

Catharina Stenqvist & Eberhard Herrmann (red.), *Religionsfilosofisk introduktion: existens och samhälle*. (Stockholm: Verbum, 2010), 222 sid.

Att religionsfilosofin arbetar med frågor av högsta relevans för människa och samhälle framgår tydligt av denna brett upplagda introduktion till religionsfilosofin som redigerats av Catharina Stenqvist och Eberhard Herrmann. Båda är professorer i ämnet, i Lund respektive Uppsala – Herrmann numera emeritus. Bokens undertitel anger fokus: existens och samhälle. Sikten är fri och luften hög. Vi är fjärran från den traditionella skärmytsling som Henrik Bernard Palmaer (i *Eldbränder och gnistor* 1876) träffande beskriver som ”ett oändligt oväsen om ett oändligt väsen”, och som fortfarande präglar en betydande del av den anglosaxiska, analytiskt orienterade religionsfilosofin.

Boken har en tydlig struktur. I de två huvuddelarna ”Religionsfilosofi och livsfrågor” och ”Religionsfilosofi och politik” möter vi fyra huvudteman: ”Livsundran”, ”Det goda livet”, ”Det offentliga rummet” samt ”Förnuftets gränser”. På temat livsundran skriver Catharina Stenqvist om mystikens värld, och lyfter fram en lågmäld uppmärksamhetens mystik, med representanter som Simone Weil, Thomas Merton och Emilia Fogelklou. Fogelklous ”Verklighetsupptäckt”, skildrad i självbiografin *Barhuvad* (1950), visar just hur vår egen uppmärksamhet är en avgörande faktor för möjligheten att etablera en relation till något som är större än oss själva – att det inte är Gud som är frånvarande, utan vi.

Eberhard Herrmann skriver i sitt bidrag ”Livsfriheten som en förutsättning för ett gott liv” att religionsfrihet borde ersättas med livsfrihet. Livsfrihet innebär vars och ens rätt till ett gott liv, och det är denna frihet som är angelägen att försvara och skydda, oberoende av om detta liv är religiöst präglat eller ej. Det som behöver ett lagstadgat skydd är, enligt Herrmann, ”själva kombinationen av hur vi begreppsliggör verkligheten, och hur vi konkret socialt, politiskt och kulturellt lever i relation till det som är viktigt för oss [...] Religionerna har i det avseendet inget företräde. Det avgörande är om religionernas och ideologiernas bilder är existentiellt adekvata, och om religionerna respektive ideologierna värnar om alla människors rätt till ett gott liv.”

Under temat ”Det offentliga rummet” analyserar Johan Modée relationen mellan religion, politik och etik i dagens samhälle. Religion är inte längre ett fundament för samhällsbyggnaden och betraktas mer som en privat angelägenhet, åtminstone i västvärlden. Men sekulariseringsprocessen tycks ha kommit av sig. Som skäl till detta anger Modée bland annat den globala migrationen och politisk islam, som bidragit till att religion återigen blivit politiskt relevant, men nu inte som sammanhållande faktor utan som konfliktorsak. Modée för en intresseväckande filosofisk diskussion om religion och politisk konflikt, där han kritiserar

den gängse analys som innebär ”en bortförklaring av antagandet att religion är orsak till konflikt”.

På det avslutande temat ”Förnuftets gränser” skriver Mikael Stenmark klargörande om tro och vetande. Först öppnar han för att det kan vara rationellt att tro även på sådant som det inte finns vetenskapliga skäl att hålla för sant, andra gångbara skäl kan till exempel vara moraliska, pragmatiska, existentiella, emotionella eller religiösa. Med detta sagt går han sedan ett steg vidare och avvisar denna evidentialism, med dess konstanta ifrågasättande och letande efter skäl. I dess ställe föreslår han sin egen ”presumtivism”, som innebär att tron så att säga är oskyldig till dess att motsatsen bevisats. I detta perspektiv är det rationella valet för en människa att känna tillit till och fortsätta tro det hon tror om Gud, kärleken och livet, till dess att det finns skäl att hålla det för osant. Stenmark anger som sin poäng att det är möjligt för oss att föra en öppen diskussion om det *rationella* i en gudstro, alldeles oavsett vilka skäl vi anser vara relevanta, och oavsett om vi har en realistisk eller en konstruktivistisk syn på Gud.

Även Patrik Fridlunds och Peder Thaléns bidrag i denna avslutande del förtjänar att omnämnas. Fridlund problematiserar själva förnuftsbegreppet, och visar på att idéer som den att man bara ska tro på det som det finns förnuftiga skäl att hålla för sant förutsätter ett slags enhetligt, universellt förnuft som kan utgöra måttstock. Detta innebär att det autentiska mänskliga subjektet som bärare av förnuftet riskerar att försvinna och ersättas av ett allmänt och tomt subjekt, vars vakuum lätt fylls av en etnocentrisk och androcentrisk normativitet som får ange vad som är förnuftigt.

Thalén framför kritik mot nyateismen och gör en distinktion mellan ett esoteriskt och ett exoteriskt gudsbegrepp, och menar att nyateisterna liksom den stora majoriteten av de teister de debatterar med omfattar det esoteriska gudsbegreppet, enligt vilket Gud, om Gud nu finns, ”är lokaliserad till en annan verklighet, som ligger bortom eller bakom den verklighet vi kan uppfatta med våra vanliga sinnen”. Detta i kontrast till det exoteriska gudsbegreppet som inte drar någon rumsig gräns mellan Gud och människa och förlägger dem till två skilda verkligheter, utan låter det transcendenta framträda inom ramen för det immanenta. Här blir Guds aktivitet synlig för oss i och genom språket och vårt handlande i världen: ”Ja, i en mening kan man säga att för oss blir Gud en realitet, en erfärbart verklighet, först när vi sätter ord på vad vi uppfattar som Guds aktivitet”. Här ingår Gud och människa i samma verklighet, och Guds närvaro är beroende av vår vilja och förmåga att hörsamt identifiera Gud i det till synes profana, att upptäcka den Verklighet som är alldeles inpå oss, i en avdramatiserad och vardagsnära uppmärksamhetens mystik.

Utöver de författare som nämnts ovan medverkar ytterligare sju religionsfilosofer från Lund, Uppsala och Åbo. Den tänkta målgruppen är ”studenter, teolo-

ger, filosofer, präster och pastorer”, men här kan också en väsentlighetshungrig allmänhet söka näring, i ett knippe välskrivna nordiska religionsfilosofi.

Matz Hammarström  
Doktorand, Lund

James F. Keating och Thomas J. White O.P. (red.),  
*Divine Impassibility and the Mystery of Human Suffering* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 357 sid.

Denna volym är ett av de mer gedigna bidragen till debatten om huruvida Gud kan lida, och består av *papers* som presenterades på en konferens med samma tema på Providence College (USA) 2007 och nu har omarbetats till bokform. Största delen av författarna har romersk-katolsk bakgrund med undantag för de namnkunniga teologerna Robert W. Jenson, Bruce L. McCormack (protestanter) och David Bentley Hart (östortodox). En del av bidragen behandlar frågan med utgångspunkt i läran om Guds natur och treenighet. Andra belyser problematiken i ett kristologiskt sammanhang. Även om det bidragen emellan finns ett par upprepningar (vilket är oundvikligt eftersom de ursprungligen var från en konferens) tas på det hela taget ett rikt antal aspekter upp i frågan om gudomligt lidande.

Introduktionen situerar alla bidrag på ett fint sätt både historiskt och teologiskt. Här identifieras några försvarare av idén att Gud kan lida i väl kända teologer som Karl Barth och Jürgen Moltmann, men även mindre kända som Sergius Bulgakov och ”rörelsen” *open theism*. Det beskrivs i inledningen hur pendeln har svängt under 1900-talet från en allmän acceptans av gudomlig impassibilitet till passibilitet vilken nästan blivit en ny ortodoxi. Också vikten av de filosofiska förutsättningarna för frågan kommer fram. I boken betonas genomgående betydelsen av skiftet från Aristoteles och Platon filosofier till den moderna tidens processinriktade filosofier som t.ex. Hegels dialektiska filosofi. Men är kanske pendeln på väg att svänga tillbaka? I dag är diskussionen levande igen eftersom det finns ett antal tänkare som velat försvara den traditionella synen eller kvalificera den redan existerande. Det ger hopp om ett samtal bortom låsta positioner.

Innan jag tar upp två av de mer konstruktiva bidragen för diskussion vill jag anbefalla Gilles Emery's essä (ss. 27-76) som är så grundlig och pedagogisk som en inledning någonsin kan vara till ett ämne. Han går igenom bakgrunden till och sedan Thomas syn på impassibilitet. Efter det går han i dialog med samtida tänkare som Moltmann, Bulgakov, Balthasar, Galot och Maritain. Oavsett vad man tycker om slutsatserna är detta klart samlingens bästa försvar av en thomistisk position mot modernare uppfattningar.

Bruce McCormack är den främste Barth-uttolkaren bland engelskspråkiga teologer. Hans exeges i denna volym (ss. 150-186) av Barth visar varför. Grundligt

och med känslighet visar han på alla ställen hos Barth som tar upp frågan om gudomligt lidande. Han visar att Barth inte kan sägas omfatta läran om gudomlig impassibilitet, men inte heller passibilitet eftersom Barths projekt sökte komma bortom denna dikotomi. McCormack är delvis motiverad av att vissa nutida teologer försöker läsa Barth som en ”klassisk” teologi till försvar för gudomligt impassibilitet.

I slutsatsen säger McCormack något som är aningen förbryllande. Han påstår att det inte finns något i de klassiska bekännelserna och besluten som talar om någon ”ortodox” syn på Guds attribut (förutom treenigheten så som den uttryckts i t.ex. Nicea). Två kommentarer är på sin plats. För det första är det falskt att de klassiska bekännelserna inte sade något om Gud förutom treenigheten. Exempelvis den niceanska trosbekännelsen (381) säger i första artikeln att Fadern är allsmäktig, skapare och icke-skapad. Om man inte omfattar en ganska begränsad syn på Guds attribut torde utsagorna i första trosartikeln tolkas som att Gud har attribut i någon mening. För det andra vore det märkligt att påstå att koncilierna kan skiljas från sina författare som i stort omfattade en eller annan form av passibilitet. T.ex. var impassibilitet en av de teologiska förutsättningarna i striden mot Arius lära om Guds ”tillblivande”. Denna förutsättning låg sedan bakom de formuleringar som kom att användas i Nicea. För en historisk bakgrund till impassibilitet som förutsättning hos kyrkofäderna och kyrkomötesbesluten se Emery (ss. 28-34).

Harts bidrag (ss. 299-323) kräver också omnämnande eftersom han så elegant argumenterar för Guds transcendens och impassibilitet. Han tar sin utgångspunkt i Thomas vara-metafysik och distinktionen mellan primära och sekundära orsaker. Att inte rätt skilja på dessa innebär att man underminerar grunden för skapelseteologin, enligt Hart. Han kritiserar moderna thomister (men citerar bara Garrigou-Lagrange) för att de missförstått denna distinktion. I grund och botten säger han att Gud inte är transcendent på ett sätt som är i opposition till skapelsen, inte ett ting bland andra ting. Begränsade och skapade ting har icke-vara som motsats, men Gud är bortom sådana motsatspar. Betydelsen av (eller en implikation av) ’Gud är nödvändigt existerande’ är inte att ’Gud med nödvändighet inte icke-existerar’. Begreppen ’existens’ och ’icke-existens’ befinner sig inte i samma logiska rum som Gud. Det betyder att Guds transcendens skall förstås som ett överskridande av vara och icke-vara. I analogi med detta skall gudomlig impassibilitet inte förstås som motsats till lidande i skapade ting. Detta skulle göra att Gud blir fri i förhållande till skapelsen: ”God’s *apatheia* is his perfect liberty to be present in both our passions and our actions, but in either case as free, creative and pure act.” (s. 301)

Harts metafysiska ramverk för gudsläran är attraktivt eftersom det löser upp teologiska knutar. Men det har problem. Det mest överhängande verkar vara att