

Vid vilken Gud fäster vi vårt förnuft?

Apofatiska och humanekologiska perspektiv på det religiösa språket

SIGURD BERGMANN

Livstolkningens rationalitet

Förvissningen om att den kristna «livstolkningens»¹ språkliga uttryck inte behöver motsäga utan tvärtom förmår fördjupa det mänskliga förnuftets reflektion över världen har varit en av Anders Jeffners fruktbara drivkrafter. Värnandet om rationalitet och konsistens, och om konstruktivitet och konvergens med rådande kriterier för vetenskaplig verksamhet har bidragit till att skärpa tanken hos flera generationer av teologer som inte velat avhända sig förnuftets redskap för «mysteriets grammatik» (Per Frostin). Genom introduktionen av begreppet «livs-åskådning» lyckades Jeffner — ovetande om att den tyske sociologen Georg Simmel redan 1918 hade uppfunnit «Lebensanschauung» som boktitel, om än utan att fylla ordet med innebörd — att etablera ett programmatiskt öppet rum för fortsatt dynamiska samtal mellan teologer, filosofer och andra med intresse för människans kraft att koncipiera sig i sin omvärld.

Att värnandet om teologins rationalitet — inte i ett konfessionell-apologetiskt utan i ett skapelseteologiskt öppet perspektiv — ingalunda utgör ett modernt fenomen utan tvärtom tillhör den klassiska kristendomens elementära kännetecken vill den följande korta betraktelsen visa genom att framställa den apofatiska kunskapssynen hos den östliga fornkyrkans teolog Gregorios av Nazianz (329/30–389/90). Avslutningsvis vill jag uppmärksamma en relation mellan två av Anders Jeffners bärande teman som hans verk själva inte förbinder med varandra: betydelsen av det religiösa språket för människans syn på och umgänget med naturen.

Apofatisk teologi — kritik och konstruktion

Kravet på en uttrycksform för den kristna tron som motsvarade den rådande kunskapselitens plausibilitetskrav på förnuftighet ökade i samband med att förföljelsen av de kristna upphörde under mitten av 300-talet, och att imperiemaktens nyorientering mot den nya «religionen» föranledde en omvändelse av imperiets bildade eliter vars krav på filosofisk rationalitet teologer som Augustin och de tre kappadociska fäderna lyckades möta.

I den grekisktalande regionen av fornkyrkan utvecklade sig i senantiken den s.k. apofatiska teologin.² Med hjälp av en utläggning av johanneiska och paulinska texter och med hjälp av antika filosofiska konceptioner växte först i den alexandrinska och sedan i den kappadociska teologin, fr.a. hos Gregorios av Nazianz, insikten och den kunskapsteoretiska principen fram att varken änglar eller människor kan få kunskap om Guds väsen men om Guds verk, dvs. om den befriande uppenbarelsen av Guds frälsningsekonomi, som är öppen mot människan och andra varelser. Eftersom Guds väsen och verk ontologiskt inte är skilda från varandra erfar skapelsens naturer sin Skapare som den Gud som är kosmos' befriare.

Ludwig Wittgenstein uttryckte det första ledet i denna teologiska kunskapsteori i den ofta citerade satsen: «Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.»³ Wittgenstein stannar här — innan han utvecklar sin språkspelsteori — medan de senantika apofa-

¹ Om begreppet «livstolkning» se Per Erik Persson, «Livstolkning — något för teologi/religionsvetenskap?» i *STK* 75, 2/1999, 64–70.

² Om dess historia se S. Bergmann, *Geist, der Natur befreit: Die trinitarische Kosmologie Gregors von Nazianz im Horizont einer ökologischen Theologie der Befreiung*, Grünewald, Mainz 1995, (i rysk översättning: Arkhangelsk 1999), 371, 481 f.

tiska teologerna drar slutsatsen att man just på grund av medvetenheten om förnuftets begränsning bör tala om det som man trots allt kan tala om, dvs. om erfarenheterna med och av den handlande Guden. Kant har utvecklat samma tanke — visserligen utan att ha läst kappadocierna — i principen för sin kritiskt rationala teologi att denna bör bidra negativt till «avslöjandet av det dialektiska skenet» och positivt till «det rena förnuftets ideal» vilket inte får uppfattas som identiskt med Guds vara.⁴

Avgörande för fornkyrkan var att entydigt slå fast att det var hela Gud Skaparen och Fadern som var väsenmässigt ett med Anden och Sonen. Guds enfödde son «av samma väsen som Fadern» (homouousios) och Anden «vår herre» var de mest koncisa uttrycken för denna trovissighet i det ekumeniska konciliet i Konstantinopel 381.

Både med tanke på kristendomens historiska kontinuitet, på dess öst- och västkyrkligt ekumeniska identitet och med tanke på samtidens dialog med postmoderna kritiker av universaliseringsstrategier kan en rekurs på den apofatiska synen på gudskunskapen inom en historisk trinitetslära vara värdefull. Inom diskursen om den postmoderna kunskapssynen kan en tillämpad apofatism bidra till att övervinna konflikten mellan en ontologisk atomism och en ontologisk holism.⁵

Historiskt viktig och av många teologer inte tillräckligt beaktad är åtskillnaden mellan den apofatiska och den negativa gudskunskapens metod.⁶ Medan senantikens teologer hade skapat förutsättningarna för den under 400-talet av Dionysios utvecklade apofatismen, innebar transformationen av detta tänkande från det grekisktalande östra imperiet till det latinsktalande västra en innehållslig reduktion.

Ur apofatismens såväl negativa som positiva dubbelperspektiviska kunskapsteori blev en ensidig tes om omöjligheten av att kunna få kunskap om Guds väsen i allmänhet. Trots en vital

patristisk forskning i ämnet brukar teologer fortfarande sätta likhetstecken mellan apofatisk och negativ, vilket innebär en missförståelse av det viktigaste. Det katafatiska (positivt handlingsorienterade) ryms i det apofatiska (negativt väsenorienterade) och utgör dess mål.

Ett annat missförstånd ligger i uppfattningen att apofatismen i huvudsak representerar en konception för den mystiska gudserfarenheten, vilket man historiskt inte kan belägga. För det första förutsätter mystikens moderna begrepp generellt den sedan renässansen utbildade tanken på en förnuftets autonomi och rationalitet, vilken antiken inte känner till i denna form. Mystik skulle då vara rationalitetens motvikt vilket är en helt modern och ingalunda klassisk tanke.

För det andra utvecklade sig den apofatiska teologiska metoden inom en uttalat hård och konfliktfylld diskurs om den filosofiska kunskapsteori i konfrontation med dels neoaristoteliska och neoskeptiska positioner och dels i konflikt med den inomkyrkliga neoarianska monoteistiska rörelsen på 300-talet.

Den medelplatonistiska receptionen av några centrala avsnitt i den senare Platons Phaidros skapade grunden för en kritisk revision av den aristoteliska och arianska konceptionen av Skaparens oförmåga till rörelse och lidande. Överordningen av den oändlige apatiska Guden, Fadern, över skapelsen och den jordiske, kroppslige och historiske Sonen och hans system Ande i, med och hos oss motsades och övervanns framgångsrikt av de kappadociska teologerna med hjälp av bibeltolkningar, trinitarisk teologi, apofatiskt elegant formad kunskapsteori och analog-imaginativ etik. Modernt sagt: Guds alteritet, hans monoteistiska upphöjdhed, vidgades till den

⁶ Catherine LaCugna t.ex. uttrycker, 72, den i Väst dessvärre ännu gångbara fördomen att kappadociernas apofatiska teologi skulle skilja åt teologins sammanhang från ekonomin (frälsningshistorien) för att på så sätt reducera teologin till platonsk mystik, utan att belägga detta. Historiskt helt ohållbart hävdar hon, 325, i likhet med många andra, att den apofatiska teologin skulle vara helt synonym med den «negativa teologin» i Väst. Catherine Mowry LaCugna, *God For Us: The Trinity & Christian Life*. Harper, San Francisco 1993.

³ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*. 9. uppl. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973 (1959), 115.

⁴ Jfr Bergmann, op.cit. not 2, 374 f.

⁵ Jfr Bergmann, op.cit. not 2, 375 ff.

sociala Gudens alienitet, till tron på Gud som gemenskap som kom oss nära från fjärran.⁷

Denna hittills uppnådda höjd av teologisk kunskapssyn och teologisk metod får man inte lösgöra ur sitt tidssammanhang som mystik eller ensidigt negativ teologi. Snarare bör man uppfatta den som en möjlig nybörjan för en ekumenisk «utgång ur en oförskyllad omyndighet» (Kants definition av «upplysning») för det senmoderna världssamhällets teologer och utvecklade den kreativt tillsammans med de andra trossamfundet, ssk. med de ortodoxa i en historiskt informerad ekumenisk anda.⁸

I den östliga fornkyrkans apofatiska teologi förbinder sig den ena insikten om att man kan möta Guds väsen bara negativt med den andra insikten om att man positivt, eftersom väsen och verk hos Gud är ett, kan och bör möta hans *handlande* i gränsmedvetenhet om Guds väsens oförståelighet. Den andra delen i denna insikt har i den västliga traditionen skymts, möjligtvis på grund av den pneumatologiska reduktionen fr.o.m. 400-talet. Just på grund av medvetenheten om det negativa bör man positivt tala om erfarenheten med den om vars väsen man bara kan tiga, nämligen erfarenheterna av Guds befriande handlande.

Gregorios av Nazianz tolkade Guds väsen och hans verk i Guds «befrielserörelse»⁹ i skapelsen som ett «fredligt vara hos varandra». Gudomshypostaserna, Ande, Son och Fader, var för honom i all sin frälsningshistoriska olikhet förenade i en enda fullkomlig gemenskap av rörelse och vilja. Den kappadociska gudsbilden präglades fr.a. genom momentet av Guds rörelse,

⁷ Om förskjutningen från alteritets- till alienitetsteologin se S. Bergmann, *Vilken Gud? Jimmie Durhams «Jesus» och Iver Jåks' «Homo Sapiens» i alienitetsteologisk belysning*, utkommer i en ännu hemlig festskrift år 2000.

⁸ Om kritiken av en maktbesatt tillämpning av trinitetstanken i kyrkoläran i Öst och Väst se Miroslav Volf, *Trinität und Gemeinschaft: Eine ökumenische Ekklesiologie*. Grünewald/Neukirchener, Mainz/Neukirchen-Vluyn 1996, (*After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*, (Sacra Doctrina 1). Eerdmans, Grand Rapids 1998).

⁹ Bergmann, op.cit. not 2, 331 f.

rörelsen inom Gud liksom rörelsen utåt i ett befriande handlande med de skapade varelserna.

Gud har enligt Gregorios¹⁰ även en etisk avsikt när han låter människan använda begreppen rättvisa, fred och kärlek i förhållande till hans oförståeliga väsen: i och med att människan tolkar Gud med hjälp av dessa begrepp kan hon själv aktivt eftersträva rättvisa, fred och kärlek. Så som Gud har blivit människa i Kristus blir även människan i Kristus gudomliggjord vilket befrämjar hennes praktiska strävan efter rättvisa.

Analogin mellan Guds godhet och den jordiska rättvisan utvecklas därvid — trots sin förankring i medelplatonistiskt tänkande — inte ontologiskt utan företrädesvist soteriologiskt. Inte Guds vara och väsen spekulerar man över utan man tolkar den handlande Guden idag. Östkyrkans teologer tänker liksom senare reformatorerna ständigt primärt frälsningshistoriskt och funktionaliserar den platonistiska ontologin för sin tolkning av den gudomliga «ekonomin», den inkarnationsteologiskt och synergistiskt differentierade samverkan mellan Gud och människan enligt det theandriska mönstret för samvaron mellan gudomligt och mänskligt, skapat och icke-skapat i Kristus.

Ontologiskt är Gud i det patristiska tänkandet inte alls en «Being as Communion» (J.D. Zizioulas) och inte heller en «modell» för samhället (L. Boff)¹¹ utan en gemenskaplig «Gud i funktion»,¹² en Gud som uppenbarar sig i naturens, kulturens och samhällets olika rum som en medlidande och handlingsstark Befriare, för att använda Luthers uttryck: «... det av Guds väsen som är synligt och vänt mot världen, det som görs synligt i kors och lidande».¹³

Ontologin förblir i den kristna livstolkningen ständigt underordnad soteriologin. Inte filosofernas fråga om Guds väsen utan de lidande och hoppfulla troendes fråga om Guds verk står i

¹⁰ Bergmann, op.cit. not 2, 172.

¹¹ John D. Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, St. Vladimirs Seminary Press, Crestwood, N.Y. 1985. Leonardo Boff, *Der dreieinige Gott*, Düsseldorf 1987.

¹² S. Bergmann, *Gud i funktion: en orientering i den kontextuella teologin*. Verbum, Stockholm 1997.

¹³ Martin Luther, *Heidelberger Disputation 1518*, XIX.f. (WA 1, Weimar 1883, S. 361 f.).

centrum: vilken Gud verkar för oss, var, hur, här och nu?¹⁴ Den apofatiska teologin erbjuder således ännu idag en fullständig teori och metod att tala kritiskt gränsmedvetet om Guds väsen för att därigenom desto mera konstruktivt och kreativt kunna tala om Guds pågående befriande verk.

Det religiösa språket och naturen

Ytterligare två olika teman i Jeffners verk behandlar det religiösa språket och den akademiska biologins betydelse för förvandlingen av vår samtida världsbild. De båda teman länkas inte samman, vilket trots allt skulle kunna ske. Min antydan om en sådan förbindelse får avsluta.

I en omfattande studie av stadsplaneringen och stadsförvandlingen av sekelskiftets Stockholm undersöker geografen Allan Pred sambandet mellan språkliga och geografiskt urbana representationer. Boktiteln *Lost words and lost worlds* uttrycker ett nära sammanhang mellan människornas konstruktion av sina vardagsliv såsom de kommer till uttryck i mångfalden av språkligt formade historier och deras konstruktion av mänskliga och fysiska geografier.¹⁵ Konstellationer av makt och praxis ligger inbäddade i konkreta platser.¹⁶ Samsynen av språkliga och geografiska representationer har lett till framväxten av ett helt nytt inflytelserikt synsätt i den akademiska geografin, där man idag gärna metaforiskt läser diskurser och landskap i analogi till varandra.¹⁷

I en miljövetenskaplig tvärvetenskaplig kontext är detta sammanhang mellan språkliga, intuitiva och spatiofysiska konstruktioner av stor betydelse för förståelsen och lösningen av miljöproblem. Människans yttre och hennes inre hänger oupplösligt samman.

Inom humanekologins teori uppstår miljöproblem i trekantens relationer mellan människan, samhället/kulturen och naturen. Som en fundamental kategori kritiserar humanekologin dikotomin mellan subjekt och objekt såsom den utvecklats som en grund för det vetenskapliga tänkandet efter Descartes. Åtskillnaden och separationen mellan människa och natur i detta schema kan man uppfatta som en viktig bidragande orsak för den pågående destruktionen av livsystemen.

I ett omvänt perspektiv betraktar man den kulturella mångfalden som en nödvändig förutsättning för den biologiska mångfalden. Livsprocesserna i naturen korresponderar med ett flöde av mening och betydelser mellan människorna. Produktionen av mening sker i analogi till evolutionen och naturens livsprocesser. Man skulle kunna tolka själva tänkandet som en naturprocess.¹⁸ Utifrån ett sådant synsätt beskriver humanekologen Alf Hornborg destruktionen av mening och destruktionen av ekosystemen som två sidor av samma modernistiska mynt.¹⁹

Dysfunktionella sociala system²⁰ kännetecknas av att de stjälar energi från både kulturella och fysiska resurser så att systemet fortlöpande använder sig av mer och mer extern energi vilket leder till rovdrift och förstörelse av mineraler, råvaror och energikällor.

I den mänskliga tankens värld korresponderar samma process med utarmningen av den

¹⁴ Jfr Gustaf Aulén, *Den allmänneliga kristna tron*. 6. uppl. Verbum, Stockholm 1965, 114 ff., och *Kristen gudstro i förändringens värld*. Verbum, Stockholm 1967, 52 ff.

¹⁵ Allan Pred, *Lost words and lost worlds: Modernity and the language of everyday life in late nineteenth-century Stockholm*. Cambridge University Press, Cambridge 1990.

¹⁶ Jfr Derek Gregory, *Geographical Imaginations*. Blackwells, Cambridge Mass./Oxford 1994, 244.

¹⁷ Jfr Trevor J. Barnes/James S. Duncan (eds.), *Writing Worlds: discourse, text & metaphor in the representation of landscape*. Routledge, London/New York 1992.

¹⁸ Georg Picht, *Der Begriff der Natur und seine Geschichte*. Klett, Stuttgart 1989, 12.

¹⁹ Alf Hornborg, *Encompassing Encompassment: Identity, Economy, and Ecology* i Alf Hornborg/Mikael Kurkiala (eds.), *Voices of the Land: Identity and Ecology in the Margins*. (Lund Studies in Human Ecology 1). Lund University Press, Lund 1998, 17–33, 27.

²⁰ Jfr Karen J. Warren, *A Feminist Philosophical Perspective on Ecofeminist Spiritualities* i Carol J. Adams (red.): *Ecofeminism and the Sacred*. New York 1993, 119–132, 125–129.

semantiska språkliga meningens rikedom. Livstolkningen i allmänhet blir mera reducerad, fattig, endimensionell och komplexiteten av betydelserna blir inskränkt. Globaliseringsprocessen kan man analysera som en gigantisk förskingring av inte bara biologiska livsformer utan även av mänskliga förutsättningar för utvecklandet av sociala, intellektuella och imaginativa färdigheter som blir skadade. Språklig produktion av mening och ekologisk destruktion är två sidor av samma mynt.

En sådan förståelse av den moderna dialektikens kulturella och ekologiska samband är även betydelsefull för religionsvetenskapen. Hur inverkar globaliseringsprocessen och miljöförstörelsen på produktionen av det religiösa språket? Är gudsbilder och föreställningar av det heliga, livstolkningar och världsbilder påverkade av samma instrumentalisering och förtingligande som tingen i människans medvärld? Skulle religiösa uttrycksformer kunna dö ut på samma sätt som hotade arter? Skulle man kunna förstå moderniseringen som en exploatering av premoderna, religiöst inbäddade livsåskådningar? Med hjälp av vilken metod skulle man kunna analysera förbindelsen mellan hotet mot det religiöst imaginativa rummet och det biologiska livsrummet?

Man kan även tänka i den omvända riktningen. Om utarmningen av den kulturella och ekologiska mångfalden åtföljs av en reduktion och skada av det religiösa språket borde detta och den religiösa imaginationen även kunna bidra kvalitativt till motståndet mot denna utarmning. Vilka möjligheter till alternativa visioner och utopier av livet och människan däri uppstår i religiösa traditioner? Hur skulle vi kunna utreda religionens och livsåskådningarnas kreativa och normativa potential för förändring? Skulle man — t.ex. i den mediala digitaliseringen av språket i antingen ja- eller nej-satser — uppfatta det religiösa språket allmänt som en motståndskraft i förhållande till naturens dikotomiska instrumentalisering eller skall man betrakta det bara som en avspiegling av det skadade kretsloppet av mening? Med hjälp av vilka kriterier avgör man vilka språkliga uttryck som främjar livet?

Det som sagts om det diskursiva tänkandet med språket är även högst relevant för det intuitiva tänkandet och särskilt för den visuella kultu-

rens betydelse för religionen. Kulturstudier kan visa hur huvudfårorna av vår varseblivning av verkligheten idag är dominerade av ett ökande flöde av informationer i form av skrivna och grafiska uttryck. Vanligtvis uppfattar man dessa uttryck som semiotiska konstellationer av mening med vilka man handlar i utbytesrelationer.²¹ På så sätt blir vi mer och mer vana vid att relatera till varandra med hjälp av förtinglingandet av grafiska och textbaserade teckensystem. Uttryck reduceras till informationer, livsorganismer till objekt och ting, människor reduceras till rationella motparter för förhandlingar av intressen. Relationer konstitueras genom utbyten på en gigantisk global marknad.

Med tanke på vår varseblivning av livgivande processer medför denna reduktion och instrumentalisering av våra bildliga inre och yttre världar en skadegörelse. Distinktioner mellan det naturliga verkliga och det påhittade verkliga blir diffusa. Min nästas liv och livsformerna i min medvärld förvandlas till tecken på en inbillad projektionsskärm där teknomassan ersätter biomassan.

Produktionen och cirkulationen av mening äger rum i ett globalt men tomt rum där människor blir ensamma härskare. Skapandet av mening är inte längre beroende av andra eller främmande. Naturen som den andra blir ersatt av tekniska konstruktioner som återspeglar tillståndet av vårt «själv». Den andre görs till den samme.²² Inte bara det religiösa språket utan även den religiösa visuella imaginationen förvandlas kraftigt i den globala förskingringen av mening. Vilken roll spelar livsåskådningar och religionen i denna kontext? Vilken är den «Gud som vi fäster vårt hjärta vid» (M. Luther) och vid vilken Gud fäster vi vårt förnuft?

²¹ Sean Cubitt, «Orbis Tertius» i *Third Text* 47, 1999, 3–10.

²² Jfr min kritik av E. Levinas and E. Dussel: S. Bergmann, *So fremd das Gleiche: Wie eine interkulturelle Theologie der Befreiung mit dem Fremden über die Alterität hinaus denken kann*, utkommer i Sybille Fritsch-Oppermann (Hg.), *Das Antlitz des Anderen: Emmanuel Lévinas Philosophie und Hermeneutik als Anfrage an Ethik, Theologie und interreligiösen Dialog*, Loccumer Protokolle 54/99, Loccum 2000.