

LITTERATUR

Christian Braw: *Förnuft och uppenbarelse: En berättelse om aristoteliskt tänkande i teologin*. 392 sid. *Arτος och Norma bokförlag, Skellefteå 2007*.

Bland teologer har de mest skiftande omdömen om Aristoteles fällt. Å ena sidan möter vi Tertullianus: "Du arme Aristoteles! [...] Vad har alltså Aten med Jerusalem att skaffa?" Å andra sidan har vi Thomas av Aquino och den medeltida syntesen mellan teologi och filosofi, då Aristoteles helt enkelt var "Filosofen". Frågan hur en teolog förhåller sig till Aristoteles blir en spetsfråga som kan ge svar på många frågor som hör till teologins *prolegomena*, inledningsfrågor: frågor som rör förhållandet mellan teologi och filosofi, tro och förnuft. Att följa receptionen av Aristoteles genom historien innebär därför att teckna en teologins historia vad gäller dess *prolegomena*. Christian Braw har gett sig i kast med denna stora uppgift i sin bok *Förnuft och uppenbarelse: En berättelse om aristoteliskt tänkande i teologin*.

Boken börjar med ett utförligt kapitel om Aristoteles själv, där hans person och verk presenteras. Varför har han blivit så flitigt använd i kyrkans historia? Braw lyfter fram Aristoteles motiv, hans vilja att förstå tillvaron med sitt intellekt. I livet möter både stabilitet och förändring, mångfald och sammanhang. Aristoteles strävan var att förstå dessa ting, att få insikt om tillvarons grundläggande struktur, och för detta ändamål utvecklade han många olika instrument. Till dessa hör bl.a. hans orsaksanalys och begrepp som "substans", "form" och "materia". Braw försöker göra instrumenten tillgängliga för den nutida läsaren genom att ställa Aristoteles egen grundläggande fråga: Vad är det? Särskilt viktigt för den historiska receptionen av Aristoteles är just begreppet "substans", som har spelat en avgörande roll inom treenighetsteologi, kristologi och nattvardslära. Vidare framhåller Braw att Aristoteles var kunskapsoptimist. Han menade att kunskapen utgår från tingen, och han litade på sinnenas kapacitet. Tillvaron såg han som präglad av en inneboende ordning och stabilitet.

Allt detta bidrar till att förklara varför teologer kommit att uppskatta hans filosofi. Men det finns ju problem också. Det mest centrala är Aristoteles beskrivning av den orörlige röraren. Braw sammanfattar: "När man väger samman alla tendenserna i Aristoteles teologi blir det emellertid tydligt, att mycket av Aristoteles tänkande är svårt att förena med den bibliska uppenbarelseens Gud och Fader." Ytterligare ett problem som teologerna ställts inför är Aristoteles uppfattning att världen är evig.

Efter detta beskriver Braw receptionen av Aristoteles under fornkyrka, medeltid, reformation, luthersk ortodoxi, upplysning och svenskt 1900-tal. Många

centrala och viktiga frågor behandlas. Som en röd tråd genom boken går *synen på människan* och dess betydelse för teologins *prolegomena*. Så menar t.ex. Braw att Hedenius-debatten hellre borde ha handlat om just människosyn: I vilken grad är människans förnuft skadat av synden och var går gränserna för dess förståelse och befogenhet, i synnerhet i relation till olika uppenbarelseanspråk? Det är en stor förtjänst att antropologi på detta sätt hamnar i undersökningens fokus. För läsarens fortsatta reflektion över sakfrågorna hade det varit ännu lite bättre om den bibelteologiska argumentationen hos de olika teologerna hade tagits med. Åtminstone vissa av de behandlade teologerna skulle säga att deras antropologi står och faller med det exegetiska stödet. För t.ex. den lutherska ortodoxins Johann Gerhard spelar 1 Kor 2:14 en viktig roll när det gäller synen på det mänskliga förnuftets förståelse.

Hermeneutik och verklighetsförståelse är områden där den aristoteliska epistemologin - att kunskap primärt utgår från det yttre tinget - är särskilt relevant. Braw skriver: "I konfrontationen med alla former av subjektivism - från Cartesius till postmodernismen - visar den sig erbjuda viktiga alternativ [...]. Den sätter fokus på tillvarons stabilitet, identitet och sammanhang."

Det ligger ett stort arbete bakom Braws bok. Den är informativ och framställningen är klar. Ca 1100 fotnoter ger möjlighet till kontroll och ifrågasättande, till fördjupning och diskussion (vilket inte alltid är fallet i liknande filosofi- och teologihistoriska översikter). För det mesta handlar det om primärkällor men i några avsnitt mestadels om sekundärlitteratur. Bokens forskningsvärde består inte så mycket i att källtexter visas säga något hittills obeaktat som i att ett mönster tecknas utifrån ett stort material. Dess klara resonemang gör det möjligt för den filosofiskt intresserade läsaren att på ett enkelt sätt fördjupa sig i teologiska diskussioner där Aristoteles tänkande alltjämt spelar en viktig roll.

Torbjörn Johansson

Catherine Keller: *On the Mystery: Discerning God in Progress*. xv + 208 sid. *Fortress Press, Minneapolis 2008*.

Catherine Keller är professor i konstruktiv teologi vid Drew University i New Jersey. Hon är en tongivande röst inom det som på engelska kallas *theo-poetics*, ett växande interdisciplinärt område som berör litteraturanalys, narratologi, postmodernt inspirerad filosofi och processsteologi. Hennes bok *On the Mystery: Di-*

scerning God in Progress kan med fördel läsas som en introduktion till just processteologi, även om hon enligt egen utsago använder processbegreppet på ett friare sätt än vad som annars är brukligt. Hennes språk håller hög kvalitet, hon vågar ta ställning i teologiskt laddade frågor, och samtidigt ställer hon många frågor för fortsatt diskussion.

Boken är uppbyggd runt sju tematiska tecken eller processer: teologi, sanning, skapelse, makt, kärlek, med/lidande samt kristologi, för att därefter avslutas med ett åttonde tecken som liksom sammanfattar alla de övriga: pneumatologi. Kellers centrala budskap är att det finns en tredje väg vid sidan av religiös absolutism och sekulär relativism: ett sätt att bedriva teologi som varken är en kompromiss eller en balansgång mellan två ytterligheter utan en *resolut relativitet*. Vad hon söker undkomma är både exklusivistens pekfinger och relativistens axelryckning, även om hon starkare markerar mot det förra än det senare. Genomgående är också att hon problematiserar den mer traditionella teologins schibbolethfunktioner eller lösenord, som skiljer de rättrogna från kättarna utanför. Hon betonar teologins relevans för detta livet snarare än det tillkommande, hon gör ett slags meditativ konstpaus mellan den historiske Jesus och den uppståndne Kristus, hon avfärdar att Jesus skulle vara identisk med den brinnande buskens Jag Är, och hon vill överhuvudtaget lyfta fokus från Jesu identitet till hans prioritet: Guds *basileia*.

Som religionsfilosof snarare än teolog vill jag särskilt fokusera uppmärksamhet på kapitel 2 och 4, vilka berör sanningsfrågan respektive teodicéproblemet.

Keller vill som sagt undvika både absolutism och relativism. Sanning, menar hon, kan inte ägas eller bestå i påbjudna formuleringar, lika lite som den kan upplösas i likgiltighet. Sanningen är en väg, menar hon, en tredje väg, ett sätt att leva i relation till alla människor vi möter, viskande, försiktigt manande. Sanningen är lyhörd och medkännande, ett vittnesmål i vardande, trofast och tillförlitlig. Den kräver inte bifall men lockar till efterföljelse.

Allt detta låter ju rimligt - och johanneiskt. Sanning som ett slags existentiell äkthet, närapå synonymt med kärlek. Men varför kan inte detta kombineras med "absoluta" sanningsanspråk? Varför kan man t.ex. inte anse att "varje människas liv är värdefullt" är en universell, allmängiltig (och därmed i någon mening absolut sann) proposition samtidigt som man försöker leva sitt liv så sanningsenligt som möjligt efter Kellers anvisningar? Vad hon vänder sig emot är väl snarast någon sorts inkvisitionsapparat som under hotelser om evig förtappelse kräver recitation av fastlagda dogmer, men *dogmerna* (exempelvis om treenigheten) kan ju vara "absolut" sanna även om inkvisitorerna är förblindade av makt.

Kapitlet om teodicéproblemet har den talande titeln *After Omnipotence: Power as Process*. Även i en svensk kontext möter vi tongivande teologer som söker dekonstruera allmaktsbegreppet, som i sin mer traditionella mening anses ha spelat ut sin roll. Keller menar att teodicéproblemet bygger på en falsk logik. Istället för att göra avkall på Guds allmakt och på så sätt få en kraftlös men god Gud, eller att göra avkall på Guds kärlek och få en tyrannisk allhärskare, menar hon att kärleken *är* kraft: en kraft som vågar göra sig sårbar. Gud är därför "allsmäktig", menar Keller, i betydelsen av att ha så mycket makt som en god Gud kan *vilja* ha. I enlighet med sin panenteistiska livssyn ser hon Gud som närvarande i allt som händer i universum. Gud är *i* lidandet, menar hon, en Gud som känner *med* dem som lider, utan att för den skull vare sig orsaka eller vilja detta lidande. Vad Gud *vill* och i djupaste mening lockar fram är en värld som virvlar av liv och möjligheter, ett självorganiserande kosmos där lidande är en ofrånkomlig del i evolutionens spel.

Som kontrast mot främst Calvins dubbla predestinationslära lyfter alltså Keller fram bilden av Gud som den som lockar skapelsen framåt längs en väg som även är *Guds* väg. Gud själv utvecklas, enligt Kellers processteologi, utan att förminskas, i takt med att vara närvarande i evolutionens processer, där jordbävningar och andra katastrofer är bieffekter av att låta skapelsen ha sin gång. Men - jag undrar, bara för att ta ett exempel - *hade* Gud kunnat förhindra flickan Englas död? *Hade* Gud kunnat "locka" in henne på en avtagsväg innan mördaren kom? Enligt Keller verkar svaret vara nej. Gud *kan* inte verka - eller *vill* inte vara *kapabel* att verka - genom mirakulösa ingrepp utan blott genom att "locka" skapelsen till fortsatt evolution. Mer traditionell teologi svarar förstås ja och tvingas också konfrontera teodicéproblemet i sin klassiska variant. Men nästan alla teologer, traditionalister såväl som progressionister, är ense om att Gud inte *ville* att Engla skulle mördas. Skillnaden mellan Kellers gudsbild och en mer traditionell dito tycks alltså i detta fall vara att Gud enligt Keller antingen *ville* men inte *kunde* ingripa, eller inte *ville* vara *kapabel* att ingripa (hur nu det ska förstås), medan Gud enligt den mer traditionella gudsbilden *kunde* men inte *ville* ingripa (av skäl som vi kommer att förstå först i nästa liv). Vilken gudsbild öppnar för flest möjligheter - detta som är så viktigt för Keller - och ger oss ett bättre hopp inför framtiden?

Martin Lembke