

En sekulariserad värld?

«Vi lever i en sekulariserad värld.» Påståendet är inte ovanligt. Man kan läsa det i dagstidningarnas insändar- och debattspalter såväl som i vetenskapliga artiklar och böcker. Ofta förs det fram som en självklarhet vars riktighet är ställd utom allt tvivel — och som därför kanske inte ens behöver granskas eller argumenteras för. Men om man tänker efter vad påståendet egentligen innebär kan dess självklarhet snart ifrågasättas.

Till att börja med: vilka vi, och vilken värld? Ofta förutsätter man att det är västerlandet. Redan här finns dock en signifikant skillnad mellan Europa där religionstillhörighet ofta följt nationalitet och USA som från början anammat en princip om religionsfrihet. I det «frikyrkliga» USA är tillhörigheten till ett religiöst samfund viktigare än i många stater i det — historiskt sett — «statskyrkliga» Europa. Det religiösa engagemanget verkar växa när det är frivilligt. Även vad gäller relationen mellan politik och religion skiljer kontinenterna sig åt. Kristen eller mer allmänreligiös retorik spelar en större roll i amerikansk politik i USA vilket visas av såväl Martin Luther King och medborgarrättsrörelsen som den sittande presidenten George W. Bushs mer olyckliga korstågsvokabulär i samband med de tragiska händelserna den 11 september och bombningarna av Afghanistan.

Kanske är det Europa eller Sverige som är vår värld? Men inte heller i Europa eller ens Sverige är sekularisering i betydelsen att människor blir allt mindre religiösa en självklarhet. Invandring från utomeuropeiska länder, det ökade nyandliga intresset och den – trots allt – tämligen höga procent som fortfarande vill stå kvar som medlemmar i Svenska kyrkan efter dess skiljande från staten utgör fenomen som talar ett betydligt mer komplext språk. Visserligen kan man tala om en sekularisering i den bemärkelsen att kristen tro och kristna seder har fått en mindre betydelse eller ett förändrat innehåll under det senaste århundradet, inte minst i Sverige, men det betyder inte med nödvändighet att religiositeten i allmänhet avtagit.

Kanske är det emellertid inte en social sekularisering man vill hänvisa till genom att tala om en sekulariserad värld, utan en intellektuell sekularisering. Religionens belackare har under två århundraden hävdad allt starkare teser om Guds död. Men inte heller här är situationen särskilt entydig. Det instrumentella förnuft och den avmystifiering i vars namn man velat avfärda religionens intellektuella bärkraft har själva ifrågasatts som intellektuella fördomar. Frågor om religion, Gud, bön, teologi etc. har kommit tillbaka på dagordningen inom internationell filosofi med stor kraft. Även Guds död verkar numera vara död.

I en «postsekulariserad» situation blir teologins och religionsvetenskapens uppgifter än mer angelägna. Utmaningarna för den teolog eller religionsvetare som vill möta vår tids intellektuella krav är formidabla. De ställer bland annat krav på en självkritisk hållning som inte förväxlar den egna utgångspunkten med den enda utgångspunkten. I samma andetag behövs en viss kringsynthet som förmår hämta inspiration från olika intellektuella traditioner för att teologin eller religionsvetenskapen skall undgå att bli insulär. Även gränserna mellan olika ämnen och mellan vad som skall räknas som vetenskap och inte tenderar att bli allt mer ifrågasatta. Vetenskapens uppgift som gränspolis börjar bytas ut mot mer tolkande och konstruktiva uppgifter.

Ingen värld är längre självklar. Inte heller några gränser. Det torde knappast innebära en uppmaning till vetenskaplig ansvarslöshet. Snarare växer ansvaret för undervisning, forskning och information med den ökande osäkerheten. Det omfattar nu också de egna utgångspunkterna och etiska/politiska ståndpunkterna.

Några tankelinjer i Anders Nygrens metafysikkritik

ANDERS JEFFNER

Artikeln är en bearbetad version av föreläsningen som professor Anders Jeffner höll när han tog emot Anders Nygren-priset vid Teologiska fakulteten i Lund den 27 september 2001.

När jag gick i gymnasiet i Örebro hade jag en kristendomslärare av den gamla stammen. Ett av hans favoritskämt var att fråga oss: «När levde Semipelagius?» Han brukade också ställa följande fråga: «Varför dröjde det så länge innan Anders Nygren blev biskop?» Svarade gjorde han oftast själv och det rätta svaret var: «Teologiska fakulteten kunde inte undvara sin skarpaste hjärna.» När jag kom till Uppsala och började läsa teologi och filosofi hade jag alltså en positiv förståelse av Nygrens teologi, men där möttes jag överallt av en nu närmast otrolig Nygrenkritik. Ola Sigurdson har skrivit om Karl Barth som den andre för svenska teologer.¹ Men när jag läste var det Anders Nygren som var den andre. Själv har jag förstås tagit till mig en del av Nygrenkritiken och framför allt kommit att opponera mig mot hans totalt negativa syn på metafysiken. Men samtidigt har jag behållit något av den första inställning jag hade och jag har kommit att gradvis se mer och mer av träffande iakttagelser i Nygrens teologi. Nu har jag tänkt ta upp just en del av metafysikkritiken hos Nygren för att se om det i den finns observationer som är viktiga och intressanta även om man inte accepterar hela hans resonemang.

Jag kommer huvudsakligen att bygga på Nygrens sista stora bok *Meaning and Method*. Man får där en sammanfattning av vad han skri-

vit tidigare, men också några nyanseringar. Den utgavs 1972, men det framgår av Charles W.

Kegleys bok *The Philosophy and Theology of Anders Nygren* (London & Amsterdam 1970) att boken i stort sett var färdig 1970.² Jag skall använda mig av den svenska upplagan som såvitt jag vet utgörs av Nygrens originalmanuskript (*Mening och metod*, Åbo 1982). Det exemplar jag har innehåller en dedikation från utgivaren, men det framgår ingenstans vem utgivaren är. Jag är ganska säker på att det är Anders Nygrens son Gotthard Nygren, som var professor i Åbo.

En förvånande sak med *Mening och metod* är som flera noterat att Nygren inte går i polemik med sina svenska kritiker. Namn som Hedenius och Wingren förekommer inte. Men det finns ett undantag. I en not tar han upp Jarl Hembergs oerhört kritiska avhandling *Religion och metafysik* (Stockholm 1966) och han ger Hemberg rätt i att metafysikbegreppet använts slarvigt i de svenska debatterna.³ Därför anstränger han sig också att precisera det och urskiljer olika typer av metafysik. Jag skall nu enbart intressera mig för vad han kallar «metafysiken som världsåskådningsfilosofi» eller metafysiken som världsbild.⁴

Nygren har förståelse för att vi behöver en helhetsbild av tillvaron. När vi utformar en sådan säger han är vi beroende av ett visst perspektiv. Vi gör en tolkning av tillvaron där vår subjektiva

² Kegley, a.a., s. 28.

³ *Mening och metod*, s. 48.

⁴ A.a., s. 61 ff.

¹ *Karl Barth som den andre*, Stockholm 1996.

belägenhet påverkar den gestaltning vi finner. Att acceptera en världsbild innefattar därför ett moment av personligt val. Världsbilder är i och med detta inte vetenskapliga teorier i samma mening som specialvetenskapernas resultat, menar han.⁵ — Jag tycker alla det här iakttagelserna är tänkbara och de ligger nära den teori om grundmönster som jag själv försökt utveckla som grund för en positiv metafysik. Men för Nygren är samma iakttagelser utgångspunkt för en skarp kritik av allt vad metafysik i betydelsen världsåskådningsfilosofi heter.

Grunden för hans kritik är det vetenskapsbegrepp som präglar allt han skriver. Nygren är mån om att försvara vetenskapens auktoritet. Det är en viktig ambition särskilt i vår tid när vi möter en slapp postmodernistisk relativism eller när konfessionalism ständigt hotar att ta vetenskapens plats i religionsstudiet. Att försvara vetenskaplighet är centralt för Nygren, och vi bör följa honom i det avseendet. Men försvaret vrids hos Nygren snabbt till en grund för metafysikkritik och då blir resonemanget mer tveksamt. Hans huvudambition är att formulera ett kritiskt vetenskapskriterium som kan användas för att teoretiskt ogiltigförklara världsbilder. Eftersom världsåskådningsfilosofin inte uppfyller vetenskapernas krav för sanna eller sannolika kunskaper om världen måste den avvisas som teoretisk kunskap, menar han. Problemet då är att Nygrens vetenskapsbegrep är oerhört rigoröst. Det finns en risk att han rensar bort köksväxterna med ogräset. För Nygren är vetenskapen absolut objektiv och vilar på iakttagelser av världen som den verkligen är eller på prövbara logiska resonemang. Vetenskap är med Nygrens formulering «verklighetens objektiva återgivande».⁶ Han vill inte se att också vetenskapen rymmer tolkning och val. Hermeneutik i modern mening är något han betraktar med misstänksamhet. Birger Gerhardsson har diskuterat detta.⁷ Jag tror Nygrens resonemang skulle bli intressantare om han gick

med på att utformandet av en världsbild trots att det inte hör hemma inom en strikt vetenskaplig disciplin kan rymma resonemangsmodeller som inte är främmande för vetenskapen. Men, som vi skall se, är det inte oproblematiskt att modifiera vetenskapsbegreppet.

På grund av det oerhört strikta vetenskapsbegreppet är det svårt att acceptera Nygrens sätt att använda sitt kritiska vetenskapskriterium, men precis som när det gäller hans försvar för vetenskaplighet i allmänhet menar jag att hans grundintention är sund. Det gäller som jag skall återkomma till varningen för att vetenskapen kan missbrukas om man modifierar de strikta kraven. Men det gäller också behovet av ett kritiskt vetenskapskriterium när man bedömer världsbilder.

Det är för det första berättigat att varna för missbruk av *vetenskapliga metoder* vid utformandet av en världsbild, sådant som fragmentarisk eller privat observation, tolkningar som tappat kontakten med empirin, spekulation som blir okontrollerbar. Varningar av det slaget har en särskild aktualitet i vår tid när vi översköljs av metafysiskt mischmasch som antroposofi och scientologi och budskap från rymdvarelser.

Vetenskapskriteriet kan för det andra inte bara inriktas mot metodfrågor utan måste också inbegripa *vetenskapens resultat*. Vetenskapens resultat måste vara en kritisk instans vid bedömningen av världsbilder och det kan ske utan att man därmed som Nygren ogiltigförklarar de drag i världsbilden som går utöver specialvetenskapernas resultat. Jag menar att man kan använda ett innehållsligt vetenskapskriterium enligt Nygrens intentioner utan att som Nygren rasera alla världsbilder. Hur det skall ske ser man om man funderar över de andra kriterier man behöver använda vid prövning av världsbilder. Några sådana behöver inte Nygren eftersom han kan avfärda alla världsbilder med sitt strikta vetenskapskriterium. Men det intressanta är att han faktiskt formulerar två viktiga prövningsmöjligheter fast han inte utnyttjar dem.

Nygren diskuterar naturvetenskapens hypotetisk deduktiva metod med utgångspunkt från Popper som han uppenbarligen läst. På ett klart och tydligt sätt utvidgar han det hypotetiskt deduktiva arbetssättet också till humanistiska undersök-

⁵ A.a., s. 61 ff.

⁶ *Filosofisk och kristen etik*, Stockholm 1932, s. 117.

⁷ Se bl.a. «Anders Nygren som bibelutläggare» i *Anders Nygren som teolog och filosof*. Religio 36, Lund 1991.

ningar.⁸ Det ligger då nära till hands att också se en världsbild som en hypotes vilken man prövar i sin samlade livserfarenhet. En prövning mot ett mycket större erfarenhetsområde än sinnesdata. Men den tillämpningen gör aldrig Nygren och han antyder inte ens möjligheten.

Det finns en annan prövningsmöjlighet som Nygren också kommer snubblande nära. Han säger att en av filosofins viktigaste uppgifter är att åstadkomma integration mellan människans olika erfarenhetsområden eller meningssammanhang.⁹ Han säger också att metafysiken ofta kommer till korta för att den inte stämmer med vetenskapliga teorier och metoder — inte kan integrera dem.¹⁰ Nästa steg skulle då kunna vara att se integration som ett kriterium med vilket man kan pröva världsbildsteorier. Stämmer de med de vetenskapligt grundade kunskaper vi har? Stämmer de med våra moraliska och religiösa insikter eller med ofrånkomliga antagande i vårt vardagsliv? Men Nygren gör aldrig bruk av sitt integrationskriterium i resonemangen om världsbilder. När han helt riktigt visat att det finns en gräns mellan världsbildfilosofi och naturvetenskaplig teoribildning lämnar han metafysiken.

Som jag ser det blir alltså ett modifierat vetenskapskriterium av Nygrens typ viktigt utan att omöjliggöra världsbilder om man ser det tillsammans med den hypotetiskt deduktiva erfarenhetsprövningen och integrationskriteriet

Man kan undra varför han inte utnyttjar alla sina filosofiska redskap i metafysikanalysen. Kanske beror det på att han är bunden av sin välkända indelning av vårt förhållande till världen i fyra erfarenhetsområden eller meningssammanhang — det teoretiska, det estetiska, det etiska och det religiösa. Men också här finns en öppning hos Nygren. Det kan finnas fler erfarenhetsområden säger han. När han ger exempel blir åtminstone jag besviken. Som ett tänkbart erfarenhetsområde nämner han ekonomin.¹¹ Om han istället sagt världsbildsutformning skulle hela hans teori fått en ny intressant struktur och

han skulle kunna göra alla sina intressanta iakttagelser fruktbara. För min del skulle jag vilja föra arbetet med världsbilder till flera områden.¹² En viktig del faller för mig under ett religiöst erfarenhetsområde. Världsbilden ger ramar för att tolka och förstå den religiösa erfarenheten. Så är det egentligen också hos Nygren. Han påpekar ofta att metafysiken kan bli religion. För honom är detta något negativt. Metafysiken blir omöjlig att rationellt pröva. Bli metafysiken verkligen en religion blir den ju ateoretisk och en innehållsbestämd ateoretisk religiös ståndpunkt kan inte prövas rationellt enligt Nygrens sätt att tänka — ett sätt som jag har svårt att förstå. Kristendomens giltighet blir därför något givet som inte kan diskuteras. Det är en premiss i hans tänkande, som jag inte delar och jag är nyfiken på hur ekumenen Nygren skulle reagerat om han fått uppleva religionsdialogens intåg i den ekumeniska rörelsen.

Det resonemang hos Nygren som jag nu uppehållit mig vid kan sägas innebära att världsbildfilosofi för honom aldrig kan bli vetenskapligt acceptabel och måste avvisas som kunskapsväg till verkligheten. Det är en huvudlinje i hans framställning om metafysiken. Jag har hävdad att den innehåller viktiga iakttagelser men att man inte hamnar i hans negativa slutsats om man något modifierar hans vetenskapsbegrepp och ger större spelrum åt hans egna tankar om hypotetisk deduktiv metod och integration. Nygrens uppfattning att erfarenhetsområden inte kan överlappa varandra hindrar honom från att göra det.

Vid sidan av det jag nu tagit upp finns också en annan huvudlinje i Nygrens metafysikkritik. Det råder, menar han, en risk att vetenskapen överskrider sina befogenheter och gör sig själv till metafysik. Resultatet blir scientism. En del av Nygrens metafysikkritik är en varning för scientism. Den är, menar jag, i hög grad befogad i vår tid och Nygren behöver i det avseendet många efterföljare. Även den som i motsats till Nygren är positiv till metafysiken måste just av

⁸ *Mening och metod* s. 147.

⁹ A.a., s. 23.

¹⁰ T.ex. a.a., s. 55 f.

¹¹ A.a., s. 336.

¹² Dick Haglund har i en klagörande uppsats om Nygrens religionsfilosofi diskuterat det problematiska i Nygrens sätt att skilja mellan erfarenhetsområdena. Se Dick Haglund, «Anders Nygren som religionsfilosof» i *Anders Nygren som teolog och filosof*, spec. s. 71 ff.

de skäl som Nygren utvecklat, och som jag började med att referera, se att det finns en viktig gränslinje mellan naturvetenskapliga teorier och världsbilder.

Ett område där vetenskapen just nu på ett förrädiskt och svårgenomskådat sätt håller på att överskrida sina gränser är den hjärnfysiologiska och informationsteoretiska forskningen om medvetandet. Vi har fått nya och delvis revolutionerande insikter om hur våra mentala reaktioner är lokaliserade i hjärnan och om de kemiska processer i nerver och hjärna som är medvetandets materiella sida. De nya kunskaperna har lett allt fler forskare och filosofer till en materialistisk metafysik — allt som finns i tillvaron är materiella processer och vårt medvetande är en av materiens många krumbukter. Det här är ett typexempel på ett sådant resonemang som enligt Nygren är ett missbruk av vetenskapen. Forskarna förvandlar ett vetenskapligt resultat till en metafysisk teori utan att notera övergången eller de speciella problem som metafysiken medför. Jag har i annat sammanhang försökt visa var det vetenskapliga felet i den nya materialismen ligger och jag har då känt Nygrens stöd i ryggen.¹³

För mig är en materialistisk metafysik ett hot mot en kristen lära. Den strider mot centrala kristna trossatser. Men frågan är om materialismen kan strida mot kristen tro enligt Nygren. Kristendomen tillhör ju ett annat meningssammanhang och innehåller som ateoretisk inga metafysiska påståenden överhuvudtaget. Materialismen blir för honom religiöst likgiltig och ett filosofiskt kategorimisstag. Man kan jämföra hans inställning till Bultmanns teologi. Den är för honom ointressant eftersom han menar att det inte finns någon mytologi i Nya testamentet och därför inget behov av avmytologisering. Nygrens teori om den ateoretiska religionen har blivit mycket kritiserad och förlöjligad men under senare år också rehabiliterad sedan han själv förklarat den genom en parallellisering med den senare Wittgensteins meningsteori. Det är inte svårt att hålla med Nygren om att språket får en speciell mening när det används i ett reli-

giöst sammanhang. Också världsbildsutsagor förändras när de ingår i t.ex. ett liturgiskt språk. Men det behöver inte betyda att de förlorar sitt teoretiska innehåll. Som inledning till söndagsgudstjänsten i Svenska kyrkan kan prästen säga så här: *Den Gud, som har skapat världen och allt den rymmer, han som är Herre över himmel och jord, bor inte i tempel som är byggda av människohand. Men här är han — inte långt borta från någon enda av oss.* Som jag ser det säger prästen här något som strider mot en materialistisk metafysik även om det inte är inledningsordens huvudsakliga funktion och religiösa mening. Faktiskt finns det stöd för ett sådant sätt att tänka hos Nygren — alltså att det finns ett teoretiskt innehåll i det religiösa språket som skjuts i bakgrunden av den religiösa meningen. I *Filosofi och motiforskning* säger han att en religiös utsaga som tillhörande ett ateoretiskt meningssammanhang innehåller något *utöver* en metafysisk. Jag citerar en nyckelmening: Inom det teoretiska meningssammanhanget har man blott «att göra med konstaterandet av faktiska förhållanden, inom de ateoretiska meningssammanhangen däremot *tillika* (min kursivering.) med ett ställningstagande».¹⁴ Den naturliga tolkningen är att religiösa utsagor kan ha en teoretisk världsbilds mening samtidigt som de utöver detta får sin speciella funktion och sitt berättigande genom att ingå i ett religiöst meningssammanhang. Men den tankelinjen fullföljer inte Nygren eftersom den absoluta gränstragningen mellan meningssammanhangen är så viktig för honom. När metafysiken blir religion är det något galet och ännu värre när religionen blir metafysik. Med sin Wittgensteinianska anknytning kunde Nygren lätt ha öppnat gränserna mellan meningssammanhangen genom att säga att t.ex. en materialistisk metafysik introducerar en grammatisk regel som får det religiösa språket att förlora sin funktion inom religionens livsform. I den meningen kan både vetenskapliga och metafysiska teorier strida mot eller stödjä religionen. Även med Nygrens filosofiska grundposition blir det ofrånkomligt för teologer att positivt intressera sig för metafysik.

¹³ Se t.ex. *Biology and Religion as Interpreting Patterns of Human Life*, Oxford 1999, och mitt bidrag till festskriften för Hans-Olof Kvist i Åbo (Utkommer i höst).

¹⁴ A.a., s. 44.

Som metafysikkritiker var Nygren inte ensam och han uppehåller sig en hel del vid andra filosofers metafysikkritik. Anknytningen till Hägerström är t.ex välkänd. Det är egentligen lite märkligt att Hägerström tycks ha blivit bättre förstådd i Lund än i Uppsala. Jag skall nu inte gå in på Hägerströmreceptionen utan uppmärksamma ett annat drag i Nygrens genomgång av den anti-metafysiska filosofin — ett drag som jag menar har stort aktuellt intresse. Nygren noterar att mycket modern metafysikkritik själv är baserad på en metafysisk uppfattning — en världsbild.

Hans exempel är empirismen. Empirismens grundidé är att vi människor har en enda tillgång till en av oss oberoende verklighet och den tillgången är genom våra sinnesintryck. Detta är ett långtgående antagande som tveklöst uttrycker en världsbild. Det kan inte bli föremål för någon vanlig vetenskaplig prövning. Empirismens vetenskapliga metafysikkritik står på en annan grund än vetenskapen. Detta ser Nygren klart och hade han mer precist och långtgående fört in sin iakttagelse i den aktuella religionsdebatten hade det varit oerhört betydelsefullt. Han hade kunnat visa att den empiristiska religionskritikens försök att komma åt religionens teoretiska kärna enbart med det vetenskapliga förnuftsverktyg är ohållbart. Att han inte gjorde det beror kanske igen på det schematiska i teorin om ateoretisk religion. Religionens teoretiska sida är ju

ointressant för honom även om han ibland tycks erkänna den. Empirismens religionskritik behövde enligt Nygrens synsätt inte bemötas från religiös synpunkt eftersom den riktade sig mot metafysiken i religiösa läror och denna aspekt av lärorna tillhör egentligen inte det religiösa i religionen. Som kristen behöver man ingen metafysik.

Den sista meningen uttrycker det som jag i inledningen till den här föreläsningen deklarerade att jag inte själv kan acceptera hos Nygren. Men under hela min tid som teolog har jag förhållit mig till Nygren och stimulerats av kontakten med hans tänkande. Det är fortfarande min uppfattning att han som filosof och teolog var överlägsen både sina kritiker och anhängare — också i de omdiskuterade resonemang som leder till kritik av all metafysik. Jag skulle som avslutning på mitt föredrag kanske kunna hålla med min kristendomslärare i vad han sade om Nygren och teologiska fakulteten, men det gör jag inte, för jag tror att också han hade fel. Att Nygren blev biskop innebar nämligen inte att han lämnade den teologiska fakulteten. Han tillhör fortfarande dem som ger fakulteten en identitet, och jag gläder mig åt att fakulteten har möjlighet att utdela ett Nygrenpris. Därmed hoppas jag alla förstår att jag själv är oerhört glad och hedrad över att ha fått motta det.

Summary

This essay is based on a lecture given at the delivery of the Anders Nygren Prize in Lund on 27 September 2001. It deals with Nygren's well-known criticism of metaphysics, especially his refusal to see world-views as theoretically meaningful and religiously relevant theories. It is argued that Nygren formulates many interesting arguments which could have been used as a defence of a reasonable world view. He recognises a hypothetic-deductive way of reasoning that could be applied to world-views and he comes close to a fruitful criterion of integration. However, his very strict view of science and his sharp dividing-lines between the different contexts of meaning hinders him from using his interesting observations and arguments as a path to a more positive philosophy of metaphysics. The author does not agree with Nygren's total refusal of metaphysics but he also argues that many parts of his criticism are relevant in the present day discussions on scientism and on religious language.



Att tro att man tror på en religion utan religion

— om Jacques Derridas och Gianni Vattimos postmoderna bekännelser

JAYNE SVENUNGSSON

Denna artikel belyser den teologiska vändningen hos prominenta postmoderna filosofer. Jayne Svenungsson är doktorand i systematisk teologi vid Teologiska institutionen, Lunds universitet.

Vid 59 års ålder, på höjden av sin filosofiska karriär, började den franske filosofen Jacques Derrida oväntat tala om «sin religion» som ingen lyckats begripa sig på under hans då mer än tjugoföråriga karriär. Ett drygt år senare (1991) publicerades hans «bekännelse» i form av en slags självbiografisk parafra på Augustinus *Confessiones*.¹ Fyra år efter att Derridas *Circonfession* publicerats bekände Gianni Vattimo, den italienska filosofins ledande namn vid sidan av Umberto Eco, likaledes vid 59 års ålder att han «tror att han tror». Året därpå (1996) förelåg denna något modesta bekännelse i *Credere di credere*, en teologisk essä okonventionellt skriven i första person.² Mellan dessa båda incidenter (1994) hann de två filosoferna stråla samman på det natursköna Capri för ett minisymposium på temat «religion», hela tilldragelsen under översikt av den då 94-årige Hans-Georg Gadamer.³ Sedan dess har religion blivit något av ett stående tema hos såväl Derrida som Vattimo. Nu finner sig naturligtvis frågan vad som föran-

leder dessa nietzscheanskt inspirerade, fordom föga religionsintresserade tänkare att passionerat kasta sig in i teologiska spörsmål. Har, som det skulle heta på robust bondsvenska, Fan gått och blivit religiös på gamla dar?

Syftet med denna artikel är att ge en inblick i de nya och mycket fascinerande teologiska landskap som under senare år öppnats upp inom delar av den postmoderna filosofin. Med utgångspunkt i de båda postmoderna «bekännelseskrifterna» *Circonfession* och *Credere di credere*, samt med hjälp av några andra närliggande texter, söker jag i artikelns första två delar kartlägga Derridas respektive Vattimos teologiska position. Tyngdpunkten kommer att ligga vid hur de artikulerar gudsfrågan. I den tredje och avslutande delen för jag en jämförande kritisk diskussion mellan dessa båda positioner. Mitt argument är att Derridas levinasianskt inspirerade och starkt transcendent gudsbegrepp övervinner den återvändsgränd den postmoderna teologin riskerar att hamna i med Vattimos immanensorienterade och på sätt och vis mycket moderna gudsbegrepp.

Derridas religion (utan religion)

Jacques Derrida föddes 1930 av judiska föräldrar i staden El-Biar i Algeriet, dåvarande fransk koloni. Trots sin — förvisso relativt sekulariserade — judiska bakgrund, har Derrida under merparten av sin filosofiska karriär knappast betraktats som någon judisk tänkare, åtminstone

¹ Jacques Derrida, «Circonfession: Cinquante-neuf périodes et périphrases» i Geoffrey Bennington och id. (red.), *Jacques Derrida*, Éditions du Seuil, Paris 1991.

² Gianni Vattimo, *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996. Essän har översatts till danska under titeln *Jeg tror at jeg tror*, översättning: Finn Frandsen, Anis, Frederiksberg 1999.

³ Bidragen publicerades senare i Jacques Derrida och Gianni Vattimo (red.), *La religion*, Éditions du Seuil, Paris 1996.

inte i samma mening som exempelvis Buber, Rosenzweig eller Lévinas. Detta förklarar något av den förvåning som väcktes 1991 när *Circonfession*, med den mindre lättsmälta undertiteln «*femtionio perioder och perifraser skrivna inom en sorts inre marginal, mellan Geoffrey Benningtons bok och ett arbete under förberedelse (januari 1989–april 1990)*», publicerades. Men att väcka förvåning var just syftet med texten, som kom till som resultatet av en vadhållning mellan Derrida och nämnde Bennington. Bennington, en av Derridas engelska översättare och nära vänner, hade nämligen djärvheten att erbjuda sig att skriva en systematisk framställning av sin väns filosofi, något som Derrida alltid av princip motsatt sig. Men okej, sa Derrida, du får göra det på villkoret att jag sedan du lämnat din text ifrån dig får skriva en egen text i marginalen, vilken överraskar och bryter ditt system.⁴ Sagt och gjort. Bennington skrev *Derridabase*,⁵ alluderande på datorprogrammet dBase, och under hans text i samma bok publicerade Derrida *Circonfession*.

Vari låg då överraskningen, det Bennington inte tagit med i beräkningen i sin framställning? Redan titeln, «*circonfession*», låter oss ana det. I grunden en sammansättning av *circum*, «omkring» och *fateor*, «att bekänna», anspelar Derrida på minst tre olika teman. För det första själva akten att «bekänna omkring» — omkring en livslång jakobsbrottnings med sitt judiska arv; omkring, med Derridas egna ord, «min religion, som människor tycks begripa lika lite av som min mor, som för ett tag sedan gick och frågade andra människor, då hon inte vågade tala med mig om det, om jag fortfarande trodde på Gud»⁶; men också att bekänna kring Bennington, att bekänna för att *kringgå* det system Bennington söker sluta kring honom. För det andra en anspelning på *circumcision*, «omskärelse», det tema som kanske mer än något annat fångar Derridas ambivalenta förhållande till sitt judiska arv och som löper som en röd tråd genom hela

texten.⁷ För det tredje utgör *Circonfession*, som redan nämnts, en anspelning eller snarast parafrafras på Augustinus *Confessiones*. Förutom att texten är fullsprängd med parallellismer och citat ur *Confessiones*, gör Derrida en stor poäng av de analogier som existerar mellan honom och Augustinus: Att Augustinus likt honom själv härstammade från det som idag är Algeriet men tvingades bege sig till Europa; att Augustinus mor Monica även hon tvingades sluta sina dagar på «fel sida Medelhavet», likt hans egen mor, Georgette, som under bokens skrivande låg inför döden på ett sjukhus i Nice; att Georgette sörjt och oroat sig över hans förlorade tro precis som Monica grät och bad över Augustinus långa irrande innan hans hjärta fann ro.⁸

Detta var alltså överraskningen, Derridas religion som ingen lyckats förstå, och som gjort att han blivit läst «allt mindre väl under över tjugo års tid».⁹ Upphovsmannen till dekonstruktionen, i teologiska kretsar ofta framställd som den filosofi som rensar ut de sista resterna av religion ur vårt västerländska tänkande, visade sig alltså ha en religion. Men ortodoxa teologiska tänkare bör kanske inte vara alltför ivriga att ropa hej innan de hoppat över bäcken. För den religion Derrida funnit (eller kanske snarare återfunnit; när Derrida i texten talar om att han ber, tillägger han «som jag aldrig upphört att göra i mitt liv»¹⁰) är knappast någon ortodox judendom — eller religion överhuvudtaget. Den som kanske bäst karakteriserat Derridas religion är John D. Caputo, en av Derridas mest ivriga vapendragare på andra sidan Atlanten. Caputo beskriver Derridas religion som en «religion

⁷ I den fjortonde «perifrasen» kommenterar Derrida sin filosofi med orden «Omskärelse, jag har aldrig talat om något annat än det» (ibid., s. 70).

⁸ Ibid., s. 18–22. Derridas döende mor utgör ytterligare ett av de löpande temana i *Circonfession*, som vid sidan av en bekännelse «omkring» Derridas okända religion också kan läsas som en meditation kring döden («döende är det ord jag upptäcker vid 59 års ålder» [ibid., s. 193]); över hans mors död, men även över hans egen — Derrida drabbas under skrivandet av en svårtydbar sjukdom han ej vet utgången av (ibid., s. 89; 115).

⁹ Ibid., s. 146.

¹⁰ Ibid., s. 57.

⁴ Se Geoffrey Bennington och Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, op. cit. s. 3.

⁵ Geoffrey Bennington, «Derridabase» i *Jacques Derrida*, op. cit.

⁶ Jacques Derrida, *Circonfession*, s. 146.

utan religion», en religion som repeterar vissa generella drag ur religionen (löftet, det messianska hoppet, det apokalyptiska ropet efter rättvisa, etc.), men som bevarar en viss aktsamhet inför de konkreta religionernas dogmatiska innehåll, som alltid löper risken att avskära, utesluta eller fördriva den andre.¹¹

Här kan man emellertid fråga sig om inte Derridas «religion utan religion» riskerar att framstå som en slags förfinad filosofisk religion som ställer sig över de historiska religionerna och deras teologier.¹² Man tänker på Heidegger, som med sin förment neutrala berättelse om varat gjorde anspråk på att ha utformat en mer fundamental beskrivning av tillvaron i förhållande till de partikulära teologierna.¹³ Detta är en invändning Derrida är medveten om, men som han tar skarpt avstånd ifrån (i själva verket är detta en av de punkter där hans kritik mot Heidegger är som skarpast¹⁴). Den generella religion utan religion Derrida är intresserad av utgör ingen neutral ontologisk bas, på vilken de historiska religionerna blott utgör kontingenta exempel. Förhållandet ska snarare ses som ömsesidigt betingande: De konkreta historiska uppenbarelserna utgör irreducibla historiska händelser utan vilka det kanske aldrig skulle varit möjligt att tänka de generella drag av religionen Derrida vill försvara. Omvänt behöver de partikulära religionerna och deras dogmatiska system leva i det kritiska ljuset av denna mer generella struktur. Varför? För att kunna leva vidare, för att fortsätta att

vara *tro*, vilket en religion upphör att vara i det ögonblick den låter sig fixeras till ett slutet dogmatiskt system.¹⁵ Kanske förstår vi den logik Derrida är ute efter när vi betänker hur de partikulära religionerna ständigt överlevt historiens skiftningar just genom att de ifrågasatts utifrån drag som uppfattats som mer autentiska *inom* den egna traditionen. Något anakronistiskt uttryckt skulle man kunna säga att profetiska gestalter som Amos, Jesus, Mohammed eller Luther «dekonstruerat» sina respektive traditioner för att nå fram till en sannare religion.

Denna iver att bevara varje religion — egentligen varje struktur — öppen, utmärker även Derridas förhållande till gudsfrågan. Direkt efter den redan citerade passagen om hans mor som frågade andra människor om han fortfarande trodde på Gud, tillägger Derrida: «men hon måste ha vetat att konstansen av Gud i mitt liv går under andra namn, så att jag helt med rätta tas för en ateist.»¹⁶ I en annan passage kommenterar han sitt skrivande med orden «jag vänder mig här till Gud, den enda jag tar till vittne, utan att veta vad dessa sublimes ord betyder.»¹⁷ Gud tycks vara det vi aldrig kan veta, det vi aldrig kan fixera i ett fast begrepp, eller tilldela en väldefinierad plats i ett teologiskt system. Med Caputos ord är Derridas Gud «inte ett objekt, utan en *adressat* [*addressee*], inte ett ämne för teologiskt klagörande, utan den andra änden av en bön, given inte åt kognitionen men åt passionen, varken en han, en hon eller ett det, utan ett <du> (tu).»¹⁸

Om Gud alltid gått under andra namn i Derridas filosofi, beror det kanske på att han ställer sig tvekan inför själva gudsnamnet. Går det att namnge Gud utan att göra «Gud» till en idol? Derrida tar upp frågan några år efter *Circonfession*, i den dialogt skrivna essän *Sauf le nom*.¹⁹

¹¹ John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1997, s. XX–XXI. Detta tema har Derrida framför allt utvecklat i verken *Spectres de Marx: État de la dette, le travail du deuil, et la nouvelle Internationale*, Galilée, Paris 1993 och *Donner la mort*, Galilée, Paris 1999.

¹² Denna kritik har bl.a. riktats av Jean-Luc Marion i *L'idole et la distance: Cinq études*, Grasset & Fasquelle, Paris 1977, s. 270–283.

¹³ Se Martin Heidegger, «Phänomenologie und Theologie» (1927) i *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1996 (1967), s. 45–78.

¹⁴ Se bl.a. Jacques Derrida, *Apories: Mourir – s'attendre aux «limites de la vérité»*, Galilée, Paris, och *Donner la mort*, op. cit.

¹⁵ Jfr Derrida i John D. Caputo (red.), *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*, Fordham University Press, New York 1997, s. 21–24, samt John D. Caputo i *Prayers and Tears*, s. 57–68.

¹⁶ Jacques Derrida, *Circonfession*, s. 146.

¹⁷ *Ibid.*, s. 56 f.

¹⁸ John D. Caputo, *Prayers and Tears*, s. 289.

¹⁹ Jacques Derrida, *Sauf le nom*, Galilée, Paris 1993.

Återigen avslöjar titeln en väsentlig del av innehållet, där ordet *sauf* på en och samma gång konnoterar adjektivet «säkrad», «oskadd» och prepositionen «utom»: Gud kan vara oskadd (*sauf*) endast om vi bevarar allt utom (*sauf*) namnet; om vi förlorar namnet för att rädda det som bär namnet.²⁰ Samtidigt är det naturligtvis inte så enkelt att vi undkommer idolatrins dilemma genom att sluta bruka ett visst namn. En av Derridas äldsta filosofiska insikter är just att vi inte kan kringgå närvarometafysikens problematik genom ett naivt proklamerande av frånvaron — nyckeln ligger snarast i insikten om den irreducibla skillnad som föregår såväl närvaro som frånvaro: *la différance*.²¹

Kanske är därför det enda sättet att «rädda» Gud just att låta honom gå under andra namn, en mångfald av namn, men också att våga vila i en osäkerhet om vad som döljer sig bakom namnen. Derrida refererar till *le tout Autre*, «den helt Andre» eller «det helt Annorlunda», den formulering Lévinas oftast använde för att omtala det gudomliga. Men Derrida modifierar formuleringen till att lyda *tout autre est tout autre*, «varje annan [varelse] är helt annorlunda», och förtydligar därmed egentligen bara Lévinas: Den helt andre är inte bara Gud, utan varje annan varelse, eller, om man så vill, varje annan varelse är gudomlig, och därmed värd samma respekt och vördnad som Gud.²²

Detta sammanfattar på många sätt gudsfrågan såsom den framträder i Derridas filosofi idag. I direkt förlängning av Lévinas tycks frågan om Gud oupplösligt förbunden med frågan om nästan; det teologiska oupplösligt förbundet med det etiska. Och kanske förklarar detta också varför Derrida i sin filosofi, som alltid legat blott ett hårsman från den negativa teologin, aldrig fullt ut kunnat förlika sig med denna: «[D]et är viktigt att se att Derridas religion är mer profetisk än apofatisk, närmare judiska profeter än kristna nyplatonister, mer messiansk och eskatologisk än mystik.»²³

Vattimos tro (på att han tror)

Gianni Vattimo föddes i Turin i Norditalien 1936. Han var troende och praktiserande katolik under sin barndom och en bra bit in i vuxenlivet. Enligt den bild han själv tecknar i *Credere di credere* var den religiositet han närde av tämligen konservativ art, och han talar om det förakt han hyste för de «halvtroende» människor som bara dök upp i kyrkan när det var dags för bröllop eller begravningar.²⁴ Med tiden skulle emellertid även han komma att bli en sådan halvtroende person, om ens det. Vattimo beskriver de motiv som låg bakom att han som vuxen fjärmade sig från kristendomen. Dels hade han börjat läsa Nietzsche, och fann därmed teologins sätt att grunda den kristna sanningen i en naturlig metafysik alltmer ohållbar, dels hade han accepterat sin egen homosexuella identitet, och kunde inte längre förlika sig med kyrkans fördömande hållning.²⁵

Efter många år har Vattimo så återfunnit sin kristna tro. Det är denna återkomst av religionen i hans liv som han sökt sätta på pränt i *Credere di credere*, som ordagrant betyder «att tro på att tro». Vattimo berättar om bakgrunden till titeln: Det var en varm dag för ganska så många år sedan när han var ute och körde bil och stannade till vid en glassbar för att ringa ett samtal till en gammal kollega. Samtalet rörde den urvalskommitté båda var medlemmar av, således strikt «akademiska» frågor, när kollegan oväntat frågade Vattimo huruvida han fortfarande trodde på Gud. Något ställd inför den plötsligt påkomna frågan svarade Vattimo «jag tror att jag tror», och har efteråt konstaterat att detta kanske är den bästa formuleringen för den blygsamma tro han återfunnit på äldre dagar.²⁶

Precis som hos Derrida, tycks Vattimos förnyade andliga reflektioner vara betingade av mötet med åldrandet och döden — av förlusten av älskade personer, men också av en starkare medvetenhet om det egna livets gräns. Vattimo tycker sig nästan kunna skönja en parallell mellan religionens återkomst i hans eget liv och det

²⁰ Ibid., s. 61.

²¹ Se Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, Paris 1967.

²² Jacques Derrida, *Sauf le nom*, s. 92.

²³ John D. Caputo, *Prayers and Tears*, s. XXIV.

²⁴ Gianni Vattimo, *Credere di credere*, op. cit., s. 68 f.

²⁵ Ibid., s. 71–73.

²⁶ Ibid., s. 69.

sätt på vilket religionen under senare år återinträtt på ett vidare plan i den postmoderna kulturen. Religionens uppsving i den samtida kulturen tolkas ofta — så även av Vattimo — som ett svar på förnuftets nederlag inför de till synes oöverstigliga problem (massamhällets våld, miljökatastrofer, genmanipulation, etc.) människan ställts inför i det senmoderna samhället.²⁷ Därmed blir parallellen tydlig: «I båda fallen reser sig frågan om Gud vid mötet med en gräns, vid möjligheten av ett nederlag.»²⁸

Men kanske är det mer än en tillfällig parallell att religionen på nytt väckts till liv i hans eget liv samtidigt som den återkommit på ett vidare plan i den västerländska kulturen i och med modernitetens kris. Det visar sig nämligen att just de filosofiska teorier som bidragit till att försvaga den moderna rationalismen — och således banat vägen för religionens återkomst — är de samma som influerat Vattimos tänkande. I synnerhet handlar det om Nietzsches och Heideggers tankar kring metafysikens slut,²⁹ vilka inspirerat Vattimo att upptäcka vad han själv benämner *il pensiero debole*, «det svaga tänkandet».³⁰ Det svaga tänkandet betecknar i första hand den sene Heideggers föreställning om att varat har en historia, och att ett konstitutivt drag i denna historia är att varat kontinuerligt glöms bort eller försvagas. Denna process når sin kulmen i moderniteten och blottläggs på allvar för första gången av Nietzsche. Med Nietzsches insikt att det inte finns några rena fakta orörda av

våra tolkningar öppnar sig möjligheten av ett nihilistiskt tänkande som bryter med det metafysiska våldet. Det blir inte längre möjligt att upphöja en sanning till lag och sedan kväsa allt som inte låter sig inordnas under denna sanning. Och det är precis här öppningen mot religionen ligger: Med ett sådant svagt, hermeneutiskt eller nihilistiskt tänkande undergrävs flera av modernitetens tongivande diskurser (marxismen, positivismen, etc.) som i förnuftets namn uteslutit religionen från den intellektuella dagordningen. Det är sålunda inte helt överraskande att Vattimo — sedan ungdomen skolad i det svaga tänkandets filosofer — i sitt tänkande inspirerats till att på nytt fördjupa sig i religionen.³¹

Så snart Vattimo konstaterat att hans förnyade intresse för religionen är betingat av den filosofiska tradition han står i, stannar han emellertid upp och tänker efter ytterligare en gång. Kan det inte vara så att förhållandet är det omvända, dvs. att han i första ledet dragits till filosofer som Nietzsche och Heidegger just för att de tycks harmoniera med det kristna arv han själv redan var en del av? Och om så är fallet, vilket Vattimo medger, måste det inte då föreligga ett slags väsenssammanhang mellan den kristna teologin och den postmetafysiska filosofi som utvecklats i kölvattnet av Nietzsche och Heidegger?³² Detta är precis Vattimos tes, och man skulle utan att överdriva kunna säga att den utgör själva kärnan i *Credere di credere*.³³

Låt oss se närmare på detta väsenssammanhang. Den svaga ontologi Heidegger banade vägen för innebär, som redan nämnts, tanken att varats starka metafysiska strukturer går mot sin egen upplösning i ett ökat hermeneutiskt medvetande. Vad Vattimo nu tycker sig se är att dessa heideggerianska tankebanor på ett perfekt sätt speglar den kristna läran om inkarnationen,

²⁷ Ibid., s. 10–15.

²⁸ Ibid., s. 13.

²⁹ I det här sammanhanget bör tydliggöras att «metafysik» här ska förstås i den mening Heidegger gav begreppet, och inte i dess mer klassiska innebörd. I Heideggers förståelse, som Vattimo alltså övertar, betecknar metafysiken det västerländska tänkandets strävan att underordna allt varande under ett högsta vara som själv ej ifrågasätts, m.a.o. en totaliserande tendens som syftar till att lägga hela tillvaron under den mänskliga tankens våld. Jfr Martin Heidegger, «Was ist Metaphysik» (1929) i *Wegmarken*, op. cit., s. 103–122.

³⁰ Gianni Vattimo, *Credere*, s. 26. Vattimo utvecklade detta tema redan i början av 80-talet, se Gianni Vattimo och Pier Aldo Rovatti (red.), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983.

³¹ Ibid., s. 19–26.

³² Ibid., s. 23 f.

³³ Vattimo har tidigare utvecklat denna tanke i *Oltre l'interpretazione: Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Laterza & Figli, Rom–Bari 1994, s. 53–71, svensk översättning, *Utöver tolkningen: Hermeneutikens betydelse för filosofin*, översättning: William Fovet, Daidalos, Göteborg 1996, s. 61–78, samt i sitt bidrag till det nämnda Capri-seminariet, «La trace de la trace», i *La religion*, op. cit., s. 87–104.

om den transcendenta Guden som går in under immanensens villkor och därmed försvagar sig själv. Han går till och med så långt att han talar om Heideggers svaga ontologi som en «omskrivning» av det kristna budskapet, och beskriver denna upptäckt som avgörande för sitt eget filosofiska tänkande och nästan «för bra för att vara sann».³⁴

Något överraskande är den roll sekulariseringen intar i Vattimos Heidegger-inspirerade nyupptäckt av kristendomen. Sekulariseringen brukar ju för teologiskt sinnade tänkare äga mestadels negativa konnotationer. Så inte för Vattimo. Något provokativt beskriver han istället sekulariseringen som kristendomens väsen,³⁵ som en slags reningsprocess inom den kristna traditionen.³⁶ Åter framträder parallellen mellan kristendomen och «det svaga tänkandet»: Precis som Nietzsche och senare Heidegger renat filosofin från metafysiska, våldsbringande antaganden, gör sekulariseringen upp med den klassiska teologins metafysiska förståelse av Gud, dogmerna och moralen. Det är också här Nietzsches ord «Gud är död» kommer in i bilden. Den Gud Nietzsche förklarade död är — om man får tro Vattimo — inte Jesus självuttömmande Gud, utan den metafysiska teologins Gud, förstådd i termer av transcendens, evighet och orörlighet. Såväl sekulariseringen i vid bemärkelse som Nietzsches skarpa uppgörelse med den kristna teologin framställs i Vattimos läsning som delar av en och samma «kenosis-process», ytterst en följd av den lära Jesus själv förkunnade.³⁷

Vad karakteriserar då den nya, av sekulariseringen «försvagade» kristendom Vattimo pläderar för i sin senare filosofi? Kanske ligger det mest träffande svaret just i begreppet «kenosis», föreställningen om Guds förbehållslösa självutgivande som når sin kulmen på korset, men fortsätter att verka historien igenom. För Vattimo innebär detta att kristendomen aldrig kan betraktas som en definitivt och objektivt given uppsättning lärosatser. Själva religionens kärna motsät-

ter sig helt enkelt detta. Utifrån tron på Guds självutgivelse i Kristus och den fortsatta uppenbarelsen i historien genom Anden, kan kristendomen inte betraktas som något annat än en ständigt pågående tolkningsprocess, ett fortskridande försök att allt bättre förstå det gudomliga mysteriet.³⁸

Här inställer sig frågan om ett sådant synsätt överhuvudtaget tillåter någon gräns för tolkningarnas spännvidd. Vem eller vad avgör om en dogm bör avmytologiseras eller förkastas? För Vattimo ges även i detta fall svaret av den kristna uppenbarelsen själv: kenosistanken och budet om nästankärlek markerar gränsen för våra tolkningar. Vattimo åberopar sig med andra ord på den tolkningsprincip Augustinus en gång formulerade, *dilege, et quod vis fac* — älska och gör vad du vill.³⁹

Inte helt oväntat genomgår även gudsbegreppet vissa förändringar i Vattimos postmoderna nyläsning av den kristna teologin. Inspirerad av den franske filosofen och antropologen René Girard, gör Vattimo en distinktion mellan den «naturliga religionens» logik som drivs av ett mimetiskt våld (vilket når sin kulmen i det heliga offret) och den kristna inkarnationsföreställningen som just bryter med detta våld. Det är den förra typen av religiositet som frambringat den metafysiska föreställningen om Gud som en absolut och allsmäktig härskare, en godtycklig domare som för evigt överskrider alla mänskliga föreställningar. Denna gudsföreställning har naturligtvis i hög grad påverkat även den kristna gudsbilden. Men det är precis dessa drag inkarnationsläran undergräver, och banar därmed vägen för en postmetafysisk, icke-våldsam och icke-absolut Gud.⁴⁰

Den gudsförståelse Vattimo pläderar för ställer honom inte bara på kollisionskurs med en stor del av den klassiska teologin, utan även med olika varianter av «apokalyptiska» eller «tragiska» kristendomstolkningar. När teologin under moderniteten ofta kommit till korta inför förnuftet, har en vanlig taktik (Vattimo refererar i första hand till Kierkegaard och den dialektiska

³⁴ Gianni Vattimo, *Credere*, s. 31–33.

³⁵ *Ibid.*, s. 47.

³⁶ *Ibid.*, s. 40–43.

³⁷ *Ibid.*, s. 29–34.

³⁸ *Ibid.*, s. 40–44.

³⁹ *Ibid.*, s. 59–63.

⁴⁰ *Ibid.*, s. 29–34.

teologin) varit att framställa tron som en paradox eller ett «språng» över förnuftets diktat. Svaret på sekulariseringen har helt enkelt varit att man offrat förnuftet och hängett sig åt en alltmer transcendent och främmande Gud.⁴¹ Detta är en strategi Vattimo har mycket litet till övers för, och han kallar den krasst för «det sista stora metafysiska missförståndet inom det kristna tänkandet.»⁴²

Det är emellertid inte bara «språngets teoretiker» som hamnar i småblåsten i Vattimos framställning. I förlängning av den redan anförda kritiken, angriper han även vad han betraktar som en övervikt av judisk eller gammaltestamentlig religiositet inom samtidens filosofiska tänkande. Måltavlan utgörs inte helt oväntat av Lévinas och Derrida, som anklagas för att betona Guds radikala annanhet så till den grad att skapelsen, den immanenta verkligheten, nedvärderas och glöms bort: «Det viktiga är den <vertikala> relationen till det eviga, till den Andre.»⁴³

I ett försök att sammanfatta Vattimos gudsbegrepp i kontrast till denna judiska gudsförståelse, frestas man att istället karakterisera det som mycket *katolskt* (vilket naturligtvis inte behöver förvåna — Vattimo är ju katolik). Både med och utan explicit referens till Thomas av Aquino, betonar han gång efter annan kontinuiteten mellan Gud och värld, mellan mänskligt och gudomligt förnuft. Endast en naturalistisk, och «i sista instans icke-kristen» gudsuppfattning kräver av människan att hon ska göra avkall på förnuftet för att kunna ta del av evangeliet.⁴⁴ Men samtidigt bryter Vattimo radikalt med vad han ser som den traditionella katolska gudsbildens metafysiska drag. Föreställningarna om Guds allmakt, evighet och transcendens får alla stryka på foten som en följd av kenosistanken. Gud är framför allt vår vän (Joh. 15:15) och den kristendom Vattimo förkunnar en «vänlik» (*amichevole*) kristendom.⁴⁵

Postmodern tro — ett spel mellan immanens och transcendens

Både Derrida och Vattimo har bidragit till det fenomen som kallas «Guds återkomst» eller den «teologiska vändningen» inom samtida filosofi — om än på mycket olika sätt. För Derrida tycks gudsfrågan återinträda i filosofin genom Lévinas föreställning om den helt Andre, medan Vattimo finner nyckeln i Heideggers «svaga ontologi». I båda fallen öppnas en rad intressanta och fruktbara infallsvinklar upp för ett postmodernt teologiskt tänkande. Likväl är mitt argument att Vattimos teologiska reflektioner bär på drag som i slutändan gör den problematisk på ett sätt som inte gäller för Derridas del. Jag ska i det följande försöka utveckla detta argument.

Ett utmärkande drag för den teologiska nytändningen inom delar av den samtida filosofin är att denna utveckling — på gott och ont — skett nästan helt oavhängigt av den akademiska teologin. Den positiva aspekten av detta är naturligtvis att en rad nya tankebanor öppnas upp just för att man rör sig utanför det redan etablerade teologiska samtalet. Den negativa aspekten, däremot, är att man samtidigt riskerar att förbise väsentliga insikter som under åren uppnåtts inom teologin i mötet med nya historiska och kulturella kontexter. Sålunda lyser exempelvis feministiska och religionsteologiska aspekter med sin frånvaro när de postmoderna filosoferna ger sig in på att diskutera Gud. Men det kan också handla om att man förbiser saker som redan sagts inom teologin och därmed riskerar att presentera gamla insikter som vore de helt nyvunna.

Det senare menar jag är fallet med Vattimo. För den som är någorlunda bekant med 1900-talets teologihistoria, är det svårt att undgå de många likheterna mellan Vattimos teologiska projekt och vad som under sent 60-tal gick under beteckningarna «sekulariseringsteologi» respektive «Gud-är-död-teologi». I synnerhet är parallellerna slående mellan Vattimo och den kanske mest renommerade Gud-är-död-teologen, Thomas J. J. Altizer. I ett försök att skapa en meningsfull teologi i en intellektuell epok där varje tal om Gud tycktes utspelat för gott, utvecklade Altizer en radikalt immanensorienterad teologi utifrån den kristna kenosistanken. Till skillnad

⁴¹ Ibid., s. 41 f, 49–51.

⁴² Ibid., s. 83.

⁴³ Ibid., s. 87.

⁴⁴ Ibid., s. 51.

⁴⁵ Ibid., s. 43 f, 51.

från flera av de andra Gud-är-död-teologerna var Altizers avsikt aldrig att utveckla en teologi utan Gud, utan snarare att radikaliserar inkarnations-tankens yttersta konsekvenser för gudsidén. «Gud är död» utgör sålunda inte teologins sista ord: den Gud som dör på korset är den transcendent, från världen avskilda Guden — men detta enbart för att återuppstå igen som radikalt immanent i den tidsliga och rumsliga process som utgör människans livsvärld.⁴⁶

Det vore naturligtvis inget klandervärt av Vattimo att repetera dessa teologiska tankebanor, om det inte vore för att de sedan mycket länge visat sig ofruktbara för den fortsatta teologiska reflektionen. Ett av skälen till att Gud-är-död-teologin ganska snart kom att framstå som en återvändsgränd var helt enkelt att den hanns ikapp av den samtida filosofiska reflektionen. När Gud-är-död-teologerna gjorde allt för att rädda teologins ansikte inför det sekulära förnuftet genom ständigt tona ner och «profanisera» dess anspråk, började en ny generation filosofer istället avtäckta det sekulära tänkandets «mytiska» karaktär. Filosofer som Foucault, Deleuze, Lyotard och inte minst Derrida har samtliga bidragit till att lösa upp den moderna myten om det neutrala, progressiva vetandet. Istället har man alltmer kunnat konstatera hur allt mänskligt vetande är betingat av partikulära kulturella formationer, inbegripet specifika (makt)-intressen, värderingar och trosövertygelser.

I förlängning av denna insikt om kulturens och språkets (i vid bemärkelse) inverkan på vår mänskliga föreställningsvärld, hör just sekulariseringsbegreppet till det som kommit att problematiseras under senare år. En av de mer kraftfulla uppgörelserna har kommit från den engelske teologen John Milbank, som i ett omfattande verk sökt påvisa hur föreställningen om verkligheten som sekulariserad — eller icke-sakral — i själva verket utgör en kulturellt betingad föreställning som vuxit fram under ett långt historiskt skede, och som är unik för det moderna västerlandet.⁴⁷ I synnerhet ställer sig Milbank kritisk till den essentialistiska tesen om sekulari-

seringen — eller världens «avförtrollning» — som inneboende i den judisk-kristna skapelseföreställningen själv. Denna tes — vilken spelat en väsentlig roll inte minst inom den moderna teologin⁴⁸ — utgår från Första Mosebok, där Adam uppmanas av Gud att råda över den övriga skapelsen, och tolkar detta som början till människans makt över det sakrala kosmos godtycklighet. Denna uttolkning har enligt Milbank föga att skaffa med antikens judiska och kristna kosmologier, men säger desto mer om den tid den kom till i — en tid då den moderna europeiska människan upplevde sig lämna det gamla, av tradition och vidskepelse nedtyngda samhället, till förmån för en ny, för förnuftet alltigenom gripbar värld. Tesen om sekulariseringen som kristendomens väsen framstår i Milbanks läsning helt enkelt som en slags legitimerande myt för det moderna projektet, där den bibliska föreställningen om Adams upphöjdhet över skapelsen ges ny innebörd och uttolkas i termer av aktiv rätt, makt och egendom.⁴⁹

Mot denna bakgrund förefaller den fullkomligt okritiska hållning Vattimo intar i förhållande till sekulariseringen något prekär. Nu har Vattimo naturligtvis sina randiga skäl till att ge sekulariseringen den positiva roll han gör i sin postmoderna kristendomstolkning. Hans filosoferande kring den kristna läran är i inte helt ringa grad en uppgörelse med en kyrklig elit som alljämt stänger ute en stor del bekännare från nattvardsbordet, halva kristenheten från prästämbetet och hans egen sexuella läggning från definitionen av ett moraliskt kristligt leverne. En positiv följd av sekulariseringen är att dessa aspekter av kyrkans lära kommit att ifrågasättas. Risken med att ta sekulariseringen — givet att den utgör en tidsbunden kulturell konstruktion — som norm är att man kapar med allt inom religionen som överskrider det som en specifik tidsanda håller för riktigt. Frågan handlar alltså om huru-

⁴⁷ Se John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Basil Blackwell, Oxford 1990.

⁴⁸ Se Arne Rasmusson, «En gång fanns inte det sekulära: Social teologi från Ernst Troeltsch till John Milbank» i Sune Fahlgren (red.), *På spaning efter framtidens kyrka*, Libris, Örebro 1998, s. 105–130.

⁴⁹ John Milbank, *ibid.*, s. 9–12, 240–245.

⁴⁶ Se Thomas J. J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, Westminster, Philadelphia 1966; *The Descent into Hell: A Study of the Radical Reversal of the Christian Consciousness*, Westminster, Philadelphia: 1970.

vida en teologi underställd sekulariseringens «metaberättelse» någonsin kan *utmana* oss, våra värderingar och försanthållanden, eller om den blott fungerar som en sanktionerande teori åt det vi redan tycker och vet.⁵⁰ Här finner jag Derridas förståelse av religionen betydligt intressantare. Som jag visat ovan föreställer sig Derrida religionen som ett spänningsfält mellan de partikulära historiska uppenbarelserna och en mer generell struktur — vad Caputo karakteriserar som en «religion utan religion.» Men den senare ska inte förstås som en metaberättelse som på förhand dikterar villkoren för vad religionen kan säga och hålla för sant. Snarare handlar det om en dekonstruktiv process som kommer i *efterhand*, en profetisk röst som ropar underifrån eller inifrån den egna traditionen, och som påminner den om det kall, de ideal den sviker och ständigt sviker under historiens gång.⁵¹

De olika förståelser av religionen som artikuleras av Vattimo och Derrida kan på många sätt sammanfattas i begreppen immanens och transcendentens. Vattimo värjer sig starkt mot varje form av religionsförståelse som framställer Gud som transcendent och onåbar och proklamerar en radikal immanensteologi. Derrida öppnar istället upp allt mänskligt tänkande, inte bara religionen, mot en radikal transcendentens, sammanfattad i begreppet *le tout autre*. Den kritiska fråga jag vill ställa till Vattimo är huruvida vi verkligen är betjänta av en immanentistisk teologi idag. Som jag redan framhållit är detta ett av de drag han har gemensamt med 60-talets Gud-är-död-teologer. Detta var som bekant ett årtionde när materialistiska ideologier stod högt i kurs och tilltron till människan och hennes möjligheter att med teknikens hjälp förverkliga ett gott och jämlikt samhälle var stark. Sedan dess har mycket hänt. Många av de samhällen som styrts av materialistiska ideologier har visat sig vara allt annat än goda och rättvisa, miljökatastrofer har lett till att övertron på tekniken avmattats och aldrig tidigare skådade klyftor i välfärden har försvagat den positiva bilden av människan. Utifrån dessa

perspektiv är det inte längre lika självskrivet att utplånandet av transcendentia föreställningar utgör nyckeln till det goda samhället. Transcendentia föreställningar behöver här inte nödvändigtvis innebära religiösa föreställningar, utan — i levinasiansk anda — föreställningar som sätter stopp för diktatet om människan som alltings mått, som erkänner att den eller det andra alltid överskrider våra föreställningar, förväntningar eller önsknningar. Den amerikanska moralfilosofen Edith Wyschogrod kommenterar, apropå den skepsis mot transcendentia föreställningar som utmärkte 60-talets Gud-är-död-teologer, att problemet idag snarare handlar om att «undvika den immanentism som karakteriserar radikala och nationella ideologier, immanentismens våld löper amok.»⁵² Wyschogrod hänvisar inte helt oväntat till Lévinas filosofi, där människan alltid står inför den Andres ansikte och därmed påläggs ett radikalt etiskt ansvar som förbjuder henne att söka skydd bakom slutna identiteter.

Slutligen måste vi ändå fråga oss om det inte ligger någonting i den invändning Vattimo har mot Lévinas och Derrida, nämligen att de spelar ut den mellanmännsliga dimensionen mot den vertikala relationen till det eviga och transcendentia. Kan en Gud som är så radikalt annorlunda i förhållande till vår mänskliga föreställningsförmåga verkligen ha något att göra med etiken, med budet om nästankärlek? Enligt min mening får man läsa Derrida och i synnerhet Lévinas mycket selektivt för att komma fram till Vattimos negativa svar på denna fråga. Få filosofer har varit så hängivna i sitt engagemang för social rättvisa och mellanmännslig respekt som just dessa två tänkare. I Vattimos läsning går helt enkelt hela poängen med föreställningen om den Andre om intet, en poäng som formuleras allra bäst i Lévinas egna ord:

Den gudomliga dimensionen öppnar sig genom det mänskliga ansiktet. En relation med det Transcendentia ... är en social relation. Det är här det Transcendentia, oändligt Annorlunda, söker upp

⁵⁰ En liknande kritik av Vattimo på denna punkt framförs av Ola Sigurdson i *Hungerns väg: Om Gud, kyrka och mångfald*, Arcus, Lund 2000, s. 90 f.

⁵¹ Jfr John D. Caputo, *Prayers and Tears*, s. 57–68.

⁵² Edith Wyschogrod i John D. Caputo och id., *Postmodernism and the Desire for God: An E-Mail Exchange*, <http://www.aril.org/caputo.htm> (1999-10-15), s. 2.

oss och kallar oss. ... Det kan inte finnas någon «kännedom» om Gud avskild från relationen med människorna.⁵³

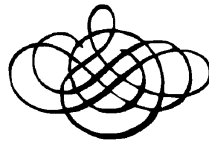
Vad det gäller Derrida söker han, som jag visat ovan, blott radikaliserar denna aspekt i Lévinas tänkande. Derridas *tout autre est tout autre* är ett sätt att säga att vi inför mötet med varje annan varelse måste förhålla oss som om vi stod inför Gud själv. Och man frestas påpeka — vilket Caputo gjort — att detta är en mycket biblisk tanke, tydligast formulerad i berättelsen om människosonens dom i Matt. 25: 31–46. Med detta sagt har vi nått en punkt där på en och samma gång likheterna och skillnaderna i Vatti-

mos och Derridas postmoderna teologiska reflektioner framträder mycket tydligt. Hos båda filosoferna utgör nästankärleken den absoluta brännpunkten, själva betingelsen för att det överhuvudtaget ska vara meningsfullt att tala om Gud. Likväl får deras tal om Gud — och människan — diametralt motsatt utformning: Vattimo väljer att i solidaritet med människan inskränka både Gud och människa till en och samma immanenta process, dikterad av sekulariseringen. Derrida upphöjer istället människan till samma transcendentia Mysterium som är Gud och öppnar därmed upp hissande etiska perspektiv.

⁵³ Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini: Essai sur l'exteriorité*, Martinus Nijhoff, Haag, 1961, s. 50 f.

Summary

The aim of this article is to highlight the «theological turn» of two of the most prominent postmodern philosophers of today, French philosopher Jacques Derrida and Italian philosopher Gianni Vattimo. In recent years both philosophers have published texts in a confessional form. In 1991 Derrida published *Circonfession*, a poetical text written as a paraphrase on Saint Augustine's *Confessions*. Five years later Vattimo published *Crede di credere*, a short essay treating the return of religion both in his own life, and as a wider cultural phenomenon. In the first two parts of my article, I examine the theological position of each philosopher on the basis of the respective text. My aim is to bring into focus the way the question of God is articulated. In the last part I undertake a comparative analysis of the two theological positions. My argument is that the Levinas inspired, and strongly transcendent concept of God that is articulated by Derrida overcomes the impasse that a postmodern theological thought faces with Vattimo's immanence oriented, and in a way rather modern concept of God.



Person eller process?

Tal om Gud i relation till Gordon Kaufmans konstruktiva teologi

KENNETH NORDGREN

Artikeln behandlar den amerikanska teologen Gordon Kaufmans bidrag till den aktuella teologiska diskussionen om gudsbegreppet. Författaren är doktorand i tros- och livsåskådningsvetenskap vid Teologiska institutionen, Uppsala universitet.

I sin *Stora katekes* skriver Martin Luther att: «Det, varvid du fäster ditt hjärta och varpå du förlitar dig, är, säger jag, i verkligheten din Gud».¹ I detta försök att ge en beskrivning av gudsbegreppet finns en ambition hos Luther att balansera en funktionell och en substantiell aspekt av gudstron. För honom var det lika givet med människans behov av en gud, som det var att tänka sig att den ende sanne Guden var den som fanns uppenbarad i den kristna trostraditionen som en personlig skapare, förlössare och fullkomnare. Endast när människans givna behov av en gud mötte den sanne Guden och en personlig tro band samman det inre med det yttre uppstod en verklig gudsrelation; allt annat var falska eller oegentliga versioner som ändå kunde uppfylla den funktionella aspekten av gudsrelation och ge en individ en livsriktning.

Funktionell gudstro

Idag kan den funktionella aspekten renodlas så till den grad att den substantiella kan fyllas med nästan vad som helst. Bakom det reglerar inställningen att man kan ha vad som helst som sin gud bara det är någonting som man uppfattar som en högre makt eller någonting som ger livet mening och inriktning. Ett stråk av extrem individualism anger tonen. Själv har jag i ett sammanhang hört uppfattningen att man till och med kan ha ett cykelstall som sin gud!² Nu var väl det inte ett

välgrundat teologiskt påstående, och det ska nog inte i första hand bemötas som ett heretiskt sådant, utan ges rättvisa som ett banaliserat uttryck för uppfattningen att den funktionella aspekten av gudsbegreppet dominerar fullständigt på bekostnad av den substantiella. Jag är säker på att Luther inte hade varit nöjd med en sådan renodling — eller ett sådant innehåll — och många instämmer nog i det.

Poängen med att nämna detta är att lyfta fram insikten om att det i vårt individualiserade nytto och effekt-inriktade samhälle har blivit den funktionella aspekten av gudstron som fasthålls som viktig, medan däremot den substantiella frågan anses vara för svår eller känslig, omöjlig eller oviktig att försöka besvara, och därför lämnas det till individen att avgöra. Det som har nytta för människors välbefinnande och en positiv effekt för samhället i sin helhet har hög prioritet, och eftersom funktionen av en gudstro kan ha en sådan nytta och positiv effekt så är det detta som fokuseras medan svårbemästrade frågor om innehåll i en möjlig och hållbar gudstro ges låg prioritet. Ett utslag av detta kan vara att religionspsykologi och religionssociologi uppfattas som mer angelägna och relevanta religionsvetenskapliga uppgifter än religionsfilosofi och systematisk teologi. Hur det nu än är

¹ Luther, Martin: «Stora katekesen», i *Svenska kyrkans bekännelseskriter* (Verbum, Stockholm 1985), s. 390.

² Yttrat i ett sammanhang där man med Anonyma Alkoholisters behandlingsmodell strävade efter att få dem som behandlades att erkänna en högre kraft i sina liv, och att kalla denna kraft för Gud, sådan man själv uppfattade Gud, med effekten att flytta fokus från drog till något annat.

med det sistnämnda, så uppmärksammar media oftare frågor om gudstrons funktion både på det individuella planet, t.ex. i krishantering, och det samhälleliga planet, t.ex. i sammanhang där olika gudstro bidrar till att skapa kriser och konflikter och rentav krig, än vad media uppmärksammar substantiella aspekter av gudstro. Detta kan i förlängningen leda till en försvagning av just den funktionella nyttan av en gudstro, för som jag ser det hänger den nära samman med den substantiella aspekten. Uttryckt på annat sätt: En fungerande gudstro är beroende av — eller fungerar endast i växelverkan med — ett hållbart innehåll i gudstron.

Substantiell gudstro

Som svar på en tänkbar inställning formulerad med det engelska uttrycket *«anything that works»* vill jag hävda den motsatta uppfattningen att *«not everything works»*. Men vad kan då ett relevant och hållbart gudsbegrepp handla om idag? Räcker det med att försvara och förklara en traditionell kristen tro på Gud som person, eller behöver vi också ta i beaktande naturvetenskapliga teorier som domineras av uppfattningar om tillvaron som en ständigt fortgående process och på allvar väga in dessa i ett kristet gudsbegrepp? En systematisk teolog som från ett kristet perspektiv har sysslat med centrala frågor om gudsbegreppets innehåll och funktion är Harvard—professorn Gordon Kaufman,³ och jag vill i det följande referera till och diskutera delar av hans konstruktiva försök och utmanande teologiska förslag.

³ Till Gordon Kaufmans (född 1925) viktigaste publikationer ska räknas *An Essay on Theological Method* (Scholars Press, Atlanta orig. 1975, 2:a uppl. 1979, 3:e uppl. 1995), *The Theological Imagination* (Westminster Press, Philadelphia 1981), *Theology for a Nuclear Age* (Westminster Press och Manchester University Press, Philadelphia 1985) och *In Face of Mystery* (Harvard University Press, Cambridge och London 1993).

Gordon Kaufmans kunskapsteoretiska grund

Kaufman är rik och mångfacetterad i sin konstruktiva teologi, vilket gör det svårt att göra honom rättvisa i artikelform. Men jag ska koncentrera mig på det som Kaufman med goda skäl anser vara det centrala och oundgängligen mest väsentliga för en teolog, nämligen att ta fasta på begreppet teologi och låta det först och främst vara just *«ord om Gud»*, det vill säga en systematisk analys och reflektion över mänskligt tänkande och talande om Gud. Kaufman själv närmar sig teologins centrum från en kunskapsteoretisk infallsvinkel där Immanuel Kants kritiska filosofi finns med som en dominerande påverkan. Kaufman har lärt av Kant att vi inte kan veta något om verkligheten i sig. Den är för oss till sitt yttersta ett mysterium vilket kräver ett stort mått av försiktighet — rentav motvilja — mot att hävda några som helst absoluta försant-hållanden om tillvarons egentliga innehåll bortom våra mänskliga tankegränser. Inom gränserna för vårt tänkande är vi däremot berättigade att resa anspråk på kunskap. Vidare kan vi framlägga teorier och hypoteser för vilka vi är hänvisade att använda åskådningsformer, som tid och rum, samt nödvändiga kategorier och därmed sammanhängande begrepp. Ett sådant begrepp är *«Gud»*, vilket för Kaufman framstår som *«den yttersta referenspunkten»* (*the Ultimate Point of Reference*) för mänskligt tal och tänkande.

Gud, människa och värld

Begreppet *«Gud»* pekar inte ut någon — eller något — som kan uppfattas direkt med mänskliga sinnen eller på annat sätt, utan begreppet som sådant är en konstruktion i språket som både konstituerar och följer av en övergripande livsåskådning. Begreppet pekar inte ut en varelse eller ett objekt utanför mänskligt tänkande och språk.⁴ På detta sätt utgår Kaufmans förståelse av gudsbegreppet inte från ett försök att fastställa vem eller vad Gud är, utan istället vilken begreppslig funktion *«Gud»* har. Detta menar han är ingen trosberoende funktion utan en allmänspråklig,

⁴ Kaufman, Gordon: *The Theological Imagination* (Westminster Press, Philadelphia 1981), s. 31–32.

åtminstone i det kristet präglade västerlandet. Begreppet «Gud» har — när det används — en kritiskt relativiserande funktion för allt tal och tänkande genom att det fungerar som något yttersta, vilket inte är gripbart men som vi ändå kan relatera till som ett konstitutivt element i vårt sätt att begripliggöra tillvaron. Andra stora begrepp som den mänskliga tanken använder för att kunna tala om tillvaron i sin helhet och för att orientera oss i den är begreppen «värld» (*the World*, vilket också kan översättas med «tillvaron» eller «verkligheten» som helhetssammanhanget för mänskligt liv) och «människa» (*the Human*, vilket också har betydelsen av «mänsklighet» och «det mänskliga»). Tillsammans utgör begreppen «Gud», «människa» och «värld» de konstitutiva elementen för konstruktionen av en allomfattande livsåskådning som kan ge orientering för mänskligt liv och befrämja mänskliga värden, enligt Kaufman. Deras begreppsliga grund och konstruktiva funktion framgår tydligt om man tänker sig vilja peka ut begreppens empiriska referenser i sina totala omfattningar. För att kunna göra detta skulle man behöva, så att säga, frigöra sig själv från den värld man är en del av, liksom man skulle behöva förflytta sig utanför sig själv som människa för att kunna peka ut sig själv och andra människor som innebörden av «människa». Likaväl skulle man behöva nå bortom Gud för att kunna peka ut Gud. Av detta låter sig ingenting ens göras i tanken, vilket avslöjar ordens rent begreppsliga funktion, enligt Kaufman. Därmed framstår begreppen «Gud», «värld» och «människa» som regulativa idéer, eller konstitutiva element, i en teistisk allomfattande livsåskådning, vilken inbegriper allt som vi som människor kan tala om utifrån vår plats i verkligheten.

Konstruktiv teologi

Nu nöjer sig inte Kaufman endast med en begreppsanalys utifrån en kunskapsteoretisk infallsvinkel. Han inser att ingen blir lycklig eller hjälpt särskilt långt av detta. I linje med det sagda uppfattar han teologens uppgift som ett särskilt uppdrag att konstruktivt framställa en övergripande livsåskådning i syfte att ge vägledning för mänskligt liv och befrämja mänskliga värden, och att i detta konstruktiva arbete använda

begreppet «Gud» som det mest centrala. Kaufman definierar teologi, i bemärkelsen av systematiskt skapande teologisk verksamhet, huvudsakligen som «*imaginative construction*». Hur man ska översätta detta till svenska vållar en del huvudbry, så att inte överföringen förenklar Kaufmans begrepp intill förvanskning. Det är lätt eftersom en nära till hands liggande direkt översättning av ordet «*imagination*» eller «*imaginative*» lutar åt inbillning och fantasi vilket inte återger den fulla betydelsen på engelska. Enligt *Oxford Dictionary* står ordet «*imagination*» för «den mentala förmågan att forma bilder eller begrepp av yttre objekt som inte är direkt upplevda genom sinnena», vilket naturligtvis ger betydande djup åt ordet som inte är direkt närvarande i svensk direkttolkning. Likaså betyder ordet «*construction*» inte enbart «konstruktion», «uppförande» eller «tillverkning», utan även «tolkning», «tydning» eller «utläggning». Detta ger vid handen att när Kaufman beskriver teologi som «*imaginative construction*» så handlar det inte om en «fantasifull tillverkning» av inbillad karaktär, utan istället en «föreställande konstruktion» som är en nödvändighet i den verklighet vi människor inte direkt kan återge eller ha full kunskap om, men som vi behöver ta oss fram i, bl.a. med hjälp av vår förmåga att konstruera bilder och begrepp som kan orientera oss i tillvaron. Bland dessa begrepp finns «Gud», vilket inte bara är ett bland många utan istället det högsta som kan tänkas rent definitionsmässigt.

Valet av begreppet «Gud» som det högsta är naturligtvis inte omotiverat eller ogarderat för Kaufman. Det framstår för honom som den mest fruktbara orienteringsnyckeln i en allomfattande åskådning, vilket bekräftas av traditionell användning och historiska erfarenheter. Det är helt enkelt det bästa begreppet för att relativisera mänskliga anspråk på kunskap inför tillvarons till syvende och sist outgrundliga mysterium, samtidigt som det befrämjar mänskliga värden och fungerar humaniserande för historiens utveckling. Vad gäller det sistnämnda ligger det nära till för en kristen teolog att relatera till uppfattningen av Gud som person, vilket för över till den substantiella aspekten av gudstro.

En sådan relation och innehållslig användning är dock något som Kaufman i sin senare teologi⁵ har svårt med, och denna svårighet har

dubbla orsaker. Dels menar Kaufman att uppfattningen av Gud som person hör hemma i en världsbild där Gud, så att säga, står ovanför den sinnligt uppfattade tillvaron, och Gud ensam råder som skapare och upprätthållare av universum. Denna tudelade verklighetsuppfattning för med sig nackdelar som Kaufman avvisar. Till exempel att Gud i förlängningen blir en diktator eller tyrann som t.o.m. sänder det onda i sin allmakt. Det ger också en alltför människocentrerad verklighetsuppfattning som bidrar till en nedvärdering av djur och natur samt miljöförstöring. Dessutom finns en uppfattning av Gud som manlig person bakom den patriarkala samhällsstruktur som råder. Till dessa exempel kan läggas ytterligare destruktiva effekter som Kaufman vill ta avstånd från och därmed avvisar han en innehållslig uppfattning av Gud som person. Dels hävdar Kaufman som en andra huvudorsak till att söka efter en annan förståelse av Gud att en nutida naturvetenskapligt dominerad världsbild omöjliggör tanken på en gudomsperson bortom eller bakom den kosmobiologiska utvecklingsprocess som genom fysisk, kemisk, biologisk, astronomisk, historisk och annan kartläggning sammantaget framstår som en i sig själv tillräcklig förklaringsmodell för tillvaron sådan vi kan uppfatta den. Dessa argument gör att Kaufman söker efter ett språk och ett sätt att tala om Gud utan att göra det i traditionella termer av Gud som person.

Nu kan man naturligtvis fråga sig varför det är nödvändigt att tala om Gud om man tycker sig ha analyserat och förklarat <Gud> som endast ett begrepp. Men som jag inledde detta stycke med är Kaufman medveten om att det inte räcker långt. Människan behöver en livsåskådning för orientering i tillvaron och för befrämjande av mänskliga värden. För dessa syften menar Kaufman att begreppet <Gud> är oöverträffat och omistligt. Därför är han beredd att göra sitt yttersta för att ge begreppet <Gud> ett innehåll vid sidan av sin analyserade funktion som kan harmoniera med nutida vetenskapligt tänkande. Han vill finna ett relevant innehåll för att möjliggöra en adekvat funktion med avseende på guds-

tro; substantiell och funktionell gudstro är outhärligt förbundna med varandra. Ytterligare ett motiv — och detta är det tunga och avgörande — för att tala om Gud inte endast som ett begrepp utan också som en påtaglig verklighet som talet om Gud försöker uttrycka är att människans värld är innesluten i och är en del av en större verklighet vilken vi inte kan komma ifrån. Denna större verklighet är den i vilken «vi lever, rör oss och är till».⁶ Hur den är beskaffad bortom gränserna för mänskligt förnuft och språk, bortom begreppsliga och begripliga begränsningar är något vi inte (aldrig) kan komma fram till helt och fullt. Men att verkligheten är större än mänskliga konstruktioner tycks vara en förutsättning för den mänskliga tillvaro vi känner till.

Gud som mysterium

Att leva som människa innebär att leva i och inför ett mysterium, som titeln på Kaufmans *magnum opus* anger, *In Face of Mystery*.⁷ Om nu begreppet <Gud> ska svara mot det som det är konstruerat för, så måste det bringas i harmoni med det yttersta i vår verklighet. Om en Gud bortom och bakom det vi kan känna till inte är någonting som vi kan spekulera över, så är vi hänvisade till att fylla begreppet <Gud> med ett innehåll som tycks svara mot det yttersta för våra begrepp och vår förmåga till begriplighet, nämligen tillvarons kosmobiologiska utveckling. Den har till dags dato resulterat i framträdandet av mänskliga varelser och mänskliga värden. För oss framstår detta som det yttersta — det högsta än vilken något högre inte kan tänkas — och därför måste begreppet <Gud> innehållsligen fyllas med just detta. Teologi blir buren av antropologi.

Kvintessensen av Kaufmans teologiska resonemang består i en konstruktiv realism, vilken med avseende på gudsuppfattningen resulterar i att han håller samman en «yttre» objektivt påtaglig realitet och en «inre» subjektivt tillgänglig konstruktion.

⁶ Apg. 17:28

⁷ Kaufman, Gordon: *In Face of Mystery — A Constructive Theology* (Harvard University Press, Cambridge och London 1993).

⁵ Det är befogat att skilja mellan den tidige (publicerade verk 1960–1972) och den senare Kaufman (publicerade skrifter 1975–).

Å ena sidan står alltså ordet «Gud» för något som finns *objektivt där*, en verklighet mitt emot oss som existerar oavsett om vi är medvetna om det eller inte: vi gjorde inte oss själva; vi blev skapade av kosmiskt evolutionära och historiska processer som vi är absolut beroende av för att finnas till.

Å andra sidan så fungerar dock ordet «Gud» som en symbol i vårt medvetande; i vårt självmedvetande som varelser vilka inte helt och hållet är gjorda utifrån utan som på betydande sätt bidrar till vår egen skapelse, och formar oss själva i enlighet med bilder och symboler vilka vi är hängivna.⁸

På så sätt försöker Kaufman bringa samman en «mysterisk»⁹ dimension med en beskrivande dimension i en fungerande användning av begreppet «Gud». Eftersom det grundläggande är att vi inte kan veta något absolut om Gud, den «mysteriska» dimensionen, blir den beskrivande dimensionen inte ett påstående om Gud som endast ska avgöras som en referentiell utsaga, utan istället öppnas möjligheter för metaforiska¹⁰ försök till beskrivningar (omskrivningar) av Gud. För att dessa ska kunna vara användbara måste de bringas i stor överensstämmelse med nutida vetande, dominerat av (natur)vetenskapliga kartläggningar och teorier. Hur väl detta lyckas utgör en primär måttstock för relevansen och trovärdigheten av tal om Gud idag — och därmed gudstro — för Kaufman. Därför presenterar han ett förslag på hur begreppet Gud kan förstås idag:

⁸ Kaufman, Gordon: a.a., s. 320 (författarens översättning, vilket gäller även övriga översättningar från engelska i denna artikel).

⁹ Här använder jag det innovativa begreppet «mysterisk» för att därmed undvika associationer vilka finns relaterade till de konventionella orden «mystisk», «mysteriös» och «mystik». Med «mysterisk» avser jag att framhäva en renodlat teoretisk och intellektuell dimension.

¹⁰ Med metaforisk användning menas i detta avseende att skapa en ny mening (ge ett nytt innehåll) genom att tillämpa begrepp från ett givet användningsområde inom ett helt annat, och därmed utvidga meningen (innehållet) av det använda begreppet, vilket inte uttömmande kan förstås som en referentiell utsaga.

Jag föreslår att *Gud* är att uppfatta som den underliggande verkligheten (oavsett hur den än är) — det yttersta mysteriet — som uttrycker sig genom hela universum och alltså även i den utvecklingshistoriska gång (av särskilt intresse för oss människor) som har resulterat i mänskligheten.¹¹

Kaufmans kritiska distans till traditionella uppfattningar och klassiska benämningar gör att hans teologiska konstruktion får en radikal prägel och utmanande karaktär. Han vägleds av en genomgripande pragmatisk inställning, vilket gör att en livsåskådning — inklusive gudsuppfattning — i hans ögon inte primärt handlar om en omätlig spekulativ iver att komma fram till hur saker och ting verkligen är. Istället finns ett behov att få vägledning till mänskligt och moraliskt liv för vilket «en bild av världen är nödvändig för vår förmåga att handla i världen.»¹² För Kaufman handlar bekännelsen «jag tror på Gud» om att å ena sidan erkänna att tillvaron är ytterst ett mysterium vilket vi är en del av, och å andra sidan att uttrycka sin övertygelse och sitt engagemang för vikten och verkligheten av det som begreppet «Gud» står för.¹³

Från en pragmatisk synvinkel ... bidrar bilden/begreppet «Gud» direkt till främjandet av humanisering genom att erbjuda ett principiellt fokus för både gemensam och personlig hänförelse, tjänst och övergripande orientering; det ger ett speciellt bidrag till att föra vidare den kosmiska tendensen mot det mänskliga och människovänliga.¹⁴

Pragmatisk inställning

För Kaufman har gudsuppfattning och gudstro slutligen sitt enda berättigande i hur väl det kan befrämja humana värden och mål. Därför uppfattar han sig ha starka motiv att frigöra sig från traditionellt religiöst och teologiskt språk om Gud med anledning av att det i hans mening inte fungerar som det ska då det uppfattas som ett, åtminstone delvis, metafysiskt utpekande och påstående tal, samt dessutom uppvisar skriande

¹¹ Kaufman, Gordon: *In Face of Mystery*, s. 317.

¹² Kaufman, Gordon: a.a., s. 345.

¹³ Kaufman, Gordon: a.a., s. 347.

¹⁴ Kaufman, Gordon: a.a., s. 351.

exempel på nackdelar och destruktiva effekter. Han står fri att prova och föreslå nya begrepp och bilder som i grunden ska uppfattas metaforiskt.¹⁵ Just genom att hävda den metaforiska karaktären menar sig Kaufman undvika risken att «reifera» tal om Gud, medan det däremot kvarstår en möjlighet att hävda att metaforiska utsagor om Gud refererar på något sätt, d.v.s. att «tro att de refererar, men till vad de refererar förblir i många avseenden ett mysterium.»¹⁶ Kaufmans gudsbegrepp landar i ett försök att fylla det med ett tentativt reellt innehåll, vilket relaterar till naturvetenskapligt rådande majoritetsuppfattningar om en kosmobiohistorisk kreativ process som har resulterat i vår mänskliga tillvaro. Detta i syfte att föreslå begreppet «Gud» som det högsta tänkbara, och för att ge vägledning och främja mänskligt liv samt mänskliga värden. Därför blir Gud i Kaufmans teologi mer en process än en person; till sitt innehåll mer en kreativitet och en rörelse genom tiden än ett agerande subjekt eller självständigt väsen.¹⁷ Allt för att användningen av begreppet «Gud» idag ska kunna fungera intellektuellt och moraliskt trovärdigt. En funktionell gudstro är beroende av vilket innehåll den ges.

Person och process

Efter att så här långt huvudsakligen ha ägnat mig åt att presentera delar av Kaufmans teologi ska jag strax fortsätta med att diskutera den, men dessförinnan behövs en liten utvikning som klargör vad jag i denna artikel avser med begreppen «person» och «process».

När jag använder begreppet «process» för att fånga den gudsuppfattning som Kaufman ger uttryck för avses en utvecklingsgång, ett framåtskridande förlopp, som inte räknar med en bak-

¹⁵ Se not 10.

¹⁶ Kaufman, Gordon; *In Face of Mystery*, s. 331.

¹⁷ Detta är ett huvudärende i *a.a.*, vilket klargörs och kvalificeras av Kaufman i hans senast publicerade artikel «On Thinking of God as Serendipitous Creativity» i *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 69, nr. 2 (Oxford University Press, Oxford 2001), s. 409–425, där han primärt använder begreppet «kreativitet» («creativity») för att begripliggöra vad som avses med Gud.

omliggande agent utan istället per definition förutsätter en icke-personalistisk grund för den kreativitet som inträffar och ständigt möjliggör framträdanden av nya fenomen — dock inte utan en riktning. Saker och ting händer alltså inte bara av en tillfällighet, utan följer en bana, en utvecklingskurs.

Med talet om person avses en agent som handlar utifrån en subjektiv viljeinriktning och som förutsätter både en planerande intelligens och ett stort mått av frihet. Inkluderat i personbegreppet finns även förmåga till känsla och medkänsla samt en kapacitet till att ingå och vara kreativ i relationer. Just det sistnämnda, relationer, är det som kan anses fullkomna personbegreppets natur och funktion. En person är följaktligen inte nödvändigtvis ekvivalent med en mänsklig individ, utan vidare än så. Begreppet «människa» rymmer inom definitionen av begreppet «person», men det senare är alltså vidare än det förra, vilket öppnar för möjligheten att senare utvecklingsstadier i universums historia kan komma att visa upp andra personer än människor.

I den kristna teologihistorien och traditionen är det tydligt hur Gud har uppfattats mycket mera i termer av person än process, mera av agent än kreativitet, men denna prioritetsordning vill Kaufman förändra i grunden. Ja, han tycks t.o.m. vilja eliminera den teologiska formuleringen att Gud är person till förmån för att tala om Gud som en process.

Teologisk ödmjukhet

Kaufmans intressanta och storslagna projekt av teologisk konstruktion reser naturligtvis många frågor, och är värt en kritisk genomgång både vad gäller förutsättningar och genomförande. Detta har jag gjort i en kritisk undersökning av Kaufmans teologiska metod och konstruktion.¹⁸ Här och nu vill jag dock endast ta fasta på den utmaning¹⁹ som hans tänkande om gudsuppfattning och gudstro erbjuder för teologisk reflektion med inriktning på kristen troslära.²⁰

¹⁸ Utfört i min licentiatavhandling *Transformative Theology: A Critical Investigation of Gordon Kaufman's Theological Method and Construction* (Uppsala universitet, 2001).

Ett drag i Kaufmans teologiska tänkande som jag har djup sympati för är hans hävdande av ovetande inför det yttersta i tillvaron. Även om jag inte vill lägga samma principiella grund för detta som Kaufman, genom sin i huvudsak Kant-influerade kunskapsteoretiska infallsvinkel, så menar jag att mycket finns att lära från denna insikt som är mycket tydlig i Kaufmans senare författarskap. Begreppet «mysterium» (*mystery*) är ett ledord för honom i alla försök till tal om Gud. Det innebär en öppning för att dra långtgående lärdom av andra personers erfarenheter och andra traditioners uppfattningar än de egna. När man som en grund för all diskussion hävdar att ingen har tillgång till hela sanningen om verklighetens innersta — eller yttersta — natur, så kan det positivt resultera i ett större mått av ödmjukhet och läraktighet, vilket i förlängningen skapar en utvidgad delaktighet. Det bör uppfattas som ett värde i sig för den som bekänner sig till en mänsklighet, en hel värld, och en enda Gud.²¹

¹⁹ En kompletterande introduktion till och diskussion av Kaufmans teologi på svenska är «En teologi som utmanar: Gordon Kaufmans gudsbegrepp» av Thomas Ekstrand i *Tro & Liv*, nummer 2, 2001, s. 13–21.

²⁰ Det jag fokuserar på i denna artikel är den utmaning som Kaufmans tänkande om Gud i termer av process och kreativitet utgör för kristen teologisk reflektion kring Gud som person. Naturligtvis är Kaufman inte den förste att leverera en sådan utmaning. Det har också gjorts under de senaste åren 100 åren främst från angloamerikanskt håll genom tänkare som A.N. Whitehead (processfilosofi), William James (pragmatism och radikal empiricism), Henry Nelson Wieman, Bernard Loomer och Bernard Meland i den tidiga Chicago-skolan (sociohistorisk empiricism) samt John Cobb, Jr., m.fl. i den nutida skaran av processteologer. Själv finner jag dock Kaufman som den systematiskt mest genomtänkte och välskrivande samt utmanande, och för mig personligen mest intressante, bland dessa. Det skall också sägas i sammanhanget att utmaningar mot traditionell kristen teologi om Gud som huvudsakligen person även har funnits i den kristna tankehistorien genom t.ex. mystik tradition och försök att inhämta influenser från andra religioner, såsom hinduism och buddhism. Därför har försök att tänka och tala om Gud i termer av process och kreativitet även tidigare utgjort en utmaning mot eller kompletterat personpräglade uppfattningar om Gud.

Jag instämmer med Kaufmans kritik mot att alltför långtgående låta mänskligt tal om Gud bli till metafysiskt påståendefärgade uppfattningar som gör att man förleds att tro att man sitter inne med sanningar och därför har en rätt — eller rentav en skyldighet — att gå emot andras motsvarande uppfattningar i de fall där de hamnar i motsättning. Kunskapsteoretisk begränsning av påståendenspråk leder till teologisk ödmjukhet.

Men trots att jag till dels kan ansluta mig till vissa av Kaufmans principiella utgångspunkter har jag i många avseenden svårt att acceptera hans konstruktiva resultat i någon betydande omfattning. I slutändan dominerar och avgör ett pragmatiskt kriterium i relation till en preferens för att låta rådande naturvetenskapliga majoritetsuppfattningar ha överhanden. Detta sker på bekostnad av en rättvis och rimlig bedömning och användning av traditionella resurser i kristen teologi, vilka förfuskas i den kaufmanska teologin som tenderar att bli en filosofisk och västerländsk kulturell teism. Själv vill jag på ett annat sätt se hur frågan om innehåll och funktion i samklang med varandra leder fram till ett specifikt tal om Gud.

Kontakt med verkligheten

En invändning mot Kaufmans konstruktiva försöka att finna ett nutida tal om Gud är att det inte går att predika på. «*It won't preach*», som Sallie McFague säger i en respons till Kaufman.²² Om nu det slutgiltiga syftet är ett pragmatiskt motiverat sådant, så kan man tycka att det borde få regera fullt ut och få Kaufman att överväga att komplettera sitt renodlat teoretiskt begreppsliga

²¹ Ett uttryck för att begreppet «Gud» kan och bör stå i centrum för en mångfaldig belysning — och därmed kanske även korsbefruktning! — för att tjäna en världsvid dialog i syfte att bättre förstå innehåll och främja goda funktioner av tal om Gud är den internationella konferens som Ola Sigurdson sammanfattar i nummer 3 av *STK*, årgång 75 1999, sid. 110–117, i artikeln «Gud, religionerna och dialogen: Intryck från konferensen *The Concept of God in Global Dialogue* i Lund 6–9 maj 1999».

²² McFague, Sallie: «Response» i Gill, Robin (red.): *Readings in Modern Theology* (SPCK, London 1995), s. 90.

tal om Gud med något som har bättre förutsättningar att verkligen främja utveckling av mänskligt liv och mänskliga värden. Enligt min mening finns det, med beaktande av detta, fog för att kvarhålla ett tal om Gud som person, vilket också kan ses i överensstämmelse med vissa antropologiska överväganden, något som i övrigt är viktigt för Kaufman. Nu menar jag dock inte att det endast är pragmatiken som ska råda; inte ens med antropologisk förstärkning. Funktionsduglighet utan relevant innehåll riskerar att bli dysfunktionell i längden. Innehåll och funktion måste ses samman. Kaufman gör detta, men inte på ett tillfredsställande sätt, enligt min mening.

Själv vill jag utveckla ett drag hos Kaufman, vilket kan användas för olika teologiska utvecklingslinjer, nämligen insikten att vi människor för vår uppfattning om omvärlden är beroende av förutvarande och forande begrepp vilka till stor del är framsprungna ur ackumulerade erfarenheter sammanvävda med språk. Sådant språk — sådant tal om Gud — finns etablerat i den samlade kristna teologiska traditionen. Det bottenar i tidigare erfarenhet samt bidrar till att skapa ny erfarenhet. Så, även om man på kantianskt-kaufmanskt vis vidhåller att ingen kunskap kan garanteras om verkligheten sådan den ytterst sett är, kan argument resas för ett anspråk på att samlad erfarenhet ger, om inte full eller säker kunskap, så i alla fall en aning om denna yttersta verklighet. Genom mänsklig erfarenhet står vi i kontakt med verkligheten av vilken vi är en del, och verkligheten utanför oss «stöter vi emot» vardagligen. Våra erfarenheter sammanvävda med vårt språk lagrar därigenom, på ett ackumulerande vis, aningar och speglingar av den verklighet som ytterst sett gäckar det gripbara, men som ändå ger sig till känna i och genom våra erfarenheter. Kan vi inte anse att detta har visst fog för sig blir det mycket svårt att hävda att vi kan göra anspråk på att säga något överhuvudtaget om verkligheten utanför språket.

Ytterligare en konsekvens om man bejaktar det som Kaufman hävdar, nämligen att vår erfarenhet till stor del är framskapad av våra nedärvda eller medhavda begrepp och språkliga förmåga överhuvudtaget, är att man då fokuserar på den inneboende receptionen i all mänsklig erfarenhet, d.v.s. att vi inte helt och hållet själva skapar våra erfarenheter utan att de skapas i interak-

tion mellan något yttre — det externa — och mitt inre — det interna. Detta ger en öppning för att hävda att mänsklig upplevelseförmåga till syvende och sist vilar på en icke-mänsklig aktivitet utanför oss vilken vi kan uppfatta något av. Detta säger inte ifall denna aktivitet är förorsakad av en agentperson eller en kreativ process. Det senare skulle kunna bejaktas av Kaufman, medan det förra är en grundbult i en traditionell kristen uppfattning av Gud som person. Själv menar jag att det är svårt att inte beakta tidigare samlad erfarenhet under lång tid och av ett stort flertal människor, samtidigt som jag också hävdar, i likhet med Kaufman, att det är viktigt att söka nya vägar för att tala om Gud idag. Vägar som löper längs de linjer som naturvetenskapen tecknar, utan att korsa eller kollidera med dem. Sammantaget innebär detta ett bejakande av en del av Kaufmans intentioner samtidigt som jag vill ge stöd för en mera positiv syn på vad traditionen kan erbjuda av ackumulerad erfarenhet och vishet — inte minst om människan i relation till den yttersta verklighet vi kallar Gud.

Projektion eller reception

Vid tolkning av uppkomst och betydelse av en tro på Gud som person kan man betona människans föreställande konstruktionsförmåga så pass att man kan mena att denna uppfattning springer fram ur ett överföringsfenomen där människan som personvarelse projicerar och applicerar drag av person på den verklighet som möter oss som det yttersta utanför oss.²³ Det ligger nära till hands att tolka Kaufman på detta vis. Men han är också benägen att slå fast uppfattningen att den kosmobiohistoriska kreativiteten — tolkad som Gud — i sitt yttersta tar gestalt i mänskliga-personliga drag. Om man nu samtidigt hävdar att människans föreställande konstruktionsförmåga till stor del hämtar sin kraft från en grundläggande receptivitet finns i detta en klar öppning för att argumentera för att uppfattningen av det yttersta — Gud — som något av en person har

²³ Den klassiska analysen och kritiken av detta fenomen återfinns i Ludwig Feuerbachs *Kristendomens väsen*. Se *Das Wesen des Christentums*, vol. 5 i *Ludwig Feuerbach Gesammelte Werke* (Akademie-Vorlag, Berlin 1984).

sin grund i att mänsklig erfarenhet till dels har formats till detta av verkligheten sådan den möter oss och formar våra upplevelser. Alltså, det är inte så lätt att avfärda talet om och tron på Gud som person på grundval av nackdelar och destruktiva effekter som detta medför, när man samtidigt på begreppsanalytiska och kunskapsteoretiska vägar bereder marken för att hävda att vårt språk korrelerar med en yttre verklighet som till dels agerar med oss som recipienter. Min argumentation öppnar rum och skapar fog för rimligheten att hålla fast vid ett tänkande och tal om Gud som person.^{24 25}

Det sistnämnda kan också bli fallet även om man väljer att följa med Kaufman i mycket av hans resonemang och acceptera hans grundläggande tankegångar. För om nu verkligheten sådan den ytterst ter sig uppfattas av oss som ett mysterium, och om vi därför endast på metaforisk väg kan tala om detta mysterium — Gud — så kan man på goda grunder hävda att personbegreppet är den mest adekvata metafor vi kan använda för att låta språket säga något om det yttersta mysteriet med all sin outgrundliga kreativitet inför vilket vi står med vår bristfälliga kunskap. Begreppet «person» skapar nämligen en mening av ogripbarhet, överraskningar och kreativitet bland mycket mera. Begreppet «person» bär på detta därför att en mänsklig person kan vi aldrig helt och fullt fånga i fullödiga beskrivningar. En mänsklig person är alltid mycket mera än vad vi kan säga och beskriva och en person tenderar att överraska och utvecklas genom att ständigt vara inbegripen i en livsprocess och kreativ utvecklingsgång — inte minst i relation till andra. Så, om vi nu vill försöka tala om det yttersta mysteriet anmäler sig personbegreppet

²⁴ Detta kan stödjas via andra argumentationsvägar, varav en kan vara att utifrån en hermeneutisk grundsyn ta större hänsyn till en innehålls- och funktionsanalys av den givna kristna trosgrunden sådan den återfinns i de bibliska skrifterna än vad Kaufman gör.

²⁵ Min diskussion av «person» och «process» som huvudsakliga försök att tala om Gud ska inte uppfattas som de enda möjliga och uttömmande beskrivningarna/omskrivningarna av Gud. Jag håller öppet för att det kan finnas flera både konkuerrande och kompletterande.

av sig självt som tillämpligt. Mer passande än vad Kaufman vill erkänna.²⁶

Mystik och negativ tradition

Som djupgående påminnelser om en oändlig ödmjukhet inför Gud finns i den kristna traditionen både apofatiska och mystiska inslag. Den apofatiska traditionen säger tydligt och klart att vi inte kan säga något entydigt och ensidigt om Gud. Istället är den enda möjliga vägen att i negerande termer och genom kringgående rörelser närma oss den yttersta verkligheten. Det är möjligt att tala om Gud som person, men så fort vi gör det krävs en påminnelse om att Gud är större än så och något mera än en person. Det kan leda till att tala om Gud i processvisa termer och som kreativitet, men direkt när vi gör det krävs att vi också kvalificerar och kontrasterar detta med både undflyende och antitetiska försök till beskrivningar. Gud går inte att fånga, och Gud som person och/eller process är båda inkompleta försök till tal om den yttersta verkligheten. Men genom att tillåta och uppmuntra dialektiken mellan de båda kan en större förståelse vinnas.

Inslag i mystik tradition erkänner att i de djupaste upplevelser av tillvarons innersta — eller yttersta — så ger sig denna verklighet tillkänna varken endast som person eller process utan som både och. På frågan om Gud är någon eller något, en person eller en process, blir svaret därför att Gud endast kan sägas vara både och. Ifall logiken söker ett «antingen eller», så kräver livet och tillvaron, sådan vi kan erfara den, ett «både och». Medel och begrepp för att uttrycka denna insikt och erfarenhet finns också i den kristna teologiska traditionens kärna, nämligen i talet om Gud som treenighet. I treenighetens termer

²⁶ Det ska dock tilläggas att Kaufman erkänner att många andra teologer vill fortsätta använda personpräglad tal om Gud, och att han inte invänder mot detta annat än när det «reifieras» och absolutifieras och därmed inte kan ifrågasättas. Se Kaufman, Gordon: *In Face of Mystery*, s. 355. Men på denna punkt är dock Kaufman tvetydig eftersom han både vill vara öppen för en konversation med generositet för olika ståndpunkter samtidigt som han underkänner intelligibiliteten i att tala om Gud som en person.

handlar det inte bara om en, utan också om tre i en.

Treenighetens resurser

När Kaufman mot slutet av sin huvudbok *In Face of Mystery* ger sig i kast med att summera sitt förslag till en kristen teologisk förståelse av Gud, så säger han att «begreppet Gud som *treenighet* är utomordentligt passande för detta syfte.» Vidare tillkännager han att «det är vida erkänt att föreställningen om treenigheten är det mest karakteristiska särdraget i den kristna uppfattningen om Gud», och att den «presenterar viktiga originella idéer i västerländskt filosofiskt tänkande.»²⁷

Det är bara att instämma med Kaufman. Själv tenderar jag att se treenighetsbegreppet bland annat som ett uttryck för nödvändigheten att tänka och tala om Gud som den yttersta verkligheten i termer av både person (främst artikulerat i den andra trosartikeln) och process/kreativitet (i första hand den tredje trosartikeln) samtidigt som det även betonar att Gud är bortom och bakom allt det vi kan begreppslägga och begrippliggöra (primärt i den första trosartikeln). Sätillvida utgör treenighetsbegreppet en väsentlig och omistlig resurs i kristet teologiskt konstruktivt arbete, en resurs som har gett upphov till en renässans i nutida teologi för utveckling och användning av treenighetstanken.²⁸ Det är också signifikativt för treenighetstankens potential att Kaufman kröner sin magistrala teologiska underbyggnad och utmanande konstruktion i *In Face of Mystery* med att använda sig av treenighetsbegreppet för att sammanfatta sin uppfatt-

ning av Gud som begrepp och verklighet. Han använder sig inte av begreppet «person» för att benämna de tre artiklarnas innehåll, utan istället «motiv» och «intention» («*motif and intention*») vilka sammantagna gör treenighetsbegreppet till ett syntetiskt (sammansatt) sådant.²⁹

Vad Kaufman vill hålla samman i treenighetsbegreppet är uppfattningen att när vi talar om Gud, så är det den yttersta verkligheten vi försöker tänka oss och tala om, även om denna gäckar oss bortom och bakom vårt språk och våra tankar (det första motivet, d.v.s. talet om Gud som alltings ursprung och skapare). Vidare är det uppfattningen att vi människor behöver något att fokusera vår strävan och inriktning på för att möjliggöra en utveckling av det mänskliga och det humana (och detta finns inbegripet i det andra motivets uppfattning att Jesus Kristus förkroppsligar, exemplifierar och begrippliggör kännetecken och norm för det mänskliga och därmed det gudomliga). Till sist är ett relevant och trovärdigt gudsbegrepp förpliktigt att erbjuda resurser för att i sig samla vidden och bredden av den yttersta verklighetens aktualitet idag, sådan den ger sig tillkänna i allehanda givna fenomen och uppfattad i mänskliga erfarenheter (vilket är möjligt i det tredje motivets tal om Gud som den närvarande, uppehållande och verksamme Anden).³⁰

(I)stället för att hävda att treenigheten är någon slags mystisk substans, av vilken alla tre «personerna» existerar «där ute» någonstans, så är «treenigheten» att uppfatta som ett begreppsligt mönster vilket håller samman tre oundgängliga och oskiljaktiga linjer i kristet tänkande om Gud.³¹

Jag är benägen att ta till mig Kaufmans principiella hållning beträffande hur treenigheten kan (ska) uppfattas och förstås. Detta hindrar dock inte att jag menar att hans teologi har brister i utförande och konsekvens. Men han har flera poänger i sitt klagörande av hur Gud i nutid kan

²⁷ Kaufman, Gordon: *a.a.*, s. 412.

²⁸ Det jag åsyftar är en sen 1900-talsrenässans som har sina rötter i tidigare influenser från ledande teologer som Karl Barth, Karl Rahner och Vladimir Lossky i olika kristna majoritetstraditioner under det gångna seklet, och vilket bottenar i en insikt om att treenighetstanken intar en särställning i kristen teologi i och med att den inte kan inordnas som en lärosats bland andra utan har betydelse för helheten av en kristen troslära. Se *Trinitarian Theology Today: Essays on Divine Being and Act*, redigerad av Christoph Schwöbel (T&T Clark, Edinburgh 1995). Redaktören ger en god introduktion till ämnet på sid. 1–12.

²⁹ Kaufman, Gordon: *In Face of Mystery*, s. 414–415.

³⁰ För denna sammanfattning av treenighetens teologiska innehåll, se speciellt Kaufman, Gordon: *a.a.*, s. 412–425 och 297.

³¹ Kaufman, Gordon: *a.a.*, s. 417.

ses som en kosmobiohistorisk kreativitet. Det ger en rimlig och trovärdig rättvisa åt tanke och tal om Gud som skapare, samtidigt som han håller öppet för vad/vem/hur Gud — eller den yttersta verkligheten — är sist och slutligen. Ja, det är t.o.m. så att Kaufman hävdar att vi måste tänka oss den yttersta verkligheten ytterst sett som ej färdig. Den är under utveckling; inte redan given utan något att ana, hoppas på och ställa sig i tjänst för. Det är också här som det andra motivet kommer in i bilden. Den andra artikelns koncentration på en människa som personifierar Gud och som visar både väg och mål för mänskligt liv och mänskliga värden. Detta riktas till människan som något både givet och en uppgift att gå in i. Det tredje motivet kompletterar de båda andra genom att ange att hela tillvaron är ett evolutionärt kosmobiohistoriskt systemkomplex som är ständigt pågående. Där är människan i all sin komplexitet inte ensam om att utföra Guds verk, så att säga, utan den yttersta verkligheten är den närvarande verkligheten med en stöttande och vägledande inriktning. Kaufman menar att detta uttrycks genom tanken och talet om Gud som Ande; ständigt närvarande och verksam i och genom människor men också utanför oss i tillvarons helhet.

Trots att Kaufman kvarhåller treenighetsbegreppet som en resurs i konstruktiv teologi, diskvalificerar han personpräglat tal om Gud av anledningar som jag tidigare har redogjort för. Bakom detta menar jag att man hos Kaufman kan ana en fastlåst och ensidig uppfattning om vad talet om Gud som person innebär när det vanligen används, nämligen att man avser att bruka det i analogisk mening. Liksom en människa är en person, så är Gud en person i en mera kvalificerad och transcendent mening, för att uttrycka det förenklat. Men att talet om Gud som person endast skulle kunna användas och förstås på detta sätt, menar jag vara en vilseledande reduktion, vilket tycks påverka Kaufman till en mycket bestämt avvisande hållning. För mig är en metaforisk användning och förståelse av Gud som person näraliggande och i linje med den teologiska grundhållning som jag skisserar i denna artikel. Detta innebär att eftersom vi inte kan hävda något absolut om Gud, så får vi i vårt tänkande och talande om Gud bruka oss av tillgängliga begrepp för att försöka beskriva och

omskrivna den verklighet vi anar och erfar. I en metaforisk användning lyfter vi begreppet <person> ur den sinnliga tillvarons sammanhang, och tillämpar det på den yttersta verkligheten, utan att för den skull på varken ett analogt eller absolut sätt säga att Gud är sådan.³² Men i vår bristfälliga mänskliga verklighet är det rimligt och trovärdigt att tala om Gud som person.

Kristologiska reflektioner

Vid sidan av den reducerande fastlåsningen vid att uppfatta personpräglat tal om Gud i analogisk bemärkelse, så finner jag att det svaga momentet i Kaufmans trinitariska konstruktion är den roll som Jesus Kristus spelar. Kaufman vidgar Kristus-begreppet till att innefatta alla händelser och rörelser i historien som förverkligar genuint mänskligt liv och genuina mänskliga värden. Detta gör han som en kontrast mot att enbart fokusera på den historiske personen Jesus och hans dubbla natur samt betydelse.³³ Visserligen betonar Kaufman att Jesu betydelse är *par préférence*; det går inte att överträffa Jesu historiska betydelse. Den första kristna tidens händelser och gemenskaper är mönsterbildande, men endast som riktningsgivande och inte i någon principiell mening skild från vad människor idag kan uppleva och förverkliga.

Min uppfattning av Kaufmans kristologi är att den har klara brister, framför allt i det att den inte tillerkänner erforderligt värde i de första kristnas erfarenhet som ligger bakom de nedskrivna vittnesbörd och reflektioner som återfinns i Nya testamentet. Nu ska jag inte utvidga

³² Relationen mellan analogt och metaforiskt ordbruk i teologi är ett ämne i sig som jag här inte går in på, men jag vill dock nämna att gränsen mellan dessa i praktiken ofta överskrids eftersom de i många sammanhang tenderar att vara sammanvävda, och skillnaden mellan dessa blir mera en fråga om betoning istället för gränsdragning. Min poäng i detta sammanhang är dock att antyda att ett klargörande av innebörden av ett renodlat metaforiskt tal kan leda till en öppning för användning och förståelse av talet om Gud som person i kontrast till Kaufmans svårighet att försvara det samma.

³³ Kaufman, Gordon: *In Face of Mystery*, s. 385–386.

denna viktiga fråga, utan bara nämna att detta moment bör beaktas och utvecklas i en utvidgad trinitarisk reflektion.

Istället vill jag ta fasta på insikten som kommer ur Kaufmans kristologiska och trinitariska resonemang, nämligen att kristologins grundläggande roll i kristen teologi är av koncentrerande och formerande karaktär. Den koncentrerar teologins funktion att bidra till formandet av en livsåskådning som kan ge vägledning till mänskligt liv och mänskliga värden. Den formerar vårt tänkande och talande om Gud, så att det inte går att komma ifrån uppfattningen att när vi talar om Gud så talar vi om något mänskligt, och när vi talar om det mänskliga så talar vi om något gudomligt. Det ger ett berättigande till en personformad gudsuppfattning när vi i vår ovetskap inte har någon kunskap om den yttersta verkligheten, men inte kan annat än erkänna att den bl.a. framträder med personliga karakteristika. Detta kan utgöra en god grund för en teocentrisk och kristomorfisk teologi, d.v.s. en systematisk reflektion i tanke och tal med Gud i centrum präglad av den uppfattning vi kan ha om Gud genom Jesus Kristus. David Tracy har formulerat en god insikt i denna anda:

Kristen teologi ska alltid vara bestämd i sin uppfattning om Gud och människa genom tron på formernas form, den gudomligt-mänskliga formen, Jesus Kristus — formen som måste informera all kristen förståelse av Gud och transformera all kristen förståelse av mänskliga möjligheter för tänkande och, framför allt, handlande.

Det finns ingen seriös form av kristen teologi som inte är kristomorfisk. Detta är en riktigare benämning av den kristologiska poängen, tror jag, än det vanligare men förvirrande ordet «kristocentrisk». Därför att teologi är inte kristocentrisk utan teocentrisk, även om den är det endast genom att vara kristomorfisk.³⁴

Jag menar att Tracy har formulerat något viktigt när han betonar en förändrad inriktning från att i många fall ha ockuperat den teologiska tanken med alla möjliga och omöjliga varianter på hur vi ska kunna förstå Jesu dubbla natur, till att

³⁴ Tracy, David: «Theology and the Many Faces of Postmodernity» i Gill, Robin: *Readings in Modern Theology* (SPCK, London 1995), s. 231–232.

istället klart säga att det sätt på vilket en kristen teolog främst kan tala om Gud är formerat av Jesus Kristus.³⁵ Det innebär inte att man inte kan vara generös mot andra sätt, den möjligheten kvarstår, och hur den brukas avgörs i varje enskilt utövande av det aktuella teologiska arbetet. Samtidigt som det finns utrymme för att lära av andra sätt att tänka och tala om Gud, så skapar en kristomorfisk teologi en klar identitet. Det inskräpper också betydelsen av att hävda att endast Gud är Gud, och att vi inte kan gripa om den yttersta verkligheten.³⁶

Gud är Gud och har sin gång vilket tenderar att tala för en uppfattning i termer av en process och en kreativitet. Men samtidigt framträder (uttrycker sig) denna process genom mänskligt liv och mänskliga värden som det yttersta vi kan uppfatta och tänka oss. Därutöver har begreppet «person» en sådan komplex innebörd som kanske allra bäst passar för att tala om det för oss yttersta mysteriets karaktär, speciellt som vi är hänvisade till metaforisk språkanvändning. Därför finns det all anledning att ta fasta på detta, och låta det ge skäl för att formas i en uppfattning om Gud som person, men samtidigt behålla ett kritiskt moment av process och kreativitet i vårt tänkande och talande om Gud. Mitt svar på frågan «person eller process?» är alltså både person och process.³⁷

³⁵ Svenska kyrkans ärkebiskop KG Hammar tycks ha en liknande inriktning i sina böcker *Samtal om Gud* (Arcus och Verbum, Lund och Stockholm 1997) och *Ecce Homo — efter 2000 år* (Arcus och Verbum, Lund och Stockholm 2000). Se även hans grundläggande tankar om hur språket förhåller sig till livets mysterium i *Tecken och verklighet — herdabrev till Lunds stift* (Arcus, Lund 1993).

³⁶ Denna viktiga insikt som Kaufman hamrar fast som en grundbult i sin teologi är naturligtvis en klassisk kristen uppfattning om Gud, även om den i alla historiska situationer har haft en tendens att fördunklas av mer eller mindre absoluta påståenden och försant-hållanden om vad/vem/hur Gud är. Under 1900-talet påminde H. R. Niebuhr om detta i sin eminent klagörande bok om vad han kallar «den radikala monoteismen», vilken för övrigt starkt har påverkat Kaufman. Se Niebuhr, H. R.: *Radical Monotheism and Western Culture* (Faber & Faber, London 1961). Niebuhr var själv influerad av Karl Barth som en viktig orsak till sin utveckling av tanken på «radikal monoteism».

Summary

The article offers both a presentation of central parts in Gordon Kaufman's theology with focus on *In Face of Mystery* (1993) and a discussion of his constructive proposal for a concept of God that meets contemporary science and promotes human life and humane values.

The starting-point is a distinction between functional and substantial aspects of apprehensions of God, and how Kaufman holds these together in his Kant-influenced epistemological perspective. For Kaufman, theology is essentially about imaginative construction, which evolves from the concepts of <God>, <human>, and <world>. Limitations are set by the conception of God as mystery, which baffles the human mind. Although it is impossible to grasp the full reality of God, there is a pragmatic force to use the concept of God as an ultimate point of reference in an all-encompassing theistic world-view in order to nourish what is human and humane. The content of the notion of God is spelled out in terms of creativity and process, fit for a scientific view of a cosmic biohistoric evolutionary ecosystem. This leads Kaufman to discard traditional talk about God as person or agent.

Here begins the discussion. Appreciation is given to the modesty inherent to Kaufman's theological strategy, but the author takes issue with Kaufman on the question of a fundamental conception of God, and makes a case for the possibility and probability of God-talk in terms of a person. In doing this, insights from mystic and apopohatic traditions are employed together with a reflection on the receptivity of the human mind. The essay article concludes with some notes on trinitarian and christomorphic theology, and claims that it is desirable to talk about God in terms of both person and process.



Svensk Teologisk Kvartalskrift
i samarbete med
Teologiska institutionen vid Lunds universitet
planerar en

konferens om nutida fransk teologi och filosofi

i September 2002.

Prominenta franska och svenska tänkare väntas delta.

Mer information i nästa häfte nr 1/2002

Mystik i Norden

CHRISTIAN BRAW

Denna artikel diskuterar mystikens utveckling med särskilt hänsyn till Thomas à Kempis, Johan Arndt och Anders Nohrborg. Författaren är docent vid Åbo Akademi.

En personlig inledning

Varje kristen riktning, varje teologi — i egentlig mening, ja, varje kristen livsform måste kunna gestalta och förmedla en relation till Gud genom Kristus. Detta är den fråga vi har att ställa inför alla rörelser och företeelser i kristenheten: gestaltar och förmedlar de en relation till Gud genom Kristus? Det gäller även företeelser som feministteologi, högkyrklighet, folkkyrklighet och gammalkyrklighet. I vad mån gestaltar och förmedlar de en relation till den verkliga, levande Guden genom Kristus? Det handlar alltså inte om gudsbilder, inte om den religiositet, som träffas av Feuerbachs kritik, att dess tillbedjan endast riktar sig mot människans idealbild av sig själv. Det handlar om en nära, intensiv relation till den levande, transcendent Fadern, som inte låter sig mätas med mänskliga mått eller fångas i mänskliga kategorier. Utan förmåga att gestalta och förmedla denna relation kan en kristen riktning eller teologi endast leva ett parasitliv, där livskraften sugts från annat håll, t.ex. från en kristen tradition, som man mer eller mindre distanserat sig från.

Den kristna mystikens styrka är att den förmår just detta: att gestalta och förmedla en relation till Gud genom Kristus. Därför kommer den också att dra till sig ständigt nya skaror, medan trendteologierna och aktivitetsreligiositeten vissnar som snittblommor. Men vad är då mystik?

Finns det en mystik i evangelisk tradition? Hur förhåller den sig till medeltida mystik?

För att komma på rätt spår med denna fråga, bör man först av allt söka ett historiskt svar, i den meningen att vi alltså inte skall börja med att definiera mystik, utan vi skall sträva efter att lära känna de mystiker som funnits och finns i

den västerländska tradition, där vi hör hemma: Augustinus, Benedikt av Nursia, Bernhard, Arndt, Paul Gerhard, Hammarskjöld. Just Bernhard är viktig i detta sammanhang, därför att han har betytt så mycket — direkt och indirekt — för all senare västerländsk mystik. Därför måste varje beskrivning eller definition av mystiken vara sådan, att den rymmer Bernhard. Om man i vårt sammanhang definierar mystik så, att inte Bernhard är mystiker, är definitionen felaktig. Man bör då veta om Bernhard, att han i allt företräder en klassisk kristen tro. Det finns ingen tvekan om att han med hjärta och mun bekänner sig till hela trosbekännelsen. Treenigheten, inkarnationen och Bibelns auktoritet är för honom självklara och underbara verkligheter.

På vad sätt är han då mystiker? Det är han genom att hans själavård har två tyngdpunkter: Föreningen med Gud och erfarenheten av Guds närvaro. Detta är den bestämning av mystiken som följer den västerländska teologin under lång tid. Den finns redan hos Gerson.¹ Den kristna mystiken är, säger Dean Inge, «an attempt to realise the presence of the living God in the soul and in nature ...»² Dom Anselm Stoltz talar om «ein erfahrungsmässiges Erfassen der Gegenwart Gottes und seines Wirkens in der Seele».³ En mystiker är, säger Erwin Iserloh, den som särskilt starkt bärs av och leds av «Kristus i oss».⁴

¹ «Theologia mystica est experimentalis cognitio habita de Deo per amoris unitivi complexum.» Cit. e. W.R. Inge: *Christian Mysticism*, London 1899, s.335. Jfr Gerson: *De myst. Theol.* 35, 2.

² Inge, a.a., s. 5.

³ Anselm Stoltz: *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, s. 13.

Mystik handlar alltså också om ett sätt att leva i Kristi närhet, ja, i Kristus. Detta innebär att mystiken egentligen inte är en speciell spiritualitet utan en stegring av det normala kristna livet, som alltid — där det är äkta — har mystiska drag.⁵ Mystiken är, säger Dom Anselm Stoltz, den väg alla måste gå.⁶ Mystiken ter sig ur denna synpunkt som en koncentration och en intensifiering av den kristna existensen på dess mest hemlighetsfulla punkt: Guds närvaro i hjärtat.⁷

Överallt där man i klassisk kristen tro finner Guds närvaro i hjärtat och erfarenheten därav, kan man tala om mystik. Men vari består då det mystiska? Ordet antyder ju att detta är verkligheter, om vilka man måste tiga — *μυσω*. Det mystiska draget innebär att *föreningen* med Gud och *erfarenheten* av Guds närvaro är verkligheter, som inte låter sig fångas in i definitioner. De måste beskrivas med symboler och analogier — för att säga det outsägliga.

Mål och medel

Finns en sådan fromhet som en levande tradition från medeltid, reformation och framåt? Frågan blir levande, när man möter centrala mystiska tankar i den evangeliska pietismen. I detta sammanhang kan vi t.ex. stanna inför en predikan av Anders Nohrborg, en av den svensk-finska pietismens främsta själasörjare. Hans undervisning gör det mindre lätt att hävda att mystiken försvann i och med Västerås riksdag. Men finns det en linje från medeltidens mystik fram till pietismen? Händer det något med den mystiska fromheten på vägen? För att söka svaret på den frågan skall vi först närma oss en medeltida mystiker, Thomas à Kempis, läst på svenskt språkområde åtminstone sedan 1600-talets början. Sedan skall vi söka mystiken hos två själasörjare, som därefter starkt påverkat svensk, evangelisk spiritualitet, nämligen Johann Arndt och Anders

Nohrborg. Vi skall alltså undersöka om det finns en spiritualitetens kontinuitet, från Thomas à Kempis, över Arndt och fram till Nohrborg. Kontinuiteten kommer att prövas på de två punkter som är centrala för kristen mystik, nämligen föreningen med Gud och erfarenheten av Guds närvaro i hjärtat. De texter som skall undersökas är av olika genrer: en meditationsbok, en bönbok samt en predikan. De har emellertid det gemensamt, att de alla är former av andlig vägledning.

1. Kärlekens band

När Dag Hammarskjöld omkom fann man i hans packning Thomas à Kempis Om Kristi efterföljelse. Den var på sin tid också en inspirationskälla för Johann Arndt och för pietismen, och i upplaga efter upplaga alltifrån den första svenska översättningen 1663 har den funnit nya läsare i Sverige.

För Thomas à Kempis (1380–1471) är föreningen med Gud en enhet i kärlek. Kärlek är i detta sammanhang en grundläggande strävan och längtan efter det goda: «... kärleken är född av Gud och kan icke ge sig tillfreds annat än hos Gud, ovan alla de skapade tingen».⁸ Själva kärleken innebär en vilja till enhet och förening. Kärleken drar människan till Gud och Gud till människan: «Förenas mig med dig genom kärlekens oskiljaktiga band.»⁹ Förutsättningen för denna förening är att människans grundläggande strävan eller kärlek verkligen är i första rummet inriktad på Gud. Detta är innebörden i orden: «Kristus skall komma till dig och giva dig sin hugsvalelse, om du berett honom en värdig boning i ditt inre.»¹⁰ Den värdiga boningen i det inre utmärks av att Gud själv är huvudpersonen.

⁸ Thomas à Kempis: *Om Kristi efterföljelse*, övers. av Johan Bergman, Stockholm 1961, i forts. cit. som KE, här 3:5 s. 101; *Imitatione Christi*, ed. Petrus Eduardus Puyol, Lutetiae Parisiorum MDCCCLXXXVI, i forts. cit. som IC, s. 157: «... amor a Deo natus est, nec potest nisi in Deo, super omnia creata quiescere».

⁹ 3:23 KE, s. 133; IC, s. 220: «Junge me tibi inseparabili dilectionis vinculo ...»

¹⁰ 2:1 KE, s. 65; IC, s. 92: «Veniet ad te Christus ostendens tibi consolationem suam, si dignam illi ab intus paraveris mansionem.»

⁴ Erwin Iserloh: «Luther und die Mystik»; i: *Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther*, utg. av Ivar Asheim, Göttingen 1967, s.60. Jfr Stoltz a.a., s. 231.

⁵ Stoltz, a.a., s. 183.

⁶ Stoltz, a.a., s. 250.

⁷ Gösta Wrede: *Unio mystica*, Uppsala 1974, s. 19.

Om däremot den grundläggande ambitionen är inriktad på något annat skapat, så att detta blir mer prioriterat än Gud, kommer kärleken i oordning och blir «oren», dvs. förorenad av ovidkommande inslag.¹¹ Den «orena» kärleken är för Thomas människans största etiska dilemma. Upplevelsen av föreningen med Gud är däremot så överväldigande, att det skapade mister allt intresse: «Om du en gång fullkomligt hade inträngt till innerlig förening med Jesus och smakat något litet av hans brinnande kärlek, då skulle du ej bry dig om din egen fördel eller ditt eget obehag ...»¹² Den innerliga föreningen med Jesus — *in interiora Jesu* — syftar på inträngandet i Jesu hjärta, dvs. Jesu hjärtelag, som är kärlek.

Föreningen med Gud innebär också ett lyd-nadsförhållande. Den i hjärtat närvarande Kristus är en suverän: «Den älskande är sådan, att han icke kan medgiva att någon annan intager ett sidoordnat rum, utan han vill ensam äga ditt hjärta och såsom en konung sitta på sin egen tron.»¹³ Guds suveränitet är ett monopol, en ensamrätt till människan. Föreningen med Gud — *unio mystica* — innebär att denna Guds ensamrätt blir en upplevd, existentiell verklighet.

Föreningen med Gud är ett djupt personligt förhållande. Liksom alla personliga relationer förutsätter *unio mystica* taktfullhet och försynt-het för att kunna utvecklas: «Det är en hög konst att förstå att umgås med Jesus, och att förstå att fasthålla vid Jesus är en hög vishet.»¹⁴ Det mest taktlösa och oförsynta vore att vända sin kärlek eller ambition mot det egna jaget eller mot de skapade tingen. Genom sådana attityder upp-

löses föreningen med Gud, Jesus drivs bort och nåden förloras.¹⁵

Föreningen med Gud tillhör det ousägliga. Det innebär att den inte kan fångas in i begrepp. När den skall beskrivas använder därför mystikern ofta symboler, som är kraftladdade sammanfattningar av verkligheten. De är inte begrepp, definitioner eller gränsdragningar, de talar snarare till intuitionen än till analysförmågan. Om man säger att definitionen beskriver en verklighet genom att dra upp dess gränser, kunde man kanske säga att symbolen uttrycker verkligheten genom att gestalta dess centrum.¹⁶ Handslaget, kyssen och knäfallet är sådana symboler, liksom bröllopet. Mystikerna använder i detta sammanhang ofta Höga Visans språk och bilder. Själen är då bruden, Kristus brudgummen. Thomas à Kempis ber: «Giv mig, ljuvligaste och av den högsta kärlek uppfyllde Jesus, att jag må få vila hos dig, högt över all hälsa och skönhet ... O du min allra käraste brudgum, Jesus Kristus, du renaste älskare, du hela skapel-sens Herre; vem kan giva mig de vingar, som kunde verkligen frigöra mig ...»¹⁷ Det kan synas sällsamt att munken Thomas à Kempis kan be så, men man bör ge akt på att det är själen som ber, och själen uppfattas — både språkligt och teologiskt — som en feminin verklighet. Men vad avser Thomas à Kempis med frigörel-sens vingar — *pennas verae libertatis*? Den sanna friheten uppfattas i den augustinska traditionen mot en platonsk bakgrund. Bundenheten i synd är en oordning, som gör att människan föredrar det lägre framför det högre, det materiella framför det andliga, mänskliga relationer framför relationen till Gud. Den sanna frihetens vingar, som bara Gud kan ge, gör det alltså möjligt att bli fri från denna bundenhet och att finna vilan i Gud.

¹¹ 2:1 KE, s. 68; IC, s. 95. «Nihil sic maculat, et implicat cor hominis, sicut impurus amor in creaturis.»

¹² 2:1 KE, s. 67; IC, s. 95: «Si semel perfecte introi-ses in interiora Jesu, et modicum de ardente ejus amore sapuisses, tunc de proprio commodo, vel incommodo nihil curares ...»

¹³ 2:7 KE, s. 74; IC, s. 111: «Dilectus tuus talis est naturae, ut alienum non velit admittere, sed solus vult cor tuum habere, et tanquam Rex in proprio throno sedere.»

¹⁴ 2:8 KE, s. 76; IC, s. 113: «Magna ars est scire conversari cum Jesu, et scire Jesum tenere, magna prudentia.»

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Wilhelm Stählin: *Wissen und Weisheit* — *Symbolon* 3. Folge, Stuttgart 1973, s. 101–110.

¹⁷ 3:21 KE, s. 127 f; IC, s. 207 ff: «Da mihi dulcis-sime et amantissime Jesu, in te super omnem creatu-ram requiescere, super omnem salutem et pulchritudi-nem ... O mi dilectissime sponse, Jesu Christe, amator purissime, dominator universae creaturae, quis mihi det pennas verae libertatis ...»

En annan symbol för *unio mystica* är floden, som strömmar ut i havet; Thomas beskriver hur Gud låter sitt väsen med stor nåd strömma in i den själ, som gjort sig själv till intet och frigjort sig från de skapade tingen.¹⁸

Erfarenheten av Guds närvaro i hjärtat kan beskrivas som en smak; denna upplevelse är att smaka på Kristi brinnande kärlek. Det är en extas, där människan blir uppryckt — ekstasi — från sig själv till himmelska höjder och genomstrålas av gudomligt ljus. Denna andliga hugsvalelse övergår all världens glädje. Thomas à Kempis ber: «Låt mig växa ut i min kärlek, så att jag må lära mig att med hjärtats inre förnimmelse smaka huru ljuvligt det är att älska, förmälta, att simma i kärlek!»¹⁹ Med bilden av förmältandet gestaltar Thomas hur människan blir ett med Gud. Hela hennes personlighet blir ett med Guds vilja. Bilden var naturligtvis än mer pregnant för medeltidens människor än för oss; de kunde vid gelbgjutarens bod se hur metallen smältes ner i gjutskopan för att sedan hållas i formen. Att själens förmältande i Gud sker genom kärleken hör ju också samman med att kärleken är en längtan och strävan efter det goda. Bilden av simmaren beskriver hur själen är helt och hållet omgiven av Guds kärlek på alla sidor. Samma erfarenhet kan också skildras som en vila: «Du är hjärtats sanna frid, du är dess enda vila, utanför dig är allt hårt och fyllt av oro.»²⁰

De fem bilder vi nu har mött är smaken, uppryckandet, förmältandet, simningen och vilan.

De ger alla uttryck åt det överväldigande mötet med Guds kärlek i Kristus, ett möte som inte kan fångas i begrepp och definitioner men väl kan beskrivas i bilder, där människans sinnen — i detta fall smak och känsel — ger uttryck åt det översinnliga.

II. Treenighetens tempel

Det finns en direkt förbindelse från den senmedeltida mystiken till den evangeliska. Boken *Om Kristi efterföljelse* är nämligen en av de «böcker i dammet» som direkt påverkade Johann Arndt (1555–1621). Han gav också ut den på nytt. I sin bönbok *Paradis lustgård* (1612) ger han ett klassiskt uttryck för den nya mystik, som utvecklades, när medeltidens fromhet förenades med reformationens insikter. Hilding Pleijel har om Arndt sagt, att han är «den inflytelserikaste gestalten inom den lutherska kristenheten sedan reformationens dagar».²¹ Det blev han just genom att låta den medeltida mystiken rota sig i den evangeliska trons mylla.

Den yttre formen för *Paradis lustgård* är meditationen inför Guds ansikte. Genren är väl bekant från Augustinus *Soliloquier* och *Confessiones*. Arndt gestaltar i börens form Guds närvaro i hjärtat. Han ber: «... att du, o Gud, Fader, Son och Helig Ande må genom ditt Ord komma till mig och bliva boende hos mig».²² Här finns en viktig punkt att lägga märke till, och det är att Gud kommer genom Ordet, dvs. genom Bibelns ord. Man kan med rätta tala om en nådemedelsmystik hos Arndt. Mystikens art bestäms nämligen genom de vägar, på vilka Guds närvaro i människan tar gestalt. Vidare rör det sig om en Treenighetsmystik; det är hela Treenighetens närvaro Arndt erfar. Därför kan han också be: «O du heliga Treenighet! Kom till oss och gör Dig en boning i oss.»²³ Den Helige Ande gör den troende till Treenighetens tempel.²⁴ och det innebär en förändring av människan: Treenigheten tänder upp ljus i det inre templet, och ljuset är Guds kunskap, tro, kärlek, hopp, ödmjuk-

²¹ NTU I, 193.

²² Johann Arndts *Paradislustgård*; övers. av S. Cavallin, Lund 1882 (cit. *PLG*), s. 38. Citaten från denna översättning har språkligt normaliserats. I noterna ges texten från den första tyska utgåvan, Johann Arndt: *Paradiss Gärtelein*, Magdeburg 1612 (cit. *PG*); s. 59: «... das du O Gott Vater/ Sohn und heiliger Geist/ durch dein Wort zu mir kommest und wonung bey mir maches.»

²³ *PLG*, s. 145; *PG*, s. 314: «O du heilige Dreyfaltigkeit, kom zu uns / und mache wohnung bey uns...»

²⁴ *PLG*, s. 185, *PG*, s. 142.

¹⁸ 3:42 KE, s. 160; *IC*, s. 268.

¹⁹ 3:5 KE, s. 101 f, *IC*, s. 158: «Dilata me in amore, ut discam interiora, ore cordis degustare, quam suave sit amare et in amore liquefieri, et natate.»

²⁰ 3:15 KE, s. 119; *IC*, s. 192: «Tu vera pax cordis, tu sola requies. Extra te sunt dura omnia et inquieta.»

het, tålmod, ståndaktighet, gudsfruktan.²⁵ Bilden är hämtad från tempelgudstjänsten i Jerusalem. Själva templet var en fönsterlös byggnad, men i det heliga fanns den sjuarmade ljusstaken — tecknet på Guds närvaro — som med sitt sken lyste upp det mörka. På samma sätt som den sjuarmade ljusstaken tändes i det heliga, tändes Treenigheten ljus i det inre genom Andens gåvor. Invigningen av det inre templet är ett Guds verk och innebär ett helgande, en avskiljning från alla köttliga begärelser,²⁶ dvs. en etisk förvandling.

Nådemedelmystiken är också sakramental. Arndt ber: «Du har ock genom den helige Ande förenat oss med Dig och förbundet oss till en lekamen genom den heliga nattvarden och förenar oss jämväl med Dig genom den heliga nattvarden, genom din heliga lekamens och blods åtnjutande. Genom dem ger du dig åt oss helt till egen, ditt liv, din ande, ditt kött och blod.»²⁷ Det finns alltså en förbindelse mellan kristenheten som Kristi kropp och den sakramentala närvaron. Genom den sakramentala föreningen med Kristus är den troende även förenad med hela kristenheten. Detta påverkar också människans fysiska, materiella sida: «Denna min kropp är en lem i Kristi kropp, genom det heliga sakramentet förenad med Kristus, förbunden med honom och smord med Kristi livgivande Ande. Därför kan den omöjligt förbli i döden.»²⁸ Människokroppen med muskelvävnad och skelett, inre organ och hjärna förvandlas och förnyas genom *unio mystica*, och detta blir tydligt i uppståndelsen.

²⁵ PLG, s. 185, PG, s. 307 f.

²⁶ PLG, s. 189, PG, s. 423.

²⁷ PLG, s. 80f; PG, s. 150: «Hast uns auch mit dir durch den Heligen Geist vereiniget/ und zu einem Leibe verbunden / und vereinigest uns auch mit dir durchs heiligie Nachtmahl / durch niessung deines heiligen Fleisches und Bluts / damit du dich uns gar zu eigen gebest / dein Leben / deinen Geist / dein Fleisch unnd Blut ...»

²⁸ PLG, s. 235, PG, s. 530: «Dieser mein Leib und Seele ist ein Glied des Leibes Christi / durch den heiligen Geist und Sacrament mit Christo vereiniget/ mit ihm verbunden / ihm einverleibt / mit dem lebendig-machenden Geist Christi gesalbet / darumb ists unmöglich / dass er kan im Todte bleiben ...»

Det etiska draget i Arndts själavård framträder även tydligt i den sakramentala aspekten av hans mystik. Det beror på att Arndt hela tiden ser sambandet mellan den sakramentala närvaron och samhörigheten i kristenheten som Kristi kropp. Han säger: «Hur kan kärleken till Gud och nästan hos mig bättre förökas, än när min Herre Kristus genom sin kropp och sitt blod förenar sig med mig och alla trogna och gör oss till en kropp ...»²⁹

Om man frågar efter nådemedlens betydelse i den medeltida mystiken skall man finna att Ordet såsom Bibelns ord har en tillbakaskjutet ställning. Det sakrament som fromheten starkast är inriktad mot är nattvarden; hela den fjärde boken av *Om Kristi efterföljelse* är ägnad åt altarets sakrament. Den är «en innerlig maning till den heliga nattvarden begående», något som kan förstås mot bakgrunden av att man sällan tog del av sakramentet under senmedeltiden. Mässan firades visserligen ofta, men kommunikanterna var få. Rent allmänt kan man säga att benediktionerna — de kyrkliga välsignelsehandlingarna — betydde mer än sakramenten.³⁰

Dopet nämns sällan av de medeltida mystikerna. Reformationens spiritualitet är däremot sakramentalt präglad, och det gäller också dopet. När Arndt talar om föreningen med Kristus genom dopet finns det en parallell till inkarnationen: liksom Kristus vid inkarnationen helgade den mänskliga naturen, så renar han också den döpte genom Ordet i dopet.³¹ Så skapas en etiskt förnyad kristenhet sakramentalt. Vi märker här samma tankelinje som när Arndt talade om *unio mystica* genom altarets sakrament: tanken går från föreningen med Gud till kristenhetens enhet i Kristus och därifrån till den etiska förnyelsen.

För att beskriva själens förening med Gud i Kristus använder Arndt ofta Höga Visans bildspråk. Här står han insatt i den stora tradition från Bernhard av Clairvaux, som vi också mötte

²⁹ PLG, s. 114, PG, s. 236: «... wie kan in mir die liebe Gottes und meines nechsten besser vermehret werden / denn das mich mein HERR Christus durch sein Leib und Blut mit ihm / und allen gleubigen vereiniget / und einen Leib auss uns machen ...»

³⁰ Jürgen Diestelmann: *Über die lutherische Messe*, Gross Oesingen 1998, s. 1.

³¹ PLG, s. 80, PG, s. 149.

hos Thomas à Kempis. Bernhard följde här som i så många andra sammanhang de linjer som Augustinus dragit upp. Också Augustinus kan nämligen beskriva relationen mellan själen och Kristus på detta sätt: «Du min själs brudgum, gå in i min själ och bered henne för dig, så att hon, när du äger och besitter henne, inte har minsta fläck eller skrynkla.» (Conf. X,1). Detta ställe är särskilt intressant, därför att det visar att sambandet mellan etisk förnyelse och *unio mystica* är en del av den augustinska traditionen, liksom Höga Visans språk och bilder. Det var också för Arndt det känslans språk, som gav honom redskap att beskriva den andliga erfarenheten av Guds närvaro i hjärtat. Arndt ber:

O du alltid blomstrande ros,
du all andlig, himmelsk glädjes paradys,
du allra sötaste frukt från Guds lustgård!
Låt mig evigt njuta dig,
Kysst mig med din muns kyssande.³²

Höga Visans språk är starkt fysiskt och innebär en bejakelse av det kroppsliga, men för att förstå mystikernas sätt att använda det måste man se det som en spegel av andliga verkligheter, höjda över sexualitetens landamären. Arndt lyfter nämligen i nästa andetag blicken från den fysiska bilden till transcendenten:

O du Faderns eviga Ord,
tala i mig,
på det att hela världen i mig må tiga.
O du eviga klarhet,
lys i mig.
O du eviga sanning,
lär mig.³³

Brudgummen är alltså Kristus såsom *Logos*, Faderns eviga Ord och innersta tanke. Bruden är själen. En annan sida av brudmystiken hos Arndt

³² PLG, s. 273, PG, s. 608: «O du jimmerblüende Rose / O du Paradiß aller geistlichen himlischen wol-lust / O du aller süsseste Frucht auss dem Lustgärtlein Gottes / lass mich dich ewig schmecken / küsse mich mit dem Kuss deines Mundes.»

³³ PLG, s. 273, PG, s. 608: «O du ewiges Wort des Vaters / rede in mir / auff dass die gantze Welt in mir schweyge / O du ewige Klarheit leuchte in mir / O du ewige Warheit lehre mich ...»

är att Kristus på samma gång är Kyrkans och den troendes brudgum. Det är nämligen så, att den troende är Kristi brud just som en lem i Kyrkan. Detta är Arndts trosbekännelse: «Denna Kyrkans ende brudgum är Kristus, och hon är hans enda andliga brud, som håller sig till honom allena och genom tron är med honom förenad ...»³⁴ Man förstår att Arndt samtidigt kan tala om själen och om Kyrkan som Kristi brud först när man får blick för den fasta livsgemenskap, som präglar Arndts kyrkosyn. Han tänker inte på en institution, en myndighet eller en organisation. Det som står för hans blick är den innerliga samhörighet, där alla leds av samme Ande genom samme Återlösare. Där finns samma livsmönster och erfarenheter hos alla, gemensamt har de alla Andens gåvor och främst bland dem tro, hopp och kärlek. Den andliga brud han talar om håller sig till honom ensam och är genom tron förenad med honom. Det är därför han kan säga: «Min fattiga själ har trolovat sig med dig såsom din brud, och du har trolovat och förenat dig med henne i evighet, och hon har blivit en drottning, eftersom hon har fått dig, alla konungars konung, till gemål. Hur skulle hon då åter göra sig till så många synders och så mycken orenhets slavinna?»³⁵ De sista orden understryker på nytt den etiska aspekten. Den höga värdighet, som själen fått genom *unio mystica* gör det ovärdigt för henne att synda. Arndt ber:

O du min enda tillflykt,
min kärlek och mitt hopp,
min ära och min prydnad!
Din levnad var ju intet annat
än kärlek, saktmod och ödmjukhet.
Låt därför ditt ädla liv också vara i mig,
ditt dygderika liv också vara mitt liv.

³⁴ PLG, s. 232, PG, s. 523: «... welcher Kirchen einiger Breutgam allein Christus ist / und sie seine einige geistliche Braut / die jm allein von Herten anhanget ...»

³⁵ PLG, s. 118, PG, s. 245: «Meine arme Seele hat sich mit dir Vermehlet / als deine Braut / und du hast dich mit jhr verlobet und vereiniget in ewigkeit/ und ist nu eine Königin worden / weil sie dich den König aller Könige/ zum gemahl bekommen hat / wie solte sie sich zur Dinstmagt wider machen / so vieler Sünden und unsauberkeit ...»

Låt mig vara en ande, en kropp och en själ med dig,
på det att jag må leva i dig och du i mig.³⁶

Det finns i denna bön en stark längtan efter livsförvandling, helhet och helighet, och det är först när man ger akt på denna längtan, som man kan börja förstå mystiken och pietismen, som är evangelisk mystik. Vi behöver på nytt erövra själva språket, t.ex. ordet dygd, som i vårt sammanhang närmast har en nedsättande klang, t.ex. i dygdesam — eller en urskuldande biton, som i odygdig. För Arndt och för hela den klassiska kristna traditionen är dygden däremot en kraft (lat. *virtus*) till att göra det goda, en duglighet (ty. *Tugend*) till att göra (ty. *tun*) det rätta. Överhuvudtaget är läran om dygden — den etiska dugligheten eller kraften — central för förståelsen av denna tids etiska överväganden.

Paradis lustgård innehåller både böner om dygder och emot frestelser. I en bön mot girighet ber Arndt: «Ack, låt mig ha mitt hjärtas ro endast i dig, ty där är själens sanna ro, men i det timliga är idel oro.»³⁷ Han fortsätter: «... låt min själ vara och förbli förenad med det eviga, himmelska goda, ja, bara med dig, o Gud.»³⁸ Här använder Arndt ett augustinskt tankemönster för att beskriva *unio mystica*. Allt, som finns på jorden, är gott, men det jordiska är något tillfälligt och förgängligt gott. Gud däremot är det bestående och eviga goda. Girighet är att fästa sig vid det tillfälliga goda och förlora det som är evigt gott, men när själen vänder sig bort från det tillfälliga till det eviga goda kan den bli förenad

³⁶ PLG, s. 159, PG, s. 345: « O du meine einige zuversicht / meine liebe und meine hoffnung / meine Ehre / meine zierde / dein Leben ist ja nichts anders gewesen den liebe / Sanfftmüt und Demüt / drumb lass diss dein Edeles Leben in mir auch sein / dein Tugendhafftes Leben sey/ auch mein Leben. Lass mich einen Geist / ein Leib unnd Seele mit dir sein / auff dass ich in dir unnd du in mir Lebest.»

³⁷ PLG, s. 89, PG, s. 174: «Ach lass mich meines hertzens ruhe allein in dir haben / da die ware ruhe derselben ist / den im zeitlichen ist eitel unruhe.»

³⁸ PLG, s. 90, PG, s. 175: «Lass aber dieselbe meine Seele mit ewigem himlischen Gut / Ja mit dir O Gott allein vereiniget sein und bleiben ...»

med Gud. Samma verklighet kan av Arndt beskrivas med bibliska tankemönster:

Ack, hjälp mig, min Gud,
genom din nåd och din Helige Ande,
att jag må dämpa och övervinna
mitt hjärtas onda lustar,
på det att Guds bild
må synas i min själ som i en klar spegel
och jag kan bli delaktig av din gudomliga natur
och du förena dig med min ande och min själ
och bli en ande med mig.
så att mitt oreña hjärta
inte skiljer mig från dig, och min själ dör.³⁹

Den etiska frågan — det oreña hjärtat — är för Arndt inte i första hand social utan existentiell, dvs. livsavgörande. Etisk förnyelse genom *unio mystica* är för honom en fråga om liv och död, därför att den är avgörande för relationen till Gud.

III. Den fortsatta inkarnationen

Den mystik, som möter hos Johann Arndt, fick i Sverige också ett nedslag i den tidiga pietismen. En av dess viktigaste gestalter är Anders Nohrborg (1725–1767), pastorsadjunkt i finska församlingen i Stockholm. Hans verk *Den fallna människans salighetsordning* utgör den teologiska grunden för Schartaus och Rosenius själavård.

I en predikan på Jungfru Marie Bebådelsedag 1753 framträder det mystiska draget hos Nohrborg särskilt tydligt. Han beskriver där utförligt *unio mystica* — eller, som han säger, «Kristi andliga avlelse i de trogna».⁴⁰ *Unio mystica* är alltså i Nohrborgs framställning en fortsatt inkarnation, där Kristus på nytt tar gestalt i mänskligt liv. Denna nya inkarnation är nödvän-

³⁹ PLG, s. 91, PG, s. 178: «Ach hilff mir mein Gott durch deine gnade und heiligen Geist / das ich die bösen lüste meines Hertzens dempffen unnd überwinden möge / das in meiner Seelen / als in Einem schönen Klaren Spiegel / GOTtes Bilde erschienen möge / Und in deiner Göttlichen Natur Theilhaftig werden / Unnd du dich mit meinem Geist unnd Seelen mögest vereinigen / unnd ein Geist mit mir werden / Das mich mein unreines hertz nicht von dir scheidet / unnd meine Seele sterbe.»

dig för människans återupprättelse, därför att hon har blivit förnedrad genom syndafallet. Nohrborg går så långt att han säger: «Den härliga Guds-avbilden är borta ur själen, och Satans avbild (är) istället.»⁴¹ Detta är en föreställning, som man möter i den medeltida mystiken, t.ex. hos Tauler, och den har sedan traderats in i den evangeliska traditionen av bl.a. Luther och Arndt. Den innebär emellertid inte att själens godhet är förintad; snarare är den förgiftad. Därför kan Nohrborg säga: «Naturens krafter måste renas från helvetesdrakens gift och galla.»⁴² Denna avgiftning av själen kan emellertid bara ske genom en förnyad inkarnation: «Kristus måste på ett andligt sätt avlas i henne.»⁴³ Mystiken blir alltså hos Nohrborg insatt i ett större sammanhang: skapelsens återupprättelse. Människan kan endast avgiftas från det onda genom Kristi närvaro i hjärtat, och det är just detta som är mystikens centrum: *unio mystica*. Kristi inneborende i hjärtat är nämligen en del av Bibelns stora grundtema: den gamla skapelsens förvandling till den nya, en förvandling med många aspekter: den onda viljan måste brytas och ersättas med en god vilja, förnuftet måste «bestrålas med himmelskt ljus» — en återklang av den augustinska illuminationsläran — alla själens krafter helgas och utrustas till att kunna befrämja skapelsens ändamål.⁴⁴

Det finns emellertid en rad hinder, som måste undanröjas innan förvandlingen kommer i gång. Dit hör okunnighet och en rad vanföreställningar. En del vet inget alls om den fortsatta inkarnationen, andra tror att det räcker med vad Kristus har

gjort en gång, oavsett hur de sedan lever; andra åter tror att kristendomen är omöjlig. En del tänker att det räcker med religiösa sedvänjor, andra att det inte är så bråttom.⁴⁵ Nohrborg säger: «Var och en kan se, utan vidlyftig eftertanke, att så länge sådana villfarelser hyses av människorna, så kan Kristus aldrig avlas i dem.»⁴⁶ Hindren är alltså dels av intellektuell, dels av etisk natur. Den nya inkarnationen har på samma sätt en intellektuell och en etisk sida. När Kristus skall ta sin boning i själen skall det först ske intellektuellt, i förståndet. Det innebär att det måste finnas «en redig och tillräcklig kunskap om salighetens ordning».⁴⁷ Med *salighetens ordning* avser Nohrborg den väg Gud normalt har för en människas förvandling, alltifrån det första mötet med Guds förnyande kraft till fullbordan i himmelen, där alla människans dåliga sidor är borta och allt är förvandlat och likt Kristus. Ett annat uttryck för samma sak är «Guds nådeshushållning».⁴⁸ Det rör sig alltså om det som också kan beskrivas som Andens verk; samma verklighet som i den östliga teologin kallas *ekonomi*. Kunskapen om denna Guds väg är den intellektuella sidan av *unio mystica*. Man kan beskriva den såsom en gudomlig gåva, som blir mottagen genom en mänsklig aktivitet. Kunskapen om nådens ordning är nämligen något, som den Helige Ande ger människan, när «hon med allvar och vilja att förbättras umgås med Guds Ord».⁴⁹ På detta sätt avlas Kristus i förståndet. Människan inser och blir övertygad om evangeliets sanning och existentiella giltighet. Det är något mycket mer än en utantilläxa det handlar om, det är «en levande kunskap därinne om Honom med innerligt bifall och grundlig övertygelse».⁵⁰

⁴⁰ Predikan återfinns i *Tjugotre Predikningar af Mag. Anders Nohrborg*, Örebro 1864. Predikans titel är «Om Christi andeliga aflelse i de trogna». Citaten återges i texten i språkligt normaliserad form; i noterna återfinns de exakta citaten. Där inget särskilt anges i noten, överensstämmer textens citat med förlagan. Markeringen «a» anger vänsterspalt, «b» högerspalt i förlagan.

⁴¹ A.a., s. 86 a: «Det herrliga Guds beläte är borta ur själen, och satans beläte i stället.»

⁴² A.a., s. 86 b: «Naturens krafter måste renas ifrån den helvetesdrakens förgift och galla.»

⁴³ A.a., s. 86 b: «Christus måste på ett andeligt sätt aflas i henne.»

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ A.a., 87 a,b.

⁴⁶ A.a., s. 88 a: «En hwar ser wäl, utan widlyftig eftertänkande, att så länge sådana willfarelser hysas af menniskorna, så kan Christus aldrig aflas i dem ...»

⁴⁷ A.a., s. 88 b: «... en redig och tillräcklig kunskap om salighetens ordning ...»

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid.: «... när hon med allwar och uppsåt att wilja förbättras umgås med Guds ord.»

⁵⁰ A.a., s. 89 a: «... en lefwande kunskap derinne om Honom med innerligt bifall och grundlig öfwertygelse ...»

Det andra steget i den fortsatta inkarnationen berör viljan: «... när Kristus så är avlad i förståndet, så blir han också sedan avlad i viljan».⁵¹ När Kristus på detta sätt blir förenad med förstånd och vilja, kommer han med hela sin rättfärdighet, som genom *unio mystica* tillräknas människan.⁵² Men Kristi närvaro innebär mer än ett tillräknande. Det är inte bara så att hans himmelska tillgodohavande överförs på människan, det är också på det sättet att hon själv förändras. Kristi närvaro i hjärtat innebär en avgiftning från det onda och en förnyelse: «Därför, när Kristus är avlad i förståndet och således bestrålat det med gudomligt ljus ... så följer en förbättring och förändring i viljan, samt en ljuvlig drift i den att följa det upplysta förståndets helgade beslut.»⁵³ Nohrborg har en hög tanke om förnuftets dominans över känsloliv och viljeliv, nämligen när det gäller det upplysta förnuftet.

Nohrborg använder en jämförelse med människans tillblivelse. Fostret är till att börja med till synes livlöst — dött, säger Nohrborg. Detta får för honom gestalta den gamla människans död, dvs. undanträngandet av den själviska, gudsfientliga mentaliteten.⁵⁴ Men när fostret sedan växer till, börjar det röra sig, och det motsvarar själens nya liv: «Ett nytt liv börjar i Kristi uppståndels kraft visa sig i själen och hennes krafter. Den förlorade Guds-bildens döda ben blir uppväckta.»⁵⁵ Guds-bilden är alltså inte förintad, den finns kvar där, men som en avliden i graven. Detta är en annan aspekt av syndafördärvet. Den fortsatta inkarnationen i människan är

därför en uppståndelse, som gör den livlösa Guds-likheten levande på nytt.

Detta är ett verk av Guds nåd, som för Nohrborg inte bara är Guds nådiga sinnelag utan också och snarare «en andlig och gudomlig kraft, en verkande orsak».⁵⁶ Människan upplever nådens verk som «heliga rörelser»⁵⁷ — det rör sig i hennes inre i riktning mot Gud, hennes känsla, minne och förstånd — själens krafter — sätts i rörelse i riktning mot Gud. Hon känner en «himmelsk sötma»,⁵⁸ åter ett exempel på hur den överväldigande upplevelsen av Guds närvaro beskrivs som en smak. Hon känner en «fritodighet» och «en drift att kämpa igenom».⁵⁹ Denna erfarenhet är något som alla Guds barn har upplevt och kan berätta för varandra, men det är svårare att beskriva det för den «blott naturliga» människan,⁶⁰ som ju fortfarande är förlamad av den inre förgiftningen. I den meningen är den andliga upplevelsen utsäglig, att den endast kan delas med dem som gjort samma erfarenhet.

Det är också viktigt för Nohrborg att peka på risken, att man tar psykisk självsuggestion för nådens verkan. Det avgörande kännetecknet på nådens verk är, att «det först måste föregå en korsfästelse, död och begravning»⁶¹ med Kristus, dvs. en smärtsam kamp mot den egna, gudsfämmande och själviska mentaliteten, det som Skriften kallar «den gamla människan». På detta tecken känns nådens verk igen. Finns denna kamp, då är nådens himmelska sötma inte självsuggestion utan ett Andens verk. Saknas däremot det tecknet, har vi att räkna med att det rör sig om psykisk självsuggestion, och den kan leda till att man tror att inbillningar är ingivelser från Gud.

Men vad innebär då den fortsatta inkarnationen? Hos Kristus sker ingen förändring när han «avlas» i själen. Själen däremot förändras.⁶² När han kommer in i den uppstår det något nytt, «en

⁵¹ A.a., s. 89 a: «... när Christus så är aflad i i förståndet, så warder han ock sedan aflad i wiljan.»

⁵² A.a., s. 89 a.

⁵³ A.a., s. 89 b: «Fördenskull, när Christus först, som sagt är, är aflad i förståndet, och det således bestråladt med himmelskt och gudomligt ljus, så att sanningen bewist sig kraftig deri genom en grundlig öfwertygelse och bifall, och de falska satser om christendomen och de förutfattade meningar blifwit såsom moln på himmelen af nådasolen förskingrade; så följa förbättring och förändring i wiljan, samt en ljuflig drift deri att följa det upplysta förståndets helgade beslut.»

⁵⁴ A.a., s. 91 a.

⁵⁵ A.a., s. 91 a: «Det förlorade Guds belätes döda ben warda uppväckte.»

⁵⁶ A.a., s. 90 a: «... en andelig och gudomlig kraft, en verkande orsak ...»

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ A.a., s. 90 b.

⁶² A.a., s. 91 b.

ny, helig natur åstadkoms i henne ... ett avtryck av hans avbild ... en gudomlig natur».⁶³ *Unio mystica* innebär alltså för Nohrborg att människan blir mer än hon var före syndafallet. Syndens förlamande förgiftning har inte bara upphävts, själen har också fyllts av nådens livgivande ljus, inte så att människan är fullständigt förvandlad, men väl så att förvandlingen har börjat.⁶⁴

Nohrborgs mystik har liksom Arndts en stark etisk prägel. Åtminstone vid en ytlig jämförelse med Thomas à Kempis kunde man säga att den etiska prägeln har förstärkts. Men om man ger akt på att det grundläggande etiska dilemmat för Thomas är den «orena» eller «oordnade» kärleken, ser man att det etiska draget också är starkt hos honom. *Unio mystica* är nämligen för Thomas först och främst en enhet i kärlek. Om man går till Tauler och *Theologia Deutsch* skall man finna samma etiska accent som hos Arndt och Nohrborg, och även där finns tanken på den fortsatta inkarnationen. Nohrborgs undervisning står insatt i den stora mystikens tradition. Man kunde också beskriva denna etiska accent som en längtan efter Guds-likhet. Det är inte den mystiska upplevelsen i och för sig, som är målet, inte den himmelska sötman, utan livsförvandlingen. Det finns ingen kristen mystik utan etik.

⁶³ A.a., s. 91 b: «... en ny natur warder werkad i henne, som är Honom lik, som är ett aftryck af Hans beläte, och fördenskull af Petrus kallas en gudomlig natur.»

⁶⁴ A.a., s. 92 a.

Summary

Christian mysticism is commonly understood as a spirituality that stresses the presence of Christ within the believer and the experience thereof. In areas where the Reformation gained influence, mystical spirituality was forwarded by Martin Luther and later by such preachers as Johan Arndt (1555-1621), the father of Pietism. Thomas à Kempis *Imitation of Christ* was one of his sources. The present essay seeks an understanding of how mystical tradition was expressed by Thomas à Kempis, was transformed in the encounter of the Reformation by John Arndt, and later given a new form by Anders Nohrborg (1725-1767). They all express the presence of Christ within the Christian, they all testify to mystical experience, partly in the words of the Song of Songs. Augustinian though: has influenced them all.

Men man bör lägga märke till att mystiken hos Nohrborg liksom hos Arndt är en nådemedelsmystik, där Anden verkar genom Ordet.

Denna mystik är ortodox, renlärig. Det råder ingen tvekan om uppenbarelsens stora sanningar: Treenigheten och inkarnationen. Mystikens ortodoxi hos Thomas à Kempis, Arndt och Nohrborg förbinder dem med den stora mystikens kristna tradition: Augustinus, Bernhard av Clairvaux, Johannes av Korset. Det för Nohrborg speciella är den intellektuella accenten. Den kan tolkas på olika sätt, men en viktig infallsvinkel till hans intellektualism är tidsandan. Han verkade i övergången mellan barock och rationalism, och det går inte att bortse från den påverkan, som rationalismens mentalitet har utgjort. Den starka tonvikten på förnuft och kunskap är ett tidstecken, som märkligt nog genom Schartau och hans efterföljare fördes vidare in i romantikens tidsålder.

I alla de tre formerna av mystik, som vi här närmast oss, rör det sig om en spiritualitet, som sedan länge är integrerad med svensk — och finsk — fromhet. Mystiken hör hemma här. Må vara att Kristi efterföljelse, Paradis lustgård och Nohrborgs predikningar för många framstår som «böcker i dammet». Men de finns där. De är en vägledning för några och är värda att bli upptäckta av många fler. De utgör en potential.



LITTERATUR

Brevard S. Childs: *Isaiah: A Commentary (OTL)*. 555 sid. Westminster John Knox Press, Louisville Kentucky 2000.

Detta är en kommentar till hela Jesaja, där just helheten betonas. Childs accepterar dock att denna helhet, dvs. Jesajaboken, har en tillkomsthistoria av betydelse för tolkningen, och följer den vanliga uppdelningen i en första, en andra samt en tredje Jesaja (Jes. 1–39, 40–55 resp. 56–66). Också Jes. 1–39 delas upp i mindre enheter, som brukligt är. Varje ny del inleds med en mycket kort introduktion, vilket ger kommentaren en tydlig struktur.

Utläggningen av texterna följer ett lika naturligt mönster. Först presenteras Childs egen översättning av ett textavsnitt, med någon enstaka textkritisk not. Därefter följer en koncis behandling av mer övergripande frågor, ofta i kritisk diskussion med andra forskare, under väl valda rubriker. Det kan gälla t.ex. textens struktur, genre, kontext, tillkomsthistoria eller funktion. Avslutningsvis får vi en utläggning («exposition») av texten i fråga.

Childs kommentar har ett tydligt fokus. Han har medvetet avstått från att diskutera aspekter han anser vara tillräckligt behandlade av andra (s. xi). Vi finner således ganska lite om t.ex. språkliga ting eller historiska händelser. Istället är kommentaren centrerad kring följande fråga: Hur utgör textens delar en helhet? Childs vill ge en rik och sammanhängande tolkning av denna helhet, eller närmare bestämt; av texten såsom helig skrift för både kyrka och synagoga (s. xi). Skriften såsom kanonisk och auktoritativ är därvid utgångspunkten (t.ex. s. 4).

Childs betonar alltså Jesajaboken som en helhet (för det följande, se s. 3–5). Han tar emellertid avstånd från konservativa försök att finna Jesajabokens enhetlighet i profeten Jesaja som ensam författare, vilket innebär att han är ense med dem som menar sig finna olika redaktionella skikt. Samtidigt, menar Childs, kan man inte nöja sig med att frilägga ett antal sådana skikt och lyfta fram deras respektive teologiska profil, eller som Childs formulerar saken; deras respektive privata agenda. Uppgiften är inte att analysera de enskilda stämmorna, utan att höra hur de låter i orkestern som helhet. Enhetligheten ligger alltså inte i den redaktionella processen, enligt Childs, utan i den kanoniserade texten sådan den nu föreligger. Detta innebär dock inte att Childs sympatiserar med det han kallar postmoderna litterära analyser, som söker textens mening i texten själv. Eftersom texten vittnar om hur Gud är verksam i världen ligger nämligen dess mening utanför texten. Här inverterar

kanske också Childs uppfattning att texten själv utgör en tvingande kraft som formar kyrkans lära, liturgi och praktik («the coercion of the text itself in faithfully shaping the life of the church ...», s. 5, jfr t.ex. s. 21, 35).

Childs position är alltså ganska komplex. Han bejakar att bibeltexten är framvuxen i en historisk process, och att den används i en social kontext. Samtidigt verkar Childs värja sig mot det mänskliga inflytande och den föränderlighet detta rimligen innebär, genom att betona texten i dess kanoniska form som auktoritativ (jfr t.ex. s. 106, där f.ö. resonemanget om texten som auktoritativ redan innan den var färdigredigerad låter misstänkt anakronistiskt).

Childs lägger inte samma tolkningsmönster över alla texter. Han visar en påfallande lyhörddhet för den enskilda textens egenart och de faktorer som kan belysa just denna text. Han är också väl medveten om att det råder en viss spänning mellan delarna och helheten, mellan tillkomstprocessen och resultatet (Jesajaboken). En viktig strategi blir därför att visa hur olika texter belyser varandra. Några konkreta exempel:

När Childs diskuterar den ödelagda vingården i Jes. 3:14 menar han att denna text bildar en klang tillsammans med bl.a. vingårdssången i Jes. 5 («resonates ... forward to 5:1 ff.», s. 34). När vi kommer till den nya vingården i Jes. 27 låter det lite annorlunda: «The original song of chapter 5 ... has been rendered into an allegory. Each component is picked up and assigned a new meaning» (s. 197). Jes. 27 bildar alltså inte bara en klang, utan omtolkar vingårdssången. Förmodligen spelar det en viss roll i sammanhanget att Childs anser Jes. 3:14 vara från sjuhundralet (s. 34), och att Jes. 5 kanske förutsätts vara det, medan Jes. 27 allmänt betraktas som en sen text (jfr s. 174 sista stycket). Här finns dock en spänning i kommentaren: Childs tar sällan tydlig ställning i dateringsfrågor, samtidigt som forskningsens syn på dateringen av texten i fråga påverkar Childs utläggning.

I analysen av Jes. 11 möter vi ytterligare en komponent i Childs ansats. Han menar att Jes. 11 och Jes. 65:25 är litterärt beroende av varandra, men vilken av texterna är primär? Hans svar innehåller två steg. För det första, menar han, är Jes. 11 sannolikt den äldre texten, men för det andra, även om så de facto inte skulle vara fallet gör textens kanoniska utformning att Jes. 65 fungerar som ett eko av Jes. 11 (s. 102). Det handlar helt enkelt om att Jes. 11 står före Jes. 65 i boken. Den process i vilken Jesajaboken har tillkommit tycks alltså ha en avgörande betydelse ibland,

t.ex. för relationen mellan Jes. 3:14, Jes. 5 och Jes. 27, men inte alltid.

Ett liknande förhållande gäller textens relation till en eventuell historisk situation. Några exempel: I utläggningen av Jes. 8:1–4 slår Childs fast att denna text har sin historiska situation («historical setting») under det syrisk-efraimitiska kriget, alltså ca 733, och detta anses ha betydelse för tolkningen (s. 71). Försök att t.ex. relatera Jes. 2:2–5 till efterexiliska förhållanden avfärdas däremot som en politisering av texten, och som en urvattning av dess teologiska dimensioner (s. 29). I utläggningen av Jes. 11 menar Childs att man inte ska överdriva betydelsen av att datera texten, för att sedan glida över i en diskussion av hur Jes. 11 är redaktionellt gestaltad («the redactional shaping», s. 101). Här märker vi återigen att en text som vanligen uppfattas som «autentisk» (8:1–4) behandlas annorlunda än en som av många anses vara tillagd i ett senare skede (Jes. 11), men samtidigt att Childs undviker att ta ställning till författarskapet och datering. Man kan också notera att den historiska situationen spelar en viss roll i utläggningen av Jes. 40–55, medan Jes. 56–66 enligt Childs skrivits primärt för att belysa Jesajaboken, underförstått; inte för att belysa den mänskliga situation författarna befann sig i (jfr t.ex. s. 438 överst med s. 448 nederst).

Är Childs ansats ny? Inte principiellt. Den typ av observationer han gör kan vi finna också i andra kommentarer. Det nya är att accenten flyttas: Det som ofta nämns mer i förbigående blir för Childs ett huvudnummer.

Vad tycker jag om Childs kommentar? Som ett komplement till andra kommentarer är den på många sätt lysande. Det råder ingen tvekan om att Childs lyfter fram många intressanta sidor hos de enskilda texterna, och att hans diskussioner med andra forskare ofta är av hög klass. Däremot är jag skeptisk till Childs projekt som helhet betraktat.

För det första: Childs framställning är helt beroende av den historisk-kritiska forskningens resultat, och därmed dess metoder. Så varför inte bejaka det historisk-kritiska projektet att läsa GT:s texter i sitt ursprungliga historiska sammanhang?

För det andra: Hur kan exegetik som vetenskaplig disciplin ha till uppgift att belysa det Childs kallar kyrkans och synagogans heliga skrift? Tillspetsat uttryckt: Har «synagogan» bett om att få hjälp med detta?

För det tredje: Childs utgår från att skriften är auktoritativ, utan att tillräckligt beakta att den har skrivits, redigerats, traderats och kanoniserats av människor. Bibeln har, av allt att döma, vuxit fram i en dynamisk och öppen process där mänskliga erfarenheter och behov varit styrande, där man har omtolkat och nytolkat, lagt till och dragit ifrån. Om så är fal-

let, varför ska de människor och samfund som anser sig stå i en biblisk tradition ha en auktoritativ kanonisk skrift?

Olof Bäckcrsten

Nava Bergman: *Bibelhebreiska för nybörjare. Lärobok. 461 sid. Studentlitteratur, Lund 2000.*

En ny lärobok på svenska i bibelhebreiska är en stor händelse. Förra gången vi fick en sådan var 1969, då Helmer Ringgren gav ut sin *Hebreisk nybörjarbok*. Det var — och är — en förträfflig bok, men efter tre decennier kan en förnyelse behövas. Och nu har vi fått Nava Bergmans till omfånget så mycket större bok, som vuxit fram ur hennes undervisning vid Göteborgs universitet. I «paketet» finns även en övningsbok som åtföljs av två ljud-cd. Dessa omfattas inte av den följande recensionen, endast själva nybörjarboken.

Bergmans pedagogiska grundtanke är aktiv inläring. Boken är uppdelad i 26 lektioner, dessutom finns grammatiska sammanställningar, en ordlista till varje stycke, en alfabetisk hebreisk-svensk ordlista samt facit till övningarna. Detta material skall ersätta både Ringgrens nybörjarbok och Engnells Grammatik i gammaltestamentlig hebreiska (1960).

Författarens ambitionsnivå är mycket hög. *Allt* skall förklaras och allt skall förklaras *uttömmande*. Detta leder till att den historiska ljud- och formläran får en mycket grundlig behandling. Där en lärare i bibelhebreiska tidigare ofta nöjt sig med att säga, att om ett tillägg görs till ett ord i form av en ändelse eller ett suffix, så inträder en viss vokalförändring, så förklaras det här *exakt* vilken förändring det är och varför den inträder. Mängder av exempel anförs, i regel större eller mindre delar av hebreiska bibelversar. Inget lämnas åt slumpen. Paradigmen är föredömligt klara och i anslutning till var och en av översiktterna av de svaga verben bifogas det regelbundna, typen *qatal*, som en jämförelse. Det är utmärkt.

Betr. ljudläran skall det noteras, att förf. helt utgår från det moderna uttalet, där det inte finns någon åtskillnad mellan långa och korta vokaler. Detta leder till diverse krystade förklaringar av hur konsonanter kan anhopas i s.k. clusters, där den traditionella ljudläran ger en logisk och tillräcklig förklaring. Terminologin är också oklar på vissa punkter, bl.a. används «suffix» både om ändelse (affix) och om de kortformer av personliga pronomina som brukar kallas suffix.

Man kan ställa sig något undrande till bokens progression. Ringgren behandlar först det regelbundna verbet i alla dess stamformer, därefter tar han upp laryngalverben och sedan de svaga verbgrup-

perna, där en av radikalerna försvinner (i synlig form) under böjningen. Bergman behandlar först perfektformerna av samtliga verbgrupper, även med objektssuffix, tar så upp imperfektformerna, etc. Detta leder till att de svaga verbgrupperna inte behandlas sammanhållna som hos Ringgren, vilket knappast underlättar inlärningen.

Behandlingen av nomina skiljer sig på flera sätt från den traditionella grammatikens. Bergman talar inte om nominalklasser utan om nominaltyper och använder en annan terminologi, t.ex. penultimano-mina (segolata nomen tillfogas inom parentes). Eftersom vokalförändringarna behandlas så utförligt, behövs rimligen inte en grundlig översikt över nomina. Här föredrar jag dock Engnells behandling av nomina, en föredömligt klar genomgång som vi tyvärr inte hinner lägga ner så mycket tid på (i varje fall i Lund).

I tre appendix behandlas först de hebreiska namnens olika typer, vilket är värdefullt, vidare ges exempel på allsidig grammatisk textanalys (och den är verkligen allsidig) och slutligen ges exempel på verbanalys steg för steg.

Syntaxen är, som naturligt i en nybörjarbok, mera kortfattad. Skillnaden mellan nominalsats och verbal-sats är dock grundligt utredd. Den klassiska frågan om de s.k. «tempus» och deras betydelse får lika lite någon lösning här som någon annanstans, men i detta avseende markeras dock ett framsteg gentemot den förenklade och i hög grad ensidiga framställningen hos Engnell. Det är likväl beklagligt att syntaxen inte får större utrymme och att den är utspridd över hela framställningen i stället för att vara samlad till en enhet, vilket gör det svårt att hitta (det finns dock ett utförligt register). Den torftiga syntaxen gör nämligen att Bergmans bok inte i allt markerar ett klart framsteg gentemot Engnell. Alltjämt är Nybergs grammatik från 1952 den bästa när det gäller syntaxen, även om den givetvis är föråldrad i vissa stycken.

Valet av exempel skiljer också Bergman från Ringgren. Bergman hämtar den stora majoriteten av sina exempel från de historiska böckerna, främst det deuteronomistiska historieverket, medan Ringgren har många av sina exempel från poetiska och profetiska texter (varvid det sällan är frågan om hela bibelverser). Detta gör att Bergmans bok inte på samma sätt ger en övning för det exegetiska textstudiet, som åtminstone hittills varit inriktad på de delar av GT som haft den största teologiska relevansen ur kristen synpunkt, alltså Genesis, Psaltaren och profeterna. Det är givetvis nästan alltid lättare att läsa en historisk text, och den som vill komma upp i en högre grad av läsförståelse bör ägna sig åt ett intensivt studium av t.ex. Deuteronomium. Våra korta kurser, där allt väsentligt måste gås genom på en termin, är dock exe-

getiskt bestämda till sitt innehåll, och då är det bara att konstatera att de historiska böckerna inte kan stå i centrum.

Därmed är också sagt något utmärkande om denna nya, i många stycken högt förtjänta lärobok. Den är skriven av en språklärare, som själv inte är exeget och än mindre teolog. Det behöver ingalunda vara en brist, det kan tvärtom leda till nya, fräscha infallsvinklar, men förtjänar likväl att noteras. Att Ringgrens korta kommentar till de olika meningarnas sakinnehåll inte har någon motsvarighet är kanske ingen större förlust — de säger ändå inte så mycket — men Bergmans val av meningar gör det ofta svårt, ja, omöjligt att föra in samtalet på exegetiska problem under kursen. Och det måste ovillkorligen till: en rent filologisk kurs kan knappast motiveras i nuvarande uppläggning av studiet. Hos oss måste språkstudiet integreras med det exegetiska studiet.

Jag skulle vilja säga, att Bergmans lärobok i bibelhebreiska är näst intill perfekt för den som vill lära sig bibelhebreiska grundligt och sedan gå vidare till modern hebreiska. Hur det skulle vara möjligt att använda denna mastodontbok för en heltidskurs på knappast två månader (som är regeln i varje fall i Lund), överstiger åtminstone min förmåga. Säkert kan den nya boken också passa bra för självstudier — övingsboken med facit är en värdefull tillgång. Men om undervisningen skall vara lärarledd och bedrivs på någorlunda samma sätt som hittills, måste det nog sägas att Bergmans bok ställer för stora krav. Det är nog också svårt att kryssa sig fram i den, och den höga kostnaden gör att alltför mycket inte bör utelämnas. Våra studenter vill inte lära sig bibelhebreiska perfekt, våra kurser ger dem helt enkelt inte tid till det och det måste accepteras. De vill lära sig endast så mycket att de kan tränga djupare in i ett litet urval av teologiskt centrala texter ur GT och sedan — i bästa fall — med hjälpmedel gå vidare på egen hand. Detta mål kan tyckas alltför begränsat, men det är nu så studiet av bibelhebreiska har bedrivits i Sverige under mer än trehundra år. Och för dem blir aldrig formen det centrala, utan innehållet.

Sten Hidal

Rebecca G.S. Idestrom: *From Biblical Theology to Biblical Criticism. Old Testament Scholarship at Uppsala University, 1866–1922 (Coniectanea Biblica Old Testament Series 47). 250 sid. Almquist & Wiksell International, Stockholm 2000.*

Författaren till denna monografi är född i Sverige, flyttade till Kanada 1973 och doktorerade i Gamla testamentets exegetik vid Sheffield University med

den föreliggande avhandlingen. Hon vill med denna bok presentera en viktig fas i den svenska bibelvetenskapens historia, litet känd av utländska forskare: hur den historisk kritiska exegetiken vann inträde i och befästes i den teologiska fakulteten i Uppsala.

Ämnet har behandlats i monografiform av mig i *Bibeltro och bibelkritik*. Studier kring den historisk-kritiska bibelsynens genombrott i Sverige 1877–1910 med särskild hänsyn till Gamla testamentet (1979). Det är inte bara tidsavgränsningen som skiljer de båda böckerna åt. Idestrom behandlar visserligen i stort sett samma personer, men hon gör det utförligare, hon använder i stor utsträckning otryckt källmaterial och hon sätter accenterna något annorlunda. Det är en framställning präglad av stor lärdom och noggrannhet och den förtjänar all den spridning den kan få trots det till synes något begränsade ämnesvalet.

Där min avsikt var att — något förenklat — skildra den svenska wellhausenreceptionen både i Lund och Uppsala, där fokuserar Idestrom helt på Uppsala och ger en bred bakgrundsteckning av den typ av beckianskt influerad bibelteologi som dominerade det nordliga lärosätet vid mitten av 1800-talet. Viktiga är här professorerna O.F. Myrberg och Waldemar Rudin. Ingen av dem blev en helhjärtad anhängare av den s.k. bibelkritiken, men de lade inga större hinder i väg för dess framträngande och kunde ta upp vissa av dess resultat. Den blivande ärkebiskopen J.A. Ekman och den till Lund snart överflyttade F.A. Johansson kan detsamma sägas om, men deras insatser blev inte så betydande eftersom Ekman övergick till kyrklig tjänst och Johansson inte levde så länge. Först med Erik Stave, professor och domprost, fick Uppsala en övertygad anhängare av den historisk-kritiska bibelforskningen.

Allt detta är känt sedan tidigare. Det nya med denna avhandling är att den mera precist lyckas kartlägga ett ganska komplicerat historiskt skeende. Genom att analysera de talrika skrifter som publicerades och de handskriftliga källor som finns (Rudinarkivet är mycket stort) ger förf. en klar och övertygande bild. De akademiska befordringsstrider som bildar en ofrånkomlig del av ett skeende som detta var också tidigare beskrivna, men ges nu en ännu tydligare framtoning.

Detta var den tid då den bibelöversättning som vi kallar 1917 växte fram, och särskilt Rudin var starkt indragen i den. Idestrom beaktar hela tiden bibelvetenskapens relation till det pågående översättningsarbetet, vilket är en fördel. Det borde dock ha utretts bättre varför bibelkommissionen valde att följa den masoretiska texten «slavishly and consistently» (s 118) och inte accepterade en måttfull textkritik av den typ som redan den gustavianska kommissionen följde. Det var dock en typ av «bibelkritik» som inte

behövde vålla sådan oro och hade kunnat bana vägen för «higher criticism». En sådan undersökning skulle dock behöva vidga perspektivet utöver det strikt akademiska.

Den föreliggande avhandlingens stora brist är just, att den behandlar den teologiska fakulteten som om den levde och verkade i ett nära nog lufttomt rum. Också mot min bok kan den invändningen riktas, men jag påpekar dock att den historisk-kritiska bibelforskningens framträngande till en del kan ses som ett utslag av att den historiska källforskningen började tillämpas på Bibeln. Henrik Reuter Dahl var en, även internationellt, tidig företrädare för detta synsätt. Rimligen måste Harald Hjärne ha betytt en del för män som Nathan Söderblom och Erik Stave. Den kyrkliga debatten i hela dess mångfald behöver också dras in, men av den märks inte mycket hos Idestrom. Detta skulle å andra sidan ha sprängt framställningens ramar.

En stor fördel med denna bok är, att samtliga svenska citat finns angivna i noterna. Den svenske läsaren är alltså inte beroende av författarens — f.ö. fullt korrekta — engelska översättningar. Det gör å andra sidan notapparaten något tungrodd.

Det är första gången som ett stycke svensk teologihistoria får en så grundlig presentation på ett internationellt språk. Författaren är värd ett stort tack för detta. Hon pekar också på kommande arbetsuppgifter, bland vilka en monografi om S.A. Fries är en av de mest angelägna. Vi kanske kan hoppas på även denna.

Sten Hidal

Religion och bild. Red: Sven Tengström. Religion och bibel 58–59. Nathan Söderblom-sällskapets årsbok 1999–2000. 156 sid. Uppsala 2000.

Årgången innehåller nio uppsatser med så skilda teman som människosynen i Egyptens mellersta rike (Gertie Englund), indisk hermeneutik jämförd med Gadammers (Gunilla Gren-Eklund), johanneisk människosyn (René Kieffer), ikonens teologi (Per-Arne Bodin), medeltida bibelsyn (Carl-Martin Edsman), Albertus Pictor (Sven Tengström), senmedeltida kristen konst (Rudolf Zeitler), islamisk konstsyn (Karin Ådahl) och en Buddhabilds emblematik (Peter Schalk).

Av lätt insedda skäl utger man ofta interdisciplinära samlingsverk med uppsåtet att de skall kunna användas som kurslitteratur och ge läsaren/studenten oväntade aspekter på ett välkänt ämne. Risken man löper är att i stället för att ge en belysning av det avsedda problemet — hur religionen använder bilden — ur olika synpunkter, får man en serie parallella

uppsatser om skenbart liknande problem — hur olika religioner använder bilden — medan det sammanhållande religionsteologiska greppet saknas. Påpekandet är naturligtvis en lättköpt poäng när det gäller denna årgång av *Religion och bibel* — vem skulle kunnat skriva en sådan inledning?

Den sortens aha-upplevelser som jag efterlyser finns dock här och där — t.ex. i samspelet mellan Ådahls analys av den brokiga islamiska avbildande konsten och Bodins avvisande av den vanliga förställningen att ikonoklasmen väsentligen berodde på ett islamiskt inflytande. Bodins uppsats är f.ö. den som tydligt relaterar bildtänkandet till en fundamental teologisk reflektion, där subjektets relation till bilden är en spiritualitet som knappast är åtkomlig på annat sätt än just genom en subjektiv relation. De övriga uppsatserna är mycket tydligt och svenskt fenomenella i sitt sätt att utforska religion genom att på avstånd analysera dess artefakter — ett påstående som får bli vad anmälan cirklar kring.

Kristen medeltida konst kan inte analyseras enbart utifrån en sådan «fenomenell» aspekt, utan förutsätter åtminstone en reflektion över den då gällande teologiska epistemologin. Detta saknar jag i konstvetaren Rudolf Zeitlers uppsats, där i stället huvudinstrumentet är en antagen (men icke diskuterad) motsättning mellan konst för överklassen och för folket. Hur verifierar han sina antaganden om skillnader i kunskap om bibel och dogma i de samhällsskikt han tänker sig? Dogma är ju — åtminstone i detta sammanhang — formuleringen av (eller formuleringar utifrån) den spiritualitet som är förutsättningen för hela livsformen, åtminstone delvis närvarande i både slott och koja! Zeitler diskuterar också utförligt den heliga Birgittas vision av Jesu födelse och Mérodealtarets bebådelsescen, uppenbarligen utan att vara medveten om hur dessa mycket tydligt och medvetet återspeglar samtida *theologoumena*, mycket «dogmatiska», om tvånatursläran och om Marias jungfrulighet. Däremot är hans diskussion om mystik resp. historicitet som bildfunktioner intressant, men den kunde uppdaterats med en diskussion av Derridas idé om rummet som det föreställningsskapande under medeltiden — och Catherine Pickstocks motsatta tes att det är tiden som har denna roll.

Två av bidragen hör tydligt samman: Sven Tengströms uppsats om «Albertus Pictor och Biblia pauperum i Härkeberga kyrka» anges ha sin upprinnelse i författarens-utgivarens uppdrag att skaffa bildmaterial till Carl-Martin Edsmans uppsats «Medeltidens kristna bildvärld och bibeltolkning». Edsmans bidrag är en sammanställning av materialet i tre av hans uppsatser (publicerade 1947–1991) om medeltida och efterreformatorisk bildanvändning, och får därigenom en smalare inriktning än vad rubriken lovar. Sagt

med en viss underdrift hade det verkligen varit av värde om ett svenskt undervisningsmaterial om bilden hade innehållit en redovisning av de senaste årtiondenas intensiva diskussion och teoribildning kring allegoribegreppen, i fornkyrka-medeltid och idag. I den diskussionen finns spännande komponenter som relaterar den till narrativ teologi, fundamentalteologi och spiritualitetsteologi, liksom där finns en intressant spänning mellan infallsvinklar från litteraturvetenskap/estetik (Derrida, Auerbach, Pepin, Frye, Ohly) och teologi/teologihistoria (Daniélou, de Lubac, Smalley, Louth, Hans W.Frei). Teologer och idéhistoriker kan knappast längre (som Edsman gjort, liksom Daniélou och flera litteraturvetare) utan diskussion identifiera typologi och allegori — här är det fråga om två olika sätt att närma sig vad «innebörd» är: typologin är i sin grundform inomhistorisk eller kanske snarare inomtextuell, allegorin är en sensus spiritualis som involverar subjektet i förståelseprocessen. Att allegori och typologi är svåra att likställa ger sig ju för den uppmärksamme redan inom Edsmans framställning, när denne konstaterar att typologin överlever reformationen (själva begreppet är f.ö. efterreformatoriskt). Möjligen är hela detta problem en variant av Zeitlers utveckling mystik–historicitet. Edsmans diskussion hade blivit klarare om han renodlat triaden umbra – imago – veritas, som tydliggör att det är fråga om ett egentligen teologiskt-epistemologiskt resonemang.

Redan i titeln till Tengströms uppsats finns, om man läser noga, ett avståndstagande från en vanlig missuppfattning. «Biblia pauperum» är inte kalkmålingarna som de fattiga kunde beundra i sockenkyrkan, utan ett pedagogiskt tryck, en «bibelupplaga» med bara bilder, där scener ur Jesu liv omges av gammaltestamentliga typer. Dessa har sedan varit förebilder för Albert när han målade i Härkeberga, men frågan är hur han avviker från förlagan och vilken förändring i föreställningsvärlden detta signalerar. Tengström visar hur Albert har löst upp sambandet typantityp, vilket Tengström beskriver som att Albert betonar de «större sammanhängen», varmed han avser den litterata betydelsenivån, dvs. att Albert har en mer historiserande syn — något som jag tror kan vara en alltför kort analys: snarare är det en övergång mellan två typer av helhetsåskådning, och därmed värt mer krut. Samtidigt förefaller Tengström till skillnad från Edsman tänka sig en motsättning mellan skolastiken och quadrigaexegesen, där skolastiken skulle representera en högre grad av rationalitet/historicitet, vilket är ett intressant problem; åtminstone hos Thomas finns fortfarande ett samspel mellan rationalitet/historicitet och mysterium, något som Edsman belyser.

Ett mycket vidlyftigt idéhistoriskt problem kan därmed — om jag har rätt — sägas vara närvarande i Härkeberga: Vad Albert åstadkom där var till slut ett både-och. *Lokalen* är inte en AV-lokal för bibelundervisning utan en kyrka. Språkbanden är på latin och viktiga bilder finns i mörka hörn. Ytterst är det en kultisk lokal där målningarna egentligen skall göra frälsningsmysteriet närvarande i överväldigande rikedom — men Alberts *framställning* av detta mysterium håller på att glida över i en historicerande, inte längre arketypisk, avbildningsform, som gör att bilderna dessutom tilltalar vår tid eftersom de blir så «pittoreska». Därmed ställs vi en tredje gång inför frågan hos Zeitler om övergången mellan två världsbilder och två epistemologier.

Det som måste undersökas i sammanhanget är återigen vad senmedeltidens människa kände till av kyrkans dogma, vilka bibelberättelser som var bekanta för henne — och hur hon hade fått den kunskapen. Skall man tänka sig hennes kunskap narrativ eller liturgisk/dramatisk, var hennes förställningsvärld primärt rumslig eller tidslig? Härkebergabonden hade ju aldrig varit i kyrkan när prästen reciterade (kanske bara inledningsorden till) de latinska matutinernas läsningar av de GT-berättelser som återges i taket. Snarare hade han hört berättas om dem på marknaden av en tiggarmunk, och den svåråtkomliga frågan blir hur tiggarmunken hade framställt *innebörden* i berättelsen om Jona och vattnet eller Simson och portarna. Alltså: vilket förhållande rådde i Härkebergabondens medvetande mellan *sensus historicus* och *sensus spiritualis* — allegori, tropologi, anagogi. «Enkla» människor är ju aldrig «enkla» utan delar sin samtids epistemologi. Erför vår bonde berättelserna som «myter» i ordets djupa mening — kalla det gärna «typiska» — handlande om frälsning genom dopets vatten och undan dödsrikets portar? I så fall kunde kanske målningarna — *trots* Alberts pittoreska utformning — fortfarande tolka de dopets och uppståndelsens mysterier som firades i hans sockenkyrka.

Peter Bexell

Frank Burch Brown: *Good Taste, Bad Taste, and Christian Taste. Aesthetics in Religious Life*. xx + 312 sid. Oxford University Press, New York 2000.

Frank Burch Brown är professor i religion och konst vid Christian Theological Seminary, Indianapolis, U.S.A. Han kan sägas tillhöra ledargarnityret inom den inriktning i modern teologi och kristet färgad religionsteori som uppmärksammar religiösa trosföreställningars essentiella relation till konst och estetik. Brown fick något av ett genombrott med sin förra bok,

Religious Aesthetics från 1989. Denna bok var ett lysande exempel på konst- och religionsteoretisk bredd och insiktsfullhet, där Brown dessutom lyckades kombinera lärdom och läsbarhet på ett stringent och underhållande sätt. Perspektivet i boken var uttalat teoretiskt, även om Brown också gjorde diverse teologiserande, uppbyggeligt konfessionella ansatser. Men den stora behållningen av *Religious Aesthetics* bestod framför allt i att han tydligt visade hur de traditionella estetiska teorierna, som var inriktade på en snäv förståelse av konstbegreppet i termer av de «högre konsterna», blockerade förståelsen av det religiösa bruket av estetiska produkter och att en rättvisande tolkning av estetikens roll i allmänskulturen därmed krävde en spänstigare teoribildning.

Föreliggande alster, som är ett slags uppföljare till den förra boken, är av avsevärt mer konfessionellt uppbyggelig karaktär, vilket dessvärre — av allt att döma — resulterat i att teoribildningen blivit klart lidande. Den stringens som mestadels präglade *Religious Aesthetics* har här ersatts av långa och löst hållna longörer utan skärpa. Jag tar det närmast som en konsekvens av ansatsen. Brown vill i första hand bedriva en för pastorer i skilda kontext applicerbar praktisk kristen teologi, vilket har fått till följd att hans framställning blivit ofokuserad, teoretiskt eklektisk och mångordig. Det torde nämligen vara en i stort sett omöjlig uppgift att försöka bedriva normativ teologi med inriktning på praktisk kristen estetik, när företeelsen ifråga oftast drivs hit och dit av de religiösa modevindarna, ofta uppenbarligen utan någon större kontakt med teologisk doktrin i trängre mening. Kristen estetik spänner dessutom över ett stort spektrum av skilda yttringar, alltifrån ofta närmast löjväckande sentimental kitsch till intrikata och överväldigande konstverk. Att hitta en teologiskt normativ och samtidigt teoretisk stringent angreppspunkt torde därmed vara närmast omöjligt. Resultatet blir i Browns fall, som jag ser det, en teoretisk eklekticism som säger allt och inget.

Ett tydligt exempel på denna teoretiska vattnighet är det bruk Brown gör av en text av den franske filosofen Jacques Derrida (*Memoirs of the Blind*) i syfte att legitimera tesen att driften efter att söka och njuta av konstnärliga uttryck är ekvivalent med en «törst efter Gud» (s. 90–94). Enligt Brown visar Derridas framställning att «the sensory and visible aesthetic qualities of art are virtually surrendered in the celebrated moment of tears». Detta, i sin tur, leder till följande flagranta påstående: «These tears come not from the eye alone, but from the heart, testifying, finally, not just to a specific desire, but to an infinite longing and anticipation — a thirst for God» (s. 94).

Eftersom detta är en av de mest centrala teserna hos Brown, så förtjänar den en närmare granskning

här. Derrida har som bekant under senare år invecklat sig i diktarfilosofiska spekulationer av religiöst slag, vilket bland annat uppmärksammats av John D. Caputo i boken *The Prayers and Tears of Jacques Derrida* (1997). Derridas senare filosofi har därvid blivit ett allt oftare använt element i olika teologiska teoribyggen, vilket alltså kommer till uttryck också här hos Brown. Men den tillgripna tesen från Derrida är knappast en särskilt originell tes. Variationer på temat återfinns hos en mängd olika filosofer och teologer, t. ex. hos Clive Bell, Ludwig Feuerbach, Thomas Martland och Paul Tillich. Det är dessutom, milt sagt, en extremt reduktionistisk, idealistisk och förenklad tes, i synnerhet visavi konstens funktioner och natur, som enkelt låter sig vederläggas eftersom den förutsätter vad som skall bevisas. Det är också enkelt att ge en rad motexempel, som t.ex. utgår från konstens mer primära och närliggande emotionella, institutionella och kommersiella funktioner. Varför en enkel referens till Derridas postreligiösa gråtmildhet skulle kunna skaka liv i detta teoretiska lik (dvs. tesen att all konst uttrycker en gudstörst) är därmed långt ifrån uppenbart.

Till Browns förtjänst måste det dock sägas att han i alla fall försöker problematisera tesen i dess mest överförenklade form, dvs. att *all* konst *alltid* uttrycker en gudstörst (s. 122–123). Enligt Brown kan viss profan konst uppfylla den religiösa törsten, «latent in the whole artistic endeavor» [sic!], genom att den i praktiken utvidgar den religiösa förståelsen, direkt eller indirekt. Denna religiösa reception av ett konstverk är emellertid, menar Brown, villkorad av den «andliga smak» som odlats av konnässören. Således: «What persists is the feeling, evidently deep, that such art is fulfilling what all art is meant to be. Not that all art needs to do that. It is enough that some does. And the art that does is indeed religious, often without going under that name» (s. 123).

Om detta är att se som ett argument, så är det inte övertygande. Brown utgår fortfarande från idén att all konst potentiellt är (eller bör vara) av gudstörstande slag, men tillägger att receptionen av den är villkorad av betraktarens religiöst-estetiska föreställningar och smak. Det återstår emellertid att visa att all konst, åtminstone potentiellt, verkligen har denna religiösa karaktär. Och den relativistiska sidoklausulen att konst blir religiös i betraktarens ögon är, i bästa fall, trivial. Den gör inte att konst är essentiellt-potentiellt religiös i sig. Sett som ett argument är tesen därför, som det heter, «question-begging».

Fokus i Browns framställning ligger emellertid mer generellt, som framgår av titeln, på smakbegreppets praktik. Givet att konstnärliga uttryck exemplifierar en «törst efter Gud», så vill Brown utveckla en teori om god och dålig smak, med avseende på *kristen*

smak. Han vill alltså först och främst visa att denna smak generellt är en fråga om en törst efter Gud. Men det centrala problemet är därvid enligt Brown att kunna utforma en ekumenisk, estetisk normativ teologi (jfr s. 160–167). Ekumenisk, därför att den kristna estetiska smaken i påfallande utsträckning förefaller vara kulturellt betingad och därför inrymmer en mängd diversifierade stilar. Normativ, därför att viss kristen konst inte alltid finner sig till rätta hos alla och envar, varvid detta är ett problem som rimmar illa med föreställningen om en kristen övergripande gemenskap. Det bör därför lösas såväl teologiskt som praktiskt.

Browns försök att lösa problemet bottenar i hans dubbla ansats. Han vill ge utrymme åt de skilda stilar som de facto finns och har funnits i kristen estetik. Men han vill också ge ekumeniska anvisningar, dvs. hur en praktisk estetisk teologi kan utformas i namn av generositet och tolerans för skilda kristna och profana stilgrepp. Ansatsen leder dock till en intern motsägelse i Browns argument. Detta kommer sig av att Brown för det första argumenterar för att kristen smak är kulturellt betingad, men att han, för det andra, också vill hävda att inte all konst är lika lämplig för kristen gudstjänst och komunitet. Dessa två komponenter i Browns argumentation är oförenliga. Givet argumentet att smak är betingad relativt en komunitet och att detta bör tjäna som ledstjärna för en ekumenisk kristen estetik, så går det inte att samtidigt argumentera för att inte all konst är rituellt och kontemplativt lämplig (jfr s. 250–251). Med andra ord: Browns deskriptiva relativism utesluter hans normativa ansats rörande vad som skall anses som god kristen smak.

Dessa grundläggande problem i argumentationen, som rör de centrala greppen i Browns bok, blir inte hjälpta av att hans framställning är mångordig, oskarp, och överlastad med exempel och spridda hugskott. Trots det måste det sägas att det är det ändå en läsvärd text, eftersom den är ett ambitiöst försök att visa efter vilka linjer en kristen teologisk estetik kan bedrivas. Men den som vill bekanta sig med Browns idéer om dessa ting i klarare form gör bättre i att konsultera hans förra bok.

Johan Modée

Adrian Hastings, Alistair Mason and Hugh Pypier (eds.): *The Oxford Companion to Christian Thought*. xxix + 777 sid. Oxford University Press, Oxford 2000.

Teologiska uppslagsverk kan man inte få för många av. Nyutkomna *The Oxford Companion to Christian Thought* är en trevlig bekantskap, inte minst tack vare

dess fylliga artiklar som ofta ger en god orientering av ett ämne som man snabbt behöver sätta sig in i. *Oxford Companion* jämför sig själv med *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (redigerad av F. L. Cross och E. A. Livingstone, tredje upplagan 1997) och kommer fram till att *Companion* vill vara ett uppslagsverk med färre, längre och mer personligt hållna artiklar, samt kortare och mer tillgängliga bibliografier. Med andra ord letar man i *Companion* i stort sett förgäves efter information om mindre bemärkta teologer och händelser. Vad man i stället får är teologiska miniessäer som inte bara ger historiska och biografiska fakta utan framför allt en teologisk värdering av ämnet i fråga.

Companion kan jämföras med förträffliga *Dictionnaire critique de théologie* (Jean-Yves Lacoste, P.U.F., Paris 1998) vars uppläggning man lätt associerar till. Båda har signerade artiklar, vilket gör att respektive artikels teologiska infallsvinkel inte förblir anonym. Till skillnad från *Dictionnaire critique* är emellertid de teologiska inriktningarna hos *Companions* författarurval bredare, vilket kan ge ett mer disparat intryck. För egen del har jag svårt att säga om detta är en fördel eller en nackdel — jag kan tänka mig båda — men eftersom bredden hos *Companion* inte betyder att den gör avkall på kvalitet tycker jag att urvalet gör verket än mer intressant.

Till sist vill jag påpeka att *Companion* har en relativt bred publik som sin målgrupp — teologistuderenter såväl som den intresserade allmänheten. Här tror jag den fungerar utmärkt, vilket inte betyder att den som sysslar med teologi på en mer fördjupad nivå inte skulle ha mycket att lära i *Companion*.

Ola Sigurdson

André Glucksmann: *La troisième mort de Dieu*, 295 sid., NIL éditions, Paris 2000.

Det är nu ett tag sedan Gud blev på modet inom fransk filosofi. Men det är ett mode som håller i sig, och nu har snart sagt varje filosof värd sitt namn — troende som icke-troende — skrivit sin egen bok om Gud. Senast i raden är mediafilosofen André Glucksmann, som inför det nya millenniet lät publicera sin *La troisième mort de Dieu* — Guds tredje död.

Glucksmann blev under slutet av 70-talet känd för ornvärlden som en av de «nya filosoferna» (*les nouveaux philosophes*), en löst sammansatt grupp av tänkare som förenades av att de på olika sätt vände sig mot 68-rörelsen. Glucksmann hade själv tillhört en radikalt maoistisk falang när det begav sig. Redan under tidigt 70-tal tog han emellertid tvärt avstånd, bland annat som en följd av det omskakande terror-

dådet vid Olympiaden i München 1972 (Glucksmann är själv av judisk börd), som för många intellektuella innebar en vändpunkt i förhållandet till 68-rörelsen. Från den här tiden stod det klart för Glucksmann hur det tänkande som ursprungligen syftat till befrielse självt bars upp av samma behärskningsambitioner som det system man vänt sig mot. Vad som om möjligt gjorde det marxistiska tänkandet ännu farligare var dess utopiska ådra, beredvilligheten att legitimera våld och förtryck i samtiden utifrån drömmen om ett framtida idealt samhälle. Glucksmanns filosofiska bana sedan denna tid kan beskrivas som en livslång kamp mot totalitära och utopiska system, samt ett outtröttligt pläderande för nuet: Det är *här* och ingen annanstans som den ständiga kampen för mänskliga rättigheter, en fungerande demokrati, etc. måste bedrivas.

Likt många franska intellektuella är Glucksmann värd en eloge för sin förmåga att förena teori och praktik, liv och verk. Hans akademiska bana är kantad av ett konkret engagemang för mänskliga rättigheter på olika håll i världen, under senare år framför allt för människor i Tjetjenien och Algeriet. Glucksmann syns dessutom var och varannan vecka i TV-rutan och skriver ofta i dagspressen. Bakgrunden till den aktuella boken är just en målande artikel om en islamistisk massaker i en förtort till Alger som publicerades i *Le Figaro* 1998. Glucksmann avslutade artikeln med orden «Vad tjänar religionen egentligen till, detta nådens år 1998? Till att sitta och käbbla om huruvida vi ska ha premitivmedel eller inte, samtidigt som vi struntar i att ett barn spikas upp på en dörr i Alger? Den Högste måste skratta åt oss i sin himmel.»

Reaktionerna lät inte vänta på sig, och *La troisième mort de Dieu* utgör i mycket en bearbetning av de frågor denna storm av invändningar väckte: Hur kan vi någonsin begripa det vidrigt sublimes i att en ung människa skär halsen av ett spädbarn i den Högstes namn? Kan denne Högste alltjämt äga en mening, i så fall vilken? Och var kommer Europa in i bilden, denna enda kontinent som med påvens ord lever «som om Gud inte existerade»? Med dessa frågor fattar Glucksmann pennan och skriver en bok riktad till «alla de nyfikna personer som inte på förhand utgår från att Gud är en avslutad affär, ett problem som redan lösts; till alla de för vilka hans tvetydiga närvaro ... fortsätter att oroa, att passionera.»

Glucksmann återvänder som sig bör till grekerna och målar upp en kontrast mellan det homeriska och det platonska, vilken tjänar som relief åt bokens bärande argument. Det homeriska kosmos utmärks av den yttersta harmonins frånvaro: på botten lurar alltid ett otämjbart *Eros* som gäckar såväl gud som människa. Föga originellt presenteras Platon som den som tämjer detta bångstyriga *Eros*. Den homeriska teolo-

gin får ge vika för en ny filosofisk teologi som en gång för alla vill skilja dödligt från odödligt, gott från ont. Inte så att det onda inte längre tänks finnas till — men det *gudomliga*, *eviga* och *ideala* måste renas från död och ondska. Det måste finnas en sfär som är oåtkomlig för *Eros* nyck. Och vips så var utopitanken född!

Det är svårt att undgå hur Glucksmanns utdragna 68-uppgörelse redan på detta stadium i boken slår igenom: Vi får aldrig falla för frestelsen att kliva över den historiska verklighetens komplexitet i namnet av ett idealt eller framtida Eldorado. Därmed har Glucksmann också avslöjat sin filosofiska grundsats: Utopier är roten till allt ont. Punkt.

Detta grundaxiom tillåter Glucksmann att läsa samman en rad mycket olika historiska och kulturella yttringar som uttryck för en identisk problematik. Platonismer — nya som gamla — är farliga därför att de kultiverar en nostalgil för ett universum där ondska och död inte existerar. Fascismen är ett exempel på en sådan platonism under 1900-talet. Kommunismen är ett annat. Ett tredje och mycket aktuellt är islamismen. Visst skiljer de sig åt i detalj, men grundsatsen skallar med identisk styrka: Utrota fienden, det onda systemet (Juden, Kapitalet, Världen), upprätta en supra-historisk renhet över historiens orenhet!

Hur var det då med Guds tre dödar? Jo, även här är det samma filosofiska grundaxiom som presenteras i olika variationer. Guds första död syftar naturligtvis på korset. Glucksmann — som konsekvent undlåter att bekänna någon som helst egen teologisk färg — ställer sig förvånande positiv till idén om den inkarnerade Guden. Men tänker man till förstår man snart att denna föreställning passar som hand i handske med hans anti-utopiska grundsats — att tänka in ångest, lidande och död i gudomens själva väsen utgör ju den perfekta kontrasten till Platons saneringsprojekt av de gudomliga nejdena. Nietzsche hade alltså fel: kristendomen är inte alls någon platonism för folket.

Vad det gäller Guds andra död blir den kritiska tonen plötsligt hätskare. Det som åsyftas här är den moderna religionskritiken, proklamationen av Guds död hos 1800-talets stora intellektuella — Marx, Feuerbach, Nietzsche. Här anar Glucksmann nämligen åter platonska tendenser. För bakom den moderna proklamationen av Guds död ligger än en gång viljan att upphäva död och ondska, och förkunna det godas hegemoni. Sålunda Nietzsches vision om ett evigt här och nu bortom skuld och straff eller Marx klasslösa samhälle. Man dödar alltså en Gud — «moralguden» — men bevarar samtidigt en annan slags gudom «bortom gott och ont» som i religiös eller sekulär form ger absolut sanktion åt de offer som krävs för att upprätta visionen om det goda.

Därmed är vägen redan banad för Guds tredje död. Detta är Gud hängd i Auschwitz (Elie Wiesel), uppspikad på en dörr i Alger, men kanske framför allt ihjältigen av alla de miljoner röster som stillatigande låtit dessa fador rulla på gång efter annan i historien. Hur kan vi någonsin förstå logiken bakom den totala terror som i en mångfald skepnader sett dagens ljus under det gångna seklet?

Det är här bandet mellan Guds andra och tredje död ligger. För det är just i namn av den nya gudom bortom gott och ont, bortom etiken, vilken framträder efter Guds andra död, som man kan spika upp ett barn på en dörr. «Trons paradox är att det finns en innerlighet som är inkommensurabel med det yttre [läs: etiken]», skriver Kierkegaard i sin utläggning av Abrahams offer av Isaak. Och detta är precis det exempel Glucksmann använder sig av. Den «tragiske hjälten» upprättar sin egen platonska sfär där bara han och Gud (i religiös eller profan tappning) existerar — bortom död och ondska, men framför allt bortom etiken. Därmed är vi tillbaka vid utgångspunkten: Utopier är roten till allt ont, så även till de bottenlöst vidriga övergrepp som begås i Guds namn i dagens Algeriet.

Det är alltid viktigt för den intellektuella debatten med tänkare som vågar dra de stora dragen, göra de belysande förenklingarna. Samtidigt finns det en gräns för när dessa förenklingar döljer mer än vad de belyser. Detta är en gräns Glucksmann överskrider. Betraktar man hans intellektuella världskarta upptäcker man snart att den består av en utopisk och en anti-utopisk del. I den utopiska vågskålen flyter en tung magma bestående av så olika gestalter som Platon (hedersplats), Karl Barth, Lenin, Nietzsche samt allsköns islamistiska terrorgrupper. Vad som finns i den andra vågskålen blir man aldrig riktigt klar över — förutom Glucksmann själv förstås. När jag slutligen slår igen Glucksmanns bok kan jag därför inte annat än beklaga detta minst sagt totaliserande sätt att handskas med historiens idéer. Inte minst för att jag samtidigt finner hans filosofiska grundhållning — pläderandet för nuet, att det är mitt i vår egen komplexa verklighet vi måste förverkliga det ideala — mycket sympatisk.

Jayne Svenungsson

