

Avslutningsvis tecknar Moltmann-Wendel hur hon ser på nya kroppсорienteringar, befriande relationsmönster och tankar kring en kroppsteologi.

Att dessa frågor är aktuella och brännbara visar inte minst upprördheten kring Elisabeth Olssons utställning *Ecce Homo*. Se människan — som har kropp. En provokativ, könslig, sexuell, ömsint kropp, men också en lidande och dödad kropp. Att nakenheten och inte den av våldsmän dödade människan kom i fokus, visar på behovet av böcker som Moltmann-Wendels *Min kropp det är jag*.

Det är ett angeläget budskap som hon för fram i sin bok, kroppens närvaro eller förnekandet av den får konsekvenser för självuppfattning, relation, samhällsstrukturer och inte minst teologi. Att nedvärdera, förändliga eller förtränga det faktum att jaget endast finns i och genom en kropp, är enligt Moltmann-Wendel oförenligt med en religion vars kännetecken är att Gud har blivit människa. Att Ordet blev kött måste tas på större kroppsligt allvar, menar hon. Liturgierna får inte vara intellektuella övningar som gör oss främmande för varandras fysiska närvaro. Övertagna dualismer och samhällsanpassningar har lett till att Jesusgestalten främst förknippas med den korsfäste, människan som syndig, försoningsoffret som avsikten med inkarnationen. Men, säger Moltmann-Wendel: *Hur skulle en torterad, döende, död kropp kunna väcka lust och kärlek till den egna kroppen?* (s. 72). Evangelierna tecknar en en ytterst levande, kroppslig man också. En man som vredgas, smeker, äter, helar, älskar och lider. En man som bryr sig och trotsar tabun och som också lär sig av människorna omkring sig. Det är i kroppen som Gud och människa möts, poängterar Moltmann-Wendel. Bryr vi oss inte om våra kroppar, då bryr vi oss inte heller om Gud.

Vikten av böcker som teologiskt bearbetar detta ämne är odiskutabel. Dessvärre tycker jag att Moltmann-Wendels projekt både hjälper och stjälper kroppsinriktad teologi. Hennes feminism består i att kvinnors erfarenheter och kroppar måste få en självklar positiv plats i kyrkan och i samhället. Bristen ligger i att hon utgår från en biologisk essentialism, där hon utan problematisering fastslår vad en kvinna är och vad en man är. Längre fram i boken hävdar Moltmann-Wendel att livs- och rollmönster inte kan hämtas ur en föråldrad biologi. Här är det dock synen på kvinnan som ett passivt kärl för mannens säd och sexualitet som hon kritiserar. Alltså, tolkningen av biologin anses felaktig, men biologin som teoretisk grund kvarstår. Med hjälp av vad jag anser vara essentialistiskt förankrade, psykoanalytiska teorier förklaras varför kvinnor lider av en djup fysisk känsla av mindervärdighet som bl.a. yttrar sig i anorexi och bulimi. Det beror på det erotiska spelet mellan manligt och kvinnligt, mellan mor och barn: *Medan glansen i moderns öga gäller*

*den lille sonen missar enligt dessa undersökningar små flickor vanligen glansen och den erotik som skulle kunna få till följd att de såg på sina kroppar som vackra och ätråvärda* (s. 29).

Då modern och flickan är av samma kön och pappan som kunde ha sett på dottern som ett sexuellt tillfredställande objekt oftast är frånvarande, leder det till en stor tomhet i flickans och senare kvinnans livsväg.

Detta är ett typiskt exempel på frånvaron av feministisk kritik som genomgående präglar boken. Moltmann-Wendel ställer inga kvalificerade frågor om hur det patriarkala kan tänkas fungera. Här finns ingen kritik som diskuterar möjligheten av att se kön och sexualiteter också som konstruktioner i någon form av makt- och systemkritik.

Menstruation, graviditet skildras i romantiska ordalag som varvas med den genom våldtäkter, incest-övergrepp och våld förnedrade kvinnokroppen. Det är ingen lidelsefri bok. Ibland bränner det till med formuleringar som *Vägen tillbaka till kroppen är lång; längs den är en bred mur uppbyggd av det manliga samhällets många hundra år gamla fördomar och en överallt närvarande sadism* (s. 34). Passionen och viljan är det inget fel på. Elisabeth Moltmann-Wendel vill få oss att se kroppen i alla dess verkningar. Den sjuka kroppen som — om inte förr — får oss att inse att mitt jag är helt beroende av hur denna kropp har det. Den av utsugning och arbete sönderstressade människan. Kroppar till för andras avkastning. Den av kyrkan skambelagda kroppen, där Jesu liv och konkreta handlande glöms bort för en idealiserad själslighet som försöker «höja» sig över kroppens behov och begär. Allt detta är nog så sant, men att söka det mänskliga genom att söka återställa en balans mellan manligt och kvinnligt är inte nog. Visst kan det behövas att tänka sig Gud som kvinna, men knappast för att (...) *skapa ett rymligt livsrum, i vilket våra kroppar kan vara, förändras och dö* (s. 58), utan snarare för att ifrågasätta betydelsen av konstruktioner av manligt-kvinnligt, kön och sexualitet.

Språket i boken kan beskrivas både som lättillgängligt och störande banalt. Men om man inte stöts bort av dess språkliga och innehållsliga förenklingar, manar den ändå till eftertanke och konkreta förändringar i såväl teologi som i kyrklig praxis.

*Madeleine Tönnies*

Oswald Bayer: *Gott als Autor. Zu einer Poietologischen Theologie*. 333 sid. Mohr, Tübingen 1999.

Hur är det möjligt att skriva en bok med titeln *Gud som författare?* Genast kan sägas att det inte är direkt bokstavligt menat. Det handlar inte om verbalinspiration i

Bibeln men om en sällsam poet, «Deus poeta», en benämning som Bayer tycks ha lanserat som kontrast till Nietzsches ateistiskt självförgudande «homo poeta». Poesin i Guds «författarskap» gestaltas inte vid sidan av ting och liv utan finns där redan i den initerade och pågående skapelsen (grek. poiesis). Guds ord är alltså inte någon vilande betraktelse ovanför tillvaron men personligt tilltal och historisk närvaro, löfte och fullföljd genom en «skapare (poietäs) av himmel och jord, av allt vad synligt och osynligt är» (NC).

Detta sagt som bakgrund till den kryptiska termen «poietologisk» i underrubriken. Läsaren kan lätt se, att boken inte alls går in på hur Bibeln kommit till som skrift, om muntlig tradition eller källfrågor. Det hade inte skadat om så skett åtminstone antydningssvis. Som systematisk teolog har Bayer andra syften, som inte görs full rättvisa med själva bokytteln. Kan denna ändå bidra till att väcka uppmärksamhet är det bra, för boken har uppslag till förnyelse i den metodologiska och innehållsliga problematik, som berör stora delar av teologin för närvarande.

Jag kommer att välja tre ämnesområden, som finns spridda på olika håll i Bayers bok: gudsuppfattning, metafysik och den i Sverige tystade Luther. Men först något om vem Oswald Bayer är. Född 1939. Studier i teologi och filosofi i Tübingen, Bonn, Heidelberg och Rom. Prästjänst i Ev. Landeskirche Württemberg. Promotion 1968. Professor i systematisk teologi i Bochum, sedan 1979 i Tübingen. Utgivare av *Neue Zeitschrift für Theologie und Religionsphilosophie*. Ordförande i Lutherakademie Ratzeburg. Den bok som nu recenseras är hans sjätte på förlaget Mohr (Siebeck). 1990 kom *Schöpfung als Anrede*, om hermeneutik. 1991: *Autorität und Kritik*, om vetenskapsteori. 1992: *Leibliches Wort*, om reformation och nutid i konflikt. Tankegångar i de nämnda böckerna vidareutvecklas i den senaste, *Gott als Autor*. Vart och ett av bokens 22 kapitel bygger på tidigare publicerade föredrag och uppsatser, alla utom tre från 1990-talet.

Gudsuppfattningen visar ett försök att aktualisera tankar av den tyske skriftställaren Johann Georg Hamann (1730–1788), som var obegriplig för sin samtid men haft inflytande på t.ex. Goethe och Herder. Termerna «författare» om Gud, ja «poet», t.o.m. «poiet» (görare/skapare) är Hamanns. När Bayer använder dem innebär de att Gud är samtidigt skapare och uttolkare (genom sin skapelse), vilket kommer till uttryck i Guds ord och befintliga bibeltexter. Vi lägger märke till att Gud alltid är förutsatt i Bayers resonemang, men han vill göra gällande att det inte är någon abstrakt princip eller yttersta orsak som avses. Människan kan inte med sin tanke nå insikt i Guds vetande eller verifiera det. Däremot kan människan nå indirekt (textuellt) av ord som beskriver och tolkas som Guds verk. Men kan språket som hermeneutisk nyckel

medföra någon uppgörelse med metafysiken eller någon tydlighet i gudsuppfattningen? Vi ställer frågorna till Bayer.

En antimetafysisk ambition är uppenbar hos honom, om vi med metafysik avser antagandet av en, enhetlig och universell princip höjd över den fysiska verkligheten. Är inte också Bayers gudsuppfattning metafysisk? De ord och texter som skall tolkas förutsätts ha sitt ursprung från Gud. Bayer skulle inte gilla en sådan kritik. Han värjer sig mot att han «förutsätter» något utöver texter och vad *de* berättar. Vad är då Gud?, kan vi invända. Fel fråga, skulle Bayer svara. Fråga i stället: Vem är Gud? Så påminns vi om ett personligt gudsförhållande, där människan, driven av frågan vem hon själv djupare sett är, finner svar i ett tilltal genom det pågående naturliga livet, som då inte bara får en beskrivning utan också en förklaring. Låt mig säga: Detta är cirkelresonemang och ingalunda någon uppgörelse med metafysik. Likaså Bayers lovordande instämmande med Hamanns ord: «Tala, så att jag ser dig!» med svar på den uppmaningen genom vad naturen säger om sin Skapare. Svaret ligger redan i den pockande bönen. Det är givet på förhand!

Att det förhåller sig på det här sättet är väl inte så märkligt. Det är förutsebart och psykologiskt förklarligt. Det kunde räcka och visa hur onödigt det är att fortsätta försöken att göra upp med metafysiken på filosofiskt teoretisk väg, som till sist blir en återvändsgränd. Filosofi är på andra sätt nyttigt för teologin, som själv är vetenskap med åtkomliga objekt: texter att analysera. Vi skulle som Kant kunna säga att frågan om Gud inte är rent teoretisk utan sensibel. För teologin i dag behöver detta inte innebära att Gud reduceras till att vara blott psykiska föreställningar. Då är det inte längre fråga om trons sätt att uppfatta och tala om Gud som «högre» än våra tankar och ändå nära oss i det som sker. I båda dessa hänseenden har Bayer mest att ge, när han låter sin hermeneutik ligga innanför det mänskliga språkets och den psykiska erfarenhetens möjligheter.

Slutligen över till Luther. Realismen hos honom medger stor glädje över skapelsens skönhet men utesluter också aningslös skönmålning av den från människans sida. Hindret är synden i världen, ondskans skandalon, grymhet, våld och katastrofer. Mitt i detta står korset, Guds lidande och medlidande. Så får kors-teologi en markerad plats i Bayers skapelsesyn, i vilken göms åtskilligt av frågan om Guds, Skaparens, ansvar (teodicé). Hos Luther kommer det till uttryck i vad som är att säga om «Verborgenheit Gottes». Korsets teologi skulle enligt Bayer också kunna bli en död princip, ännu ett metafysiskt hinder, liksom för övrigt kyrkliga läror om Guds «egenskaper», om lidandet i världen och de många korsen skulle förbigås.

Enligt Luthers Heidelberg-disputation (WA 1, 362, 11–13) vore det aldrig nog «att lära känna Guds

majestät och härlighet, om inte också hans kors blev känt i dess förnedring och skam». Inför korset måste lögn och flärd falla. Allt blir där bara vad det är, inte mer. Det «rena» förnuftet är lutherskt sett egentligen oupplyst och blint. Det «upplysta» förnuftet däremot inser, att Gud lider med oss i «slam» och möda. Kors-teologi handlar inte bara om Skaparen som korsfäst (jfr J. Moltmann och Torgny Bohlin) utan också om nytt liv efter mörker och död. Vad Bayer har att säga om lidande, synd och rättfärdiggörelse enligt reformatorisk syn är starka inslag i hans bok. Det som sägs går så uppenbart på tvärs mot tendenser i vår samtid. Tragiken är att så många människor inte har ord att förstå och tolka just det nyss nämnda, som griper djupt in i deras livssituation. Och vem hjälper dem att tolka det? Gör dagens svenska kyrka?

Bayers bok är grundligt tysk, sakrik och förnyande i sin avsikt. Dess målgrupper tycks vara präster och teologiskt intresserade. Den påminner ibland om predikningar, men goda sådana. De försök som gjorts att visa en väg ut ur den metafysisk-kritiska filosofins fängelse är inte övertygande. Somliga läsare anar kanske en befrielse. Andra upptäcker att de bara kommit till en av fängelsets rastgårdar. Alla kunde hellre ha förunnats att mer lära känna de konkreta undren i den pågående skapelsen, där naturvetenskapen självfallet har betydligt mycket mer att ge än filosofin. När kommer en teologi som också på sätt vill intressera sig för vem som är «författare» till skapelseverket och meningen med det?

Gösta Wrede

Alasdair MacIntyre: *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*. 166 sid. Duckworth, London 1999.

Moralfilosoferna har inte helt förstått reciprocitetens betydelse. Det är nu mer än ett decennium sedan den amerikanske sociobiologen R. D. Alexander gjorde detta påpekande i ett försök att relatera modern evolutionsteori till moralfilosofin. Reciprocitet, ömsesidighet är ett centralt begrepp inom båda disciplinerna. Det är därför av stort intresse för både etiken och den evolutionära biologin att Alasdair MacIntyre i sin nya bok *Dependent Rational Animals* fokuserar just på reciprociteten och för in en del allmänna biologiska perspektiv i moralteorin.

Etik oberoende av biologi är omöjlig hävdar MacIntyre och detta av flera skäl. Moralteorin måste t.ex. på ett adekvat sätt förklara hur de värden och dygder vi faktiskt har är möjliga att ha för varelser med människans biologiska konstitution. Det är inte heller möjligt att förstå hur dessa värden och dygder bildas

och utvecklas om vi inte jämför oss med andra djur. MacIntyre pekar framförallt på att människan delar andra levande varelsers sårbarhet. Detta är en lovande utgångspunkt. Människan kan då förstås som en varelse vars överlevnad är helt beroende av andra varelser, framförallt då andra människor. Företrädare för evolutionsteorin pekar just på varje individs sårbarhet och den därav betingade skillnaden i framgång och överlevnad. Inom de socialt levande arterna (dit människan hör) är det samspelet med de andra inom arten som till stor del determinerar denna skillnad. Här erbjuds alltså flera intressanta möjligheter för de båda perspektiven att mötas.

MacIntyre kommenterar dock aldrig sociobiologin, den disciplin som studerar socialt beteende ur ett evolutionärt perspektiv, direkt. Indirekt så är emellertid hans bok på punkt efter punkt en kommentar till de evolutionsteoretiska resonemangen kring reciprocitet och samarbete. Jag ger några exempel:

Det specifikt mänskliga består enligt MacIntyre av en förmåga till att kunna bortse från den omedelbara behovstillfredställelsen för att uppnå något annat som vi i en förutsedd framtid värderar högre. Ett liknande resonemang fördes redan 1976 av Richard Dawkins i boken *The Selfish Gene*. Detta medger en utveckling av dygder som i sin tur möjliggör ett blomstrande mänskligt liv. Denna utveckling går hos varje människa från en beroende behovsvarelse till en oberoende förnuftsvarsel i stånd till att göra rationella val.

Inom evolutionsteorin är det, inte nödvändigtvis medvetna, rationella valet alltid influerat av möjligheten till reproduktiv framgång. Det är min egen, eller korrektare: mina geners, framgång som står på spel i valet. Men denna framgång är för en social varelse helt beroende av hur de övriga handlar. Hos MacIntyre ser vi en liknande slutsats när han resonerar kring hur en utveckling till rationella förnuftsvarsel är möjlig. Denna utveckling kräver nämligen en social gemenskap för att kunna påbörjas, förmedlas och upprätthållas, och den borgar då för ett gott liv som människa. En sådan social gemenskap, konstaterar MacIntyre, existerar också hos många djur. Jämförelsen med andra djur och deras utveckling till rationalitet när de realiserar sitt liv som djur, är alltså nödvändig och möjlig menar MacIntyre. Här rör det sig om en grad-inte en artskillnad. Tyvärr så blir jämförelsen inte den bästa när han väljer delfinen som exempel (och på någon punkt är MacIntyre dessutom direkt okunnig, som när han påstår att delfiner inte behöver frukta andra delfiner). Argumenten hade varit betydligt kraftfullare om han istället valt schimpansen, för att den är människans närmaste släkting i evolutionär mening och för att den är en art vars sociala liv är väl studerat och dokumenterat av forskare som Jane Goodall och Franz de Waal. MacIntyre går också miste om den