också för dem som inte delar dess livsinställning men som kan dra nytta av dess rika språk eller artikulationskraft.

En annan resolut sekulär tänkare är den franske filosofen Alain Badiou som 1997 gav ut en uppmärksammad bok om Paulus, *Saint Paul: La fondation de l'universalisme*. Här menar Badiou att Paulus teologi, oaktat dess religiösa innebörd, har ett viktigt konstruktivt ärende vad gäller förståelsen av universalism i vår tid. Den slovenske filosofen och psykoanalytikern Slavoj Žižek har i bok efter bok återkommit till vad han kallar för «det kristna ärendet» som han, trots att han är ateist och marxist, vill bevara från liberal utarmning, fundamentalistisk petrifiering och allmänreligiös upplösning. En av sina senaste böcker, *The Puppet and the Dwarf* (2003), ägnar han enkom åt det kristna ärendet och visar sig då vara en driven (om än synnerligen Hegel-influerad) teolog i egen rätt. Vi skulle också kunna nämna den italienske filosofen Giorgio Agamben som skriver om Kristus och den franske filosofen Jean-Luc Nancy som skriver om inkarnationen. Exemplet skulle kunna flerdubblas.

Syftet med det som skrivs av dessa «ateistiska teologer» är inte enbart kulturhistoriskt. Här finns ett positivt ärende, nämligen att använda sig av teologiska kategorier för att utveckla den egna filosofin. Man tar tillvara en insikt om djupet hos problemartikulationen inom den klassiska teologin för en kritisk syn på kunskap, människa, samhälle etc. Vad «de ateistiska teologerna» visar sina icke-ateistiska kollegor är återigen vikten av det genuina teologiska arbetet som tydligt ingen verkar komma undan, troende eller inte.

# The Intrigue of the Other

## Ethics and Religion in the Wake of Levinas

JEFFREY BLOECHL

*Jeffrey Bloechl är Assistant Professor och Edward Bennett Williams Fellow vid Filosofiska fakulteten, the College of Holy Cross, Worcester, Massachusetts. Bloechl har tidigare diskuterat Lévinas i boken *Liturgy of the Neighbor: Emmanuel Levinas and the Religion of Responsibility* (2000). Han har dessutom givit ut ett flertal antologier och översättningar om och av centrala franska filosofer.*

### I

«The dimension of the divine,» says Levinas, «opens forth from the human face.»<sup>1</sup>

This is of course an elevation of the ethical relation beyond all other relations in this world, but it is also a defense of the transcendence of God, who is too great to enter into experience and comprehension—too great to reveal itself directly, as if person to person. According to Levinas, it is in the face of the other person, and not in the face of God itself, that God «solicits and appeals to us.» The ethical relation *is* our relation with God. It is in the ethical relation, in the appeal of the other person and the response of the one who hears the appeal, that the Transcendent pours into an existence otherwise unable to accommodate it. The face of one's neighbor is thus also the promise of salvation, and to respond to her in mercy and compassion is to embrace that promise. To seek justice for the other person is also to assist in the redemption of the world.

It is understandable that among Christian thinkers some liberation theologians<sup>2</sup> have welcomed this call to associate the face of the other person with the revelation of God, and all the

more so when Levinas contrasts the wealth and comfort of a subject at home in his own world with the poverty of the neighbor who—precisely as other, alien from everything the subject may call its own—appears to have none of that same wealth. Yet before this ethics of the other person may be considered a philosophical analogue to the more biblical preferential option to the poor, it must be recognized as an attempt to reinstate religion after and beyond modern claims of onto-theology as well as its theological correlate, idolatry. To start from an assertion that God commands us to responsibility for one another is to risk pretending that God's will is comprehensible, and thus accessible to human understanding. It is to give the impression of grasping God as the deeper principle or even cause of ethical life, and thus of submitting God to some version of the principle of sufficient reason such as Heidegger, for one, has grasped as the essence of onto-theology,<sup>3</sup> and Marion, for another, has identified as the source of conceptual idols.<sup>4</sup> Avoiding these difficulties, Levinas describes the ethical relation in terms that seem to testify to a God that has always already withdrawn from any ontology and its concepts. The fact that I am always already susceptible to my neighbor's cry in need, before and beyond any resistance in me, indicates an ordering and a relation deeper, or prior to—anterior to—the plane of our existence. What Levinas calls «God» is that by which each of us is bound to his neighbor,

<sup>1</sup> Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini* (La Haye: Nijhoff, 1961), p. 50; *Totality and Infinity* trans. Alphonso Lingis. Duquesne University Press, Pittsburgh 1969, p. 78.

<sup>2</sup> I am thinking especially of Enrique Dussel, but also to a lesser degree Juan-Carlos Scannone. Beyond their interest in Levinas's apparent philosophy of preferential option for the poor, the liberation theologians also appreciate his attempt to get beneath concepts to praxis—thus underlining an unexpected affinity with Marx.

<sup>3</sup> Martin Heidegger, «On the Essence of Ground», in *Pathmarks*. Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 133f.

<sup>4</sup> Jean-Luc Marion, *God without Being*. University of Chicago Press, Chicago 1991, pp. 33 and 64.

before and beyond any act of either accepting that fact or refusing it. More concisely, what he calls «God» is before and beyond the entire sphere of activity, which is to say, at least in his view, before and beyond being.<sup>5</sup>

God as God is therefore «invisible» and «unimaginable,» and each of us acting as if alone is acting in ignorance or neglect of our relation to God. The solitary subject would thus incline to what Levinas does not hesitate to characterize as «atheism.» One's natural mode is absorption in one's own affairs; one puts oneself first, as one often must. When I eat, I generally feed myself. For Levinas, this way of acting on one's own initiative is already closure from God, and indeed from the other person whose needs should come before my own. Such is a basic or perhaps even natural tendency in all of us, so that the plurality of individuals acting each on from his freedom is a plurality of atheist subjects each of whom takes himself as the center and focal point of those actions. It must be in this state, where each subject is separated from the others by his or her self-interest, that the human face becomes an epiphany of the divine. It is no longer difficult to recognize the argument for this: the face of the other, as an appeal for help with her concerns, strikes me from beyond the range of my own concerns, and it awakens me from any pretense of closure into myself to the deeper truth of an openness that, according to an association that must be held in question, is both ethical and religious. The way the ethical other is thus uniquely capable of recalling me to the religious Other, and the congruence between the two that that seems to imply, permits Levinas to claim that the other person stands closer to God than I do.<sup>6</sup>

This also explains more of the notion that to seek justice for the other person is at the same time to assist in the redemption of the world.

When the other person approaches me with her own needs and desires, she comes from beyond the range of everything defined by my own needs, which is to say from beyond the world that nourishes me. Our meeting is such that I in my atheist closure into myself am shocked by a face that reveals a dimension wholly beyond it. Her face exposes any inclination toward solitary dominion over things as fantasy and delusion, generated by my spontaneous tendency to move to the origin and center of my world, and thus to attend first to my own concerns. But if the tendency is spontaneous how could I have done otherwise? *How could I do otherwise even now, after having seen the face of the other person?* After all, in order for me to respond in any way to the call of the other person, it is first necessary to form some understanding of what she wants and then necessary to take some initiative—that is, to embark on actions originating from me. Would this not amount to drawing the other person into the world centered again on me, thus returning me to the atheism of self-enclosure, though now in some slightly more sophisticated form? For Levinas, the only way to work against all of this would be to strive to welcome each new human face and to respect the otherness revealed there—to ceaselessly renew this effort, and indeed to remain vigilant against new and subtler forms of the understanding that places me first, as if solitary master of all else. This work of welcoming and respect would therefore be a work of self-emptying—«kenosis of the subject,» Levinas has sometimes said—a reversal of the spontaneous tendency to care first for myself into a movement to instead care first for the other, to respond to her before attending to myself. In this way, ethical responsibility appears as the opening of atheist subjectivity to an otherness that transcends it. For the moment, let us leave aside the question of whether or how this otherness revealed in the human face differs from the otherness said properly of God, and instead recognize the conclusion: for Levinas, to commit oneself to one's neighbor is at the same time to open oneself to God. On this earth, responsibility is the very life and spirit of the divine. It is the elevation of human existence from animal life and its immersion in the elements, to an attunement beyond.

<sup>5</sup> Levinas's reduction of being to its «verbal sense» is well known. Accepted on the authority of early readings of Heidegger, it persists into the later works, which employ «effort» and «conatus» as synonyms.

<sup>6</sup> Emmanuel Levinas, «La philosophie et l'idée de l'infini», in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Paris: Vrin, 1988), p. 174; trans. Alphonso Lingis, in Emmanuel Levinas, *Collected Philosophical Papers*. Nijhoff, The Hague 1986, p. 106.

## II

Before asking how the otherness of the other person differs from the otherness of God, it is necessary to think more about what that ethical otherness may be. I have already suggested that Levinas embeds his definition in descriptions of subjective life and the encounter with a human face, said to be the self-expression of the other. I have also repeated some of the main lines of those descriptions, which always depict an encounter between the wealth and self-absorption of the subject with the poverty and outcry of the other, visible on her face. In religious terminology, this is the confrontation of atheism with transcendence; in ethical terminology it is the confrontation of egocentrism with exteriority. The event itself is called «revelation» and «epiphany,» but also «shock» and «trauma.» Whichever the terminology, Levinas's first intention is evidently to identify an experience—if that word may still be used here, where it is a matter of transcending being and appearing—or perhaps encounter, that cannot be reduced to any form of phenomenality, since phenomenality always refers to a meaning-giving subject. Ethics and religion involve a dimension that withdraws from us even as it reaches us, a dimension that does not accompany its presence to us. Like Marion and Jean-Louis Chrétien after him, Levinas considers the modern scientific language of representation and cognition inadequate for to discuss these things, and instead uses the older language of «appeal» and «response.»

This willingness to concede that all of phenomenality and presence fall within the grasp of egocentricity and atheism insures that on Levinas's conception the gap between the subject and the other person is both sharp and deep. My very recognition of the other, insofar as it grasps her in a present image exposed to my gaze, is already a form of possessing her. The claim that subjective life tends to suppress the otherness of the other extends all the way to include one's capacity to recognize and understand her. The relation of subject and other is a relation of separation, without convergence. Each subject is sealed into itself without possibility of opening its own way outside. It thus identifies itself from within itself, rather than as one who is like

another.<sup>7</sup> The subject is what Levinas therefore calls «the same,» and its neighbor is wholly other. Their separation is crossed only at the initiative of the other, when she approaches or turns her face toward the same.

Returning now from ethics to religion, it seems possible that this concept of separation may shed some light on Levinas's claim that the bond between the subject and the other testifies to the passage of God. If the closure of the subject from God is in fact a correlate of the glory of God, and if this closure, as atheism and egocentrism, defines the subject who is separated from the other, then it is due to the glory of God, such as Levinas understand it, that the subject is the same and the other is wholly other. The impact of an extreme definition of transcendence is unmistakable, for it is only the idea that God is too great to enter into a direct relation with me that requires us to suppose that I am therefore inclined to closure into myself. And it is only this thought about what I am, as subject of the same, that supports the notion of separation and, in turn, the otherness of the other person. To repeat, we are a plurality of separated subjects, the same and the other, ordered to another in this fashion by the withdrawal of God from direct relation with any of us. God speaks to me only by thus binding me to the other person, and though her appeal for help is also a call to God, there can be no question of equating them.

Still, the appearance of dualism between same and other can not go unquestioned, especially where it subordinates every form of otherness *within* the life of the subject to the one form that strikes from wholly *outside*. There is no longer any uncertainty about Levinas's reasons for defining the subject as «the same,» but one may entertain some doubt about the adequacy of that word to account for the complexity of inner life where, as we all know, one may sometimes feel alienated from oneself or influenced by an other within oneself. Merleau-Ponty was powerfully aware of these experiences, and sometimes resisted the morality of unlimited responsibility by observing that one can not give one's full self to a cause or friend simply because there are re-

<sup>7</sup> Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, p. 265; *Totality and Infinity*, p. 289.

gions of oneself that are not one's own to give. Similar insights seem to inform Ricoeur's account of selfhood, which includes explicit resistance to Levinas's reduction of subjective life to self-possession and, in that sense, the sameness of the same. Against Levinas's re-course to the fixed and enduring identity of an *idem*, Ricoeur upholds a more fluid conception of identity as *ipse*.<sup>8</sup>

It is equally inevitable that reservations should be expressed at Levinas's view that the only otherness that truly disrupts the sameness of the same is that of the other person.<sup>9</sup> Christian thinkers should be among the first to do so, in the name of sacrament, ritual, worship, and devotion. Is it so evident, as Levinas would have us think, that communion with God may be reduced to «participation» in God's sacred life, and that this is in fact a «denial of the divine»?<sup>10</sup> To be sure, there is in such practices and attitudes every risk of decline into narcissism and worse, but one can certainly think so without immediately accepting Levinas's conception of a subject inclined to egocentrism and atheism. One can even concede that some religious practices are always dangerous in this way—prayer is constantly exposed to personal desire, as the mystics tell us—so that an ethical critique certainly is frequently necessary. But what sort of critique will serve the contrary task of insuring that ethical practices do not distort or falsify our relation with God? A robust religious worldview needs both an ethical critique of prayer and worship and something like what Jean-Yves Lacoste

calls a liturgical critique of ethics,<sup>11</sup> but the latter of these will always be lacking so long as one accepts, with Levinas, that anything short of a foundation solely in interhuman relations is «forever the primitive form of religion.»<sup>12</sup>

### III

Leaving these difficulties aside, it may still be worthwhile to reflect on the strategy Levinas seems to pursue in response to the modern widespread emergence of forms of life, or at least elements of life, seeming to know nothing of a relation with the Transcendent (this is, at any rate, close to the strategies also adopted by Marion and Lacoste). Of course, from a strictly pastoral level, the need to recognize these developments is virtually self-evident: efforts to convey a worldview still attuned to God or the Absolute are greatly enhanced by a capacity to understand and respect the situation of the people to whom they are conveyed. For Levinas, this involves somewhat more than learning to speak the language of popular culture and consciousness, or anticipating popular sensibility and likely reactions. When he describes the atheist subject as a necessary implication of the glory of God, he seems to take the somewhat stronger view that the possibility of godlessness, as a way of life, is in fact an essential component of religion itself—that is, of course, such as he understands it. In the philosophy of Levinas, atheism is first a natural and inevitable tendency of our being, second an inner feature of the ethical and religious relations, and only thus, finally, a limited or corrupt form of our full humanity. However, we should not forget that this priority for atheism—the fact that it comes «first»—lies only in the order of experience, where it is a pre-condition for the epiphany of the other and in turn the possibility of the self-emptying that Levinas has said bears witness to God. What that experience brings to light is the anteriority of the religious relation suppressed or forgotten by atheism, so that the shock is in the

<sup>8</sup> Paul Ricoeur, *Oneself as Another*. University of Chicago Press, Chicago 1992, pp. 335–341.

<sup>9</sup> This claim should not be mistaken for the somewhat different one, frequently imputed to Levinas in casual conversation, that only the human face reveals the otherness of the other person. Levinas has sometimes conceded that other parts of the body—a «twisted back,» for instance—can do so, and on at least one occasion has even supposed that a hand sculpted by Rodin may be revelatory. Cf., respectively, the interviews with Francois Poirié, in *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?* La Manufacture, Lyon 1987, p. 134, and Hans-Joachim Lenger, in *Spuren in Kunst und Gesellschaft* (1987), no. 20: 32.

<sup>10</sup> Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, p. 51; *Totality and Infinity*, p. 78.

<sup>11</sup> Jean-Yves Lacoste, *Expérience et Absolu*. P.U.F., Paris 1994, § 29, pp. 92–93.

<sup>12</sup> Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, p. 52; *Totality and Infinity*, p. 79.

end also an awakening. Recognizing that this will necessarily link a turn to God with the pain of being torn from previous comforts, Levinas has spoken of a «mysticism of disenchantment.»<sup>13</sup>

In the terms of some recent Christian theology, this seems to locate Levinas on the side of those who think that religion, or a religious dimension—openness to God—is intrinsic rather than extrinsic to our humanity. Thus, however great his concession to secularity, Levinas is intent on absorbing it into a wider horizon that is anything but secular. This is no easy task, after having argued that consciousness and phenomenality serve the movement of subjective of life, of *being*, toward atheistic closure. The religious relation which encloses that movement—the relation which encloses our secularity—can not be made visible in a theme, because it is prior, or anterior, to the very possibility of themes. Again, according to Levinas, each of us is bound to the other before and outside of the time of this world, outside of the time of our being-in-the-world-toward-death. And again, this bond, this order of each one of us to the other, testifies to the passage of God. Levinas calls this bond anterior to being, a «plot,» *une intrigue*. If the notion of a beginning supposes the action and initiative of a subject who begins, then this is a plot without a beginning, a plot that is «anarchic.» Each of us is always already bound to the other, and in that bond, also in relation with what alone transcends anything that could be held in a relation. «This plot,» writes Levinas, «connects to what detaches itself absolutely, [it connects] to the Absolute.»<sup>14</sup> In our very concern for ourselves, our egocentric involution and its atheistic closure, our being nonetheless confirms and expresses a relation fixed before and outside being, in the withdrawal of the Absolute whereby each one of us is bound and susceptible to the other.

There is more. This notion of «plot,» of a relation and an ordering before and outside being, does not only permit Levinas to recognize and contain the movement of being toward atheism. It also represents the basis from which he may argue against every attempt to defend or entrench atheism as the final word in defining our humanity. When Levinas underwrites his account of ethics and religion with the notion of a plot relating us to the Absolute (and this comes only late in his philosophy), he also claims a depth in his conception of our humanity that must be lacking in any full-fledged atheist humanism. Sartre, above all, will have constructed a theory that mirrors or reifies only one dimension of who and what we are (and of course hardly the deepest one). To say, as he does in *Being and Nothingness*, that human being is animated by a desire for perfect autonomy is to grasp the essential tendency of what Levinas has led us to understand as atheist subjectivity, but to end the discussion, as Sartre does, there is to neglect the more profound bond with the other person and openness to God that that atheist subjectivity presupposes.

One implication of this notion of «plot,» of being bound to the other person before and outside being in the world, would be the idea that Sartre—or Sartre as spokesman for atheist humanism—has not understood the full nature of the modern freedom that he himself describes. For Sartre, freedom is a name for an endless movement of self-determination toward self-justification that he considers to define our human situation. It is the unbearable truth of that situation that our freedom is without ground—unbearable, and so always masked by one or another fantasy of grounds. In our freedom we are forever, as it were, pulling ourselves up by our own bootstraps, forever thrusting out from ourselves, in our present situation, in pursuit of the basis for a stable identity which, however, we can never have, since every candidate for such a basis would have to appear first as a choice or option to the freedom that tries to embrace it. In short, for Sartre there can be no true ground for a stable identity and a restful freedom because any commitment to such a ground would have to be freely reasserted at each new moment.

<sup>13</sup> Emmanuel Levinas, «Amour et revelation,» in P. Huot-Pleuroux, et.al., *La charité aujourd'hui*. Editions S.O.S., Paris 1981, p. 139.

<sup>14</sup> Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Nijhoff, The Hague 1973, p. 188; *Otherwise than Being or Beyond Essence*, trans. A. Lingis. Kluwer, Boston 1981, p. 147.

Levinas's response to this dark vision is both *phenomenological*, in the sense of proposing deeper conditions, and *existential*, in the sense of contesting the account of human action and its consequences. The phenomenological argument proposes that we recognize the «plot» of being bound to the other and open to God before being free to act if agent and author of everything we do. On this line of reasoning, Sartre will have failed to see all the way to the ground for our freedom in a relation with the other person, who reveals herself to stand before and beyond any exercise of our freedom. Thus, when the face of the other awakens me from atheism to a deeper religious relation, she also teaches me that my freedom does in fact have essential limits. And when I, for my part, respond to her face with attempts to welcome her, as other, I am also engaged in a questioning, or limiting of my own freedom. Levinas calls this realization of essential limits, and the possibility to then live within those limits, the investiture of freedom.<sup>15</sup> The exteriority of the other person makes my relation with her the one occasion in which to anchor my identity—to give rest to a freedom and a willing otherwise destined to constant movement. Sartre will have overlooked this, as would any way of life that assumes freedom to consist in unqualified self-determination.

The existential argument against Sartre takes up this thesis of investiture—of a first law for freedom, a ground beyond its reach—and asks about the respective destinies of the ways of life that recognize it and do not recognize it. To what will Sartre's ungrounded freedom come, in the absence of any ground for it? For Levinas, the endless process of self-justification, of futile pursuit of complete security—vain pursuit of perfect autonomy—is most elementally a movement of restlessness (the theologian can not help thinking of Augustine's *inquietudo*). What Sartre calls the existential «project,» and what many among us today take as our human condition, moves according to a freedom drawing solely under its own energies. What he calls the authentic life, the life of «good faith,» is a life that knows and accepts this about itself. Can this be

sustained indefinitely? According to Levinas, it cannot. Our energy, the force of our being, has a limit, even if our will is blind to that fact. To embark on the path prescribed by Sartre, to set out as if one's freedom is all that one may live from, is to depart from the deeper relations with one's neighbor and God, but since those relations alone can ground our freedom and give it rest, the path leading away from them is also a path bound for exhaustion. Some of Levinas's finest descriptions try to illustrate this claim. Beyond depletion, he says, is the paralysis of an experience like insomnia, in which one can neither quite get to sleep nor find the resolve to rise from bed and busy oneself with other things. There is no need to go into Levinas's account of the «horror» befalling the insomniac, nor for that matter his assertion that it, and not Heidegger's account of «anxiety,» takes us to the primordial condition of being-in-the-world, in order to recognize the final word in his existential argument against Sartre. Modern freedom, as ungrounded freedom, or freedom giving itself the right to seek self-justification, is freedom that flirts with the disintegration of the subject. It is therefore not only mistaken in its premises, but dangerous in its aims.

Combined, these phenomenological and existential arguments against Sartre form what theologians may recognize as an exercise in apologetics. The philosopher of religion tries, as it were, to embarrass the fully secular thinker with phenomena only religion can properly account for. To the degree that Sartre may indeed speak for an entire mode of being in the world, real though often unrecognized, then this would again be a feature of Levinas's work that is instructive even to those who hesitate before other some of its other features. In the final account, on this matter of secular atheism, both as a mode of thought and as a mode of existence, there is general sympathy between Levinas and the more well known apologetics of someone like Henri de Lubac. Human flourishing, they would certainly agree, can come only when the aim of our being is truly transcendent, and of anything else there can come no lasting good.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Cf. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, pp. 57–62; *Totality and Infinity*, pp. 84–90.

<sup>16</sup> For this view from Henri de Lubac, see his *Catholicism*. Burns and Oates, London 1950, pp. 197–200.

## IV

Reflection on contemporary French philosophy as a resource for philosophy of religion and theology must in part become reflection on a certain form of thinking that takes shape after Nietzsche, Freud, and Marx. It must also become—at least among so many of the recent French-reflection on the contours and direction of religious thinking marked by the encounter with phenomenology. In the philosophy of Levinas, with its overriding concern to reinstate the religious relation after and outside any reference to a meaning-giving subject, this mark is especially discernible where it is a matter of vision, or the gaze. In simplest terms, at precisely the moment where Husserl always encouraged research to demand verification in concrete results, Levinas is compelled by the full weight of his argument to deny that verification of certain central concepts is either possible or desirable. When, for instance, he argues that the otherness of the other person transcends even the possibility of recognition and comprehension, or that the «plot» of religion cannot be made into a theme for inspection, he rules out in advance the usual demand that their reality be made evident in examples. This as much as anything else explains the difficulty of reading Levinas: some of the assertions that count most are often evoked, rather than indicated and justified in straightforward manner (the argument moves dialectically, by negation, as Derrida has pointed out). The gaze that opens to the Transcendent, to what withdraws and absolves itself from its own appearance—thus from any possible verification of the relation with it—is a gaze open without qualification to Infinity. In theological language, this gaze is *eschatological*. In phenomenological language, it is *unencoded* or uninscribed; it is a gaze unencumbered by being and time because it emerges from anterior to being and time, and it aims already beyond being and time. By definition, such a gaze does not come to rest on a determined end; it does not settle on or grasp something that would thus become available for understanding. Eschatological seeing is not comprehension, and it does not contribute to objectification. It is welcoming and receptivity *par excellence*—which, as Levinas has already

told us, is precisely what the truly religious relation requires.

It goes almost without saying, then, that this represents the heart of what Levinas might offer contemporary philosophy of religion and theology. It is this, or at least some version of it, that must be preserved—that is, if God is truly beyond any representation whatsoever (another version may be found in Marion's concept of the «iconic gaze»). But perhaps this does more than distinguish contemporary religious thinking from the modern secular thinking that Levinas seems content to hear best expressed in certain phenomenologies. As a concept, the eschatological gaze occupies the point where it becomes possible to think that the failure of our modern rationality to understand the relation with God is in fact a reminder of just how difficult it is to do so. *Difficult*, but not therefore impossible. Should we not then simply reconsider the conception of reason we have hitherto accepted? This has evidently been Levinas's intention, and no religious thinker will fail to recognize its importance, even if, again, many will nonetheless insist on a different approach. In the end, this ambivalence may well identify the moment where Levinas might be read again, in agreement with his worries and discomforts but also with some hesitation before joining him at each step in his response to them. Christian thinkers should be far from immune to this ambivalence, since of course theology has assigned positive meaning to an entire array of concepts and practices that Levinas would have us do without. I have already mentioned some of them: would liturgy and devotion signify nothing more than primitive religion, as Levinas has told us? And would believing in the notion of sacrament, of a promise spoken directly by God, in and through Jesus Christ, necessarily lead to idolatry? Could one not reject those claims, and nonetheless join Levinas in seeking a way to admit the secular and even atheist dimension of existence, and yet hold it open to the advent of the divine? All of this is to propose, finally, that while an essential question has become clear enough, an answer has not yet come fully into view: what sort of theology might find a place between onto-theology and the ethics of the other?



# Distance as Abundance: The Thought of Jean-Luc Marion

HENRIK VASE FRANDBSEN

*Henrik Vase Frandsen, som arbetar som forskningslektor vid Institutet för pedagogisk filosofi, Danmarks pedagogiska universitet, presenterar i sin artikel några centrala begrepp hos den franske filosofen och teologen Jean-Luc Marion. I sin avhandling om Emmanuel Lévinas diskuterade Vase Frandsen en av de viktigaste influenserna för Marions fenomenologiska författarskap.*

\*The title of this essay, *Distance as Abundance*, is not to be taken as a thesis about the work of Jean-Luc Marion. My aim is more modest, namely to present Marion, but barely to discuss him, and I think that the best way to do this is to point out what I see as the fundamental thought or idea from which Marion is working, both in theology and in phenomenology. This fundamental idea is encapsulated in the ambition of hearing the distance *as* abundance.

If one were to put the project of Marion into an extremely brief formula, one would obviously focus on the concept of *distance*; the distance between the I and the other, the distance between the human and the divine, the distance between what I see and what is given to my sight. Negatively or critically, Marion's enterprise is about releasing the notion of distance from various metaphysical interpretations; for instance, when distance is viewed as a lack of presence, as a loss of authenticity, or even as a fall from an originality. In short, in metaphysics distance is interpreted as poverty, and Marion's ambition is to go beyond this, and thereby redeem another notion of distance: distance as abundance, distance as a gift, or even distance as an overwhelming wealth of meaning.

As already indicated, Marion criticises metaphysics both in the field of theology and in that of philosophy. Naturally, the blurring of the lines between these disciplines has been the issue of some rather intense discussions.<sup>1</sup> I will not go into this discussion here, but I should point out two things:

First, according to Marion himself, there is no question of mixing up the disciplines. Theology is not phenomenology, and phenomenology is not theology. Although he claims this, he at the same time maintains that phenomenology will not be able to survive without pretending to the range of *first philosophy*, or at least that of a «certain priority», as he says.<sup>2</sup> But this priority of philosophy does not cause theology to accept a secondary status (as is well known, Heidegger came to a different result, claiming the priority of phenomenology).

Second, even though I really am trying to avoid this discussion, it seems that I run into it no matter how hard I try. The very construction of this presentation seems implicitly to involve taking a stand on this question. By focusing on *distance* as a key concept in Marion, a mainly theological complex of problems moves to the fore, namely the question of the signification of transcendence. Of course, this question is not strange to philosophy, but how could one avoid admitting that it is in theology that the question

<sup>1</sup> In France primarily Dominique Janicaud: *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Éd. De l'éclat, Combas 1991—and D. Janicaud: *La phénoménologie éclatée*, Éd. De l'éclat, Paris 1998. Also contributions from M. Henry, F. Laruelle, D. Janicaud, J. Greisch in *Revue de Métaphysique et Morale* 1991/1. Marion answers and gives an overview of the debate in his preface to *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. PUF, Paris 1998<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> J.-L. Marion: *De surcroît*. PUF, Paris 2001 p. 3.

of what transcendence means gains its most immediate urgency, precisely because here we are dealing with God's transcendence. So in this *specific* understanding, theology is accorded a privilege. This I learned from Marion himself, but also from the Danish philosopher and theologian K.E. Løgstrup, and perhaps—I'm not sure, but that should be taken up elsewhere—in spite of Marion and Løgstrup.

The following contribution moves forward in two steps. First, I will look into Marion's attempt to a theological clash with metaphysics, then I will describe his attempt to take phenomenology out of metaphysics. Finally, and in place of a conclusion, I would like to pose a question.

## 1. A Theological Criticism of Metaphysics

The most spectacular of Marion's books would probably be *God Without Being*. As the title indicates, the book discusses, or rather *attacks*, the notion of a relationship between the idea of God and the concept of Being. In his preface, Marion states programmatically that the issue of the book is to query the evidence that God *is*; evidence that controls both the metaphysical philosophers and the theologians of neothomism.<sup>3</sup> The immediate question is, of course, «Why?» What's wrong in saying that God *is*? The answer to that question goes in the following direction: In employing the concept of Being, the truth of God will be determined *within* the conditions that are posed by Being. One can affirm that «God exists», or one can deny it and say that «God does not exist». Those two assertions disagree about whether there is a God or not, but they do *not* disagree in claiming, that a true God must be a God that exists. Both assertions take for granted the priority of Being over God, and this is true *also* for the affirmative assertion. To claim that God exists is indeed an affirmative assertion, but the affirmation stems from the

conception of Being, the affirmation does not come from the conception of God. This is, so to speak, metaphysics <in function>: The truth about God is decided *not* from God, but from Being, and so Being exerts its priority over God; Being decides the destiny of God; Being determines the life and death of God. In short, the critical goal of the <theological criticism of metaphysics> (my expression, not Marion's) is to loosen the strong tie between the concept of Being and (the conception of) God. The aim is to meditate «the freedom of God with regard to his own existence» as Marion put it, with a quote from Schelling.<sup>4</sup>

Now, looking a bit closer at the argumentation, one can see that the concept of Being in Marion's view seems closely related to what I would call a «domesticating hermeneutics». By this expression I would like to suggest a tie between Being and accessibility. To claim or to know that something exists or does not exist would not simply be a matter of pointing out a <quality> of some topic. Existence—or Being—would here imply a first and fundamental <making accessible> of whatever topic there would be at issue. Being implies, one could say, a sort of promise, namely that the topic that *is*, is a topic that can be understood; perhaps not now, but at some point. Being <crosses out> the exteriority of <what is at issue> and precisely makes it <an issue> or <an object>. In a restrained but fundamental way, Being takes the subject <inside range> and makes it possible to relate to the subject, makes it possible to understand, to comprehend; in short—makes <it> an object of comprehension.

It is clear that this view of Being—that Being isn't merely something <neutral> but in a reserved manner *works* or is *active* in exercising a discrete dominance—shows Marion's affinity partly to Derrida and his critique of <violence>, but also and more clearly his affinity to Lévinas and his critique of <totality> (an affinity which perhaps even shows up in the titles, in Lévinas' *Autrement qu'être* («Otherwise than being») and in Marion's *Dieu sans l'être* («God Without Being»)).<sup>5</sup> Both seem to be in search of a pos-

<sup>3</sup> J.-L. Marion: *Dieu sans l'être*. PUF, Paris 1991 (Fayard 1982) p. 10–11; *God Without Being*. Translated by T. A. Carlson, University of Chicago Press, Chicago and London 1991 p. 2.

<sup>4</sup> *Dieu sans* p. 10; *God Without* p. 2.

sibility for going <beyond> Being or <outside> Being, in search of a possibility of <otherwise than being> (not a <being otherwise>, but an <otherwise than Being>, if one talks with Lévinas). To put it in an other way, it seems that both thinkers are looking for a way to relate to something *other*, but in a relationship which does not cancel the quality and status of the other as (being) other and strange.

On the other hand, I would not draw too close a parallel between Lévinas and Marion. In Lévinas, the term of the *other* becomes the other person (*L'absolument autre, c'est Autrui*—The absolutely other is the Other<sup>6</sup>), and the term for <otherwise than Being> becomes the subject, the self in its *exception* from Being, an exception that shows up in the ethical relation to the Other.<sup>7</sup> On the contrary, in Marion—that is in the *theological* Marion—the term for radical otherness is God, or the divine. *God Without Being* and *The Idol and Distance*<sup>8</sup> are two books that seek not to investigate the phenomenon of the divine, but rather the *phenomenality* of the divine; two books in which phenomenology and the concept of intentionality are confronted with the thought of theology. Here, one might say, we have phenomenology in the school of theology. Regarding Marion's later production—works that are purely phenomenological—one might say that it is the thought of theology—and almost the thought of *dialectical* theology—that

inspires and challenges him to problematize the metaphysics that is still dominant in the phenomenological enterprises of Husserl and Heidegger. The crucial criterion is exactly the radical strangeness of God, the distance of God, the transcendence of God: «If God should become pertinent for us, we must first have an impression of radical strangeness».<sup>9</sup>

Marion's analysis is organized as an opposition between two concepts: the idol and the icon. Idol and icon do not designate two kinds of phenomena, but rather two kinds of phenomenality. Since in his later books he modifies the use of those concepts, I will only discuss them here very briefly.

First, the *idol*: the idol is characterized as a point where sight stops, where the sight finds rest and so will stiffen and be buried. The idol is the <first visible> and it functions as an invisible mirror, and it is a mirror exactly because what is at stake is a phenomenon whose conditions—or whose *phenomenality*—are located in that subject for whom it appears as phenomenon. One might sum up the characteristics in the way that the idol functions as some sort of climax in the sight, a climax in the movement of the sight towards an object. However, what is in question is no ordinary object, like a car or a table, but rather a sort of superlative objectivity, which one can see exemplified in statues and paintings of the divine. The idol saturates the sight; it offers the sight a place to stop. One could formulate this another way, that the idol blinds or dazzles the sight, it blinds because it is eminently visible. However, the idol can only do so because it fulfils the sight's search, because it pleases and meets the sight's demand, because it *completes* the sight's initial intention. In the idol, the answers are given to us, the answers to the questions of who we are, from where we came, what our fate will be. This means that we—through the idol—are making the world secure for ourselves, through the idol we are making the world homelike. In short, the idol is outlined inside what I call the domesticating hermeneutics and, in this hermeneutics, the distance has

<sup>5</sup> Cf. E. Lévinas: *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*. Livre de poche, Paris 1990 (1.ed. Martinus Nijhoff 1974). *Otherwise than being or beyond essence*. Translated by A. Lingis. Nijhoff, The Hague 1981.

<sup>6</sup> E. Lévinas: *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Livre de poche, Paris 1990 (1.ed. Martinus Nijhoff 1961) p. 28—*Totality and Infinity. An Essay in Exteriority*, translated by A. Lingis, Duquesne University Press, Pittsburgh 1969 p. 39.

<sup>7</sup> Cf. *Autrement qu'être* p. 10. The «Note préliminaire» shows clearly the tension in Lévinas towards the universality of Being, a tension that works throughout his *œuvre*. Beneath this <idea of Being> lie off course first Heidegger, and then the concept of intentionality in Husserl.

<sup>8</sup> J.-L. Marion: *L'idole et la distance. Cinq études*. Livre de poche, Paris 1991 (1.ed. Fayard 1982).

<sup>9</sup> Marion; *L'idole* p. 95 «Pour que Dieu nous devienne pertinent, il faut d'abord que nous en éprouvions la radicale étrangeté».

the predominant signification of being a lack that should be made replete. Here, distance is a need for completion.

It is different with the icon. St. Paul speaks of Christ as the icon, the image, of the invisible God (Col. 1,15). The issue here is of an image, a figure, which is visible, Christ, but this visible figure refers to an invisible, to God. So the icon does *not* reproduce what it illustrates, since what the icon is picturing is precisely invisible. In this way the icon does not end sight, because the icon permanently refers back to something invisible. It is this continuous reference to the other, to alterity, to the strange outside what is seen, that makes the proper characteristic of the icon. While the idolatric sight will be a kind of fulfilment, like a rest or a satisfied slumber, the iconic sight, on the contrary, will be a steady movement: It looks further, it moves towards infinity, it is a steady and attentive awakening.

But what sort of phenomenality is at stake? The phenomenality of the idol seems fairly clear: the idol is <produced> inside the hermeneutics of domestication, and it gives us the final answers to the lacks and the threats that surround humans. It is this hermeneutics of domestication that controls the phenomenality of the idol, and it also imposes itself on what Marion calls the «conceptual idol», on the *names* of God, such as the *causa sui* and the *ens maximum* of classical metaphysics. The question is how to avoid idolatry? How to <see> God without making God an <object> for the sight? How to speak of God and still preserve a sense of the radical strangeness of God? How to speak about God without defining the essence of God, without predicating something about God? How to avoid conceptual idolatry? No matter what concept we use about God, at the very least we must admit that it is a concept that comes *from us*, and so the concept stay in the danger of reducing God to the range of our sight, or to the mind of man. How to avoid all that? Marion seeks the answer to these questions in his reading of Denys the Areopagite, that is to say in a confrontation with the *via negativa* in theology.

The point of the *via negativa* is not simply to negate the attributes of the divine, and in this way to state what the divine is *not*. If the negation works in this way, it will simply empty the

object bit by bit, and one will end up with a vacuum. The point is rather the other way around: if one asks what it is that mobilises the negation, the answer is that the negation would not be mobilised by the lack of knowledge towards the divine, but—on the contrary—by the powerlessness of our *non-knowledge* towards our knowledge. To put it another way, the negation is not directed towards an <object>, which simply would be deprived of all its predications. The negation is directed towards an individual, who, so to speak, is being deprived of his knowledge or his ideas. The <field> uncovered by negation is some sort of non-knowledge, a non-knowledge hidden by knowledge, a non-knowledge covered up by knowledge. This is where Marion takes *via negativa*. He quotes Denys saying that <we are negating every thing in order to know the non-knowledge that every knowledge hides in every creature>, and Marion comments that here it is not about sinking down in emptiness, but about using the negation *in order* to know better, and furthermore to know better *without ideas*.<sup>10</sup>

Two things are important here. First, it is important to emphasize that this negation has a goal, a purpose. The negation has an *affirmative aim*. The work of negation takes place inside a more fundamental *affirmative* endeavour. The question remains, however, of what sort of affirmation. Second, it is about knowing better, as he says, but also adds that it is about knowing better *without ideas*. Knowing <without ideas> means to know in conformity with the distance. The strangeness of the divine is in conformity with this lack or <absence of ideas>. The question here is how it is possible to maintain such a <zone> in the middle of the field of knowledge; a zone that can remain untouched by ideas.

The answer to these two questions—what sort of affirmation lies in the negation, and the possibility of there being a <blank zone> in

<sup>10</sup> «nous nions et ôtons toute chose afin de connaître sans dissimulation cette inconnaissance, que dissimulent dans tous les étants toutes les connaissances. Connaître l'inconnaissance que dissimulent nos connaissances ne revient pas à ignorer ou à s'abandonner dans le vide de la chose comme du savoir. Il s'agit bñe plutôt d'user de dénégation pour d'autant mieux connaître—sans idée». Marion, *L'idole* p. 186–87.

knowledge—is in a way simple, but perhaps also difficult to accept. Basically the answer consists in a radical change of perspective for the subjectivity, namely from the productivity to the receptivity of the subject, that is to the reception of the gift. Here I shall briefly outline how.

Marion engages in a profound discussion of three of Denys' concepts: *aitia*, *hymnein*, and hierarchy. I will leave hierarchy to the side, and discuss only *hymnein* and *aitia*, because they have a privileged relation. When Denys uses the different names of God—God is good, loving, wise, and so on—those names are not predicated as God's qualities, but God is *praised* (*hymnein*) as the *aitia* of these qualities. He would not say, for instance, «God is good», but rather «I praise God as *aitia* of the good». Normally, we would translate *aitia* with *causa*, as when Aristotle mentions the four *aitiai*. However, the close connection between praise and *aitia* indicates to Marion that *aitia* here works in a different way. *Aitia* does not describe the first and final quality of God, but operates as the final *disqualification* of any of God's names. *Aitia* marks transcendence, God as «beyond every name»; it is brought in play as a final reactivation of the *aporia* in the acknowledgement of God, namely that every «name» or «concept» used for God, in the end, refers to man and not to divinity. *Aitia* serves as a marker of the «blank zone» in knowledge, the «unthinkable» in the middle of thinking. How is this the case? Simply to «think at the unthinkable» would not be anything but naive, so how does *aitia* qualify the «blank zone» of non-knowledge? This is where the perspective changes. If *aitia* remains unthinkable, and if it disqualifies any denomination of God, then—Marion holds—it is because *aitia* is not to be thought but is to be *received*.<sup>11</sup> It is only in the *reception* that the thought can have a relationship to what is outside thought, or to what is at a distance from thought. Here the field of non-knowledge, detected by negation, is identified, as well as the fundamental affirmation in whose framework

the negation is operating. What one cannot recognize, because knowledge is active and productive, that is the reception. In Marion, the reception of the gift, or more programmatically the *thinking of the gift*, marks out the superior affirmative frame to *via negativa*. Consequently, Marion suggests another translation of *aitia*, not as *causa*, but as demanded (*réquisit*) with reference to the judicial etymology of *aitia*.

This receptivity he finds confirmed, when Denys does not say «God is good» in a predicative manner, but instead *praises* God as *aitia* of the good. The predicative discourse oversteps the distance to its object; in short it reduces its object. The predicative discourse reflects metaphysics and idolatry. But this predication and reduction are set a side in *hymnein*, in the *discourse of praise*, as Marion put it. Denys is quoted as saying that «theologians praise God as anonymous, and with every name».<sup>12</sup> *Anonymity and polyonymity* follow together (or: distance and abundance come forward simultaneously). This is the case because here one works with language in an «iconic» way. What is said, a name, refers to an unsaid: to the strange divinity. Anonymity marks the distance of the divine, it preserves for the divine a fundamental strangeness. But that means too, that the praise does not aim for an adequate language for the divine. The discourse of praise is working with *inadequacy*, it marks its own inadequacy by praising God *as* (i.e., in the capacity of, *en tant que*, that is the greek «*hōs*»). Therefore God has *no* name, and yet has all possible names. God is praised *as* good, *as* wise, *as* God of gods, *as* Master of masters, *as* the Holy of the holy ones, *as* eternal, *as* originator of time, *as* giver of life, *as* wisdom, *as* spirit, and so on. But God preserves the distance, the anonymity, in the middle of the many names by which he is praised. *The name* in the discourse of praise *does not* speak of the essence of God and, in this way, the praise is a continuous openness towards the possibility of God to «reveal himself» also in other names.

In the very end, the discourses of praise designates a contribution whose final conditions goes *beyond* the subject, that praises. So, if the

<sup>11</sup> «Si la cause / *aitia* demeure impensable, si elle disqualifie toute dénomination de Dieu et si la transcendance se dérobe à la saisie énonçante, peut-être peut-on convenir que la cause n'a pas à être pensée, mais bien reçue». Marion, *L'idole* p. 191–92.

<sup>12</sup> Marion, *L'idole* p. 224.

subject is capable of praising, it's because the subject *in advance* has received its «qualification», the «authority» permitting him to praise. There is no doubt that this is where Marion wants to take his reader. He explicitly points out the *receptivity* in the praise as *the* decisive condition that makes the subject capable of praising. The subject receives in advance the «authority» to praise. From where? From what the praise is aiming at! This is the *ecstatic* moment in the discourse of praise.<sup>13</sup>

Now to return to the question of phenomenality in the idol and the icon. If it is accepted that a «hermeneutics of domestication» carries the phenomenality of the idol, it is now also obvious that the phenomenality of the *icon* is carried by the «hermeneutics of the gift». This should not come as a surprise. Take *love* as an example. One does not «understand» love by describing and conceptualising, but rather by receiving love, and the only «adequate» way to receive love is by giving love, an «adequacy» that precisely takes place outside language. By definition, love is *more* than the words about love. By definition, God is *more* than the words about God, and it is exactly the transcendence of God—or his distance, or his strangeness—that liberates this «*more than ...*», that liberates the semantic abundance of the divine.

## 2. A non-metaphysical phenomenology

In 1989, Marion published *Réduction et donation*<sup>14</sup> (Reduction and Givenness), a work that consists of six intense studies on the phenomenology of Husserl and Heidegger. In 1997, he followed this with the ambitious *Étant donné*.

<sup>13</sup> «Cette extase, où celui qui énonce se trouve d'avance repris par ce que vise, sans prédication, l'énoncé, confirme que nulle subjectivité ne grève le langage de louange». Marion, *L'idole* p. 229–30.

<sup>14</sup> J.-L. Marion: *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. PUF, Paris 1989. Translated by T. A. Carlson as, *Reduction and Givenness. Investigations of Husserl, Heidegger and Phenomenology*. Northwestern University Press. 1998.

*Essai d'une phénoménologie de la donation*. Both books are part of the same enterprise, namely to take phenomenology beyond its metaphysical limitations; an ambition that has so far culminated in the remarkable idea of the *saturated phenomenon*. (I say «so far» because Marion in the final pages of *Étant donné* announces a further, as yet unpublished, book on subjectivity and love.)<sup>15</sup>

The first question that appears is that of reaching a more precise idea of the metaphysics that weighs phenomenology down and has led it down the wrong path. Marion gives us different formulations of the metaphysical misinterpretation of the phenomenon, but it seems to me that they point all in the same direction: that in metaphysics, the possibility of something to show up will not belong to what actually does show up. Phenomenality will not belong to the phenomenon, but rather to something that precedes the phenomenon, and at the same time defines the possibility of the phenomenon and imposes its limits on the phenomenon.<sup>16</sup>

I would like to concentrate on this critical formulation—that in metaphysics, the possibility for something to appear will not belong to what actually appears—because it has at least two critical facets: On the *one hand*, it is critically turned towards the dominance exercised by the subject or by recognition over the «object». The aim here is to liberate the phenomenon from the *metaphysical egology* that, according to Marion, still binds Husserl (and to a certain extent Heidegger as well). The egology breaks out, for example, in the promotion of the *horizon*, the horizon that already is «seen» before the phenomenon shows itself, and in that way becomes the «prison» of the phenomenon. The egology also appears in the paradigm of equality or adequacy between intention and intuition, or between signification and fulfilment. This ideal of equality or adequacy defines the evidence in Husserl, and so Husserl joins the line of philo-

<sup>15</sup> J.-L. Marion: *Le phénomène érotique. Six méditations*. Ed. Grasset 2003.

<sup>16</sup> See, for instance, *Étant donné* p. 255: «En régime métaphysique, la possibilité d'apparaître n'appartient jamais à ce qui apparaît, ni sa phénoménalité au phénomène».

sophers for whom examples from mathematics have a privileged position in epistemology. In math, this adequacy seems easier to establish. However, Marion claims, the examples from mathematics are all «poor phenomena», and he sees no reason why poor phenomena should determine the paradigm for all phenomena. More generally speaking, the claim is that the phenomenon—in the regime of metaphysical egology—will be reduced to a finite objectivity due to the finite self, or the finite I, that imposes its own limitations on the phenomenon.

In contradiction to metaphysical egologi, the aim for Marion is to attempt to define the phenomenon without having recourse to a transcendental field of *a priori* conditions. Corresponding to that aim, he seeks to define the self without recourse to a transcendental ego. Marion reverses the priority in the relation between the I and the phenomenon. The self is defined alone from its «attributory function to the phenomenon»<sup>17</sup>, so that it is the phenomenon itself that takes center of stage. The phenomenon gives itself, it gives itself from itself, it gives itself, so to say, by virtue of its own initiative. The phenomenon *gives itself*, and the I can only receive it. This *giving* or *donation* is the central term in Marion's non-metaphysical phenomenology. The first thing to say about phenomena is that they give themselves. Monstration is first of all donation.<sup>18</sup>

Through this precedence of the donation over the recognition exercised by the subject, I reach the *other* facet of Marion's critical diagnosis of phenomenology in regime of metaphysics. If it is not the I or the consciousness that marks out the possibility of the phenomenon, if, inversely, it is, as Marion claims, that the phenomenon appears as given *to* and given *for* an «I», and this «I» only discovers itself by receiving itself from the phenomenon, then it

would be almost too obvious to detect a «giver» behind the phenomenon's «being given», in short a God. This conclusion, though, is premature, that is it is metaphysical. Let me repeat the diagnosis. In the regime of metaphysics, the possibility of something to appear will not belong to what actually appears. Implicitly—and indeed explicitly as well—Marion rejects the notion that givenness or donation should reveal some external giver, like a *causa* of the donation. To argue such a giver would only be returning to pre-modern metaphysics, to *metaphysica specialis* and eventually to a rational theology, which Marion seeks to avoid. The phenomenon shows up «from elsewhere», it comes to me as unforeseen, it forces itself on me, it demands my attention. All this does not mean, however, that it comes from a phenomenon-external «giver». Marion claims that his descriptions remains immanent in consciousness, and when a phenomenon appears both as «itself» and as «from elsewhere» (*ailleurs*), there is no question of referring back to something else, but only that this «internal distance» *in* a phenomenon is characteristic for its mode of appearing. It appears with a «dimension of depth», so to speak. Metaphysically, this non-origin would be viewed as a lack of origin, as a loss, but, liberated from metaphysics, this internal distance in the phenomenon will be seen as a surplus, i.e. as the surplus of the phenomenon towards the consciousness that receives the phenomenon. By virtue of the internal distance between «itself» and its «from somewhere else», the phenomenon exercises a sort of «going beyond» the consciousness that can only receive it. To put it a different way, there is an asymmetrical relationship between what the consciousness is capable of receiving (or of synthesizing), and what the phenomenon is capable of giving. However, such an asymmetrical relation does not indicate that comprehension is at a loss, or lacking. On the contrary, the asymmetrical relation is an indication of the surplus in the phenomenon, its wealth of signification, the surplus of the thinkable in its relation to thought.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> «Dès lors, comment ne pas tenter de définir le *Je* sans recours aucun à la transcendance, ni à l'exercice de l'*a priori*, mais uniquement à partir de sa fonction d'attributaire du phénomène, tel qu'il se donne à partir de lui-même et de lui seul?» Marion, *Étant donné* p. 264.

<sup>18</sup> «... chaque phénomène ... se montre en tant qu'il se donne», *Étant donné* p. 168.

<sup>19</sup> «Tout phénomène, en tant que donné, garde en effet comme un surplomb sur ce qui le reçoit: aussi pleinement délivré soit-il, son exil hors l'*ousia* et son

As far as I can see, it is this decision, to view the distance not as a loss but as an abundance or as an ongoing donation, that creates the fruitful point of departure in Marion's phenomenology. This decision leads him to the concept of the *saturated phenomenon*, a phenomenon saturated with intuition, phenomena where the intuition gives more than what intention is aiming at. I shall only briefly outline this theory. Departing from the *leitmotif* of saturation in intuition, Marion distinguishes between three modes of phenomenality: the poor, the common, and the saturate.<sup>20</sup>

The *poor phenomena* would be primarily mathematical and logical intuitions. Those phenomena suggest a sort of <borderline case>, namely a sort of phenomenon that tends towards the absolute zero of intuition, traditionally called <evidence> or <certainty>. Certainty shows a zero-degree of intuition (and a zero-degree of receptivity). That is indirectly confirmed by Descartes when he excludes all that is made uncertain by experience from the sphere of certainty. To put it another way, certainty is characterized by a radical phenomenological deficit: certainty cannot be «experienced».

The next layer is that of *common phenomena*: objects and phenomena dominated by objectivity. They have their own phenomenality. An example of such phenomenality is the law for falling bodies: this law can only be confirmed experimentally by reducing everything <individual> in the concrete fall of a concrete body, for instance the resistance of the air, the wind, humidity in the air, the surface of the body, etc., everything that counts as <sources of errors>. The law precedes the fall of the body. Another type of this kind of phenomenality Marion finds in modern *products*, like clothes, cars, or coffee makers. Here the *concept* precedes the actual thing. The intention commands the intuition, so that the <real> object in fact does

not add anything to what has been foreseen by the concept. The *existence* of the concrete car or coffeemaker does not change the *concept* of the car or the coffeemaker. Existence is simply a complement, an «anecdotic appendix» as he puts it, to what was already there in advance, but existence does not give the concept anything fundamentally new.

Finally there are *saturated phenomena*. Here Marion distinguishes between four types of phenomenality: the event, the idol, the flesh (*la chair*, not *le corps*) and the icon. The idea of disposition beneath those concepts is picked up from Kant, in his four main categories of understanding, and they designate how the phenomenon overwhelms the receiver by overflowing the category of quantity, quality, relation or modality. Let me sketch out these four types.

First is the *event* (referring to the category of quantity), which corresponds to the saturated phenomenon as *unforeseen*, as a surprise, an astonishment. An example is the battle of Waterloo. In order to understand such an event, Marion argues, it is necessary to work with several different horizons (as for instance military, diplomatic, economic and ideological); but even taking all these horizons into consideration, nobody is able to give a full description of the battle of Waterloo. The event is a saturated phenomenon that gives more than it is possible to synthesize. Second comes the *idol* (an overflow of the category of quality). The idol is <saturated with visibility>; it dazzles the sight and is in this way unbearable. The eminent example here is the painting (in *De surcroît* Marion gives some outstanding analyses of the paintings of Rothko). The dazzling nature of the idol involves a further individualization of the subject, since none sees and are saturated by the idol in the same way. The third form of saturated phenomenality Marion calls the *flesh* (referring to the category of relation). The issue here is an identity between the one affected and that which affects (identity between *l'affecté* and *l'affectant*). In the flesh, I am affected <by myself>—in joy, pain, love, fear, the erotic, etc.—and this auto-affection (à la Michel Henry) provokes solipsism. The flesh gives me to myself, even before I enter into any relation to an object. The flesh is a *fait accompli* and appears in that way as abso-

déficit de cause le laissent finalement inégal à la connaissance inadéquate. Mais cette inégalité ne signifie pas tant une défaite de la pensée que l'excès du pensable», *État donné* p. 224.

<sup>20</sup> The following pages refer primarily to *État donné* § 23 p. 309 ff.



lute. The flesh has its signification detached from any external relationship, it is individualizing. Finally, the fourth form is the *icon* (corresponding to the category of modality). This type of phenomenon is invisible (*irregardable*), and will not let themselves be reduced to the <I>, since the icon is exercising its own sight over the individual who sees the icon. The icon takes the initiative, and consequently is a kind of contra-experience (i.e., I experience that I am subject to an experience), or a contra-intentionality, which makes the <I> into a <witness> (*temoin*) of the phenomenon, and hence singularises the self in a reverse objectifying movement. The example here is the sight (*regard*) of the other, the face of the other—as Lévinas describes it.

To these four types of saturated phenomenality Marion adds a *fifth* possibility, a form of phenomenality that in itself includes the four previous forms; a *possible* phenomenality, which condenses the saturated phenomenon. Hence, there is here a phenomenality that is saturated to a maximum degree. A phenomenality that does not add a new element, but is a variation of the four forms, or is playing at their possibility.<sup>21</sup> This fifth possibility of saturated phenomenality is the possibility of the *revelation*, and the paradigmatic example here is the revelation of Christ. Briefly: A) as *event*, Christ is unforeseen and unexpected; he is unforeseen even in relation to the prophecies he is fulfilling; Christ is radically heterogeneous. B) as the *idol* Christ is dazzling and unbearable; understood in the way that the unbearable precisely is to recognize him as Christ. C) According to the saturated phenomenality of the *flesh*, Christ appears as an *absolute* phenomenon, as a *fait accompli*. The revelation of Christ is absolute in the sense that he's saturating and exceeds any horizon from which he becomes visible. Not only is there a need of at least four gospels in order to describe Christ, but none of these four <horizons> are able to describe his significance in an adequate manner. His <kingdom is not of this world> (John 18,36). D) Finally, and corresponding to the *icon*, Christ is manifest as a saturated phenomenon that *looks* at me, a result of which is that I

am constituted as his witness; which corresponds to how Christ chooses his disciples (and not inversely: it is not an transcendental ego that constitutes Christ).

### 3. Termination

I will limit myself to two concluding remarks, one as a summation, and the other suggesting a theological perspective.

In the preceding, I have claimed that a central point in the works of Marion is to see the distance as an abundance, an abundance of possible significations. In his theological works I find this quite unproblematic to claim. This <distance as abundance> is the <logic> behind the interpretation of the concept of God in Denys the Areopagite; it is the key in the assertion that God can be simultaneously characterized as an anonymity and as a polyonymity, that God has no name, and yet has all possible names. Furthermore, it is distance as abundance that allows us to realize that the withdrawal of God is also the way for God to step forward. Finally, distance as abundance allows us to understand that the famous <death of God> is simply an ontological restriction and a metaphysical distortion of the radical transcendence of God.

Distance as abundance also seems to me to be the key to Marion's phenomenology, even though it appears less obvious here. I have only given a rather superficial presentation of his phenomenological enterprise, but what I would like to stress in his phenomenology is that the <coming-from-elsewhere> is stated as a *constitutive* part of the way in which phenomena appear. If one likes aphorisms, one might say that the phenomenon in Marion is constituted as not-being constituted; or that the original phenomenon is a denial of having an origin. It is this non-originality that gives the vision a chance to see <farther>. The <from-elsewhere> character of the phenomenon, or its *internal distance*, corresponds with its intensity, with its surprise, with the <novelty> of the phenomenon.

My second remark concerns how metaphysics is understood, and in what sense *theology* might go beyond metaphysics. If <distance as abundance> is to be viewed as a way of going beyond metaphysics, this inversely indicates an

<sup>21</sup> Cf. *Étant donné* § 24 p. 325 ff.

indirect characterization of metaphysics. What characterizes metaphysics is the predominant interpretation of distance as a loss, as a lack, or as a fall from a more authentic plane of existence. Metaphysics then should be homesickness, nostalgia, and to go beyond metaphysics should consist in taking leave of this homesickness and nostalgia. My question relates to this departure: What constitutes «leaving nostalgia» in *theology*?

Marion's answer to this question points in one decisive direction, toward revelation, i.e. that God reveals himself in Christ. In this way, Marion seems to make himself a proponent of a theology of revelation, almost in a Barthian manner. The Son comes «from elsewhere», from the Father, but a Father we only see in the Son and that we only know in the figure of the Son. This internal distance in the manifestation of Christ, which according to Marion we can call the *distance from the Father to the Son*, this distance seems to be repeated by any manifestation and so to become the primary mark of the saturated phenomenon. In a way one might say that any phenomenon appears within the manifestation of Christ, in so far as any phenomenon describes a part of the revelation taken as the extreme and last possibility in the phenomenology of donation.

However, in theology it should be possible to go another way to bid farewell to homesickness, to the metaphysics of the loss. It should be possible to do so by rethinking the concept of *creation*.<sup>22</sup> I have tried elsewhere to show that it is possible to read a theology of creation in Denys the Areopagite, and furthermore that it is this theology of creation that prepares and supports the ascent of the apophatic, the ascent to the radical *beyond* of God, the ascent to the *hyper* of

<sup>22</sup> In a Danish context, this suggestion in no way is surprising, considering the importance of K.E. Løgstrup and his lifelong attempt to rehabilitate a *theology of creation*. Cf. K.E. Løgstrup: *Skabelse og tilintetgørelse. Religionsfilosofiske betragtninger. Metafysik IV*. Gyldendal, Copenhagen 1978 and later. Translated in German: *Schöpfung und Vernichtung. Religionsphilosophische Betrachtungen. Metaphysik IV*. Übersetzt von R. Løgstrup; J.C.B. Mohr, Tübingen 1990.

God.<sup>23</sup> I would like to conclude this presentation of Marion's ideas, by opening towards this other way of questioning the predominance of the metaphysics of the loss. The best way to do this is to recall a single, but very beautiful, phrase from Denys; a phrase where this theology of creation and the *tension* towards Being—but not the dismissal of Being—comes to full expression:

The theologians —describing God/ the divine principle—say that he is «in the spirits and in the bodies, in the sky, on earth, and whilst remaining the same in Itself, [God/ the divine principle is] in the world, around the world, beyond the world, beyond the sky, beyond all being; he is the son, the stars, fire, water, spirit, dewdrops, clouds, precious stone, rock, *all that is and nothing of it*».<sup>24</sup>

(Linguistically improved by Bradley F. Abrams, whom I am most grateful for his help)



<sup>23</sup> H.V. Frandsen: «Sur l'ontologie de la théologie négative. Individu et univers chez Denys l'Aréopagite» in M.M. Olivetti: Biblioteca dell' «Archivio di Filosofia» vol. 29: *Théologie Négative*. Cedam, Padova 2002.

<sup>24</sup> *Divine names* I,6; Greek text in J.-P. Migne (ed): *Patrologia Graecae* vol. 3. 596 b–c. English translation in *The Divine Names—by Dionysius the Areopagite*. Translated by the Editors of The Shrine of Wisdom. Surrey 1957, p. 14–15 (modified). I emphasize the «παντα τα οντα, και ουδεν των οντων», which shows the necessity of the theological *tension* towards Being; a tension that is not to be abolished or closed in a divine or in a human totalisation, but which preserves the simultaneous possibility of autonomy and heteronomy.

# Hermeneutics and Revelation

WERNER G. JEANROND

*I sin artikel om hermeneutik och uppenbarelse diskuterar Werner G. Jeanrond, professor i systematisk teologi vid Lunds universitet, hur hermeneutiska insikter påverkar förståelsen av uppenbarelsen. Jeanrond har i flera böcker arbetat med hermeneutikens betydelse för teologin, och även där uppmärksammat den franske filosofen Paul Ricoeurs bidrag till en samtida teologisk hermeneutik.*

In this article I wish to consider the relationship between hermeneutics and revelation. What is divine revelation? How do we gain insight into divine revelation? Does Christian knowledge of revelation emerge within the limits of biblical text-interpretation alone? What is the role of the believer in receiving, interpreting and responding to revelation? Is revelation a hermeneutical concept?

No reference to divine revelation is ever free of interest, neither in theology nor philosophy, nor in the church. References to revelation have been made in order to defend certain biblical, theological or ecclesiastical positions. References to revelation have functioned to support, defend or legitimate personal experiences, interpretations and convictions. All talk of revelation occurs in certain contexts, and we have to reckon with the possibility that such talk be influenced by the specific context's concerns and power structure. Hence, from a theological perspective all references to divine revelation require a thorough critical and self-critical examination.

In an article on revelation the Irish theologian Gabriel Daly recalls that the two schools that dominated theological thinking for many centuries, i.e. Augustinian and Aristotelian-Thomistic, had very different agendas when they treated of revelation. Whereas «the Augustinian predisposition to regard revelation as illumination favours attention to revelation as a continuing process; ... Thomism [as a form of Aristotelian thinking] lends itself to the objectivisation of revealed truths».<sup>1</sup> This means that those who interpreted revelation in terms of illumination were motivated to describe the ensuing process of transformation in the individual believer or within the Christian community, while those

who saw revelation as an act of divine support for a given deposit of truths were keen to establish divine sanction for their particular doctrinal endeavours.

These two types of attention to revelation stress the subjective respectively the objective dimension of revelation. They treat of revelation either as an inner event which affects the entire human being or as an external event which contributes to the establishment of a divinely ordered framework for Christian life, and which, at the same time, balances the defects of autonomous reason.

A major difference between both approaches to revelation concerns the relationship between human reason and divine revelation. While the Augustinian school considered revelation as affecting the entire human being, the Thomistic school concentrated on revelation from the perspective of human reason.<sup>2</sup> The imperfect nature of human reason requires a divine supplement. It is interesting to observe the history of effects of this Thomistic line of thought: Thomas Aquinas wished to establish the autonomy of reason and thus stands in a tradition that more and more radically separated philosophy and theology.

In this article I would like to reflect upon possibilities and limitations of constructing a theological epistemology of revelation. In a first move I shall discuss some current developments in the, theology of revelation with particular reference to Karl Rahner's treatment of our topic. In a second move I shall explore Paul Ricoeur's

<sup>1</sup> Gabriel Daly, «Revelation in the Theology of the Roman Catholic Church», in Paul Avis, ed., *Divine Revelation*. Darton, Longman and Todd, London 1997, 23–44, here 26.

<sup>2</sup> Cf. *ibid.*, 25f.

(6) Revelation cannot be reduced to the Christian church alone, because God may well have communicated through other religious traditions and movements than the Christian, although all such possible and actual revelations will be interpreted by the Christian church in the light of its own particular witness to the revelation of God's cosmological presence in Christ. That is why Rahner felt perfectly justified to speak about «anonymous Christians» when from an inner-Christian perspective appreciatively considering the religious experience of people, Christians and non-Christians alike.

(7) And finally, revelation must not be identified exclusively with verbal communication, although any critical reflection upon revelation will need to employ the means of verbal communication. But it seems to me to be crucial to maintain that revelation can occur also in experiences of love, ritual, nature, icons, encounters, fellowship, silence, music, art and other non-verbal occasions. Therefore, the logos within the term theology needs to be seen in much wider dimensions than mere speech acts.<sup>12</sup>

Two major shifts characterise Rahner's and other related contemporary theologies of revelation (e.g. Edward Schillebeeckx, Dermot Lane, Gabriel Daly, David Tracy et. al.) over against the various forms of Christian orthodoxy, Protestant and Catholic alike: The first shift concerns the medium for revelation, that is to say the new role for human experience in revelation. Revelation does not occur in spite of or against human nature and experience. Rather revelation is a result of a relationship between God and human beings that manifests itself through the medium of human experience and that may be expressed and critically examined through the medium of language.

The second shift has to do with the focus of revelation. Reason and incompleteness are no longer the primary focus, neither is the assent to

<sup>12</sup> Cf. Paul Ricoeur makes a similar point when he calls «to guard ourselves against a certain narrowness of any theology of the Word which only attends to word events.» Paul Ricoeur, *Essays on Biblical Interpretation*, ed. Lewis S. Mudge. Fortress Press, Philadelphia 1980, 80.

a body of truths; rather faith and salvation, or expressed in a different mode, the possibility of eternal relations between God and God's creation are the focus of revelation.

The first shift, that is the new role which human experience plays in the process of revelation, somewhat complicates the statement found in the Second Vatican Council's document on revelation according to which «we now await no further new public revelation before the glorious manifestation of our Lord Jesus Christ» (*Dei Verbum* 4). For we must ask: How can the process of interpreting past revelation and of expecting future revelation be separated from the dynamic character of the process of revelation itself? Does not the new attention to human experience, as the medium of revelation (which Rahner and like-minded theologians introduced at the Council) run the risk of suicide if it is made to subordinate human experience anew to ecclesiastical power, as is the case in the second chapter of *Dei Verbum* where the transmission of revelation is considered?

It is true that in its first chapter *Dei Verbum* offers a broader horizon for the consideration of divine revelation. Avery Dulles correctly concludes that «[i]n comparison with Vatican Council I, *Dei Verbum* is more personalistic, trinitarian, and christocentric».<sup>13</sup> But from Chapter 2 onwards this broader view recedes in favour of what Rahner later referred to as the «special, official salvation history» [die «besondere, amtliche Heilsgeschichte»]<sup>14</sup> whose particular administrative requirements are discussed in the subsequent chapters of *Dei Verbum*. I wish to quote just one example from Chapter 2, 10:

... the task of giving an authentic interpretation of the Word of God, whether in its written form or in

<sup>13</sup> Avery Dulles, «Faith and Revelation», in Francis Schüssler Fiorenza and John P. Galvin, eds., *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*. Gill and Macmillan, Dublin 1992, 89–128, here 93.—With regard to the Second Vatican Council I make some use here of material previously published in Werner G. Jeanrond, «The Significance of Revelation for Biblical Theology», *op. cit.*, 249–50.

<sup>14</sup> Karl Rahner and Herbert Vorgrimler, eds., *Kleines Konzilskompendium*, 10th ed. Herder, Freiburg i. B. 1975, 362.

the form of Tradition, has been entrusted to the living teaching office of the Church alone. Its authority in this matter is exercised in the name of Jesus Christ. Yet this Magisterium is not superior to the Word of God, but its servant. It teaches only what has been handed on to it. At the divine command and with the help of the Holy Spirit, it listens to this devoutly, guards it with dedication and expounds it faithfully. All that it proposes for belief as being divinely revealed is drawn from this single deposit of faith.<sup>15</sup>

The problem with the Second Vatican Council's understanding of revelation lies then in the hermeneutical conflict which arises between the Council's affirmation, on the one hand, of a universal context for God's revelation, and its affirmation, on the other hand, of a magisterial prerogative that defends ahistorical propositions of faith.<sup>16</sup> Walter Schmithals identified this contradiction most succinctly with regard to the Council's willingness to affirm historical-critical exegesis while at the same time defending the propositional nature of revelation: «Ultimately, the problem is that one cannot acknowledge the historicity of the revelatory documents without at the same time treating the revelatory truth itself consistently as historical.»<sup>17</sup> In other words, the problem of the Second Vatican Council document on revelation has been that it affirms the experiential and therefore historical nature of revelation only half-way. Moreover, the Council affirmed the need for interpretation of all testimonies to revelation, but defends an older a-historical rationality that curtails the demands of a critical hermeneutics. However, a half-hearted recognition of the historical conditions for human experiencing and reflecting can only lead to a half-hearted hermeneutics. But a half-hearted hermeneutics can never be sufficiently critical.

Even Rahner's approach to divine revelation has been criticised on at least two accounts. Johann Baptist Metz accused Rahner of locating

his theological approach predominantly on the level of theoretical reflection and thus forgetting about the actual human experiences of suffering, poverty and oppression that form the context for the human reception of God's revelation. Against a transcendental idealist paradigm in theology Metz called for a post-idealist paradigm which he himself has since developed under the heading of a new political theology.<sup>18</sup>

A second critique of Rahner's concept of revelation concerns the absence of a critical text-hermeneutics in his work.<sup>19</sup> The connection between transcendental revelation and categorical revelation, that is between universal revelation and historical revelation, must remain problematic as long as the linguistic mediation of revelation cannot be properly considered. Thus, not only the Second Vatican Council lacked a thorough commitment to critical text-hermeneutics. Rahner, one of its chief advisers, had not promoted such a critical hermeneutics either.<sup>20</sup>

Now I wish to turn to the work of Paul Ricoeur who has richly contributed to the reflection on both text-hermeneutics and the concept of revelation.

## Paul Ricoeur's Contribution to a Critical Theology of Revelation

Paul Ricoeur has repeatedly stated his conviction not to mingle philosophy and theology. He wants «to remain faithful to the old pact [he] had made that the nonphilosophical sources of [his]

<sup>18</sup> Johann Baptist Metz, *Zum Begriff der neuen politischen Theologie: 1967–1997*. Grünewald, Mainz 1997, 105.

<sup>19</sup> Eicher, *Offenbarung*, *op. cit.*, 405: «Rahner fehlt eine Hermeneutik des Textes.»

<sup>20</sup> Cf. also Werner G. Jeanrond, *Text and Interpretation as Categories of Theological Thinking*, trans. Thomas J. Wilson. Gill and Macmillan, Dublin 1988, 6–8—To be fair to Rahner, it must be said that he was aware of this problem later on. This became clear to me during the one conversation I had with him in 1978 in my native Saarbrücken. There he encouraged me to continue my own studies in language and text-hermeneutics, saying that he unfortunately had not undertaken such a work himself.

<sup>15</sup> *Vatican Council II: The Conciliar and Post Conciliar Documents*, ed. Austin Flannery, O.P. Costello Publishing Company, Northporth, NY 1988, vol. 1, 755–756.

<sup>16</sup> Cf. Peter Eicher, *Offenbarung*, *op. cit.*, 542.

<sup>17</sup> Quoted in Eicher, *ibid.*, 543 (my translation).

conviction would not be mixed together with the arguments of [his] philosophical discourse».<sup>21</sup> Hence his interest in the concept of revelation was not theological by nature, but according to his autobiographical reconstruction had to do with his «intermittent incursions into the field of biblical exegesis».<sup>22</sup> These incursions originated in his interests in the question of narrative. One might wish to argue that Ricoeur's high regard for the tasks of exegesis and, dare I say, somewhat lower regard for systematic theological discourse, has to do with his keen interest in the language of faith and its various literary genres found in the discourses of the Bible.

In spite of this somewhat restricted point of entry into the discussion of revelation, Ricoeur's philosophical-exegetical treatment of the concept of revelation seems to me to be of great significance not only for new and more critical forms of biblical theologies,<sup>23</sup> but also for the central systematic theological reflection upon revelation.

As a theologian I do not submit to the same restrictions which Ricoeur acknowledges concerning the relationship between philosophy and theology. Not having to react to the internal debate characteristic of the 20th century approach to religious questions in France, I may freely benefit from philosophical examinations and clarifications for my further theological explorations without fearing for the integrity of my intellectual enterprise.<sup>24</sup>

Already in the 1970s, Ricoeur sought «to recover a concept of revelation *and* a concept of reason that, without ever coinciding, can at least enter into a living dialectic and together engender something like an understanding of faith».<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Paul Ricoeur, «Intellectual Autobiography», trans. Kathleen Blarney, in Lewis Edwin Hahn, ed., *The Philosophy of Paul Ricoeur*, The Library of Living Philosophers XXII. Open Court, Chicago and La Salle 1995, 1–53, here 50.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 41.

<sup>23</sup> Cf. Jeanrond, «The Significance of Revelation for Biblical Theology», *op. cit.*

<sup>24</sup> For a brief discussion of Ricoeur's attitude to theology within his French context see Olivier Mongin, *Paul Ricoeur*. Seuil, Paris 1994, 200–204.

<sup>25</sup> Ricoeur, *Essays on Biblical Interpretation*, *op. cit.*, 73.

For Ricoeur, revelation is neither a purer, more primitive stage of reason, nor is it eventually to be swallowed up into some super-concept (as in Hegel's absolute spirit). Rather revelation must be treated *sui generis*. As such it is seen to belong to the discourse of faith or the confession of faith.<sup>26</sup>

Ricoeur discusses five examples for this discourse of faith, namely five forms of biblical writing: prophetic, narrative, prescriptive, wisdom, and hymnic discourse. He hastens to add «that the literary genres of the Bible do not constitute a rhetorical façade which it would be possible to pull down in order to reveal some thought content that is indifferent to its literary vehicle».<sup>27</sup> Both form and content are important for the particular text-expression. Therefore one cannot reduce the different forms of biblical texts to a single category of revelation culminating in the filtering out of a certain propositional content. Instead one has to acknowledge a «polysemic and polyphonic concept of revelation».<sup>28</sup> Revelation is not a monolithic concept but is pluralistic, polysemic, and at most analogical in form.<sup>29</sup> Thus, it would be wrong to speak of «*the* biblical revelation».<sup>30</sup>

Ricoeur rejects all quick reductions of revelation to propositional forms. But this is not to say that he in turn subjectivizes or psychologizes revelation. Rather the opposite is the case: He wishes to discover the objective dimension of revelation, but this can only be discovered if revelation is not quickly identified with ordinary knowledge.<sup>31</sup> To speak of the objective dimension of revelation does not imply that one has simply to equate revelation with knowledge. Rather divine revelation is a kind of limit knowledge because «[t]he one who reveals himself [God] is also the one who conceals himself».<sup>32</sup> Therefore Ricoeur suggests to speak of revelation in terms of a «limit-idea».<sup>33</sup>

<sup>26</sup> *Ibid.*, 74.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 91.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 92.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 75.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 92.

<sup>31</sup> Cf. *ibid.*, 93.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 93.

<sup>33</sup> *Ibid.*

With reference to Exodus 3, i.e. Moses' meeting with God at the burning bush, Ricoeur has warned repeatedly against passing from a theology of the name into an onto-theological identification of God's existence «in which the meaning of narration and of prophecy was sublimated and rationalized. The dialectic of the hidden God who reveals himself—the nuclear dialectic of revelation—was thereby dissipated into the knowledge of being and the comprehension of providence.»<sup>34</sup> The point of this warning, however, is not to eliminate all traces of the verb «to be» from the translation of Exodus 3: 14 («I am who I am»), and as a result from any thinking about God, as is the case in Jean-Luc Marion's work *God Without Being*,<sup>35</sup> but to appreciate the polysemic nature of «to be» in any appropriate translation and related thinking about God.<sup>36</sup> Moreover, Ricoeur stresses that «to say that the God who reveals himself is a hidden God is to confess that revelation can never constitute a body of truths which an institution may boast of or take pride in possessing».<sup>37</sup> Ricoeur rejects all attempts to instrumentalise revelation for the sake of other interests. Instead he wishes «to carry the idea of revelation back to a more originary level than that of theology, the level of its fundamental discourse.»<sup>38</sup>

Although I do agree both with Ricoeur's definition of revelation as a limit-concept marked by polysemic, pluralistic and analogical dimensions, and with his insistence not to dissolve biblical genres into systematic theological notions, I have a difficulty with his notion of theology. How can we isolate a pre-theological discourse in biblical texts? Is not the entire spectrum of biblical expressions itself a testimony to the great variety of theological thinking in the Bible? May be the kind of theology against

which Ricoeur wishes to protect the fundamental discourse of faith is the sort of monolithic theology (e.g. Neo-Thomist) from which most critical theologians today also would like to free the genuine discourse of faith? I fail to see why the discourse of faith should be separated from its reflective dimensions, which are manifest, for instance, in the very narrative of Moses at the burning bush. Is not the handling of the polysemic power of language precisely the triumph of good theology, a theology that thinks about the testimonies to God's manifestations in history and that does not forget (a) the historical nature of such thinking and (b) the dialectic of revelation and concealment when it refers to God's manifestations? After raising this soft question mark against Ricoeur's understanding of theology I wish to return to his examination of the concept of revelation.

As we have seen revelation happens at the boundary or the interface between faith and reason. It also discloses a broader understanding of truth beyond the traditional concept of truth as mere adequation and verification. The truth which revelation discloses is the truth of manifestation. Ricoeur examines revelation as manifestation by looking at the function of poetic discourse in the act of reception of the biblical texts. He underlines the fact that the poetic function of language

... points to the obliterating of the ordinary referential function, at least if we identify it with the capacity to describe familiar objects of perception or the objects which science alone determines by means of its standards of measurement. Poetic discourse suspends this descriptive function. It does not directly augment our knowledge of objects.<sup>39</sup>

Thus, rather than adding to our list of facts, poetic language alone restores to us a new relationship to reality, a relationship which Ricoeur describes in terms such as «participation-in» or «belonging-to» an order of things «which precedes our capacity to oppose ourselves to things taken as objects opposed to subjects».<sup>40</sup> Poetic language transforms our relationships in the

<sup>34</sup> *Ibid.*, 94f.

<sup>35</sup> Jean-Luc Marion, *God Without Being*, trans. Thomas A. Carlson. University of Chicago Press, Chicago 1995.

<sup>36</sup> See Paul Ricoeur and André LaCoque, *Penser la Bible*. Seuil, Paris 1998, 370f.; and Ricoeur, *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*. Seuil, Paris 1994, 355–366.

<sup>37</sup> *Essays on Biblical Interpretation*, 95.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 96.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 100f.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 101.

world in so far as it allows us to see anew what shows itself to us. «It is in this sense of manifestation that language in its poetic function is a «vehicle of revelation».<sup>41</sup>

An arch-enemy of such a manifestation is the human striving for self-creation or self-constitution.<sup>42</sup> The point of manifestation is then that it demands a hermeneutical strategy which allows the reading (or hearing) subject to become a self through the transformations occurring in the act of reading (or hearing) the poetic and therefore potentially revelatory texts of the Bible.

At an earlier occasion Ricoeur had defined the fundamental theme of revelation as

this awakening and this call, into the heart of existence, of the imagination of the possible. The possibilities are opened before [men and women] which fundamentally constitute what is revealed. The revealed as such is an opening to existence, a possibility of existence.<sup>43</sup>

The American theologian Kevin Vanhoozer comments on Ricoeur's concept of revelation as follows:

Though Ricoeur sounds Barthian [i.e. following the theologian Karl Barth] in his insistence that philosophy begins by listening to a prior word, his belief that poetic language «reveals» worlds betrays Barth's deepest intent. ... By attributing to the poetic word the sacramental function of manifesting transcendence, Ricoeur erases the very distinction between nature and grace that was so important to Barth.<sup>44</sup>

Vanhoozer goes on to accuse Ricoeur of the ultimate crime Neo-Barthian theologians can think of, namely of succumbing to *analogia entis* and

<sup>41</sup> *Ibid.*, 102.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 109.

<sup>43</sup> *The Philosophy of Paul Ricoeur: An Anthology of His Work*, ed. Charles E. Reagan and David Stewart. Beacon Press, Boston 1978, 237. The essay in question entitled «The Language of Faith» dates from 1973.

<sup>44</sup> Kevin J. Vanhoozer, *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur: A Study in Hermeneutics and Theology*. Cambridge University Press, Cambridge 1990, 180.

this in two ways: First, Ricoeur ties revelation to the narrative form itself, and, secondly, Ricoeur interprets biblical narratives as disclosing a world always already filled with the divine presence, hence «sacralizing secular hermeneutics».<sup>45</sup> I wish to comment briefly on both accusations.

It is correct that Ricoeur ties revelation to language, but it is not correct to state that he ties revelation only to narrative forms. As I pointed out above, Ricoeur acknowledges the revelatory possibilities in at least five forms of biblical discourse. Secondly, Vanhoozer is correct that Ricoeur sees an essential connection between an insight into revelation and hermeneutics, though I fail to see how Ricoeur «sacralizes secular hermeneutics». Rather I do note with approval Ricoeur's repeated insistence that biblical hermeneutics is dialectically related to general hermeneutics and ought never to claim a special sacred status. As such Ricoeur does insist that no form of theology can claim a sacred status or an extra-hermeneutical prerogative or a direct road to God without accepting the detours through the linguistic condition which all humans *volens volens* share.

Thus, according to Ricoeur, two, appeals to revelation must be rejected as uncritical: First the direct appeal to God's revelation that wishes to bypass the hermeneutical condition of humankind. Secondly, the appeal to the human self's power to disclose truth from texts without at the same time being prepared to be transformed in the act of reading itself.

In his numerous works on hermeneutics and most significantly in *Time and Narrative*, Ricoeur has reflected upon the world disclosing power of texts in the act of reading<sup>46</sup>; and in his more recent work *Oneself as Another*, he has considered a hermeneutics of the self.<sup>47</sup> Without being able to go into a detailed discussion of

<sup>45</sup> *Ibid.*, 181.

<sup>46</sup> Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, 3 vols., trans. Kathleen Blarney and David Pellauer. University of Chicago Press, Chicago 1984–88.—For a brief discussion of the development of Ricoeur's hermeneutical theory see Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*. SCM, London 1994, 70–77.



these works within the framework of this article, I wish at least to emphasise two results of Ricoeur's reflections: In the act of reading the reader is involved in a number of related moves which culminate in the experience of «refiguration». Refiguration means that the reader's world is transformed in the act of reading, and, as a result, has to be reorganised following the invitation of the text.<sup>48</sup> In this way the reader of a text becomes the reader of oneself.<sup>49</sup> In *Oneself as Another* Ricoeur has considered this process of *Selbstwerdung*, of becoming a self, more closely. He distinguishes between the ego and the self. The self can become authentically, self only as a result of a complex journey in the course of which the self becomes an other.

For a theological reflection upon divine revelation Ricoeur's philosophical reflections on revelation, reading, narrative identity, and *Selbstwerdung* are of great importance. Because they demonstrate the mediated nature of all divine revelation. Revelation as an experience of God by the self has a price: All text-interpretation invites the reader to see his or her world in the light of a new experience of reality mediated by the text in the act of reading. This applies even to texts that promise to witness to previous experiences of divine revelation, such as the biblical texts. All testimonies to revelation, textual or otherwise, need to be interpreted, and that means they need new interpreters willing to invest their subjectivity into an act of interpreting that may transform the very subjectivity thus invested. Reading biblical texts requires readers that open up their selves in order to become new selves, other selves in the act of meeting the testimony to God's presence.<sup>50</sup> Hence, like all hermeneutical activity, revelation through biblical reading has both a necessary subjective dimension and an objective dimension, both of which must meet in order to release

an insight into new ways of being in the world in God's presence.<sup>51</sup>

## The Hermeneutical Nature of Revelation

In this article I have tried to show that contemporary Christian theology puts a great emphasis on revelation as a key category for its own reflection upon God's presence in the world. We have seen that Karl Rahner distinguished between natural revelation and authentic revelation. He saw the entire universe to be graced and all relations within it to be potential pointers to God's self-communication in history. However, the specific or authentic revelation has occurred in the salvation history which began with Israel's vocation and which culminated in the event of Jesus Christ through which Christian believers assess all other possible experiences of God's revelation in the world. In the Bible Christians encounter the record of testimonies to God's revelation in history.

However, neither Rahner nor the Second Vatican Council have reflected sufficiently upon either the hermeneutical conditions for appropriating the biblical testimonies to God's revelation or the hermeneutical conditions for the development of a Christian self-understanding confronted with the «detours» of the revelational process. Here, Paul Ricoeur's thoughts on both the hermeneutics of texts and the hermeneutics of self have offered a most valuable contribution. Moreover, in spite of his reserve vis-a-vis theology, Ricoeur has reflected upon both the concept of revelation and the relationship between biblical hermeneutics and general hermeneutics. For Ricoeur biblical revelation «is a feature of the biblical world proposed by the text».<sup>52</sup> Thus, the process of biblical revelation follows the same hermeneutical rules as any other act of text-interpretation. Moreover, any act of text-interpretation may become an occa-

<sup>47</sup> Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, trans. Kathleen Blamey. University of Chicago Press, Chicago 1992.

<sup>48</sup> *Time and Narrative*, vol. 3, *op. cit.*, 100 *passim*.

<sup>49</sup> Cf. Ricoeur, «Intellectual Autobiography», *op. cit.*, 47.

<sup>50</sup> On Ricoeur's hermeneutics of testimony cf. *Essays on Biblical Interpretation*, *op. cit.*, 119–154.

<sup>51</sup> For a discussion of the concept of the presence of God see Werner G. Jeanrond, *Guds närvaro: Teologiska reflexioner I*. Arcus, Lund 1998.

<sup>52</sup> Ricoeur, *Essays on Biblical Revelation*, *op. cit.*, 107.

sion for such a radical new seeing of the world so that Ricoeur would want to speak of «revelation».<sup>53</sup> The question of how to determine which new disclosure of text, world and self has become an instance of Christian revelation can, of course, only be decided in relation to the Christian tradition of testimony to God's self revelation in Israel, Jesus Christ, and the church. That is why Ricoeur recommends a hermeneutics of testimony as a necessary ally to any hermeneutics of revelation.<sup>54</sup>

In a number of essays Ricoeur has especially reflected upon the biblical testimony to the nature of God's self communication and the relating attempt to name God. In particular the narrative of Moses' meeting with God at the burning bush has attracted Ricoeur's attention. What does it mean to name God? And how does this naming of God relate to 1 John's statement that God is love? Ricoeur does admit that the naming of God in both instances already implies «an authentic speculative thought».<sup>55</sup> I find this insight comforting for my understanding of theological thinking.

With regard both to general and specific revelation as well as to how they are connected, Rahner's and Ricoeur's concepts of revelation are very closely related, though, as we have seen, they differ in hermeneutical awareness.

Finally, I would like to ask how different experiences in the communities of readers might affect the process of revelation. Political theologians, liberation theologians, feminist theologians, ecological theologians, gay and lesbian theologians, Vatican theologians, neo-orthodox

theologians, neo-Barthian and post-liberal theologians, global dialogue theologians, postmodern theologians, confessional theologians, ecumenical theologians, correlational theologians, post-colonial theologians and many other theologians emphasise particular and contextual experiences of the world and the particular circumstances in which they relate to God's self-communication. The plurality of contexts and experiences (what at times Ricoeur calls «prefiguration») has already offered many new trajectories of appropriating both the biblical texts and other phenomena in our world. The decision which all of these theologians face is whether they wish to go the long road of meeting God's disclosure and concealment in the Bible and our world and the disclosure and concealment of their own selves and communities, or to cut short their pursuits and insist that any given revelation was final in every respect. The price for the latter decision is high: the closure of revelation respectively the closure of appropriating past revelation implies a closure of self and community against further development—and hence it ultimately implies some form of death. The former alternative, the long and detoured road, implies a messy and pluralistic approach to past, present and future revelation as well as always new attempts to become human in a world graced by God's presence.

Revelation shows new ways of relating: to God, to other men, women and children, to nature, to history, and to oneself. It deserves to be understood as one of the key concepts of Christian theology. Moreover, the implications of such a hermeneutical understanding of revelation for the spiritual life and organisation of the Christian church are far-reaching and worth to be explored in greater detail elsewhere.<sup>56</sup>



<sup>53</sup> On this issue see the very thorough treatment of Ricoeur's approach to revelation and biblical hermeneutics in the doctoral dissertation by the Finnish scholar Björn Vikström, *Verkligheten öppnar sig: Läsning och uppenbarelse i Paul Ricoeurs bibelhermeneutik*. Åbo Akademis Förlag, Åbo [= Turku] 2000. The book contains a lengthy English summary.—Vikström argues that Ricoeur's notion of revelation is based on his religious preunderstanding of the world as God's good creation.

<sup>54</sup> For an assessment of the significance of Ricoeur's notion of «testimony» see Lewis S. Mudge's introduction to Paul Ricoeur, *Essays on Biblical Interpretation*, *op. cit.*, 1–40. See also above note 50.

<sup>55</sup> Ricoeur, *Lectures 3*, *op. cit.*, 364.

<sup>56</sup> For an initial consideration of a hermeneutical approach to revelation see Werner G. Jeanrond, *Call and Response: The Challenge of Christian Life*. Gill and Macmillan, Dublin 1995.

# A Response to Werner G. Jeanrond

BJÖRN VIKSTRÖM

*Björn Vikström arbetar som kaplan i Kimito församling, Finland. Hans avhandlingsarbete vid Åbo akademi som resulterade i disputation 2000 diskuterade synen på läsning och uppenbarelse i Paul Ricoeurs bibelhermeneutik. För närvarande sysslar han med två olika projekt som rör texttolkning respektive folkkyrka.*

I am very happy to have been given this opportunity to take part in the reception of professor Jeanrond's thought-provoking lecture. Of the many interesting questions that he awoke I have chosen to focus on four topics:

1. Does Ricoeur's hermeneutics in the end actually provide a critical text-hermeneutics?
2. Is it possible to do justice to the mysteries of human existence at the level of theological discourse?
3. What is «the long route of interpretation», this «messy and pluralistic approach»?
4. If revelation occurs through manifestation *and* proclamation, and faith is seen as the reception of revelation, how could we then describe this «hermeneutical faith»?

1. Ricoeur's hermeneutics should in my opinion be interpreted in the light of his dynamic understanding of reality.<sup>1</sup> According to him, there is no objectively given reality; instead, reality is something that reveals itself through signs, symbols, texts and actions. Since the deeper layers of reality and human existence, in Ricoeur's view, are manifested in poetic and religious language, the decisive question for him is how the encounter between this revelation and the reader is constituted.

This means that the main purpose of Ricoeur's hermeneutics is *not* to formulate rules

<sup>1</sup> I have tried to show this in my doctoral dissertation *Verkligheten öppnar sig. Läsning och uppenbarelse i Paul Ricoeurs bibelhermeneutik*. Åbo (Turku) 2000.

for the interpreting of texts, but to develop tools for a deeper understanding of mankind and the world that we men and women inhabit. Ricoeur strives to understand man as a living being, incarnated in a body and surrounded by a reality, which he or she can neither control nor fully understand.

Since we have no direct access neither to ontology nor to self-understanding, we need to take the indirect road of interpretation. Symbols and texts are the meeting-places for two movements: the revelation of transcendent reality and the individual's reading of these signs or «ciphers».

What I would like to ask is this: Does not Ricoeur's strong focus on manifestation and on the ability of the texts to open up new possibilities for a better self-understanding alienate his hermeneutics from the question of interpretation of texts in general? Is his critical text-hermeneutics weakened or maybe even swallowed up by his idea of a universal manifestation through texts? I find these questions important not only for the understanding of Ricoeur's hermeneutics, but also for the understanding of the theologically central question concerning the relation between revelation and interpretation.

This problem is linked to Ricoeur's insistent critique of everything that sounds like subjective self-creation or self-constitution. This kind of subjectivity is in Ricoeur's opinion «the arch-enemy of the idea of manifestation», as professor Jeanrond pointed out. But is the reader's readiness to let himself or herself be transformed by the text possibly to combine with a critical text-interpretation?

2. Professor Jeanrond gave some critical remarks concerning Ricoeur's notion of theo-

logy. Even though I find his arguments fully convincing, I still think that the positive goal of Ricoeur's critique of theology deserves to be mentioned. The kind of systematic theology that Ricoeur wants to challenge is a theology that pretends to have an answer to every question; a theology that is constructed like a closed system, without gaps; a theology that has lost its dynamic relationship to the world, to history and thereby to the suffering and joy of individual human beings.

Ricoeur wants to get behind the theological discourse to more original expressions of religious faith. Even though I agree with professor Jeanron that it is problematic to call these genuine forms of religious discourse «pre-theological», I do find Ricoeur's argumentation important. He wants to defend the ambiguities of life against too simplified rational or theological explanations. Through his production Ricoeur again and again returns to a basic question: is it possible to do justice to the mysteries of human existence at the level of philosophical or theological discourse?

This would mean that we theologians should be aware of the fact that theological discourse and theological concepts have their roots in ambiguous religious experiences and opaque symbolical expressions.

3. It is not difficult to see the connection between Ricoeur's above-mentioned critique of systematic theology and his comprehension of a polyphonic revelation. I would, however, like to stress the distinction between ambiguity and polysemy more than Ricoeur seems to do.

My point is that we will not, necessarily, find pluralism or polysemy in the individual forms of discourse that Ricoeur wants to identify in the Bible. The pluralistic approach is not to be found in these singular texts, because these texts are originally bound to a specific social context and situation. Take for example the words of the prophets: the prophets are not proposing one of many possible interpretations of God's will. They are proclaiming what they understood as the will of God in a given situation, even when they do it with the help of narratives and symbolic language. The polyphonic resources of their texts are opened at a later stage in history,

when the text of the prophet is read and interpreted in a new situation — be it among the first Christians or in the later history of the church.

The expressions and the symbolic language at the level that Ricoeur calls the primary level of religious discourse might be ambiguous — and often are — but ambiguity is not yet the same as polyphony. We don't gain anything by looking for an originally intended polysemy instead of — for example — the original intention of the author.

With the help of Ricoeur's later production<sup>2</sup> I would like to suggest that the «long route of biblical interpretation», this «messy and pluralistic approach», that professor Jeanron mentioned, is the history of reception that starts already in the redactional layers in the biblical texts and continues through history into our time. Ricoeur has developed his comprehension of a polyphonic revelation in articles where he points out an intertextual naming of God through the interplay between different forms of discourse in the Bible.<sup>3</sup> This naming is polyphonic and filled with inner tensions, but my point is that this polyphony is not found in any singular text. The recognition of this intertextuality requires that we take a step back and look at the Bible and its reception as a whole. And counter to Ricoeur I dare to assert, that this is clearly a theological activity, not just a biblical hermeneutics.

4. Our comprehension of revelation is more or less directly connected with our understanding of faith, because faith very often is considered as the reception of revelation. If revelation is seen as the transmitting of divine information, then faith is mainly an intellectual appropriation of this information. If, on the other hand, revelation is understood in terms of manifestation of divine presence, then faith, accordingly, is understood as a relation to this divine presence — as for example Karl Rahner argues.

<sup>2</sup> See for example *Penser la Bible*. Editions du Seuil, Paris 1998, written together with the biblical scholar Andre Lacocque.

<sup>3</sup> «Nommer Dieu» *Etudes theologiques et religieuses* 52 4/1977, and «Temps biblique» *Archivio di Filosofia* 53 1/1985.

But how would we describe the kind of faith that corresponds to a polysemic and polyphonic understanding of revelation? How is our understanding of faith affected if we do not want to restrict revelation to the Bible?

Ricoeur's comprehension of revelation is centred around a dialectical interaction between revelation as manifestation and revelation as proclamation — this later aspect was lacking in professor Jeanrond's otherwise excellent treatment of the role of revelation in Ricoeur's thinking.<sup>4</sup> Accordingly Ricoeur's comprehension of faith involves both an interpretation of the signs in the world around us and a listening to the Word of God.

Revelation cannot, in Ricoeur's mind, be restricted just to the Bible since all language can function as a self-manifestation of existence. This manifestation can, however, only be observed from the reader's viewpoint. It is only within the framework of a community sharing the belief that God will reveal himself, that reading strategies designed to recognise God's actions in society can be developed. The task of biblical interpretation is thus not to locate God in the biblical text but to identify God's actions in the world around us with the aid of the biblical texts. These signs of God's actions are accessible for everybody, but the specific contribution of the Bible is that the power that underlies these signs can be identified — or named — as the personal power that the Bible refers to as God.

The Bible is therefore not just a mediator of revelation but just as much a deciphering tool by which we are able to identify and interpret the ongoing revelation in the world around us. Consequently, it is in the reading and interpretation of the Bible that the two basic dimensions of revelation, i.e. proclamation and manifestation, come together.

The other pole of revelation is its reception in the community of faith. The biblical revelation is a continuous growing that is nourished by the readings and re-readings of the Bible in new situations. In this perspective Christian faith can be seen as an awareness of the fact that we as Christians belong to the history of the reception of the Bible.

As professor Jeanrond said: «All talk of revelation occurs in certain contexts.» This contextuality of all «God-talk» does not, however, imply that communication between different perspectives should be impossible. The claim of contextual relevance is no excuse for neglecting other possible interpretations. We should always get cautious when the meaning of a single text or the Bible as a whole is reduced to «nothing but» this or that, because then the process of revelation is considered closed. We need to take the long route, that professor Jeanrond mentioned at the end of his lecture: even though it is «... a messy and pluralistic approach».

<sup>4</sup> «Manifestation et Proclamation», *Archivio di Filosofia* 44 2-3/1974 .



# New Age och kristen tro — om andliga sökares relationer till Svenska kyrkan

LENA LÖWENDAHL

*Lena Löwendahl, teol dr, disputerade 2002 på en avhandling om synen på hälsa, kroppslighet och genus inom new age. För närvarande arbetar hon som forskare med en studie som handlar om religiös rörlighet och dessutom som tf lektor i religionssociologi vid Lunds universitet.*

I det senmoderna samhället har den kristna kyrkan inte längre monopol på folks trosföreställningar. Samtliga kristna samfund i Sverige tappar medlemmar och allt färre människor går på gudstjänst eller deltar i andra kyrkliga aktiviteter (Sundback 2000, Gustafsson 2000b). Nya trosriktningar har aktualiserats, inte minst genom invandring från andra kulturer. Det talas ofta om en omfattande sekularisering som kan illustreras av att kyrkan fått mindre inflytande i samhället, men också av att människor inte längre bejaktar traditionella kristna trosföreställningar (Gustafsson 2000a). Religionen har övergått från att vara ett offentligt fenomen till att främst höra hemma i den privata sfären (Berger 1967). Ingen riktning är självklar eller påbjuden, utan pluralism och heterogenitet kännetecknar det religiösa landskapet. Individerna väljer själv vad han eller hon vill tro på och ofta är den senmoderna religionen såväl konsumtionsorienterad som identitetsskapande (Luckmann 1990).

Ett uttryck för en privatiserad och individualiserad religion i vår samtid är den så kallade new age-rörelsen. Inom new age finns inga dogmer eller obligatoriska trosföreställningar. Organisationer och medlemskap är oviktiga, även om en del andliga sökare träffas i samband med alternativmässor eller på centren av olika slag.<sup>1</sup> New age inkluderar en mängd olika tekniker, filosofier och terapier, varav många har religiöst innehåll, men inte alla. Ofta liknas new age vid ett smörgåsbord från vilket individen kan plocka de rätter

som faller henne själv i smaken (Frisk 1998). Trots denna individualistiska inriktning är det många inom rörelsen som väljer ungefär samma rätter på bordet. Flertalet tror på reinkarnation och att det finns en energi eller gudomlig kraft som genomsyrar allt levande. Det finns vidare en stark tilltro till individens förmåga att förändra sig själv och sin situation med avseende på exempelvis hälsa och social status (Hammer 1997, Löwendahl 2002). Strävan efter hälsa och helande är viktiga inslag och har ibland jämförts med sökandet efter frälsning inom mer traditionella religioner (Frisk 1997, Löwendahl 1999). New age attraherar människor i olika åldrar och samhällsklasser, men något överrepresenterade är medelålders, välutbildade kvinnor verksamma inom socialt inriktade yrken som socionom eller lärare (Frisk 1996, Heelas 1996).

Denna artikel handlar om andliga sökares relationer till den kristna kyrkan i allmänhet och Svenska kyrkan i synnerhet. I fokus står varför människor inom new age valt denna form av religiositet istället för ett mer traditionellt trossystem. Utgångspunkten är 28 kvalitativa intervjuer med personer som intresserar sig för new age.<sup>2</sup> Kontakter med intervjupersonerna knöts genom annonser i new age-tidningar samt genom new age-föreningar och i samband med alternativmässor. De intervjuades ålder varierar från 31 till 56 år, även om flertalet är mellan 31 och 45 år gamla. Tolv av de intervjuade är män och sexton är kvinnor. En övervägande del är producenter i den meningen att de producerar och saluför new age-relaterade tjänster som exempelvis healing, personlig utveckling, massage, meditation och

<sup>1</sup> Så kallade alternativmässor brukar anordnas runt om i Sverige under namn som Inre Harmoni, Peace in Mind och Place of Miracles. Kända new age-centran är bland annat Wäxthuset Väddö i Roslagen och Regnbågscentret i Ekerö.

<sup>2</sup> Fyra intervjuer genomfördes hösten 1998. Resterade genomfördes under våren 2000.

ljusakupunktur. Några driver new age-affärer. Ett mindre antal är renodlade konsumenter. De som är producenter är samtidigt, med något undantag, också konsumenter, eftersom de regelbundet konsumerar new age-relaterade terapier, tekniker eller böcker.<sup>3</sup>

Gemensamt för de intervjuade är att de samtliga har ett tämligen djupgående intresse för new age. Hur många svenskar som delar detta intresse är inte alldeles enkelt att avgöra. Värderingsundersökningar har visat att omkring fyra procent av svenska folket tror på reinkarnation i den meningen att de fullständigt instämmer i påståendet att människan efter döden återföds till jorden. Adderar man dem som också instämmer delvis i påståendet blir gruppen reinkarnationstroende 13 procent (Morhed 2000). Hur många av dessa som har ett intresse för new age är svårt att veta, eftersom kompletterande undersökningar saknas. Klart är att new age-relaterade trosföreställningar spreds till en ganska stor allmänhet under 1990-talet, exempelvis genom böcker som *Den nionde insikten* av James Redfield.<sup>4</sup> Alternativmässor som anordnas runt om i Sverige har dragit till sig många nyfikna, liksom de bokhandlar som saluför new age-litteratur.<sup>5</sup>

Av dem som intresserar sig för new age tillhör flertalet gruppen nyfikna *sökare*; de har enstaka new age-inslag i sina liv och läser kanske någon new age-bok eller går på alternativmässo då och då. Samtidigt finns en grupp som har ett djupare intresse för new age och därmed kan betraktas som *troende*. De har internaliserat flera av rörelsens grundläggande värderingar och utvecklat en livsåskådning kring new age-relaterade föreställningar. De personer som intervjuats för min undersökning tillhör företrädesvis den sistnämnda gruppen. Påpekas bör att antalet intervjuade personer är alltför litet för att några generella slutsatser ska kunna dras om hur andliga sökare i allmänhet förhåller till

kristen tro och Svenska kyrkan. Resonemangen som presenteras nedan ska snarare ses som exempel på hur personer som intresserar sig för new age kan resonera kring de aktuella frågeställningarna.

Vid intervjuerna ställdes öppna frågor om varför informanterna valt just new age och inte någon «vanlig» och mer organiserad religion. Detta ledde oftast till en diskussion kring kristen tro och Svenska kyrkan, eftersom få informanter hade erfarenhet av andra trosrikningar eller samfund.<sup>6</sup> I framställningen nedan syftar uttrycket «kyrkan» i bestämd form på kristenheten som sådan, till skillnad från samfundet Svenska kyrkan, som benämns med hela sitt namn. Informanternas namn är fingerade.

## Dop, konfirmation och medlemskap

Flertalet intervjuade personer är döpta och konfirmerade, men en dryg tredjedel tillhör inte Svenska kyrkan. Detta får anses vara en hög siffra om man betänker att samtliga informanter är infödda svenskar. Som jämförelse är ungefär 83 procent av landets befolkning medlemmar i Svenska kyrkan.<sup>7</sup> De intervjuade personer som fortfarande är medlemmar legitimerar medlemskapet bland annat genom att Svenska kyrkan gör ett bra arbete med människor i varlden, samt att det finns kulturhistoriska värden med kyrkobyggnaderna. En del sympatiserar också delvis med Svenska kyrkans budskap. Flera av informanterna har reflekterat och funderat över sitt medlemskap i Svenska kyrkan och kommit fram till att de vill kvarstå som medlemmar just av dessa anledningar. Andra är medlemmar mest för att det inte blivit av att gå ur. En mer kritisk grupp påpekar att Svenska kyrkan är förlegad och därför inte fyller människors andliga behov idag. Bland dessa finns personer som valt att lämna Svenska kyrkan, men en del är fortfarande med, trots sin kritiska inställning. Några informanter framhåller att de inte vill fastna i ett

<sup>3</sup> För mer information om urval, genomförande och analys — se Löwendahl 2002.

<sup>4</sup> I slutet av 1990-talet hade Redfields bok sålts i över 200 000 exemplar enbart i Sverige, enligt uppgift från Wahlström & Widstrand.

<sup>5</sup> Kända new age-bokhandlare är Vattumannen i Stockholm och Sök & Finn i Malmö.

<sup>6</sup> En person hade besökt frikyrkor och även konverterat till islam, ett par hade intresserat sig för buddhism, en hade provat Hare Krishna och en annan spiritism. Se Löwendahl 2002.

<sup>7</sup> Se [www.svenskakyrkan.se/statistik](http://www.svenskakyrkan.se/statistik). Uppgiften avser år 2002.

speciellt fack och därför har valt bort Svenska kyrkan som andligt alternativ. Andra berättar om negativa upplevelser som en orsak till att de lämnat Svenska kyrkan.

## Personliga erfarenheter

Flera informanter har erfarenheter av kristen tro från sin barndom. De har i varierande utsträckning gått i söndagsskola eller deltagit i Svenska kyrkans ungdoms- och musikarbete. Några beskriver att de haft närstående, föräldrar eller andra släktingar, som varit aktiva kristna, vilka på olika sätt påverkat deras syn på och attityder till kristen tro. I flera fall har informanterna tagit avstånd från de närståendes trosinriktning. En av dem är Mattias som driver en new age-affär på en mindre ort. Hans mormor inspirerade honom att utveckla ett andliga intresse, men han har senare kommit att vända sig mot hennes kristna tro. Andra informanter har i början av sitt sökande provat eller övervägt kristen tro innan de kom i kontakt med new age. Flertalet redogör för negativa erfarenheter i samband med besök på gudstjänster och andra samlingar i Svenska kyrkan, vars former upplevs föråldrade och tråkiga. Annika, som är intresserad av healing, beskriver hur hon sjöng i en kyrkokör och deltog i gudstjänster i en församling i Svenska kyrkan, utan att förmå känna något på ett djupare plan.

Men det som har varit en konflikt för mig är att jag har känt att dom flesta prästerna har förkunnat från hjärnan och inte från hjärtat. Och orden har inte heller varit kärleksfulla. Så jag har inte fått ihop det liksom. Fått ihop religionen med känslan av det som jag har sökt själv. Även fast jag tyckte om att vara i kyrkan och jag älskade att sjunga i kyrkan (Annika, 33 år).

Rebecka, som arbetar med andlig vägledning, började sitt andliga sökande genom att vända sig till flera olika kristna kyrkor. Hennes erfarenhet är att det finns murar mellan kyrkorna och världen utanför, vilket gör det svårt att hitta vägen in i en gemenskap. Kyrkorna ger enligt henne uttryck för dubbelmoral genom att säga sig representera Gud, samtidigt som människorna där är intoleranta och därmed inte förvaltar budskapet på ett riktigt sätt. Rebecka framhåller Jesus och hans hållning mot människor som

kontrast till hur det enligt hennes erfarenhet i praktiken fungerar i kyrkorna.

Gjorde Jesus så? Fördömde han någon och sa att «du tror inte på mig så då får du inte vara med i min grupp!». Nej, det gjorde han inte. Jesus gick ut och förkunnade, talade om kärleken, gav kärleken, han talade om ett evigt liv, han pratade om sin Fader. Han pratade om helheten. Han pratade om allt. Han fördömde ingen och sa att: du ska leva, du ska dö. Han tog den blinda och gjorde honom seende. Han gjorde den lama gående igen. Han fördömde inte alls horan på gatan. /---/ Men även prästerna här, de fördömer. Är det en sann tro? Är det ett sant förkunnande om kristendomen? (Rebecka, 33 år).

Siv, som är intresserad av alternativmedicin och meditation, har en kritisk inställning till Svenska kyrkan som bottnar i en särskild händelse. I samband med att hon fick sitt första barn vände hon sig till den lokala församlingen för att få information om barndop. Mötet innebar en besvikelse, eftersom hon inte kunde förlika sig med hur prästen såg på det nyfödda barnet. Siv påpekar också att en fast religion, som kristendomen, kan innebära att man fastnar i en mall beträffande hur man ska bete sig, tänka och tycka, vilket för henne är negativt. Sina känslor efter mötet med Svenska kyrkan beskriver hon på följande sätt:

Och det kändes inte bra, för de sa att om ni inte döper ert barn så kommer han inte in i himlen. Typ: han är inte accepterad av Gud om han inte är döpt. Och då tänkte jag att det här spelet vill jag inte spela! /skratt/ Min son är accepterad utav Gud även om jag inte döper honom och följer ritualerna och bestämmelserna inom religionen. Då blev jag besviken (Siv, 34 år).

Att inte riktigt bli tagen på allvar vid mötet med Svenska kyrkan har några informanter erfarenheter av. För Cecilia handlade sökandet i början om att finna hjälp för vissa problem hon hade under uppväxten. I Svenska kyrkan fick hon dock ingen hjälp, utan det var först när hon började sitt andliga sökande inom new age, som hon fann människor som lyssnade på henne och hjälpte henne. Johan är en av flera intervjupersoner som upplevt starka händelser av transcendent karaktär i sitt liv, men under flera år behöll han dessa upplevel-



ser för sig själv. När han vände sig till sin lokala församling med upplevelserna togs de inte på allvar, eftersom hans bild av Gud inte stämde med traditionella kristna tolkningar av gudsbegreppet. I dag har han mer kontakt med Svenska kyrkan men känner fortfarande att den inte svarar mot det han egentligen tror på.

Några informanter, vilka återfinns i samma stad, har mer positiva erfarenheter av kristen tro i allmänhet och Svenska kyrkan i synnerhet. De går då och då på gudstjänster eller deltar i andra samlingar. En förklaring till detta är den dialogverksamhet mellan Svenska kyrkan och andliga sökare som bedrivs på den aktuella orten. Genom föredrag och seminarier möts kristna och new age-intresserade, utifrån ämnen som berör båda grupperna. Dessutom anordnas en del mindre konventionella gudstjänster, som genom betoningen på stillhet och meditation passar även andliga sökare inom new age.

Ulla arbetar bland annat med astrologi och personlighetsutveckling. Hon hade gått ur Svenska kyrkan men gick in igen för några år sedan, beroende på den dialogverksamhet som nämndes ovan. Hon ser delvis kritiskt på Svenska kyrkans verksamhet, men har samtidigt en större öppenhet och en positivare attityd till Svenska kyrkan än flertalet informanter. Trots det har hon svårt att sätta fingret på vad som egentligen gör att hon deltar i kyrkans verksamhet.

Jag skulle vilja säga att det är något paradigmskifte på gång, att vi är i ett skifte mellan ett gammalt sätt att tänka och nytt. Där är jag faktiskt rädd för att Svenska kyrkan snart kommer att vara historisk. Nu är jag med här i X-kyrkan. Egentligen vet jag inte varför, men en drivkraft är att det är himla intressanta föredragshållare. /.../ Det är lite kul, så där. Sedan ömmar jag lite för Svenska kyrkan, även om.... Någonting har de att ge mig, men jag går sällan på högmässa eller så där. Någon gång om året kanske (Ulla, 50 år).

## Trosföreställningar och struktur

Flertalet informanter ger uttryck för kritiska synpunkter på institutionaliserad religion som denna kommer till uttryck i kristen tro och inom Svenska kyrkan. Mest negativa är de som lämnat

Svenska kyrkan, men också bland dem som är medlemmar finns en uttalat kritisk hållning. Samtidigt är uppfattningarna om den kristna kyrkans budskap olika. Flera informanter påpekar att de sympatiserar med grundtankarna i kristendomen, men vänder sig mot specifika tolkningar av olika trosföreställningar. Många tror på Gud eller en gudomlig kraft, samtidigt som de distanserar sig från hur kyrkan tolkat gudsbegreppet genom tiderna. Vanligen ses inte Gud som personlig av de intervjuade, utan mer som en universell livskraft eller energi, vilken genomströmmar allt. Jesus framhålls vara en förebild för hur man ska leva och behandla sina medmänniskor. Också när det gäller healing och botande ses Jesus som en föregångare. Vid några tillfällen påpekades att Jesus är en profet, liksom Buddha och Muhammed, men utan de gudomliga förtecken som kyrkan tillskrivit honom. Informanterna är väl medvetna om att deras syn inte stämmer med kyrkans traditionella tolkningar fullt ut. Anja, som arbetar utanför new age-branschen, och Annika distanserar sig båda från kyrkans tro.

Jag har inte samma uppfattning om att det bara är Jesus som är Guds son, utan jag anser att alla människor är Guds söner och döttrar. Det är mer sådana grejor som skär sig (Anja, 35 år).

Om någon frågat mig om jag tror på Gud har jag svarat att jag tror på kärleken, att det finns en godhet, liksom en kärlek. Men jag har inte kunnat se Gud så som man ser Gud i den kristna kyrkan: som en gubbe som sitter någonstans och dömer folk. Den delen av det hela har känts främmande för mig (Annika, 33 år).

Förutom gudsbegreppet kritiserar informanterna också att Bibeln ses som en absolut och helig skrift inom kristendomen. Samtidigt finns ett intresse för Bibeln som bok, vilket indikeras av att en del informanter deltagit i studiecirkel och diskussionsträffar om den. Några framför kritiska synpunkter mot Bibeln och menar att texterna förvanskats och redigerats av nitiska kyrkofäder. Att Jesus företrädde tanken på reinkarnation, men att detta plockats bort från evangelierna i efterhand, är en vanlig uppfattning. Tanken på att utgå från och följa en viss bok attraherar inte informanterna, som föredrar

att plocka sanningar och guldorn ur flera källor. Några påpekar också att Bibeln som bok är tve-tydig och möjlig att tolka på många olika sätt, vilket bidrar till att sänka dess trovärdighet som helig skrift. Lisa är utbildad undersköterska men arbetar numera med new age-relaterad verksamhet på heltid. Hennes uttalande kan illustrera kri- tiken mot Bibeln.

Det sägs då att Gud, om man nu vill använda det uttrycket, att han eller det står för villkorslös kärlek. Då rimmar det så illa med massa villkor för att komma i åtnjutande [av denna]. Och kristen- domen, till stor del, jag tror på mycket av det, men jag vet ju samtidigt att det som står i Bibeln är dikterat av dem som faktiskt hade och ville ha makten. Om man tittar på hur urvalet har gjorts i Bibeln. Och då blir det också väldigt svårt om man har det perspektivet (Lisa, 38 år).

Institutionaliserad religion förknippas av infor- manterna med tvång, dogmer och stränga lev- nadsregler. Många menar att kyrkans betoning på skuld och synd ger upphov till en negativ människosyn, där det positiva och ljusa i livet glöms bort. Längtan efter en annan syn på män- niskan har därför lett dem till new age-sfären. Inge, som arbetar med alternativa metoder och personlighetsutveckling, växte upp på en mindre ort där Svenska kyrkan var central. Han kunde inte förlika sig med synen på sig själv som syn- dig och skuldtyngd.

Och det var de här begreppen med skuld och skam som jag tittade på då. Det måste vara mer njutning i livet, det måste vara roligare. Synder ... ja visst har jag syndat, men jag har gjort bra grejor med! /skratt/ Så jag kände att jag kunde vara mer fri här, det fanns mer utrymme för att forska, experimen- tera, laborera, testa eller ... söka /skratt/ (Inge, 44 år).

Eva, som bland annat arbetar med healing och tarot, menar att kyrkan för mycket betonar den syndiga delen av människan. Även om hon tror på Gud, och fortfarande är med i Svenska kyr- kan, kan hon inte acceptera den människosyn som enligt henne blir konsekvensen av kyrkans uppfattning.

Jag tror på Gud, men jag tror inte på arvssynden och det här syndiga. Det här med syndernas

förlåtelse hela tiden. För mig blir det som en självuppfyllande profetia: om du tror att du är syndig så måste du befrias och då känner du dig som en syndig stackare, istället för att försöka säga att jag vill leva ett liv i ljuset, så mycket jag kan. Jag är bara en ynkelig liten människa, men jag gör så gott jag kan hela tiden. Men visst, jag förlåter mig själv och alla andra också, jag försök- er hela tiden göra det (Eva, 45 år).

Också Mattias upplever motvilja mot den kristna läran och dess människosyn. Han växte upp med kristna i sin närmaste omgivning, men tar i dag avstånd från kristen tro. Framst vänder han sig mot tanken på att det är något fint och eftersträ- vansvärt att offra sig för andra, eftersom detta leder till att lidandet blir viktigare än glädjen i livet. Samtidigt medger han att delar av tanke- sättet lever kvar också i honom själv. Sin inställ- ning förklarar han enligt följande:

Det kristna för mig är faktiskt ett ok. Kärleks- budskapet som de har stämmer rätt bra med vad jag ser. /Men/ att när man tycker riktigt mycket om någon ska man offra sig för dem. Som Gud gjorde, spikade upp sin son på korset, för att han tyckte så mycket om honom. Då känner jag att jag vill inte ha den kärleken. Det är inte rätt som jag ser det (Mattias, 53 år).

Den trosfråga som tydligast visar på skillnader mellan kristen tro och new age är föreställningen om vad som ska ske efter döden. Med något undantag bejakar samtliga informanter tanken på reinkarnation, vilken kontrasteras av kyrkans tro på ett enda liv och en kommande uppstån- delse. Gustaf arbetar som ingenjör och deltar på sin fritid i en healinggrupp. Han kritiserar kyr- kans ståndpunkt och framhåller fördelarna med reinkarnationstron i följande uttalande:

Och ser man det bara i ett livs perspektiv så tycker jag att kyrkans uppfattning är lite orättvis eller vad man ska säga. Men om man får med reinkar- nationen får man vara fattig, man får bli rik, man får mörda, man får bli mördad, och så vidare, tills man blir någon slags Jesuspersion i den bemärkel- sen. Man är god rakt igenom (Gustaf, 43 år).

En vanliga uppfattning som framkommer i inter- vjumaterialet är att religion och tro är något som inte bör användas för att påverka eller omvända andra människor. Flera har negativa erfarenheter

av personer, företrädesvis kristna, som på olika sätt försökt få dem att förändra sina trosföreställningar. Religionen bör enligt informanterna koncentreras till den privata sfären, eftersom den är en del av individens identitet. Anja berättar om en manlig vän, vars frikyrkliga engagemang haft en avskräckande effekt på henne beträffande kristen tro.

Jag tyckte i och för sig om att läsa om religioner men jag fick ändå uppfattningen om att det var väldigt fanatiskt. / ... / En vän är med i pingstkyrkan och när jag träffade honom en gång, så oj! Vad han tjatade om Jesus. Jesus hade hjälpt honom, och han kunde nästan inte säga en mening utan att nämna att Jesus hade hjälpt honom. Då tyckte jag att uh, gud, är det så där att vara kristen! /skratt/ Jag tror jag drog mig lite för just den delen (Anja, 35 år).

Några av de kvinnliga informanterna tar upp den manliga dominansen inom kyrkan som negativ för hur kristen tro har tolkats. Jenny, som driver ett eget företag inom new age-branschen, vänder sig mot att Gud traditionellt haft maskulin karaktär i den kristna förkunnelsen. Även om kristna inte ser Gud som en fysisk man, uppmärksammas den manliga delen mer än den kvinnliga, enligt Jenny. Själv är hon engagerad i Wiccarörelsen och noga med att poängtera att Gud omfattar såväl manligt som kvinnligt.

Det är ungefär som om jag frågar en som är kristen: Tror du att Gud är en man? Nej, säger de då. Är han manlig? Nej, säger de då. För det är neutrum, könslost. Men jaha, säger man då, skulle du inte likaväl kunna tillbe Gudinnan, som är den kvinnliga sidan? Då säger de: Nej, aldrig. Det skulle aldrig gå (Jenny, 31 år).

Många informanter tvekar att gå in i ett trossystem som någon annan definierat i förväg. Det finns således en stark motvilja mot religiösa institutioner med fastlagda ramar. En viktig del av new age är enligt intervjupersonerna att man själv kan välja trosföreställningar och inte behöver ta till sig ett helt koncept rakt av. Några påpekar också att människan inte behöver vända sig till en kyrka eller en religion för att söka mening, eftersom all kunskap finns inom henne själv. Karin, som ger behandlingar i healing och massage, uttrycker detta enligt följande:

Jag vet att allting finns hos mig, jag söker inte hos någon annan det jag kan ge. Så därför är det självklart för mig. Det här med kärleken, den finns i mig, den söker jag inte hos någon annan person någon annanstans, som Jesus eller Gud. Jag tror på Gud och allt det här, men jag förlitar mig inte till någon annan makt utanför mig själv. Jag tror på att jag har den själv (Karin, 48 år).

Lisa hoppades tidigare hitta svaren på sitt sökande i kyrkan och genom traditionell «frälsning», men kom fram till att hon inte kan acceptera kyrkans tro som ett färdigt koncept.

Därför att jag hade en önskan i flera år, det vore så himla smidigt att bara bli frälst. Men då köper jag någon annans färdiggjord tankesystem, då talar någon om att du ska göra såhär och såhär och såhär för att få biljetten till himlen lite krasst uttryckt. Och gör du inte så, funkade det inte. Och det där tyckte jag var jättekonstigt (Lisa, 38 år).

## Husförhör och kvinnoprästmotstånd

Vissa informanter uttrycker kritik mot kyrkan genom att ta fasta på speciella händelser eller sakfrågor. En synpunkt gäller att kyrkan missbrukat sin ställning som maktinstitution under historien och bidragit till att människor dödsats eller förtryckts genom korståg, häxbränning och husförhör. Rolf, som är alternativterapeut och andlig vägledare, tar upp husförhören i sin kritik mot kyrkan.

Förr i tiden hade man bibelförhör. Det var ju fasan, det var ju skräcken i bygden. Det var en skräck. Folk grät, barn grät, folk blev bestraffade för att de inte hade läst in en bok och kunde den utantill. Sedan kunde de leva kärleksfullt och gudfruktigt och i kristusmedvetande. Det hade ingen betydelse, för kunde man inte boken, så ... Då jäklar (Rolf, 38 år).

Rolf tar också upp kvinnoförtrycket samt negativa inställningar till homosexualitet och den nya andligheten som exempel på att kyrkan inte lever med sin tid. En följd av detta blir att allt färre människor attraheras av kyrkans budskap och verksamhet, om man får tro Rolf, vars utgångspunkt är att vi lever i en tid av förändring på såväl individuella som universella plan.

Hur kan några som påstår sig representera Faderns energier hänge sig åt sådant? / ... / Det är därför kyrkorna töms, naturligtvis. Jordens energi stiger, medvetandet stiger och några håller sig kvar i en lägre, gammal vibration och försöker föra ut den. Det finns ingen resonans, det finns ingen genklang i människan. Om de hade höjt sig över det gamla, släppt dogmerna, och börjat ta till sig verkligheten och de förändringar som sker, då hade man fyllt kyrkorna. Om man hade tagit Ma Oftedal och sagt «utmärkt, du kan gå din väg, vi går hand i hand». / ... / Man hade fyllt kyrkorna, folk hade känt att det är något nytt (Rolf, 38 år).

Några kvinnliga informanter, däribland Anja, nämner motståndet mot kvinnliga präster som en anledning till att begära utträde ur Svenska kyrkan. Att Svenska kyrkan som helhet inte bejaktar kvinnliga präster har påverkat hennes attityd till kyrkan på ett negativt sätt.

Sedan var det väl en principalsak också, just det här att Svenska kyrkan har Synoden, det har jag väldigt svårt att acceptera. Antingen ska de acceptera kvinnan fullt ut eller också inte. De ger lite blandade signaler. Det har jag också svårt för (Anja, 35 år).

## Det positiva med kyrkan

Även om flertalet informanter riktar kritik mot institutionaliserad religion och kristen tro, tar en del också upp att det finns positiva saker med Svenska kyrkan. Flera tändar gärna ljus och mediterar i kyrkor, men få deltar i gudstjänster och samlingar. Johanna, som arbetar med alternativa terapier, uttrycker detta på följande sätt:

Jag går i kyrkan ibland för stillheten, men inte för att be till Gud. Jag brukar tända ljus, men jag går aldrig på gudstjänst. Jag besöker gärna kyrkor för att de är vackra (Johanna, 39 år).

De informanter som gärna använder kyrkorummen påpekar samtidigt att kyrkorna borde öppnas ännu mer för människor. Det borde enligt dem finnas en större öppenhet inom Svenska kyrkan att anordna meditationer och healing i kyrkorummen. Helene arbetar med alternativmedicin men också som undersköterska inom sjukvården. För henne är det viktigt att kunna gå

till en kyrka i ensamhet och avskildhet. Men eftersom kyrkorna ofta är låsta och tillbommade blir det inte så många tillfällen till spontana, privata besök.

Många gånger har jag känt ett behov av att gå i kyrkan. Men där är alltid låst. Jag vill inte gå dit när det är möte och predikan, för det är sådan skillnad vilken präst man får. Utan då kände jag för att gå när man har mycket funderingar, det är lugnt och stilla och så. Men då är det låst överallt. Jag förstår varför det är låst, samtidigt är det tråkigt, för det begränsar ju människor hela tiden, att man kan inte gå till kyrkan när man känner för det, utan det ska vara när där är öppet och när där är folk. Då blottar man sig på något vis ... (Helene, 36 år).

Somliga legitimerar fortsatt medlemskap i Svenska kyrkan med omsorg om kyrkobyggnaderna som kulturarv. Att vara med och betala skatt till sådana ändamål upplevs som en viktig angelägenhet. Några ser kyrkorna som konkreta kraftplatser där det finns speciellt positiva energier, vilka är välgörande och helande för människan. Samtidigt menar en del att kyrkobyggnaden i sig inte behövs, eftersom allt finns inom individen själv. Henrik, som bland annat arbetar med healing, ger uttryck för båda dessa uppfattningar. Han påpekar, i likhet med flera andra informanter, att han är mer positiv till Svenska kyrkan i dag jämfört med för några år sedan.

Det fyller sin funktion, det är trevligt att gå in i en kyrka och så, men man behöver inte ha ett särskilt ställe där man kan vara andlig, utan det kan man vara var som helst. Men naturligtvis, gå in i kyrkan, det är fantastiska ställen. Med tanke på att de är byggda på gamla kraftplatser också, så där är stora energier i gång. Där kyrkorna är byggda, det är healingställen kan man säga. Men det är där prästen står, det är där kraften är som man kan få healing av. Men där kommer inte dom vanliga människorna in (Henrik, 36 år).

En del informanter tycker sig se ett förändrings- och förnyelsearbete inom Svenska kyrkan och förklarar detta med att kyrkan skilts från staten. Inge menar att Svenska kyrkan öppnar upp sig mot omvärlden, vilket gjort honom mer positiv till dess budskap idag än tidigare. Också Sven, som driver en new age-affär på orten där han

bor, ser positivt på Svenska kyrkans förändring som ett sätt att finna nya former som kan tilltala människor idag.

Jag går gärna till kyrkan också. Det blir inte så ofta, men jag tycker om den harmoni som finns i kyrkan och på de här platserna. / ... / Det har kanske varit för stelt och påträngande med kyrkan och dess form. Men fler och fler kyrkor börjar ju med meditationer och liknande saker. Så kyrkan kommer säkert att hitta sin form för att möta det nya tänkandet, det tror jag säkert (Sven, 49 år).

Vissa av de intervjuade menar att new age och kristen tro i grunden är olika uttryck för samma sak. Ofta betonar dessa personer att olika religioner utgör skilda vägar mot samma mål, även om några menar att en del vägar är enklare och mer effektiva än andra. Joakim, som arbetar med personlig utveckling och healing, beskriver Jesus och Gud som överordnade principer för såväl nyandliga som kyrkliga.

Vi vill uppnå, kyrkan kallar det frälsning, vi kallar det kanske befrielse. I kyrkan finns kärleksbudskapet uttalat och vi har Kristus och Jesus som en gestalt bägge två. Vi är alla anställda under Guds och Kristus tjänande! /skratt/ Sedan har vi bara våra olika sätt att jobba, olika sätt att möta och olika beslut också. Men i grund och botten är det samma sak vi alla strävar efter (Joakim, 37 år).

## Avslutande diskussion

I flera avseenden uppvisar informanterna en negativ inställning till institutionaliserad religion i allmänhet. De är kritiska mot fasta organisationer och vänder sig mot religioner som övergripande system, vilka försvårar individuella val, tolkningar och tillämpningar av trosföreställningar. En viktig del av deras andliga sökande går ut på att plocka tankegods från flera olika källor, vilket gör att fastare trossystem upplevs som begränsande. På flera sätt illustrerar informanternas attityder den individualism som finns i vår samtid och som förutom motvilja mot organisationer också innebär att individen själv är den högsta auktoriteten. Det finns enligt informanterna inga generella sanningar utan det är upp till var och en att söka sin egen andliga väg, vilken i första hand legitimeras genom den egna känslan.

I vår samtid är individens identitet sällan given på förhand, utan istället måste människor definiera sig själva genom att göra aktiva val, såväl i det lilla som i det stora. Frågan «vem är jag» är central för många, och skapandet av identitet fortgår under större delen av livet. Ofta sker identitetsskapandet i en reflexiv process, genom vilken individen ständigt speglar sig i olika källor för att hitta sig själv.<sup>8</sup> Informanternas andliga sökande illustrerar på ett påtaligt sätt detta reflexiva förhållningssätt som innebär ett ständigt omskapande och förnyande av identiteten. Att själv välja trosriktning, och dessutom välja en som avviker från gängse traditioner i vårt samhälle, kan vara en del av denna process. Genom att intressera sig för new age går individen sin egen väg, vilket också innebär att hon eller han synliggör sig själv på religionens område.

Att informanterna väljer ett individualiserat sökande utan fasta ramar, kan ses som en reaktion mot kristendomen, vilken uppfattas vara en normerande och dogmatisk religion. Grundläggande för flera informanter är att religionen ska vara ett uttryck för individens egna val och inte något man tvingas eller föds in i. Kristen tro förknippas med inskränkning av denna frihet. Några informanter menar att människor under historien tvingats till omvändelse genom våld eller påbud från högre samhällsinstanser. Kyrkans forna makt och inflytande gör att den associeras med något som pådyvlas individen uppfifrån. Det är därför inte märkligt att informanterna, som en reaktion mot detta, framhåller att religionen ska vara en privatsak som var och en väljer själv, utan att någon lägger sig i eller kritiserar. Samtidigt finns en viss dubbelhet eller inkonsekvens i resonemangen, då en del informanter själva bedriver utåtriktade och missionerande verksamheter, exempelvis i anslutning till de new age-mässor som anordnas runt om i Sverige.

En stor del av informanterna upplever att kristendomen är en dömande och dogmatisk religion vars former är rigida och otidsenliga. Den kristna synen på människan som en syndfull och

<sup>8</sup> Diskussioner om identitet och reflexivitet i det senmoderna samhället återfinns bl.a. i Giddens 1991 och Melucci 1996.

ofullkomlig varelse, beroende av Guds nåd och förlåtelse för att uppnå frälsning, har de vanligen svårt att identifiera sig med. En del vittnar om hur en kristen uppfostran, med betoning på synd och skuld, vilat tungt på deras axlar. De söker därför religiösa uttryck som inte tar fasta på gott och ont i samma utsträckning och där syndbegreppet inte används. Vissa påpekar också att deras egna trosföreställningar, exempelvis tron på reinkarnation eller en opersonlig energi, inte går att förena med kristen tro.

Några informanter tillstår att kyrkan och dess nådemedel kan vara ett sätt att komma i kontakt med en gudomlig verklighet, men framhåller samtidigt att det finns många andra sätt som är mer verksamma. De betonar att människan i sig är tillräcklig och kapabel eftersom all relevant kunskap finns inom henne. I princip behövs inga externa krafter eller kontakter med en viss institution för att en människa ska utvecklas andligen. Det handlar istället om att var och en måste söka sin egen sanning på religionens områden, utan påbud från andra om vad som är rätt och fel. I detta sammanhang synliggörs informanternas individualistiska inriktning på sökandet, men också deras relativistiska förhållningssätt till olika trosriktningar. Det sistnämnda innebär att flera olika möjligheter eller «vägar» framhålls parallellt samtidigt som avsaknaden av fasta normer är uppenbar. Tankegångar om att varje individ bör finna sin egen sanning på religionens område står i kontrast till kristendomens anspråk på exklusivitet, något som gör de båda trosriktningarna svåra att förena.

Trots att några informanter har en mer positiv inställning till Svenska kyrkans verksamhet och budskap, är de kritiska rösterna avsevärt fler. Vilken attityd informanterna har beror bland annat på personliga erfarenheter i samband med möten med Svenska kyrkan och dess trosföreställningar. En del informanter har i början av sitt sökande vänt sig till sin lokala församling för att delta i gudstjänster eller annan verksamhet. Dessa möten har vanligen inneburit att informanterna tagit avstånd från Svenska kyrkan, eftersom de inte upplevt sig berörda av dess budskap eller verksamhetsformer.

Andra möten med Svenska kyrkan har ägt rum när informanten sökt sig dit vid avgörande

livshändelser som exempelvis en livskris eller ett barns födelse. Det är vanligt att informanterna vid dessa möten känt sig besvikna på kyrkan och dess företrädare. Några har också haft svårt att förstå eller acceptera vissa tolkningar av kristen tro. I samband med avgörande livshändelser är individen antagligen extra känslig och ett enstaka möte tenderar att färga uppfattningen om kyrkan under lång tid. Också upplevelser av kristen tro och kristna personer tidigt i livet förefaller ha betydelse för flera informanternas inställning till kristendomen i vuxen ålder.

Att personliga erfarenheter spelar stor roll för informanternas attityder till Svenska kyrkan visar också den dialogverksamhet mellan kristen tro och new age som tidigare nämndes. Genom att andliga sökare och kristna möts, exempelvis vid gudstjänster eller föredrag, upplever informanterna kyrkan som öppen och inbjudande. De som deltagit i denna verksamhet är därmed genomgående mer positiva till Svenska kyrkan och kristen tro i allmänhet.

Trots att flertalet informanter är kritiska till kristen tro och Svenska kyrkan, visar undersökningen att det också finns mer positiva attityder representerade. Exempelvis sympatiserar flera av de intervjuade med vissa grundläggande kristna värden. De upplever kyrkobyggnaderna som viktiga och använder gärna kyrkorummet för att meditera eller sitta i stillhet. Även om relativt sett många valt att gå ur Svenska kyrkan är majoriteten trots allt fortfarande medlemmar. Att en del informanter aktivt sökt sig till sin lokala församling vid olika tillfällen vittnar också om ett visst intresse för kristen tro. Några påpekar att ett framtida förändringsarbete kommer att innebära en större öppenhet, vilket enligt dem kan leda till att också andliga sökare kan få plats i Svenska kyrkan.

När det däremot gäller Svenska kyrkan som organisation och kristen tro som religiöst system är i princip samtliga informanter överens. Att bekänna sig till en speciell, fastlagd religion är en avlägsen tanke för de andliga sökarna, för vilka ett ständiga speglade i olika källor är grundläggande. I en tid när individualism och relativism utmärker individens förhållningssätt också till religion är detta inte märkligt. Frågan är om de andliga sökarna i längden nöjer sig

med de tillfälliga och individuellt utformade svaren på sina livsfrågor, eller om de i framtiden trots allt kommer att söka sig närmare en mer traditionell form av religiositet.

### Litteratur

Berger, Peter L. (1967), *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. Anchor Books, Garden City, New York.

Frisk, Liselotte (1996), *New Age-utövare i Sverige: Bakgrund, trosföreställningar, engagemang och «omvändelse»*. Opublicerad rapport till Svenska Kyrkans Forskningsråd.

Frisk, Liselotte (1997), «Vad är New Age? Centrala begrepp och historiska rötter» i *Svensk religionshistorisk årsskrift* 1997:6, s. 87–97.

Frisk, Liselotte (1998), *Nyreligiositet i Sverige. Ett religionsvetenskapligt perspektiv*. Nya Doxa, Nora.

Giddens, A. (1991), *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Polity Press, Cambridge.

Gustafsson, Göran (2000a), *Tro, samfund och samhälle. Sociologiska perspektiv*. Libris, Örebro.

Gustafsson, Göran (2000b), «Värdegemenskapen kring de nordiska folkkyrkorna» i Gustafsson, G. och Pettersson, T. (red.), *Folkkyrkor och religiös pluralism — den nordiska religiösa modellen*. Verbum, Stockholm.

Hammar, Olav (1997), *På spaning efter helheten. New Age — en ny folkstro?* Wahlström & Widstrand, Stockholm.

### Summary

This article is focused on the relationship between the New Age-movement and Christianity. The basis is how 28 «spiritual seekers» interested in the New Age relate to Christianity in general, and to the Church of Sweden especially. The interviewees were found through advertisements in New Age magazines and in some cases through personal contacts in New Age conventions. Ages varied from 31 to 56 although the majority was between 31 and 45. All of the interviewees can be regarded as New Age believers because of their deep interest in and experience of New Age theories and techniques. — The interviewees were generally negative towards organized religion as well as the Church of Sweden. Their basis for this was a critical view towards religion as a system, which supposedly makes it harder to make individual choices, and to interpret and apply one's beliefs. Even though some of the interviewees had a somewhat positive attitude towards Christianity, the critical voices are in considerable majority. Some have deliberately chosen not to be a part of the Church of Sweden since the church's message or its practices have not moved them. They associated Christianity with set rules and a proclamation focused on sin and shame. Many interviewees stated that believe in reincarnation and their view of Jesus diverge from Christina theology in a significant way. They preferred the individual's possibilities to choose her own beliefs within New Age, as well as the positive view on the human within the movement. — Personal experience seems to be of great importance for the interviewees attitudes towards the Church of Sweden. Some of them have been disappointed when they have turned to their local congregation in the beginning of their spiritual seeking or in times of crises. Others have more positive feelings for Christianity and several likes to visit churches for individual meditation. — In sum, the interviewees were critical to organized religion and confessions. They do not believe in any general truth and prefer to choose their own beliefs instead of «buying a whole concept». This reasoning makes the contrast between New Age and Christianity obvious.

Heelas, Paul (1996), *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Blackwell publishers, Oxford.

Luckmann, Thomas (1990), «Shrinking Transcendens, Expanding Religion» i *Social Analysis* 1990:51, s 127–138.

Löwendahl, Lena (1999), *Hälsan som personlig utveckling. Ett studium av synen på hälsa och sjukdom inom new age, utfört som ett metodstudium*. Uppsats för licentiatexamen, Teologiska institutionen, Lunds Universitet.

Löwendahl, Lena (2002), *Med kroppen som instrument. En studie av new age med fokus på hälsa, kroppslighet och genus*. Lund Studies in History of Religions, volume 15. Almqvist & Wiksell International, Stockholm.

Melucci, A. (1996), *The Playing Self: Person and Meaning in the Planetary Society*. Cambridge University Press, Cambridge.

Morhed, S.-E. (2000), *Att förklara det oförklarliga. En livsåskådningsstudie om människors tolkningar av paranormala fenomen i en vetenskaplig tidsålder*. Acta Universitatis Upsaliensis 9, Uppsala.

Sundback, Susan (2000), «Medlemskapet i de lutherska kyrkorna i Norden» i Gustafsson, G. och Pettersson, T. (red.), *Folkkyrkor och religiös pluralism — den nordiska religiösa modellen*. Verbum, Stockholm.

[www.svenskakyrkan.se/statistik](http://www.svenskakyrkan.se/statistik)

# LITTERATUR

Magnus Zetterholm: *The Formation of Christianity in Antioch. A Social-Scientific Approach to the Separation Between Judaism and Christianity (Routledge Early Church Monographs)*. xiv+272 sid. Routledge, London and New York 2003.

Föreliggande arbete är en reviderad version av författarens doktorsavhandling från år 2001. Syftet med arbetet är, att ur ett sociologiskt perspektiv belysa frågan hur kristendomen, en ursprungligen inomjudisk rörelse, utvecklades till en självständig religion, som också tidigt uppvisade anti-judiska drag. Den tid som beskrivs är tiden från Paulus till Ignatius av Antiokia. Det är hos Ignatius som vi tidigt finner en utvecklad anti-judisk kristendom. Enligt Paulus och Apg. spelar Antiokia också en viktig roll när det gäller att definiera relationerna mellan judar och hedningar. Det var i Antiokia som lärjungarna först kallades kristna (Apg. 11:26).

Utgångsläget för studien är att det fanns en judisk minoritet i Antiokia. För judarna i Antiokia bör då gälla samma regler betr. social integration som gäller generellt i likartade situationer. Förf. anknyter här till M.M. Gordon, som beskriver minoriteters assimilation efter en sexgradig skala. (1) Att lära känna värdsamhällets kultur, språk, uppfostran, (2) Att ha relationer till medlemmar och institutioner i värdsamhället, (3) Att gifta sig utanför egna gruppen, (4) Att känna identitet med värdsamhället, (5) Att inte ha fördomar mot värdsamhället och (6) Att det inte finns en makt- eller värdekonflikt mellan grupperna.

Vid denna tid kunde judar vara mer eller mindre Tora-praktiserande eller helleniserade. Enl. författaren fick några helleniserade Jesustroende judar ett fäste i någon eller några av de helleniserade synagogorna, dit också icke-judar var välkomna. Eftersom olika synagogor hade namn efter vad som karaktäriserade dem, blir det begripligt att beteckningen «kristna» nu började användas.

När det gällde de Jesustroende judarna förändrades mycket genom det som skildras i Gal. 2:11–14 och Apg. 15. Sändebud från Jakob, Herrens broder, i Jerusalem hade skapat splittring mellan Jesustroende judar och hedningar. Hur var hedningarnas relation till förbundet?

Enligt Paulus kunde hedningar höra till förbundet, utan att åläggas att följa Torah. För Jakob kunde de bli gudsfruktare, och därmed omfattas av den slutliga frälsningen, men för att vara med i förbundet måste de omskäras och hålla hela Torah. Detta innebar att församlingen delades i två grupper, en för gudsfruktande hedningar och en för judarna som därmed bevarade sin judiskhet. Det var denna separation som blev den

yttersta orsaken till uppkomsten av kristendomen som en ny religion.

En av de socialvetenskapliga teorier som förf. använder är teorin om social rörlighet, RCT, *Rational Choice Theory*. Människan gör ett rationellt val, men vad som är rationellt kan variera från individ till individ. Efter det judiska kriget på 70-talet e.Kr. måste alla judar antingen betala en särskild skatt,  *Fiscus Judaicus*, eller dyrka de romerska gudarna. Det gick alltså inte längre att vara jude i hemlighet. De Jesustroende gudsfruktarna hade accepterat judiska bruk, men de var inte judar. Inte heller kunde de delta i den hedniska kulten. Som varken judar eller hedningar förenades de enbart av sin Kristustro. Enda vägen vidare var att skapa en egen grupp som skulle kunna accepteras av myndigheterna. Detta ledde till en separation mellan Jesustroende judar och hedningar. På Ignatius tid var denna separation fullbordad, och ett nytt ledarskap, biskopen, hade vuxit sig starkt.

För att få den nya rörelsen accepterad gällde det nu att visa att den hade gamla rötter. Därför började de kristna hävda att de var de rätta arvtagarna till judarnas gamla religion. Den tidiga kristendomens anti-judiska hållning kan alltså förstås som en del i en konflikt för att övertyga myndigheterna om vilka som var de rätta judarna.

Förf. vill belysa frågan hur kristendomen utvecklades till en självständig religion, som redan i sitt initialskede uppvisade tydliga anti-judiska drag. Undersökningens resultat är att människors beteende här som annars är rationellt. Att etablera en ny rörelse, i kontrast mot judendomen, men samtidigt beskriven som judendomens rätta arvtagare var det mest rationella i den situation som rådde i romarriket under det tidiga 100-talet e.Kr. Litet undrar man hur det blev med de Jesustroende judarna. Det är svårt att finna svar på den frågan i Zetterholms bok, men man får känslan att de var en minoritet som inte hade något utrymme i Ignatius kyrka. De ställdes inför valet att ge upp antingen sin judiska eller kristna identitet.

Kännetecknande för detta arbete är dess stora metodiska medvetenhet. Det inledande metodkapitlet finns inte, som i en del avhandlingar, där för att det hör till genren. Här blir de socialvetenskapliga metoderna ett medvetet verktyg för att bygga upp en bild av den tidigare kristendomen. Avgörande för Zetterholms sätt att arbeta är att människor bör ha betett sig ungefär likadant överallt och i alla tider. Således betraktar han de socialvetenskapliga teorier han använder som allmängiltiga, och därför också användbara för att beskriva situationer för vilka källmaterialet är svagt eller obefintligt.



Om man nu uppfattar detta arbete så som om de sociala faktorerna skulle vara enda orsak till kristendomens uppkomst, så kan detta arbete självklart kritiseras. Men det är nog knappast så författaren har tänkt sig det. Saken är avsevärt mycket större än så. Kyrkans Herre har många vägar, men sett ur ett inomvärldsligt perspektiv är det fängslande att ta del av hur mycket av historien som går att rekonstruera genom en noggrann och medveten tillämpning av de metoder denna boks författare valt att arbeta med.

Till arbetets främsta förtjänster hör således författarens metodmedvetenhet, hans klara beskrivning av de använda metoderna samt hans medvetna uppbyggnad av avhandlingen från frågeställningen i avhandlingens inledning till den avslutande resultatredovisningen. Det finns en logik i hans argumentation från början till slut som gör läsningen fängslande och resultaten av hans undersökning övertygande.

Stig Norin

Niels Grønkjær: *Kristendom mellem gnosis og ortodoksi: En systematisk undersøgelse af Augustins indoptagelse af platonismen (Acta Julantica 77:3, Theology Series 20). 450 sid. Aarhus universitetsforlag, Århus 2002.*

Historiska undersökningar av kristendomens idéinnehåll måste ofta ta hänsyn till den sekulära omvärldens intellektuella strömningar. Detta gäller inte minst behandlingar av läroutvecklingen i fornkyrkan, där antik filosofi svårligen kan avskiljas från den kristna reflektionen. Så är också fallet med en av den västra kristenhetens främsta och mest inflytelserika gestalter, Augustinus, vars reception av platonismen utgör temat i föreliggande systematisk teologiska doktorsavhandling, författad av Niels Grønkjær vid Århus universitet.

Avhandlingens utgångspunkt är frågan hur Augustinus löser vad filosofen Hans Blumenberg benämner som «kristendomens grundproblem». Enligt Blumenberg består kristendomens grundproblem i att upprätta en förbindelse mellan att å ena sidan vara en radikal frälsningsreligion och att å andra sidan betona skapelsen som värdepositiv. Grønkjær visar att Augustinus i sin teologi försöker balansera frälsningsteologi med en positiv skapelsetro, varigenom han förvaltar kristendomens grundproblem. Platonismen blir hos Augustinus ett verktyg varmed han förmår precisera en kristen reflektion gentemot gnosis i syfte att göra sin teologi ortodox, utan att för den skull ominstetgöra spänningen mellan gnosis och ortodoxi varigenom kristendomens grundproblem aktualiseras.

Genom avhandlingen diskuteras Augustinus platonism i ljuset av en systematisk analys av hans teo-

logi. Efter behandlingen av Augustinus egen självförståelse som platonisk teolog följer en analys av Augustinus och den platoniska språkuppfattningen. Här konstateras att Augustinus i sina tidiga dialoger för fram en starkt reducerad platonism som har sitt centrum i en lära om två världar som inte förmår utgöra grund för en anti-gnostisk kristen platonism. Augustinus lyckas dock etablera en kristen platonism med anti-gnostisk legitimitet genom att vidareutveckla platonisk tidsuppfattning. Det fastställs att det är teorin om *concreatio* som gör det möjligt för Augustinus att utveckla en fruktbar transformation av platonismen som bekräftar skapelsen som värdepositiv. Därmed utvecklar Augustinus en ortodox skapelseteologi, vars utgångspunkt är treenighetsläran. Författaren bekräftar, genom att peka på de punkter där platonismen utövat ett indirekt inflytande, att Augustinus reflektion om treenigheten och inkarnationen knappast motsäger utan snarare utgör ett korrektiv till platonismen. Slutligen undersöks Augustinus syn på den mänskliga naturen, synden, den fria viljan och nåden. Undersökningen visar att Augustinus genom sin åtskillnad mellan människans fria vilja och hennes skapta natur upprätthåller ett platoniskt privationstänkande som utgår från en ontologisk dualism, men att han genom sin arvsyndslära inte undgår att förvandla denna ontologiska dualism till en antropologisk dualism. Resultatet blir en *transposition* av gnosis, varigenom det förblir det en öppen fråga huruvida Augustinus genom sin soteriologi ger uttryck för ortodoxi eller gnosis. Det finns sålunda, enligt Grønkjær, en spänning i Augustinus teologi mellan gnosis och ortodoxi, som får konsekvenser på frågan om Augustinus förmår lösa kristendomens grundproblem eller inte. Grønkjærs svar är nekande. Augustinus lyckas inte lösa kristendomens grundproblem. I själva verket befinner sig den augustinska kristendomen sig systematiskt *mellan* gnosis och ortodoxi.

Diskussionen om kristendomens grundproblem hänger samman med Blumenbergs värdering av kristendomen som en till sitt väsen gnostisk religion. Blumenbergs ståndpunkt motiveras framför allt genom arvsyndsläran och uppfattningen om denna läras paradigmatiska konsekvens på kristendomen i sin helhet. Utifrån en sekulariseringsteori som förklarar den moderna tidens legitimitet genom dess «andra övervinnande av gnosis», diskvalificerar Blumenberg därför kristendomens legitimitet i samtiden. Grønkjær motsätter sig en sådan reduktion av kristendomens väsen såsom blott gnosis och betonar i stället spänningen mellan gnosis och ortodoxi hos Augustinus. För Grønkjær är det just denna spänning som, till följd av receptionen av Augustinus inom kristendomen, förvaltas som en del av kristendomens väsen och som i sin tur utgör förutsättning för kristendomens legiti-

mitet i samtalet med den sekulära samtiden. Diskussionen om kristendomens nutida legitimitet utifrån Augustinus är utan tvekan den mest problematiska delen av avhandlingen och förefaller begriplig enbart i ljuset av den inomkyrkliga debatten inom «den danske folkekirke». Genom denna diskussion avviker GrønkJær från avhandlingens tema, i det att han genom analysen av Augustinus platonism anser sig kunna dra slutsatser om den vetenskapligt och metodologiskt vanskliga frågeställningen om kristendomens aktualitet idag.

I en avhandling som handlar om den receptionen av platonismen hos Augustinus hade man vidare kunnat förvänta sig en åtminstone elementär hänsyn till platonismens reception inom den tidiga kristendomen i öst. Frånvaron av jämförelser med exempelvis Origenes eller de kappadokiska fäderna är besvärande och gör den slutliga diskussionen om kristendomens väsen och dess nutida aktualitet mindre trovärdig. Mot bakgrund av den östliga ortodoxa kristendomen, inom vilken receptionen av Augustinus är i stort sett obefintlig, blir GrønkJærs utgångspunkt problematisk.

Förutom dessa större förbehåll bör det påpekas att avhandlingen lider av ett överflöd av «förtydligande» upprepningar som i viss mån förklarar bokens överdimensionerade format men som i de flesta fall inte borde vara motiverade ens utifrån avhandlingsgenren. Samtidigt bör det framhållas att GrønkJærs avhandling är gedigen och förtjänstfullt källorienterad. Åtminstone för kunskapen om Augustinus teologiska användning av platonismen har avhandlingen bestående värde.

Jan-Eric Steppa

Hans Joachim Iwand — *Nachgelassene Werke. Neue Folge. Herausgegeben von der Hans-Iwand-Stiftung. — Band 1. Kirche und Gesellschaft. Bearbeitet, kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Ekkehard Börsch. 349 sid. — Band 2. Christologie. Die Umkehrung des Menschen zur Menschlichkeit. Bearbeitet, kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Eberhard Lempp und Edgar Thaidigsmann. 539 sid. — Band 3. Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. «Väter und Söhne». Bearbeitet, kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Gerard C. den Hertog. 560 sid. Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus. Gütersloh 1998, 1999, 2001.*

Snart efter Hans Joachim Iwand död 1960 utgavs *Nachgelassene Werke* 1–6 från och med år 1962. Intresset för Iwand har gjort att ytterligare kompletterande band med efterlämnade skrifter nu publiceras: Det första tematiska bandet (1998) behandlar *Kirche*

*und Gesellschaft* — titeln på en föreläsning 1951 där Iwand argumenterar för att kyrkans medlemmar måste vilja medverka i gestaltandet av samhällseliga förhållandena. Tron får inte reduceras till ett privatförhållande och sociala missförhållanden får inte accepteras som oundvikliga följder av samhällssystemets sätt att fungera. Iwands teser är idag lika litet självklarheter som då. De blev vägledande för många, inte bara lutherska teologer, som sökte nya vägar efter den katastrof som nazismen och det krig den provocerat fram innebar.

Kristologibandet (1999) innehåller tre huvuddelar. Den första består av Iwands inledande föreläsningar över detta ämne, hållna i Bonn 1953/54, bl. a. om dess utveckling sedan Hegel och under 1900-talet (F. Gogarten, E. Brunner, H. Vogel, K. Barth). Den andra huvuddelen är föreläsningarna i Bonn 1958/59, alltså från de sista åren av Iwands liv. Slutligen har utgivarna valt ut några tematiskt kristologiska texter, bl. a. den kända *Der Primat der Christologie* (1956).

Det tredje bandet (2001) om det 19:e och 20:e århundradets teologihistoria visar den stora variation av teman som Iwand intresserade sig för: det samtida läget i den systematiska teologin, religionsbegreppet, tro och historia, Troeltschs och Webers religionssociologi, vetenskap och världsbild i anslutning till Karl Heim, Jesus-forskning och kristologi hos Schweizer och Bultmann, Brunner, Heinrich Vogel. Vissa tänkare får en mer framträdande roll än andra: Hegel, Schleiermacher, Rothe, Barth, Peterson; när det gäller etiken Schleiermacher, Hans Lassen Martensen, Adolf von Harleß, Wilhelm Herrmann, Kähler, Nietzsche, Alexander von Oettinger. Ett bihang innehåller utvalda texter av Iwand som ytterligare belyser teman i hans föreläsningar.

De hittills utgivna banden har utgivarna försett med utförliga register och hänvisningar. Ytterligare tre band planeras, innehållande brev samt predikningar.

Axel W. Karlsson

Georg Plasger: *Die relative Autorität des Bekenntnisses bei Karl Barth. 297 sid. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2000.*

Vilken förpliktande betydelse har bekännelseskriterier i ett reformatoriskt samfund? Hur skall man umgåas med dem, vilken rangordning och vilka uppgifter har de i teologins och kyrkans liv? Frågorna om de kyrkliga bekännelsernas funktion och giltighet har inte varit brännande på samma sätt i Skandinavien som på annat håll. I Tyskland utkämpades en apostollikumstrid 1892 som har beröringspunkter med diskussionen i det svenska kyrkomötet 1893. Barmen-förklaringen 1934

aktualiserade bekännelsefrågorna. Den växande kyrkogemenskapen kring Leuenberg-Konkordin av år 1973, som Svenska kyrkan ännu inte undertecknat, innebär att konfessionella skillnader mellan reformerta och lutheraner icke längre anses kyrkoskiljande. Den luthersk-katolska deklarationen om rättfärdiggörelsen 1999 föregicks av en debatt, dock inte i Sverige, som ställde frågorna om reformationens bekännelser på sin spets. Inom kyrkor i Afrika, Asien och USA har nya bekännelser kommit till.

Wilken auktoritet har kyrkornas bekännelser om de inte kan tillerkännas en tidlös giltighet? Under vilka omständigheter kan eller måste en bekännelse proklameras? Georg Plasger, docent i Göttingen, bearbetar frågorna om bekännelsernas roll i Karl Barths teologi. Att Barths reflektioner varit fruktbara visar sig verkningshistoriskt i att nyare bekännelse-texter ofta relaterar till utsagor av Barth men en samlad framställning och värdering av Barths lära om bekännelsen har saknats.

I kapitel A visar Plasger att bekännelsen enligt Barth förutsätter Guds föregående talande. På den beror allt i Barths lära om bekännelsen. Guds talande är emellertid inte möjligt att få kunskap om utan den heliga Skrifts vittnesbörd. Plasger reder ut hur Barth ser på «skriftprincipen» under 1920-talet, på förhållandet mellan Guds ord och människord och på auktoritet och frihet t.o.m *Kirchliche Dogmatik* (kap. B).

Plasgers jämförelse i kapitel C av positiva respektive liberala teologers ställning till apostolikumstriden 1892 gör Barths position tydlig. Kapitel D analyserar Barths lära om bekännelsen och dess gränser i *Kirchliche Dogmatik* I/2.

Kapitel E betänker villkoren för att proklamera bekännelser. I centrum för intresset står Barmenförklaringen i maj 1934. Plasger presenterar tidigare föga kända fakta, som visar Barths tvekan: en ny bekännelse måste hela kyrkan stå bakom för att den skall få auktoritet. En bekännelse får inte grundas på mänsklig vilja, då står den i fara att bli egenmäktig och tematisera bekännaren, inte det som skall bekännas. Ett innehåll som inte är i överensstämmelse med evangelium skulle kunna smyga sig in.

Förutom händelserna kring Barmen-förklaringen 1934 behandlas hur Barths hållning till atomvapenfrågan 1958 sammanhänger med hans lära om bekännelsen. Kapitlet F behandlar frågan om auktoriteten i kyrkan, dess relativitet och begränsning. Nyckelorden här är «frihet» och «ansvar» i specifika situationer. Vad «konfessionell hållning», som Barth föreskriver, innebär, berörs i kapitel G. Frågan ställs om den ekumeniska relevansen hos Barths bekännelsekonception samt om heresin. Det sista kapitlet, H, utforskar hur Barths förståelse av dop och nattvard förhåller sig till Barths konception som helhet. Sakramenten förstås

som bekännelse. Hypotesen här är att det finns en närhet till den zwinglianska liksom till den gammaltestamentligt-judiska förståelsen av «minne», *zachar*. Därmed avser Plasger att förtydliga temat i kapitel A.

Barths position övervinner de svårigheter som bekännelse-positivism respektive bekännelse-historicism hamnar i, men integrerar samtidigt deras starka sidor. Bekännelser är för Barth kopplad till frågorna om auktoritet och frihet i kyrkorna. Bekännelsen är den «egentliga, ursprungliga, ur- och förebildliga auktoriteten» (*Kirchliche Dogmatik* I/2, s. 654). Bekännelseformuleringar är enligt Barth ofrånkomliga för det kristna tänkandets orientering, men samtidigt relativa och i princip alltid öppna för revision. Han ser kyrkliga bekännelser som första ordningens kommentarer till den heliga Skrift (KD I/2, s. 728). Plasger visar vilka förutsättningar bekännelsen enligt Barth vilar på: den levande Gudens verklighet, Guds uppenbarelse i Jesus Kristus och Guds vittnande om sig själv i människans inre.

Den treenige Guden som uppenbarar sig i Kristus är allena föremål för tro. Kyrkornas bekännelser och kanon är som sådana inga trosföremål. Men de är de orter, utifrån vilka ordets vittnesbörd kan förnimmas. Bekännelsen är inte detsamma som en lära om bekännelseskrifterna. Istället syftar Barths i sin teologi till att utveckla *samtidens* bekännelse. Men det betyder inte, att bekännandet kan vara utan relation till bekännelseskrifterna. Att ringakta förgångna tiders försök att formulera sig tydligt i kritiska situationer likställer han med synd mot det fjärde budet. Och utan sammanhang med läran om Skriften hänger läran om bekännelsen i luften. Plasger tematiserar därför förhållandet mellan Skrift och bekännelse. En nödvändig förförståelse för formulerande av varje ny bekännelse är en väl grundlagd lära om den heliga Skrift.

Reaktionen mot nyprotestantismen och senare även mot Bultmann medverkade när Barth bestämde och betonade den ort, på vilken 'sola scriptura' har sin plats: kyrkan, den kristna tolkningsgemenskapen. Barths avvisade att en kyrklig bekännelse skulle riktas mot Bultmanns teologi. Men kyrkan är i sista hand inte avgörande, utan det vittnesbörd om ordet, som självt gör sig förstätt och blir förstätt. Ingen hermeneutik, ingen metodik förmår att framtinga ljusets skinande. Kristenheten måste hoppas på och bedja om att Ordet meddelar sig självt.

Axel W. Karlsson

Thomas Ekstrand: *Folkkyrkans gränser. En teologisk analys av övergången från statskyrka till fri folkkyrka. 167 sid. Projektet «Från statskyrka till fri folkkyrka.» Verbum 2002.*

Ambitionen med denna studie är att göra en teologisk analys av hur folkkyrkobegreppet fungerar i Sverige efter kyrkoändringen 2000, men också normativt att anpassa det efter den nya situationen. Lagstiftning och utredningstexter är material för analysen, och är «ecklesiologiskt relevant» (s. 16).

Efter ett metodkapitel analyserar Ekstrand (E) i kapitel 2 argumentationen i utredningarna. Kapitel 3 går igenom några viktiga folkkyrkoteologier. Det blir fem idealtyper: folkkyrkan som nådemedelsinstitution, som nådemedelsförvaltande gemenskap, som skapelseteologiskt tänkt kollektiv, som individorienterad tjänsteorganisation, samt slutligen en feministisk folkkyrkosyn. Som synes är det frågorna om nådemedels roll och individ/kollektiv som är kriterier. Den femte modellen är emellertid knappast en idealtyp, snarare en renodling av ett specialfall inom en «befrielse-teologisk» idealtyp, eller kanske bättre: en idealtyp bestämd erfarenheter i specifika basgemenskaper. Den hade nog med fördel kunnat utvecklas på detta mer generella sätt.

Det följande kapitlet analyserar några inomsvenska utmaningar till folkkyrkotanken. Den punkt där kritiken varit hårdast behandlas egendomligt nog inte: den beslutsordning som är en, möjligen icke nödvändig, konsekvens av folkkyrkans inordning bland andra offentligheter i senmoderniteten — fenomenet kallas ofta «kyrkans politisering». Kapitlets teologiska avsnitt tar däremot upp en parallellföreteelse, den svenska folkkyrkotankens funktionella tendens: folket, inte kyrkan, betraktas som subjekt i skeendet. E formulerar (s. 111) sitt bemötande av denna kritik i termer av *Gesellschaft–Gemeinschaft*, begrepp som han relaterar till förhållandet synlig–osynlig kyrka, och hävdar först att det bara handlar om tyngdpunkt. För en folkkyrkotanke är kyrkan som de heligas gemenskap en *Gemeinschaft*, dvs. en osynlig storhet, fortsätter han emellertid, och den som hävdar att denna bör «manifesteras i kyrkans *Gesellschaft* ... företräder andra kyrkoideal», en tanke som senast använts som argument för extrem statskyrklighet. Samtidigt knyter han nådemedelsförvaltningen till *Gesellschaft* och menar att det finns gott om utrymme för kristna gemenskapsbildningar inom folkkyrkans ram. Detta är f.ö. den enda punkt där hans framställning är ekumeniskt utmanande.

Detta myndiga språk döljer några förenklingar. Distinktionen *Gesellschaft–Gemeinschaft* är ju fenomenologiskt tänkt om förhållningssätt och kan inte utan vidare användas normativt ecklesiologiskt. Terminologin synlig — osynlig (bättre: «fördold») i luthersk teologi är intressant inte som redskap för att genomföra en distinktion mellan kyrkoideal, utan bara om den uttrycker hur sambandet mellan dimensioner i kyrkan gestaltas; detta är en grundtanke i det uppsa-

liensiska ecklesialitetsbegrepp E (s. 15) inledningsvis bekänner sig till.

I bokens avslutande kapitel om «folkkyrka i en pluralistisk kultur» presenteras Avery Dulles' *Models of the Church* och relateras till de nämnda idealtyperna. Dulles' modeller är dock beskrivna utan kontakt med den teologiska kontext i vilken de tillkommit och utan relation till hur denna sedan utvecklats. E har uppenbarligen använt första upplagan (1974) av Dulles bok — i den andra 1987 (som E anger i sin bibliografi) lade Dulles nämligen till ett kapitel med en sjätte modell, med nutidsanknytning men kanske svårare att anknyta till E:s folkkyrkoideal: kyrkan som «community of disciples».

Redan i den uppgift E har förelagt sig och med det materialval han gjort löper han risken att hamna i ideologiskapande. En normativ (s. 17) ecklesiologi för Svenska kyrkan bestäms *a priori* som en folkkyrko-ecklesiologi, med material från lag, kyrkoordination och utredningstext; då blir resultatet snabbt en teologisk efterhandslegitimation efterhand av den kyrkopolitiska lösning författaren bejaktar. Ett centralt avsnitt kan t.o.m. få rubriken «Folkkyrkotänkandets ecklesiologiska innebörd» (s. 134). E behandlar ö.h.t. inte sambandet mellan fördold nådemedelsgemenskap och synlig demokratisk kyrkostruktur, kanske eftersom saken inte är problematiserad i materialet, utredningar och kyrkoordination.

Kyrkans form måste i stället sökas teologiskt, ur Jesu gärning — för att sedan förmodligen finna att en folkkyrkomodell är lämplig i den svenska situationen. Sökandet kan inte begränsas till svensk mark och måste ske i ekumenisk dialog. Med undantag av en kort diskussion av sekulariseringsbegreppet och Dulles-avsnittet är E:s enda utomnordiska referenspunkt hans egen korta normativa, extremt protestantiska, kyrkdefinition («osynlig gemenskap i spänning mellan gudsrikestanken och försoningen», s. 142), som han relaterar till en text av Albrecht Ritschl från 1874.

Ett internationellt perspektiv skulle tydliggöra att folkkyrkans frågeställningar finns i all teologi, och att all teologi implicerar ecklesiologi. Varje ecklesiologi är med nödvändighet ett uttryck för samspelet med sin kontext, och folkkyrkans frågor är redan ställda vare sig man talar om hermeneutik, globalisering, *episkope*, *communio*, auktoritet, trädning, *ressourcement-aggiornamento*, befrielse, inkulturation — eller om kyrkliga maktstrukturer och demokrati. Själva folkkyrkotanken relativiseras om man ser den som ett sätt att uttrycka vad som är viktigare, kyrkans katolicitet, att hennes form måste anknyta både till det lokala och det universella, och att hon har ytterst gudomliga och ytterst mänskliga dimensioner. Detta utanför Sverige intensivt diskuterade perspektiv saknas i boken.

Boken tydliggör hur grundfrågan för Svenska kyrkan ytterst är huruvida folkkyrkotanken skall beskrivas i lagtext eller av kyrkan själv, dvs. om kyrkan utifrån evangeliet deltar i skapandet av sin egen arena. En lärdom från Barmendeklarationens tid: en folkkyrkotanke kan bara vara norm för kyrkolivet om den växer direkt ur själva kyrkotanken, och en kyrkotanke kan bara fotas i Jesu person och gärning. Svensk ecklesiologi står på ruta ett.

Peter Bexell

Jean Greisch: *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion. Tome 1: Héritages et héritiers du XIXe siècle, 626 sid. Les éditions du Cerf, Paris 2002.*

Filosofiprofessorn Jean Greisch, som undervisar i filosofi vid Institut Catholique i Paris, är en produktiv författare. Bara under de senaste åren har han utkommit med böcker om ontologi och temporalitet, om Paul Ricoeur, och om hermeneutik. Nu kommer han med ett verk om religionsfilosofi i två delar. Arbetet handlar om hur religionsfilosofin som självständig verksamhet, och under denna moderna benämning, vuxit fram. I de två volymerna tar Greisch upp fem, vad han kallar, religionsfilosofiska paradigmer — det spekulativa paradigmet, det kritiska paradigmet, det fenomenologiska paradigmet, det analytiska paradigmet samt det hermeneutiska paradigmet. De två förnämnda behandlas i föreliggande volym, *Héritages et héritiers du XIXe siècle*.

*Héritages et héritiers du XIXe siècle* börjar med en allmän introduktion om drygt sextio sidor. I denna gör författaren ett antal definitioner och distinktioner. Författaren identifierar *filosofisk teologi* som en urgammal riktning. Han menar att alla filosofer som velat förstå helheten har tagit upp det gudomliga till behandling, på ett eller annat sätt, och därmed gjort teologi inom filosofin. Den andra hållningen kallar Greisch *religiös filosofi*. Här undersöks och utvecklas filosofiska implikationer av en bestämd religiös syn på världen. Det Greisch kallar *religionsfilosofi* avstår från att fokusera på Gud som direkt föremål för undersökningarna utan fäster i stället sig vid att «tänka religionen» i all dess komplexitet.

I bokens första huvuddel ger sig Greisch på det han kallar «det spekulativa paradigmet» genom att presentera de fem figurer han anser vara typiska för en ideal form av spekulativ religionsfilosofi (Schleiermacher, Hegel, Schelling, Rosenzweig, Rahner). Det är inte kristallklart vad Greisch egentligen menar med «det spekulativa paradigmet», men han tycks ge det två huvudbetydelser. Den ena är en metafysisk verksamhet som strävar efter en helhetssyn, eller över-

blick. Den andra tar fasta på *speculum*, en spegling eller kontemplation där syftet skulle vara att producera så kallade transcendentala idéer.

Den andra huvuddelen ägnas «det kritiska paradigmet». Denna del styckas i två till sidantalet ganska jämnstora bitar, där den första kallas «Arvet efter Kant», naturligtvis med Kant själv, och därefter Hermann Cohen, Ernst Troeltsch, Paul Tillich och Henry Duméry.

Den andra biten av denna bokens andra del har fått rubriken «Antropologisk religionskritik» och där får föga förvånande de tre herrarna Ludwig Feuerbach, Friedrich Nietzsche och Ernst Bloch plats. Här innebär «kritik» en reduktion av religionsstudierna till antropologi, säger Greisch.

Var och en av de tänkare som tas upp presenteras enligt samma mönster boken genom: först en omfattande och gedigen presentation av vad författaren skrivit och av huvuddrag i tankebygget, därefter frågor som Greisch tycker kan eller bör ställas till dem.

Det är en intressant insats Greisch gör. Genom att koncentrera sig på ett antal «typiska» tänkare för olika slags filosoferande över religion, utgör boken en utmärkt sammanställning av dessa mäns tänkande — och för en svensk läsare i flera fall en introduktion av figurer föga diskuterade i våra sammanhang, med namn som Cohen, Duméry och Rosenzweig. Här ligger en av bokens förtjänster: nya namn, nya vinklar, andra perspektiv än de hos oss gängse. Över huvud taget är det «annorlunda perspektiv» en franskspråkig religionsfilosof har kanske det mest spännande med boken.

Att ta utgångspunkten i *beteckningen* religionsfilosofi tycker jag nog däremot känns lite olyckligt begränsande. En hel rad frågor som utan tvivel är religionsfilosofiska till sin karaktär har avhandlats långt tidigare än det sena 1700-tal där Greisch, på formella grunder, börjar sina undersökningar. Många skulle självfallet tänka på antiken, men i ljuset av vår tids religionsfilosofi — med betoning på båda leden — kan medeltidens tänkande vara av nog så stort intresse.

Att medeltidens religionsfilosofiska diskussion faller bort innebär också att röster utanför den kristna sfären försvinner. På samma sätt ger den tidsmässiga, och begreppsmässiga, avgränsningen en fortsatt inlåsning i västerländsk historia. Här ska dock inte Greisch hängas ut. Det mesta av det religionsfilosofin sysslar med saknar utblick bortom den västerländska horisonten och vi är oftast oförmögna att se att frågor och argument har behandlats hundratal eller tusentals år tidigare i andra miljöer.

Generellt sett har *Héritages et héritiers du XIXe siècle* en mer teologisk än vad jag betraktar som filosofisk eller religionsfilosofisk prägel. Greisch har

medvetet valt att förhålla sig till den kristna traditionen, och teologin i framställningen yttrar sig bland annat i att författaren ser fundamentalteologin som en privilegierad samtalspartner i det religionsfilosofiska arbetet. Vad som är tydligt är att det som för Greisch är religionsfilosofi, domineras av filosoferande *inom* och *för* ett kristet sammanhang.

I sin bok visar Greisch i första hand upp sin historiska beläsenhet och sitt stora kunnande genom att på ett snyggt sätt presentera dryga dussinet kontinentala tänkare. Däremot verkar det kritiska perspektivet på dessa män inte vara särskilt fräscht. Inte minst framgår detta av att exempelvis en feministisk kritik av den västerländska religionsfilosofin tycks ha gått Greisch spårlöst förbi. Det blir märkbart de få gånger en feministiska motbild nämns; de slarviga och nonchalanta hänvisningarna talar på ett tydligt sätt om att kritiken knappast är förankrad hos, eller ens uppfattad av, Greisch själv. Boken styrka är kanske därför den gedigna genomgången av de personer Greisch valt som «idealtypiska» företrädare för de «religionsfilosofiska paradigm» han identifierar och ett återberättande av huvuddragen i deras tänkande. Kanske är det vackert så, men den underliggande starka kopplingen till traditionell kristen teologi och avsaknaden av mer övergripande kritiska perspektiv gör att *Héritages et héritiers du XIXe siècle* blir betydligt mindre intressant än den hade kunnat vara.

Patrik Fridlund

## Resumé av doktorsavhandling

Henrik Bogdan: *From Darkness to Light. Western Esoteric Rituals of Initiation. Skrifter utgivna vid institutionen för religionsvetenskap, Göteborgs universitet nr. 30. Göteborg 2003.*

Vad finns det för likheter mellan en frimurare från 1700-talet och en modern häxa? Båda har upplevt en liknande initiationsritual. Det kan tyckas märkligt att av all den akademiska litteratur som behandlar initiationsritualer är det endast en försvinnande liten del som behandlar västerländska initiationsritualer. Intresset har istället riktats mot ritualer från icke-västerländska kulturer. I sin avhandling försöker Henrik Bogdan ändra på den saken.

Det finns flera anledningar till detta svaga intresse för västerländska ritualer. Den kanske främsta är att initiatöriska sällskap som Frimurareorden många gånger har betraktats som en del av den västerländska esoterismen, ett forskningsfält som det tills alldeles nyligen har ansetts vara ovärdigt att forska i. De få

akademiska studier som trots detta behandlar västerländska initiationsritualer tenderar att begränsa sig till ett par få ordnar, istället för att studera dessa ritualer ur ett större perspektiv.

Bogdans avhandling behandlar den historiska utvecklingen av frimureriska initiationsritualer och dessa ritualers förhållande till den västerländska esoterismen. Analysen börjar med frimureriets tre S:t Johannesgrader som utgör förebilden för praktiskt taget samtliga senare frimureriska initiationsritualer, och fortsätter med utvecklingen av de frimureriska s.k. Höggradsriterna, exemplifierat genom en analys av True Mason, eller Académie des Vrais Maçons, som användes av Rite Ecossais philosophique. Boken behandlar även Hermetic Order of the Golden Dawn, den mest inflytelserika av alla ockultistiska initiatöriska sällskap från 1800-talet. Avslutningsvis analyseras de tre initiationsritualerna som användes av Gerald Gardners häxkonströrelse på 1950-talet.

Torsten Jansson: *Your Cradle Is Green: The Islamic Foundation and the Call to Islam in Children's Literature. 395 sid. Almqvist & Wiksell International, Stockholm 2003.*

Avhandlingen undersöker den Brittisk-muslimska organisationen Islamic Foundation (IF) och dess nyförståelse av islamisk mission, da'wa. Avhandlingen ägnar särskild uppmärksamhet åt organisationens förlagsverksamhet, och i synnerhet utgivning av islamisk barnlitteratur.

Som bakgrund utforskas da'wa i historien ur ett maktperspektiv. Vem har begagnat sig av da'wa-vokabulär och för vilka syften? Vidare beskrivs de brittisk-muslimska gruppernas formering, kärnfrågor och debatter. Den visar hur IF har utformat sina verksamheter i en växelverkan mellan da'wa-diskursens ordning och migrationens och postkolonialitetens erfarenheter. Utifrån detta undersöks organisationens utgivning av barnlitteratur. I centrum står en detaljerad analys av böckernas texter och paratexter, med avseende på instruktioner om islam, pedagogisk-narrativa berättelser samt bilder. Särskild uppmärksamhet ägnas kulturell kreolisering; de implicit subversiva försöken att finna nya kulturella uttryck.

IF förhandlar en islamisk väckelseambition med brittisk/global estetik och pedagogik. De tidiga böckerna uppehöll sig vid traditionella syften: tro, rit och sakral historia. På senare tid har den uppvisat större självförtroende, likväl med islamiska ideal som utgångspunkt. Idag kombinerar IFs barnböcker en utpräglad öppen kulturell identitet med tendenser till defensiv islamisk särart.