

# Postmodernitet och teologi

Detta nummer av STK behandlar diskussionsfältet mellan postmodernitet och teologi. Fyra artiklar ger olika infallsvinklar på problemområdet och även recensionerna är i stor utsträckning valda utifrån detta tema. STK vill ge en introduktion till ämnet och bjuda på något av den nu aktuella debatten. Som läsaren kommer att upptäcka innehåller artiklarna och recensionerna ingen gemensam syn på relationen mellan postmodernitet och teologi, utan värderar denna relation tämligen olika.

Ett drag i den postmoderna filosofin är misstänksamheten mot alla föregivet stabila gränser, vilket inte minst blir tydligt i Thomas A. Carlsons artikel som behandlar gränslandet mellan religion och filosofi. Carlson är insatt i den franska diskussionen — han har översatt flera verk av den franske filosofen (och teologen) Jean-Luc Marion till engelska — och i den nordamerikanska, och det är vår förhoppning att hans gränsöverskridande och gränsundersökande artikel skall tillföra nya perspektiv till den nordiska diskussionen.

De tre första artiklarna av författare mer välkända i Norden är också ämnesöverskridande, men ringar trots detta in relationen mellan postmodernitet och teologi utifrån tre olika perspektiv: religionsfilosofi hos Jan-Olav Henriksen, dogmatik hos Jens Glebe-Möller och etik hos Svend Andersen. Genom detta får vi en presentation av tematiken utifrån de tre perspektiv som omfattas av den systematiska teologin, såsom denna term brukar användas i norska och danska sammanhang.

Att påstå att det som presenteras i detta nummer är en helhet skulle på ett uppenbart sätt strida mot den postmoderna filosofin och teologin som poängterar det fragmentariska i allt mänskligt tänkande. Ingen av författarna vill hävda något sådant helhetsperspektiv. Men vi behöver goda introduktioner som täcker betydelsefulla delar av ämnets vida fält för att kunna skapa möjliga utgångspunkter för förståelse av fenomenet och för fortsatt fördjupning. Vi hoppas att dessa artiklar skall kunna utgöra sådana utgångspunkter för ytterligare reflektioner, men också underlätta för läsaren att ta sig in i de postmoderna författarnas språkvärld.

De tre artiklar som översatts till svenska är hämtade från årets nordiska systematikerkonferens. Den ägde rum den 8-11 januari 1998 i Sigtuna och hade som tema «Teologi och postmodernism». Vi är glada över att kunna presentera ett smakprov från konferensen som en del av STK:s temanummer om postmodernitet och teologi. Konferensen och detta temanummer markerar mera en startpunkt för den nordiska diskussionen om postmodernitet och teologi än en slutlig summering. Det finns därför anledning att tro att STK kommer att återvända till ämnet vid flera tillfällen.



# Postmodernitet som kulturfenomen

JAN-OLAV HENRIKSEN

*Postmodernism är ett ord som dyker upp i olika sammanhang. En vanlig distinktion är mellan postmodernism som en rörelse i samtidens tankeliv och postmodernitet som ett kulturellt fenomen. Jan-Olav Henriksen, professor i systematisk teologi vid Menighetsfakulteten i Oslo, diskuterar i sin artikel hur postmodernitet som kulturfenomen skall karaktäriseras och vad den har för konsekvenser.*

Att reflektera över postmodernitet som kulturfenomen är inte oproblemiskt. Problemfältet och materialet är enormt, och det är inte lätt att åstadkomma ens den ringaste grad av översikt. Därtill förhåller det sig även så att det hör till postmoderniteten själv att den frambringa en mängd olika och konfliktartade tolkningar av sig själv, vilka delvis står emot och delvis kompletterar varandra. Att sälla sig till dem som bidrar till att tolka och differentiera postmoderniteten ytterligare kan därför i sig ses som en del av ett postmodernt projekt — åtminstone om man själv är i stånd att identifiera sig med någon av insikterna i materialet. Dessa insikter borde i vilket fall som helst både fascinera, engagera och utmana oss till en krävande, men också fruktbar, teologisk reflektion.<sup>1</sup>

Min huvudföresats i det följande är snarast att bereda grunden för en sådan teologisk reflektion, mer än att utföra så mycket av den själv. Jag gör därför inte särskilt mycket teologi ut av det som här presenteras. Det viktigaste är att utveckla en möjlig teoretisk rekonstruktion av hur olika motiv inom en postmodern kultur hänger samman. Detta görs utifrån övertygelsen att teologin har en hel del kulturanalytiskt arbete att ta itu med, innan man kan sätta igång med någon teologisk reflektion över postmodernitet som verkligen sker «på insidan» av det fenomen som skall tolkas.<sup>2</sup> Jag vill understryka att det följande är tänkt som ett förelöpande teoretiskt uppdrag utifrån en begränsad insikt inom fältet.

<sup>1</sup> Det mesta av det som här följer förutsätter eller fördjupar aspekter av analyserna i min bok *Grobunn för moral. Om å være moralsk subjekt i en postmoderne kultur*, Kristiansand 1997.

## 1 Teori: Pluralitetsteser + Konstruktionsteser

Utgångspunkt för det följande är att postmodernitet inte är ett bland flera kulturfenomen, där några är moderna, några premoderna, och några postmoderna. Postmodernitet är ett bestämt sätt att förstå kulturen på som helhet; — ett sätt på vilket kulturen framstår utifrån en bestämd synvinkel. Mer abstrakt uttryckt: Postmodernitet är kulturens konfiguration, där form och innehåll, uttryck och representation tillsammans utgör denna konfigurations särprägel.

Temaformuleringen skapar emellertid med ens ett visst behov att klargöra vad som menas med kultur. Jag kommer — emedan jag tror det fångar in ett centralt drag inom postmodern kunskapsteori — att ta min utgångspunkt i Karl-Otto Apels uppfattning att mening och meningsuttryck är förankrade i det kommunikativa bruket av språket, en uppfattning som är förankrad i insikter hos den sene Wittgenstein.<sup>3</sup> En konsekvens av Apels syn är att det inte finns några tolkningsfria eller värdefria beskrivningar av tillvaron. Vår förståelse av varje fenomen — även de kulturella, är konstituerad av de begrepp som står till buds för oss genom deltagandet i en historiskt given kommunikationsgemenskap.

<sup>2</sup> Ett exempel på en bok som gör förhållandevis goda kulturanalyser, som en bakgrund för en mer omfattande teologisk tolkning av postmodern kultur än den som sker i det följande, är J. R. Middleton & B. J. Walsh: *Truth is Stranger than it used to Be. Biblical Faith in a Postmodern Age*. Downers Grove. 1995.

<sup>3</sup> Se «The A Priori of Communication and the Foundation of the Humanities». *Man and World* 5, 1972.

Det är genom dessa begrepp vi identifierar fenomenen. Utifrån detta föreskriver Apel både samhällsvetenskaperna och de humanistiska vetenskaperna en bestämd uppgift: Nämligen att förstå utsagor, konstverk och handlingar i ljuset av deras inneboende verklighetstolkning. Genom att etablera denna förståelse bidrar dessa vetenskaper oupphörligt till att förbereda och fördjupa språkgemenskapens självförståelse.

Bakom Apels förståelse av dessa vetenskaper ligger följaktligen tesen att all kultur är verklighetstolkning — och därmed också uttryck för vad en individ inom en gemenskap finner meningsfullt att artikulera i det stora sammanhanget av mångartade kommunikationsmönster som finns i den sociala kontexten. Det är emellertid två poänger i förlängning av Apels beskrivning som är relevanta för förståelsen av *postmodernitet* som kulturuttryck. För det första att varje kulturellt givna förståelse och varje kulturellt uttryck är knutet till mänskliga kontexter och relativa dessa. För det andra att det idag finns en mängd olikartade faktorer som utgör både betingelse för samt själv artikulera kommunikationsuttryck som har självtolkande syfte. Annorlunda uttryckt: Om kulturen är samhällsverklighetens «software», så är denna «software» också förutsättning både för att kommunicera och för att utveckla ny och annorlunda «software».<sup>4</sup>

Mångfalden av kommunikationsformer och kulturuttryck bidrar därmed också till att skapa grund för att gå ett steg vidare, nämligen till Wolfgang Welschs förståelse av vad postmodernitet är. I sin stora — och imponerande översiktliga — studie av det postmoderna skriver han:

Pluralität ist der Schlüsselbegriff der Postmoderne. Sämtliche als postmodern bekannt gewordene Topoi — Ende der Meta-Erzählungen, Disperzision des Subjekts, Dezetrierung des Sinns, Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, Unsynthetizierbarkeit der Vielfältigen Lebensformen und Rationalitätsmuster — werden im Licht der Pluralität verständlich. Pluralität bildet auch die Leitlinie aller fälligen Transformationen überkommener Vorstellungen und Konzepte.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Åtskiljandet av samhällets «software» från dess «hardware» är ett postmodernt sätt att skilja mellan kropp och själ, natur och kultur. Detta har jag hämtat från idéhistorikern Trond Berg Eriksen.

Detta citat formulerar vad vi i det följande skall kalla *pluralitetstesen*. Welsch är emellertid mycket tydlig i sin betoning av att det finns en skillnad mellan postmodern pluralitet i radikal bemärkelse, och den pluralitet som yttrar sig i «der geläufigen und gefälligen Oberflächen-Buntheit». Den verkliga postmoderna pluraliteten går djupare, ställer större krav och är hårdare än den sedvanliga «pluralismen», vilken han omtalar inom citationstecken. Därmed etablerar han möjligheten att fastslå att det kan dölja sig uniformeringstendenser bakom den tillsynsvarande mångfalden av färgrika och sprakande uttryck. Men dessa menar han alltså inte är postmoderna i egentlig mening. Welsch argumenterar för att postmodernitet som kulturfenomen först och främst är knutet till *förklaring och fasthållande av grundskillnader*. Pluralismen i den ytliga mångfalden leder å andra sidan till pluralitetens motsats: Till uniformering och olika uttryck för likgiltighet, indifferens och villkorlighet.<sup>6</sup>

Welsch bok är en av de studier jag menar bidrar till att ge en god insikt i bredden av postmoderna kulturuttryck. Här kan jag emellertid bara uppehålla mig lite vid hans framhållande av pluralitet som ett nyckelbegrepp för att förstå det postmoderna. Det är på många sätt relevant, men reser likväl ett problem som är knutet till två andra element inom postmoderniteten, nämligen: Vad är det som frambringar denna pluralitet? Ett annat problem (som hänger nära samman med detta), är förståelsen av postmodernitet som reflektionskultur — hur ställer sig pluralitetstesen i förhållande till detta? Med reflektionskultur menar jag i det här sammanhanget att postmoderniteten i sina kulturella uttryck på många sätt kan ses som reflektioner över, samt nyartikuleringar av redan föreliggande resurser, traditioner och förståelseformer. Det nya med postmoderniteten är att detta sätts i rörelse utifrån en grundläggande förståelse av all kultur som människoskap, kontingent och socialt konstituerad.

Genom att ställa dessa frågor är vi framme vid vad jag menar kan sägas utgöra ett grundläggande kännetecken på postmodern kultur: Näm-

<sup>5</sup> W. Welsch: *Unsere postmoderne Moderne*. Darmstadt 1991<sup>3</sup>, XV.

<sup>6</sup> Welsch, *ibid*.

ligen att den förutsätter insikter uttryckta i vad jag vill kalla *konstruktionstesen*. Denna tes har sina «moderna» förelöpare, så vad det handlar om här är en formulering som behöver ses i anknytning till den ovannämnda pluralitetstesens och dess implicita relativitet, om den skall kunna förstås som specifikt postmodern. En möjlig formulering lyder som följer:

Alla mänskliga kulturuttryck bidrar till att artikulera — och därmed till att konstruera de sidor av den mänskliga verkligheten som bara existerar i kraft av vår förståelse av dem. Denna artikulation skapar därför samtidigt den verklighet som blir artikerad. *Den kulturella verkligheten framstår därmed som resultatet av en konstruktion.* Artikulationen är inte nödvändig, och konstruktionen är därför också möjlig att dekonstruera. Konstruktionen uttrycker bestämda möjligheter för hur en social gemenskap har möjlighet att se på, förstå, normera och organisera verkligheten. (Metaforiskt uttryckt: Upplösningen ledsagas av skugga; en konstruktion kan inte «täcka» allt, men belyser något och ställer något i skuggan).

Det är denna insikt i «the fact that everything that is made can be unmade» som öppnar upp möjligheten att förstå postmoderniteten som kulturfenomen. Det är emellertid nödvändigt att undersöka implikationerna av denna tes, innan man kan hävda att den faktiskt fångar upp grunddragen inom postmoderniteten som kulturfenomen.

Konstruktionstesens innebär att insikten om kulturens kontingenta och konstruerade natur blir förd till sin (hittills) yttersta konsekvens. På många sätt kan man betrakta detta som en radikaliserings av Apels förståelse av kultur som självtolkning: Det har kulturen alltid varit. Men insikten om att sådan självtolkning inte har några drag av nödvändighet i sig, och att den därmed kan ersättas av andra, leva vid sidan av andra, bidrar till att lyfta fram de specifikt postmoderna sidorna av denna insikt. Därmed också till att understryka självtolkningens radikala kontingens.

Konstruktionstesens är — som all (?) postmodernitet — reflektiv.<sup>7</sup> Den förutsätter att vi ständigt skapar och kan skapa kulturella uttryck som artikulerar våra intressen, erfarenheter, upplevelser och värderingar. På det metodologiska planet uttrycks denna reflexivitet framförallt i

det postmoderna intresset för *genealogier* — dvs. förklaringar av varför något kommit att bli som det är. Men den reflexivitet konstruktions-tesen uttrycker, artikuleras också genom det faktum att det postmoderna är konstituerat av kritiska debatter om det postmoderna.<sup>8</sup>

Den radikala konsekvensen av att se all förståelse som betingad av och grundad i historiskt situerade sammanhang är att *allt som existerar i kraft av vår förståelse är kultur*. Allt är kultur i den bemärkelsen att det har sin upprinnelse i kombinationen av mänsklig kreativitet, mänskliga kommunikationsmönster samt -koder, och mänsklig erfarenhet.

Jag tror att detta är en dimension både av centrala postmoderna frågor som upplösningen av de stora auktoritetsbaserade diskurserna, och den ständigt upprepade och ofta ganska ytliga kritik som går ut på att postmoderniteten är estetisk och inte etisk i sin grundläggande orientering. Samtidigt ger detta insikt i varför den radikala transcendenten — med teologisk terminologi: Guds transcendent — inte spelar någon framträdande roll inom postmodern teori och teologi. Det är Gud som generator av kultur som här är det väsentliga — och Gud förlorar utifrån detta perspektiv på många sätt sin absoluta karaktär: Han kan inte transcendera våra föreställningar om honom, och därför är vi också ständigt nödgade att revidera vår teologi i ljuset av nya föreställningar om Gud, vilka utvecklar sig i mötet med nya erfarenheter och kulturella konstruktioner.

<sup>7</sup> Det är inte alla postmoderna teoretiker som ser postmodernitet som först och främst konstituerad av självreflektion. Bland dem som gör det, nämns här S. Connor, i *Postmodernist Culture*, Oxford 1989, 7f. En sådan uppfattning står exempelvis i motsättning till D. Harveys framhållande av postmoderniteten som blott ytterligare ett av kapitalismens sätt att konfigurera sig på, utan någon radikal förändring av de grundläggande paradigmen. Det framkommer av det som sägs i det följande att jag inte delar Harveys uppfattning, så som han argumenterar för den i *The Condition of Postmodernity*, Oxford 1989.

<sup>8</sup> Beträffande detta, se S. Connor, op. cit., 20, och M. Featherstone: *Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity*, London 1995, 75.

## 2 Tesernas implikationer

Jag skall nu försöka vidareutveckla hur konstruktionstesens kan utvecklas och ramas in för att framstå som en samlade tolkning av postmodern kultur. Det följande kommer naturligtvis bli något skissartat, men det bör tjäna syftet att klarlägga implikationerna av tesen något mer.

I relationen modernitet-postmodernitet innebär konstruktionstesens att postmodern kultur i många avseenden tar på allvar det faktum att vi inte kan generera någon universellt giltig självförståelse. Vad vi kan göra är att utveckla något som gäller för oss — och då vi gör detta är vi, vare sig vi vill det eller inte, hänvisade till redan föreliggande kulturella resurser, förståelseformer och sociala och materiella betingelser. Postmodernitet innebär sålunda en kritik av modernitetens aspirationer om universell rationalitet och giltighet, och om att kunna ta sin utgångspunkt enbart i det autonoma subjektet. Den bygger på erkännandet av att vi förhåller oss till redan existerande betingelser i form av traditioner, språk och kultur, vilka vi inte kan överskrida i någon radikal mening — dock själva använda för att konstruera nya uttryck.<sup>9</sup> Konstruktionstesens innebär att sådana uttryck inte kan ses som normativt fastställda utifrån någon transcendent eller universell rationalitet och att de därför också är kontingenta. Även moderna kulturuttryck bygger på samt förutsätter giltigheten i att all kultur är mänskliga produkter (i det här avseendet är insikten också en förutsättning för emancipationselementet inom modern rationalitet), men utifrån ett *postmodern* perspektiv blir detta radikaliserat genom att kontingens och kontextualitet betonas som yttersta rambetingelser på ett sätt som leder till att man ger upp anspråket om universell giltighet. Samtidigt tonas aspirationerna om upplysning genom rationalitet tydligt ner — man skulle kanske kunna uttrycka det så att man tar förnuftets syndafall på allvar, i den mening man inte längre räknar med att rationaliteten är i stånd att etablera perspektiv som uttrycker den fulla sanningen om saker och ting. Kontextualiteten leder till perspektivism, och perspektivismen och

kontingensen till relativitet. En konsekvens av detta är att vi får ett accepterande av motsägelsefulla och konfliktskapande kulturuttryck — av det skälet att man inser att ett uttryck inte fångar helheten i erfarenheter, intressen och perspektiv.<sup>10</sup> Det etiska motivet bakom detta är en anti-totalitarism, som vi skall återvända till nedan i samband med Lyotard.

Detta bidrar i sin tur åter till att förklara hur en radikal pluralism som den Welsch menar är det samlade kännetecknet på postmodernitet, fungerar och får betydelse: Pluralismen blir en nödvändig konsekvens av insikten att man inte kan etablera, upprätthålla eller uttrycka universellt giltiga kulturuttryck. Denna betoning och bejakelse av pluralitet innehåller därför också kritiska element: Den tar avstånd från alla aspirationer om totalitet och ser det konstruktiva (sic!) i att man kan närma sig samma verklighet på en mängd olika sätt.

Pluraliteten — i genuint postmodern bemärkelse — är därmed inte bara en ytlig mångfald, utan en följd av nödvändigheten att komplettera, ersätta och kritisera vissa uttrycksformer med andra. Så blir postmodern pluralism också en följd av insikten att förståelseformer inte är slutgiltiga och kulturuttryck inte universella, men denna pluralism bärs även upp av ett moraliskt imperativ: Imperativet att inte slå sig till ro med det rådande, och att kritisera, komplettera och överskrida det faktiska med något annat (som inte bara behöver vara något nytt, utan som väl kan vara något gammalt tillsammans med något nytt).

Det är mot denna bakgrund konstruktionstesens kan förklara både reflexiviteten inom postmodern kultur och den faktiska förekomsten av postmodern pluralism. Det förhållande att vi ständigt är hänvisade till att konstruera och utveckla nya former av självförståelse, *bör* generera pluralitet — och skall generera pluralitet.

<sup>10</sup> «Diese konkreten Formen der Vernunft weisen sich eigentätig als sinnvoll aus ... . Zu ihrer Anerkennung kommt es auf einer relativ einfachen Schlüsselerfahrung: daß ein und derselbe Sachverhalt in einer anderen Sichtweise sich völlig anders darstellen kann und daß diese andere Sichtweise doch ihrerseits keineswegs weniger Licht besitzt als die erstere — nur ein anderes.» Welsch, *ibid.*, XV.

<sup>9</sup> Se i detta sammanhang «Global modernities and cultural complexity» i Featherstone 1995, 6ff.

Refleksiviteten är här av dubbel karaktär — den är inte enbart reflektion över det kontingenta i det som blir tolkat, utan är samtidigt reflektion över det kontingenta i själva reflektionen. Utan betoningen av denna dubbla kontingens skulle inte det moderna projektet om en universellt över-skridande och normerande rationalitet kunna tillbakavisas. En radikal skillnad i förhållande till modern pluralism är således att man givit upp möjligheten att åstadkomma någon slutgiltig normering av de kulturella uttrycken utifrån någon gemensam måttstock. Betonandet av denna kontingens bidrar, tillsammans med imperativet om ett överskridande, till att kasta ljus över ett annat centralt tema inom postmoderniteten som kulturuttryck, nämligen *dekonstruktion*.

Dekonstruktion förutsätter insikten att det redan existerar en konstruktion. Samtidigt bidrar dekonstruktionen både till att öka den generella möjligheten till refleksivitet, insikten om kulturell kontingens, samt det fåfängliga i universella giltighetsanspråk. Detta bidrag bör värderas som något positivt — det ökar insikten om konstruktionens kontingens, liksom förståelsen av vilka element som hamnar i skuggan när vi genom bestämda förståelseformer och kulturuttryck tematiserar, ordnar och artikulerar våra intressen och angelägenheter.<sup>11</sup> Dekonstruktionen bidrar till att föra skuggbelagda element åter in i spelet, samt att peka på att vad som uppfattas som utslag av normalitetens ordning inte behöver vara vare sig naturgivet eller motiverat utifrån några logiska konsekvenser av hur tingen förhåller sig «i sig».

Det kan kort nämnas två exempel på detta beträffande teologins bidrag till kulturella själv-tolkningar: För det första hur den föreliggande förståelsen av kristendomens absoluta karaktär och sanning numera på allvar håller på att dekonstrueras som en följd av insikten om andra religioners innehåll, existens och närvaro.<sup>12</sup> En postmodern insikt om konstruktionen av sådana föreställningar medför att man förhållandevis

<sup>11</sup> S. Connor menar att den uppmärksamhet som för närvarande ägnas åt *form* kan ses som uttryck för den generella mistänksamhet man möter varje språk med, när det gäller dess förmåga att framställa sanningen om världen eller andra språk på ett objektivt sätt. Se op. cit., 202f.

obekymrat kan söka utveckla nya, alternativa förståelser av kristendomen och religionerna, där en rad centrala begrepp inom konstruktionen, så som sanning, frälsning, Gud, osv. ges nya funktioner.<sup>13</sup> Ett annat exempel är hur feministisk teologi lyft fram hur förment universella förståelser av människan i själva verket är uttryck för teologins androcentrism, något som fört till mer eller mindre radikala krav om nya konstruktioner och förståelseformer, vilka samtidigt bidrar till att föra fram i ljuset det som ställts i skuggan under rådande kulturella uttryck, nämligen kvinnors erfarenheter, förståelse och — många gånger — lidande. Sådana erfarenheter kan i sin tur bidra till nya artikulationer av teologin, genom konstruktioner som just grundar sig på, samt tar till vara på det som i andra sammanhang ställts i skuggan.

Dessa två exempel kastar även ljus över vad det är som är specifikt postmodernt här: Det finns inte någon fixpunkt, någon absolut utgångspunkt som dessa förståelseformer kan grundas i, utvecklas ur, samt normeras i förhållande till. Nyckelordet är decentrering av kulturen. Dekonstruktionen hänger nära samman med denna decentrering och har ett etiskt intresse av att bryta upp kulturella tankemönster och *insistera på pluralitet som en förutsättning för att andra röster skall kunna komma till tals*. Det är således ingen tillfällighet att den etiska dimensionen av postmoderna dekonstruktionsintressen ofta kommer oss till mötes under beteckningen *den Andre/det Andra*.<sup>14</sup>

Den andre är den vi inte kan reducera till det samma som oss själva — det är den eller det som inte låter sig inordnas, normaliseras och rationaliseras utifrån våra givna mönster, förståelseformer, eller intentioner.<sup>15</sup> Erkännandet av den andre som annan är både ett erkännande av att

<sup>12</sup> Detta ser helt annorlunda ut från en postmodern synvinkel, än i t.ex. Lessings upplysningspräglade tolkning, vilken knyter an till universella faktorer som humanitet och etik för att utveckla sin tolkning av denna pluralitet.

<sup>13</sup> Starka utmaningar i riktning mot att etablera nya och andra förståelser av religionens absoluta karaktär finns t.ex. i Z. Bauman: *Postmodernity and its Discontents*, Oxford 1997, 200f., där utmaningen framförallt drabbar monoteismens totalisering av sanningsfrågan.

min värld (i fenomenologisk bemärkelse) inte är den enda, och ett erkännande av radikal pluralitet — dvs. av en pluralitet som inte låter sig begränsas inom en gemensam ram där den andre likväl görs till «det samma» — blott på en högre nivå.

Det ligger både etiska, kunskapsteoretiska och hermeneutiska intressen bakom fokuseringen av *den Andre* som en central tankefigur för att artikulera postmoderna insikter: Etiskt sett inte bara som avvisande av totalitetstänkande, utan även som *tillvaratagande* av den andre som annan. Kunskapsteoretiskt och hermeneutiskt genom att inse att vi inte fullt ut «griper» eller förstår den andre som annan — och därmed som en utmaning till oss själva, där vi tenderar att se henne enbart som uttryck för våra intressen, ideal och angelägenheter. Den andre som annan är just en påminnelse om att vi inte kan uppnå någon objektiv och gemensam förståelse av allting — och förståelsen av den andre som annan upprätthåller därför både nödvändigheten av pluralitet, erkännandet av mitt eget projekt som *min konstruktion*, och av den andres legitima rätt att möta världen utifrån sina konstruktioner.

Den andre är också en viktig faktor när det gäller att markera *gränsen* för mina konstruktioner. Mitt förhållande till honom/henne visar inte bara att världen är en konstruktion, utan dessutom att den är en konstruktion av något, något som är givet. Dessa givna betingelser som våra konstruktioner bygger på hjälper oss att sätta viktiga etiska gränser för hur goda eller dåliga konstruktioner vi utvecklat. Vi behöver förhålla oss till elementära saker som våra materiella och biologiska betingelser (lidande, sårbarhet, svält, död.) Därtill finns det också både sociala betingelser (avhängighet och sårbarhet i positiv och

negativ bemärkelse) och idémässiga (logiska och kommunikationskonstitutiva) faktorer som är givna som förutsättningar, även om de bara existerar genom våra konstruktioner. Dessa givna element kan identifieras på både biologisk, social och kommunikativ nivå (sexualitet är ett exempel, hur man hanterar döden inom en kultur är ett annat.) Jag tror att medvetenheten om sådana givna betingelser är viktiga, därför att de på många sätt visar att vi inte själva skapar hela vår värld — vi skapar blott vår bild av världen — då vi söker organisera den på ett hanterligt sätt.

Erkännandet av den Andre/det Andra och av att det finns något givet före våra konstruktioner, är av allt att döma en förutsättning för att kunna identifiera en postmodernitet med etisk halt.<sup>16</sup> Då ett sådant erkännande äger rum, kan man säga att den andre framstår både som en förutsättning för och som en del av den etiska och kulturella konstruktionen. Om den Andre och det föregivna däremot inte erkänns som något självständigt är möjligheten att upprätthålla en etiskt orienterad reflektionskultur inte tillgänglig. Då är den Andre och det Givna något som godtyckligt kan inordnas under mina intressen — något som helt och hållet kan *tillägnas*. Erkännandet av det otillgängliga är således en förutsättning för att kunna tala om en postmodern kultur med etisk valör.<sup>17</sup>

Det sista temat som bör tas upp i denna serie av sammanhängande variationer av olika postmoderna kulturbetingelser, är *identitet*. Foucault, inte minst, men även Rorty har pekat på hur identiteter är stadda i förändring och hur de bör ses som resultat av kunskaps- och disciplineringsregimer. Det är därför inte minst i samband med frågan om identitet som konstruktionstesen blir utmanande. En följd härav är att vi alla är produkter av historiska och sociala förhållanden — och detta betonas på ett sätt som understryker

<sup>14</sup> Låt mig precisera att de etiska intressena inom den postmoderna kulturen inte uteslutande möter oss i form av den Andra/det Andra. Även i själva intresset för destabilisering och dekonstruktion ligger en etisk angelägenhet, vilken delvis kan ses i förlängning av de projekt vi finner inom den sekulariserade och historiserande modernismen. Se J. Fekete: «Introductory notes for a Postmodern Value Agenda» i J. Fekete (red.) *Life After Postmodernism. Essays on Value and Culture*, N. Y. 1987, xf. och xiv.

<sup>15</sup> Detta kommer kanske allra tydligast fram hos Emmanuel Lévinas. Se *Den annens humanisme*, Oslo 1993.

<sup>16</sup> Detta är av allt att döma inte bara en förutsättning för etik, utan även för att kunna operera med en teologisk förståelse av världen som skapelse, och av en Gud som uppenbarar sig. Detta är emellertid något vi bara kan antyda här, utan att utveckla argumentet vidare.

<sup>17</sup> Exempel på bristande erkännande av den Andre eller det Givna är det etniska rensningen i Bosnien, eller förbrukningskulturens ignorering av konsumtionssamhällets ekologiska konsekvenser.

att kontingensen gäller alla sidor av oss: Känslor, förståelse, kroppslighet och sociala mönster. Vid en kritisk genomlysning och dekonstruktion av identiteter klarläggs sådana förhållanden, och man kan därmed skapa möjligheter för alternativa identiteter. Här fungerar således insikten om konstruktionstesens som ett socialt och etiskt incitament till förändring, experimentering och frihetsutveckling oavhängigt föreliggande normer och förståelsemönster. Så sett kan mångfalden inom den postmoderna kulturen både ses som frigörelse av den potential som ligger i alternativa identiteter, men samtidigt som bärare av osäkerhet, förvirring, splittring och rådvillhet.<sup>18</sup> Det är denna kombination av rådvillhet och möjlighet till experimentell mångfald som gör att många forskare ser den postmoderna kulturen som en konsumtionskultur — där identiteter lätt kan både etableras och manipuleras.<sup>19</sup>

Sett på något avstånd och utifrån ett mer sociologiskt perspektiv, innebär erkännandet av innehållet i konstruktionstesens och de därpå följande implikationerna som jag något hastigt och skissartat tecknat upp, att *livsvärlden tycks mista mycket av sin determinerande kraft för subjektet*.<sup>20</sup> Detta är en omedelbar effekt av själva det genealogiska projektet, vilket ligger till grund för mycket av den postmoderna kulturteorin. Som en följd av både den reflektion och den pluralitet som postmoderniteten innebär, är det kulturellt självskrivna redan en bra bit på väg att dunsta bort — något som skapar både fragmentarisering, rådvillhet och nya orienteringsbehov. Ur ett kritiskt perspektiv kan man se postmodern kultur som ett radikalt angrepp på hela den kulturella substans som i högre eller lägre utsträck-

ning varit rådande i vår livsvärld och utgjort de traditionella resurserna för människors identitetsformande, verklighetsorientering och horisont för gemensamt handlande. Men detta gör också *postmodern kultur till en fortsättning av modernitetens projekt som gick ut på att förkasta tradition till förmån för autonomi och frihet*. Poängen är att det hela är mer radikalt koncipierat här, därför att den kulturella dimensionen nu sätts fri eller kan fungera autonomt i förhållande till andra samhällssfärer.<sup>21</sup> Jag skall i det följande redogöra för hur en del av detta understöds av centrala artikuleringar inom postmodern kulturanalys och därmed förhoppningsvis ge ett fördjupat perspektiv på den skiss jag hittills presenterat.

### 3 Postmodernitet som studieobjekt

En viktig förutsättning när man vill förstå studier av postmodern kultur är att de bygger på att man givit upp idealet om objektivitet. De är således själva uttryck för en bestämd konstruktion av verklighetstolkande art — och därmed bidrar de till att understödja, framhäva och förändra de sociala förståelseramar som är givna i och genom den postmoderna kultursituationen.

#### *Subjektets status*

Vi har redan pekat på hur konstruktionstesens innehåll öppnar upp för en pluralisering av olika sätt att uppfatta subjektet. Somliga vill också hävda att detta innebär en upplösning av subjektets teoretiska status som nyckel till förklaring av utvecklingen. Detta reflekterar inte bara en utveckling inom modern socialpsykologisk och socialantropologisk empiri utifrån den sfär som utgörs av västligt orienterade konsumtionssamhällen, utan även den mer teoretiska bearbetningen av denna empiri.<sup>22</sup> Vad «jaget», subjektet, osv. är, flyter. Personlig identitet, ens jag, blir

<sup>18</sup> Det är framförallt Foucault som utvecklat dessa ståndpunkter förhållandevis radikalt inom nyare forskning. Se W. Schmid: *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach der Neubegründung der Ethik bei Foucault*. Frankfurt 1991.

<sup>19</sup> Se vidare, beträffande detta, t.ex. M. Featherstone: *Consumer Culture & Postmodernism*, London 1991, och *Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity*, London 1995.

<sup>20</sup> Jag använder begreppet «livsvärld» så som Jürgen Habermas; om språk, kultur och tradition, vilka utgör givna och icke-tematiserade förutsättningar för kulturell och social kommunikation. Se t.ex. *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt 1987, 87ff.

<sup>21</sup> Beträffande autonomiseringen av kultursfären, se Featherstone 1995, 15ff.

<sup>22</sup> Jfr. Gergen: *The Saturated Self, Dilemmas of Identity in Contemporary Life*. London 1991, samt div. bidrag i Kvale, S. (red.), *Psychology and Postmodernism*. London 1992.



en funktion av andra faktorer som kan beskrivas genealogiskt. Även om inte alla postmoderna tänkare vill upplösa det mänskliga jaget fullständigt i dess skilda funktioner,<sup>23</sup> finns det likväl en klar tendens i riktning mot att avvisa en mer substantiell uppfattning, av jaget som centrum för världen. Subjektiviteten uppfattas som konstituerad av sina relationer:

The self exists through its relations with others as part of the text of the world. What has died is ... the unified, reified and essentialized subject assumed in humanist and emancipatory discourse. This subject is replaced by a provisional, contingent and constructed subject, a subject whose self-identity is constituted and reconstituted relationally.<sup>24</sup>

Den norske pedagogen *Lars Løvlie* framhåller emellertid att detta inte innebär att hela grundvalen för att tala om *människan* försvinner. Det handlar snarare om att subjektet, förstått som världens centrum, överges, så att den enskilda individen istället förstås som en del av hela den «text» som världen utgör.<sup>25</sup> Løvlies poäng är att diskursen om subjektets status inte är en diskurs om huruvida subjektet existerar eller inte, utan om *hur* man skall/bör förstå det i vår tid. Poängen är alltså återigen att inse att de begrepp vi använder om oss själva, är knutna till var och hur vår historiska situation är.<sup>26</sup> Vad det gäller föresatsen att förstå postmodernitet som kulturuttryck, innebär detta — som tidigare nämnts — ett behov av, samt en preferens för genealogiska förklaringar.

Svårigheten att åstadkomma en stabil och fast normering av subjektet har även belysts av

<sup>23</sup> En ingående analys av de psykokulturella betingelserna för, samt effekterna av det postmoderna jaget eller subjektet finns hos Gergen 1991, se speciellt 4-15, 27.

<sup>24</sup> S. Kvale, «Introduction» i S. Kvale (red.): *Psychology and Postmodernism*, 15, med hänvisning till P. Lathers artikel «Postmodernism and the Human Sciences», ibid, 88-109.

<sup>25</sup> Så enligt L. Løvlie i Kvale (red.) 1992, 120ff.

<sup>26</sup> Detta dokumenteras väl hos Gergen op. cit., 5-15, som påvisar att större delen av den vokabulär vi idag har för jaget eller personligheten, i hög grad har sin upprinnelse i romantiken (jfr. sammanfattningen s. 27).

de perspektiv *F. Jameson* tillhandahållit. Han menar att moderniteten utvecklar en modell för förståelsen av identitet och subjektivitet som är baserad på åtskiljandet mellan det inre och det yttre. Han differentierar denna skillnad i en serie begreppspar: Djup–yta, vara–framträdande, autensitet–inautensitet, innehåll–uttryck, m.fl. När postmoderna tankeformer inträder avlöses detta av ett möte mellan skilda ytor, och man ger upp föreställningen om subjektets djup.<sup>27</sup> Detta knyter Jameson an till påståendet om subjektets decentralisering, eller mer radikalt: Med påståendet om dess död. Denna död hänger samman med att subjektet inte längre utgör någon monadliknande behållare av jagets känslor och upplevelser, utan kommer att bestå av opersonliga, flytande och instabila element vilka inte längre är integrerade i någon centrerad identitet. När subjektet genom förlusten av centrum förlorar möjligheten att fasthålla tiden och organisera sitt förflutna och sin framtid i en sammanhängande erfarenhet, kommer även dess kulturella produkter bli ett knippe osammanhängande fragment, och dess handlande kommer att te sig villkorligt, fragmentariskt och heterogent. Bakom handlandet döljer sig inte längre någon verklig subjektivitet. Därav talet om subjektets död.<sup>28</sup> Jamesons analyser understöder således övriga teoretiker som på skilda sätt påvisar hur det postmoderna tillståndet är sammanlänkat med ett konsumtionsorienterat och fragmentariskt kulturklimat.

### *Lyotard och språkspel*

En som på ett pregnant sätt formulerat betingelserna för att förstå den postmoderna kulturen, är *J-F. Lyotard*. Några drag ur hans studie *The Post-Modern Condition* kan ytterligare belysa bakgrunden till de skisser vi redan tecknat, samt fördjupa dem.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Jameson: «Postmodernismen og den sene kapitalismens kulturelle logikk» i *Kultur og klasse* 51, 82-104, här 88.

<sup>28</sup> Jfr. ibid. 90-91.

<sup>29</sup> Valet av Lyotard är inte tillfälligt: «Kein anderer hat vergleichbar früh, vergleichbar präzise und vergleichbar nachhaltig einen philosophischen Begriff der Postmoderne entfaltet» (Welsch, op. cit., 35).

Lyotard tar sin utgångspunkt i Wittgensteins begrepp om språkspel. Detta begrepp är väl lämpat därför att det fokuserar på språkets pragmatiska aspekt, och ger möjlighet att skilja mellan olika användningsområden för språket.<sup>30</sup> Språkspel har enligt Lyotard tre väsentliga kännetecken: a) Reglerna som bestämmer spelet är grundade i ett socialt kontrakt mellan de som «spelar», b) Där det inte finns några regler, finns det inte något spel, och c) Varje språkligt yttrande bör förstås som en «rörelse» i ett spel, och därmed också betraktas som ett drag vilket erhåller mening utifrån av sin kontext samt de regler som fastslagit denna kontext genom sina sociala procedurer (PMC 10). Det som binder samman ett samhälle (the observable social bond) är — trots de motsättningar (konkurrensen) ett spel kan inrymma — etablerat av rörelser i språket (PMC 11). Vi kan således säga att språket är konstruktionens främsta verktyg. Jag tror, utifrån detta, att det är möjligt att identifiera vad Lyotard benämner språkspel med det jag velat benämna kulturella konstruktioner, knutna till vetande, upplevelse och värderande/normerande.

Enligt Lyotard kom vetenskapens språkspel att bli det ledande i och med framväxten av moderniteten. Och vetenskapen har alltid stått i konflikt med övriga «spel». Det typiska för vetenskapen var att den legitimerade sig genom att hänvisa till en metadiskurs som förutsatte en «stor berättelse» — berättelsen om framsteget — utifrån vilken den erhöll samhällelig legitimering (PMC xxiii). Upplysningstidens «meta-berättelse» sökte som sitt goda etiskt-politiska mål att förena sanning och fred (PMC xxiv). Detta utgör också bakgrunden för dess föreställning om det enhetliga subjektet (PMC 33).

Det är (bl.a.) denna föresats att hålla samman etik och vetenskap i en enhet som går förlopad i det postmoderna. Lyotard definierar det postmoderna tillståndet som «incredulity toward metanarratives» (PMC 33). Därmed förlorar det moderna sin legitimeringsgrund, i det världen nu pluraliseras i en serie språkspel som inte längre

hålls samman av någon enhetsskapande diskurs. Diskursens mål är att skapa sammanhang, kommensurabilitet och kontroll i helheten. Vad Lyotard vill säga är att en sådan enhetsdiskurs gör våld på heterogeniteten inom de olika språkspelen. Själv betraktar han heterogeniteten som en möjlighet att bryta upp enhetsdiskursens maktaspirationer.<sup>31</sup> Därmed antyder han en kritisk hållning gentemot modernitetens vilja att återupprätta enhet och försoning i samhället, och till att övervinna den pluralitet som uppstod i och med moderniteten själv (jfr. PMC 72f.).

Att brottet med modernitetens stora berättelser skulle leda till en upplösning av de sociala banden och skapa disintegration mellan individ och samhälle, ser Lyotard inte som aktuellt: «this point of view ... is haunted by the paradisiac representation of a lost <organic> society» (PMC 15, jfr. 40). Mest tydligt gör han upp med detta genom att hävda att en beskrivning av verkligheten som något sant, inte på något sätt medför att en föreskrift som är grundad på denna beskrivning och som syftar till att förändra verkligheten, också är *rätt* (PMC 40). Följaktligen avvisar han likställandet av det sanna med det rätta, så som det var etablerat inom modernitetens enhetsdiskurs. För etikens räkning är det rimligt att anta att detta innebär en problematisering av förhållandet mellan kunskap och handling, att tillräcklig kunskap inte är nog för att veta vad som kommer vara tillräckligt för att förändra situationen i en etiskt acceptabel riktning. *Följaktligen kan inte heller etiken legitimera sig genom hänvisning till vetenskapligt etablerad kunskap.*

Då det verkligen förhåller sig så att man inte längre bör sträva efter enhetlighet och metabäret-

<sup>30</sup> Jfr. Lyotard: *The Post-Modern Condition* 9f. (förkortas i fortsättningen PMC och refereras direkt i texten). Beträffande Lyotards bruk av begreppet språkspel, samt kritiken av det, se Welsch op. cit., 228, not 6.

<sup>31</sup> Ibid. xxivf. Jfr. även bokens efterskrift, där Lyotard i de avslutande raderna formulerar detta politiskt och etiskt relevant på följande sätt: «The nineteenth and twentieth centuries have given us as much terror as we can take. We have paid a high enough price for the nostalgia of the whole and the one, for the reconciliation of the concept and the sensible, of the transparent and the communicable experience. Under the general demand for slackening and appeasement, we can hear the mutterings of the desire for a return to terror, for the realization of the fantasy to seize reality. The answer is: Let us wage war on totality; let us be witness to the unrepresentable, let us activate the differences and save the honour of the name» (81f.).

telser, innebär det att man skall önska pluraliseringen av praktiska diskurser välkommen. Detta innebär inte att Lyotard är anti-etisk. Tvärtom. Hans analyser har ett tydligt etiskt syfte: Han vill övervinna makten inom konsensusbaserat tänkande och insistera på paralogin som ett legitimt sätt att legitimera kunskap på. Ju fler röster som kommer till tals, desto mindre chans är det att en viss röst blir så dominerande att den tillväller sig hela definitionsmakten — och därmed makten att bestämma vad verklighet är.<sup>32</sup>

Lyotard finner följaktligen det postmodernas etiska potential i det att man etablerar motsägelser och skapar obalanser, vilka leder till att göra maktorienterad legitimering av olika praktiker osäker. Det rättvisa med detta kommer bl.a. vara att samtliga aspekter och uppfattningar kommer till uttryck i sin heterogenitet.

### *Kontingens, individualism och ironi (R. Rorty)*

Lyotards beskrivning av dikotomin mellan kunskap och moral följs på många sätt upp hos Richard Rorty. Kortfattat är en av Rortys huvudpoänger att vi kan tillåta oss riva loss det etiska från det politiska: Vi bör ge upp illusionen om att det finns någon nödvändig väg från det personligt etiska till det kollektivt politiska. På det hela taget finns det hos Rorty ingen som helst nödvändighet i tillvaron, och mycket av det jag tidigare betonat när det gäller kontingensens framträdande roll i utvecklingen av en postmodern kulturförståelse, har jag hämtat från Rortys radikala pragmatism.

Rorty betonar hur varje ståndpunkt och varje tradition måste ses som ett resultat av kontingenta, dvs. oförutsägbara och tillfälliga element. Därmed ger han legitimering åt den post-

moderna pluralismen och menar att detta är den mest adekvata återspeglingsen av tillvarons grundvillkor. Vi lever, säger han, i en situation «without God and his doubles», dvs. i en situation där ingen instans representerar någon objektiv och allmängiltig ståndpunkt.<sup>33</sup> Det handlar om att se det befriande i detta: Av det skälet att vi inte är bundna av några yttersta moraliska instanser, kan vi vara fria i valet av livsformer, religion och moraliska ideal. Vi är också fria att byta ut våra moraliska ideal utan att behöva rättfärdiga oss inför någon annan än oss själva. Människan kan inom det postmoderna på ett helt annat sätt än tidigare «komponera» sig själv och sitt liv, kan «poetisera» över sig själv.

Den som är medveten om att världen till sin grundläggande karaktär är kontingent på det sätt Rorty beskriver, blir en «liberal ironiker» — en som tillåter människor att välja livsstil helt fritt, så länge det inte går ut över andra. Samtidigt är denna liberalism knuten till en ironisk hållning som bl.a. yttrar sig i att man ställer sig en bit på avstånd från varje ståndpunkt och aldrig engagerar sig helt och fullt i någon, utifrån tron att denna skulle innehålla den absoluta sanningen. Vissheten om att ingen sanning är absolut och att allt är kontingent gör att individen enbart kan engagera sig med visst förbehåll i varje som helst projekt.

Medvetenheten om att det finns andra ståndpunkter än våra egna, om den Andres och det andras närvaro, innebär att det ligger en fara i att satsa på sitt eget på ett sätt som utesluter öppenhet för att man själv kan ta fel, eller för att det åtminstone kan ligga något rätt i det den andre har att säga. Vi ser detta kanske allra tydligast i en ökad tolerans för andra religioner, men även i en ökad liberalism i förhållande till olika uppfattningar inom etiska frågor. Vi får ett i god mening liberalt samhälle, men liberalismens pris är förlusten av helhjärtat engagemang.

Liberalism, ironi, distans och förbehåll svarar också väl mot en mer flyktig och osäker identitet. När identiteten uppfattas som kontingent och skiftande, blir även begrepp som moralisk

<sup>32</sup> »Consensus has become an outmoded and suspect value. But justice as value is neither outmoded nor suspect. We must thus arrive at an idea and practice of justice that is not just linked to that of consensus.» Lyotard, 66. Det paradoxala hos Lyotard är att han därmed gör anspråk på att denna uppfattning kan/bör vara föremål för konsensus. Detta illustrerar hur representanterna för det «postmoderna» på intet sätt kan säga ha lämnat de tankeformer som mer moderna positioner utvecklat. Jfr. beträffande denna paradox för övrigt också Welsch, op. cit., 240.

<sup>33</sup> R. Rorty: *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge 1989. Se även till Rorty: *House, D.V.: Without God or His Doubles. Realism, Relativism and Rorty*. Leiden 1994.

integritet, kontinuitet i livsföring, religiös överlåtelse, konsekvens i handlingsliv, osv. omöjliga att etablera som begrepp med någon som helst styrka. Tvärtom är det för Rorty viktigt att hålla fast vid individens *förändringsmöjligheter* på ett sätt som utesluter detta. Vad vi återigen står inför är ett flytande jag — som är ostadigt, föränderligt, oförpliktat, lekande, experimenterande och liberalt, men likväl tomt på varaktigt eller substantiellt innehåll. Kritiskt kan man kalla detta en traditionsförnekande eller traditionsignorande individualism som bortser från hur individen på ett grundläggande sätt är invävd i en gemenskap med andra, vilken bärs upp av specifika kulturella värden och traditioner.

### *Postmodern metateori: Cahoone*

Jag avslutar denna sektion med ett referat av några mer övergripande perspektiv på postmodernitet utifrån Lawrence Cahoone, som åstadkommit ett stort syntetiseringsarbete för att skapa översikt över pluraliteten, och som även — utifrån sin synvinkel — fördjupar det som redan sagts.

Cahoone<sup>34</sup> menar att vi kan tala om fem centrala postmoderna teman, varav fyra utgör dess föremål för kritik och det femte utgör dess positiva metod: Föremål för kritik är för det första varje antagande om att något är omedelbart närvarande för oss eller framträder i oförmedlad form för medvetandet utan någon form av förmedlande representation. Avvisandet av sådan närvaro innebär att postmoderna diskussioner alltid framstår som diskussioner om de representationer som bringar något närvarande för oss. Det är därför som regel det genealogiska spårandet av sådana representationers historia och deras politiska funktion som den postmoderna kritiken och reflektionen fokuserar på.

Genealogiska betraktelsesätt innebär emellertid inte någon tro på att vi kan komma tillbaka till någots ursprung, enbart en insikt om hur något utvecklats i förhållande till något annat. Det andra föremålet för kritiken är sålunda tanken på ett ursprung. Bakom fenomenen finns inget tillgängligt som skulle kunna brukas för att

gripa det som visar sig. Ett exempel på detta är hur författarens subjekt försvinner inom postmodern textteori. Det tredje föremålet för kritiken, enhet, behöver vi inte gå närmare in på, då det redan blivit belyst genom bl.a. presentationen av Lyotard ovan. Det fjärde, förnekandet av normers transcendens och deras motsvarande förankring i immanensen, är emellertid av speciellt intresse, då Cahoone preciserar detta på ett sätt som visar hur kontextualiteten är av avgörande betydelse. Han skriver:

... where most philosophers might use the idea of justice to judge a social order, postmodernism regards that idea as itself the product of the social relations that it serves to judge; that is, the idea was created at a certain time and place, to serve certain interests, and is dependent on a certain intellectual and social context, etc. (15).

Som Cahoone själv framhåller, så innebär detta inte att postmodern kultur är utan normativa uttryck, men poängen är att de kritiska analyser som främjas bidrar till att göra alla sådana normativa krav problematiska — så även de postmoderna.

Cahoone menar att det typiska för postmodern metodologi är att den använder sig av föreställningen om konstitutiv annanhet (the idea of constitutive otherness) för att analysera samtliga kulturella företeelser.<sup>35</sup> Att allting står i relation till något annat och är konstituerat genom dessa relationer, har vi redan varit inne på i samband med diskussionen om jaget, så som det förstas inom senare socialpsykologi. Genom att fokusera «det andra», det på marginalen (det skuggbelagda, JOH), bli det tydliggjort hur det till synes enhetliga framstår som enhetligt enbart för att det har undertryckt avhängigheter och relationer i förhållande till något annat. Detta gäller inte minst texter (så även denna), utan vilket som helst socialt fenomen. Denna metodologiska inklusion av det andre tar sig även uttryck i mer eller mindre moraliskt och politiskt artikulade krav om inklusion, tolerans, frihet från exklusion etc. En förutsättning för sådana analyser är sålunda att de kan blottlägga hur det uppstår element inom kulturen som är privilegierade i förhållande till övriga element. En kritisk läs-

<sup>34</sup> Se «Introduction» i: *From Modernism to Postmodernism. An Anthology*. Oxford 1996, 14f.

<sup>35</sup> Ibid. 16f.

ning utifrån föreställningen om «den andre» avtäckar dessa element. Privilegier skall avlösas av jämlikhet. Därmed bidrar också detta metodologiska förhållningssätt till att omforma och rekonstruera kulturen.

#### 4 Avslutande perspektiv och kommentarer

Det framgår av det jag sagt att postmoderniteten inte kan betraktas som ett kulturfenomen bland andra, utan att postmoderniteten utgör ett bestämt sätt att se och tolka hela den kulturella sfären på. Som kulturfenomen är postmoderniteten följaktligen ett sätt på vilket kulturen i sin helhet — i alla sina olika, mångskiftande och fragmentariska uttryck — framträder på.

Att betrakta postmoderniteten som ren estetisering och experimentering utan några som helst etiska intressen är därför felaktigt. Jag hoppas det framkommit tydligt att såväl insisterandet på pluralitet som betoningen av den Andre/det andra som konstitutivt för förståelsen av jaget, är faktorer som har moraliska implikationer. För att uttrycka det ännu tydligare: Jag har blivit alltmer kritisk till den uppfattningen som ser postmodernitet som något som bara handlar om en ytlig lek med en mängd roller och språkspel. En sådan ytlig förståelse kommer inte åt djupen i de kulturella processer som pågår, och de enda som tjänar på den är de som söker undertrycka de etiska perspektiven för att tjäna mer pengar på att uniformera oss genom kvasimångfald.

Många — och jag bland dem — menar att det finns två centrala problem knutna till den postmoderna förståelsen av den moderna kulturen. De är inte oöverstigbara, men de kan enbart bemötas om man är medveten om ett par element som måste tas i beaktande för att man skall kunna åstadkomma en saklig hantering av dem: För det första har vi problemet med självreferens: Att hävda att vår förståelse utgör konstruktioner — vilka öppnar för rekonstruktion och med fördel ofta kan rekonstrueras — är inte det samma som att påstå att den verkliga världen inte existerar. Poängen är att vi enbart möter denna värld på ett sätt som är kommunicerbart och diskuterbart utifrån kulturellt givna repre-

sentationer. «We can never say what is independent of all saying» (Cahoone, 14). Detta självreferensproblem blir emellertid mer hanterbart om vi kan räkna med att det finns något definitivt givet före våra konstruktioner, även om detta givna med nödvändighet måste fungera som ett «gränsbegrepp». Våra konstruktioner utgör försök att komma till rätta med de utmaningar som biologiskt, socialt och kognitivt är knutna till de livsformer vi är en del av. Frågor som berör kropp och sexualitet, skuld, moral, helhet, livsorientering, samliv och identitet, förhållandet till livets naturliga grundval, kommer alltid att göra sig gällande som något vi behöver konstruera förståelseformer för samt lösningar till.<sup>36</sup> Om man ignorerar att våra konstruktioner är relaterade till sådana givna livsbetingelser, mister man det etiska perspektiv som är knutet till dessa konstruktioner och därmed även underlaget för att kunna värdera dem. Därmed är vi utlämnade åt en fullständigt självreferentiell konstruktion av etiska uppslag. Men detta behöver alltså inte vara fallet.

Detta kastar även ljus över varför teman som är knutna till hopp, kropp, sex, död och natur idag på olika sätt ständigt dyker upp i olika konfigurationer inom film, reklam och andra medier: Pluraliseringen innebär att stabiliteten i våra konstruktioner över sådana ting sviktar, vilket ger oss behov av att finna bekräftelse och eventuellt alternativ i förhållande till våra redan existerande konstruktioner. Reklamen kretsar kring dessa fenomen, eftersom de utgör den utgångspunkt vi hela tiden återvänder till när vi etablerar vår livstolkning. Den postmoderna destabiliseringen av identitet och livsorienteringskonstruktioner framstår därför som ett idealtillstånd för dem som vill göra pengar på att vi använder konsumtion som kompensation för förlusten av stabila helhetsramar.

<sup>36</sup> Även om detta inte är läget för att fördjupa detta ytterligare, tror jag att de flesta människor har en framtidshorisont för sitt liv som mer eller mindre artikulerar sig i hoppgivande föreställningar. Detta hopp värnar vi om på olika sätt. I en överskådlig och fragmentarisk postmodern kultur, där man i ständigt mindre grad kan vara säker på att få sina hopp förverkligade, kommer ironi och cynism vara sätt att värna om hoppets sårbarhet.

Det andra problemet som är knutet till det postmoderna som kulturfenomen är *frågan om makt*.<sup>37</sup> Då det enda vi har är en mängd olika sätt att beskriva verkligheten på, kommer allt snart bli en fråga om vilken verklighetstolkning som har mest makt att slå igenom. För att motverka maktmanipulation, och skapa en grund där man inte bara är en funktion av andras språk och perspektiv, tror jag det är viktigt att utveckla en form av subjektivitet som är djupare än den som t.ex. Rorty gör sig till talesman för. Möjligheten att utveckla en mer stabil identitet inom en postmodern situation tycks emellertid i stor utsträckning vara knuten till att individen utvecklar förpliktande relationer till en specifik gemenskap och låter sina handlingar orienteras utifrån värden som hon inte är ensam om, utan också finner representerade, artikulerade och kritiskt prövade hos andra. Därmed är det möjligt att i olika lokala och mindre gemenskaper etablera frihetsrum som — åtminstone mer än i annat fall — kan motverka manipulation och konsumtionspress. Därmed är man inte heller helt utelämnad åt sig själv i utvecklingen av sitt livsprojekt, utan har tillgång till gemensamma resurser. Detta bör emellertid inte ske utan att man samtidigt förhåller sig ständigt kritisk och prövande till de värden och det innehåll som utgör gemenskapens grundval.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> En ensidig, men likväl insiktsfull sociologisk redogörelse för element knutna till makt och moral inom den postmoderna kultursituationen återfinns hos R. Stivers: *The Culture of Cynism. American Morality in Decline*, Oxford 1997<sup>2</sup>. För nyanseringar av det etiska bidraget finns även stoff hos T. Eagleton: *The Illusions of Postmodernism*, Oxford 1996, t.ex. 134.

<sup>38</sup> Detta är en poäng som blivit mer utförligt utvecklad i slutkapitlet av *Grobunn for moral*, op. cit.

Med detta vill jag dock inte hävda att postmoderniteten är problemfri: För samtliga traditionellt givna förståelser av religion och etik skapar den problem. Den fordrar att vi grundligt tänker igenom vad religion och etik är — och kritiskt granskar vad som är «the blind spots» inom våra konstruktioner. Som kulturfenomen blir teologisk verksamhet således något helt annat i en postmodern sättning, än den varit de senaste tvåhundra åren. Och än så länge har det gjorts förhållandevis lite för att möta den utmaningen.<sup>39</sup> Det postmoderna kan sägas vara konsekvensen av att vi får en ständigt mer globaliserad diskurs, vilken samtidigt ständigt blottlägger skillnader, skuggor och uteslutningar.<sup>40</sup> Det är i denna spänning mellan det lokala och kontextuella, och det gemensamma och konvergerande, som teologiska diskurser idag måste finna sin plats. Vi behöver alltså kulturella konstruktioner som de vi erhåller från teologin och etiken, även om de alltid — såtillvida vi godtar konstruktionstesens innehåll — kommer att existera under risken att omkullkastas och förändras.

Översatt av Jayne Svenungsson

<sup>39</sup> Ett välkänt försök i mer systematisk riktning är Mark C. Taylor: *Erring: A Postmodern A/Theology*, Chicago 1984. Mitt intryck är emellertid att det hittills framförallt är de som arbetar med text och hermeneutik, och inte med konkreta systematiskt-teologiska temata, som har kommit längst i att utarbeta detta teologiskt. Ett nordiskt bidrag på senare tid är E. Herrmanns senaste bok, *Scientific theory and religious belief: an essay on the rationality of views of life*, Kampen 1995.

<sup>40</sup> Häri ligger också dess mest väsentliga etiska potential. Jfr. Connor, op. cit. 244.

### Summary

To understand postmodernism as a cultural phenomenon, the present article argues that one has to take a point of departure in two important issues: The insight into radical of pluralism, as formulated by W. Welsch, and the insight into the fact that culture consists of man-made constructions, that can be unmade or deconstructed. These issues provide an interpretative framework for many of the topics discussed in postmodern theory, such as deconstruction, reflexivity, contextuality, lack of universal rationality, recognition of otherness, etc. These elements also provides a wider understanding of the cultural field in which theology has to work today. It is also argued that as long as otherness is recognised, it provides an important limit for cultural constructions, and thus, postmodern culture can be said to maintain an ethical concern important in a pluralist society.

# Teologin och postmoderniteten

JENS GLEBE-MØLLER

*En konfrontation mellan postmodernitet och teologi iscensätts av Jens Glebe-Møller, professor i systematisk teologi vid Köpenhamns universitet, med hjälp av bland andra den tyske filosofen Jürgen Habermas. Enligt Glebe-Møller privilegierar den postmoderna filosofin rummet på tidens bekostnad och estetiken på sanningens bekostnad. Därför menar han att teologin väsentligen måste ställa sig kritisk till postmodernismen, även om den i vissa fall kan öppna ögonen för teman som blivit negligerade i modern teologi.*

Postmoderniteten (postmodernism, postmodern-ity — jag gör ingen åtskillnad) är ett kulturellt fenomen, men den är mer än så. Den är ett led i eller en del av en ekonomisk och politisk utveckling inom den moderna kapitalistiska världen. Även kapitalism kan betyda många olika saker, men i grunden handlar kapitalismen om att hopa eller ackumulera pengar, alltså kapital. «Ackumulera, ackumulera, det är Moses och profeterna», som Karl Marx skrev en gång. Inom kapitalismen producerar arbetaren varor som säljs med vinst, vilken åter läggs till kapitalet, så att det kan produceras ännu fler varor, vilka kan säljas med ytterligare vinst, som än en gång läggs till kapitalet osv., osv. Kapitalet ackumuleras. Den inbyggda krisen i kapitalismen består i att ju mer kapital som ackumuleras och ju fler varor som produceras, desto svårare blir det att avsätta dem. Den omedelbara producenten, arbetaren, har fått sitt kylskåp, sin bil, sin TV-apparat och vad händer sedan? Ja, sedan skall arbetaren — och i det här fallet handlar det om var och en av oss — ha CD-spelare, mobiltelefon och hemdator. Och när vi skaffat allt detta, vad följer då? Då blir det nödvändigt att producera kylskåp som inte håller alltför länge, bilar som snabbt rostar samman, TV-apparater som måste bytas ut med jämna mellanrum, datorer som är föråldrade knappt innan man hunnit ut ur butiken, osv., osv. Fortare och fortare går det. Modet skiftar. Det som är fräckt och «inne» under årets första månader är hopplöst föråldrat och omodernt innan sommaren är här. Se bara på era barns leksaker. Ständigt önskar de sig det som alla de

andra barnen har, det som alla kamraterna har — och knappt har de fått det skänkt av sina kära föräldrar förrän de på nytt önskar sig något annat, det som nu blivit det alla kamraterna har. Och så fortsätter det — och jag fortsätter. Vad det hela leder till på det psykiska planet är uppenbart nog. Vi har alla bråttom, vi har inte tid så det räcker till, vi knogar och knogar och inget tycks äga bestånd, för allting skiftar hela tiden: Vi skiftar arbete, vi skiftar arbetsuppgift, vi skiftar äkta hälft (om vi ens vågar ingå ett äktenskap), vi skiftar garderob, bostad, vad som helst. Med mindre vi inte blir avlämpade som arbetslösa förstås, som en av alla dem som inte klarar av att skifta hela tiden och därför mister sitt värde och får nöja sig med att dra omkring med de andra arbetslösa med pilsnern i handen och schäferhunden i hälarna. Postmoderniteten som kulturellt fenomen reflekterar allt detta. Den är rastlös, «växlande», utan bestånd eller beständighet. Den hoppar från det ena till det andra, allt fortare. Den bok eller den ståndpunkt som var «inne» igår är «outdated» idag. Och så är det bara, säger de postmoderna teoretikerna. Marx, som jag just citerat — ja men, han levde ju för mer än hundra år sedan. Låt honom stå för sig själv. Eller om han nu måste läsas för sakens skull, så läs honom för vad han är — ett författarskap från en svunnen tid. Var skall så teologin ställa sig i allt det här? Den borde väl stå för något som har bestånd mitt i all obeständighet! — Jag slår en volt bakåt i tiden:

Vi känner alla till Luthers skrift *Von Kaufs- handlung und Wucher*. Man har ibland velat

tolka den som att Luther redan 1524 hade en skarp och kritisk blick för kapitalismens svagheter. Men skriften handlar inte alls om kapitalism. Den handlar, som titeln säger, om diversehandel och ocker. Och Luther anlägger helt enkelt kyrkans traditionella syn på räntetagande, på *usura*. Att kräva ränta strider mot budet om nästankärlek. Luther avvisar här och på andra ställen även försäkringsväsendet. Om en köpman försäkras sitt skepp i stället för att överlåta allt i Guds hand, så är detta uttryck för gudsförakt. Under reformationsårhundrandet skrev den danske och nordeuropeiske teologen Niels Hemmingsen åtskilliga gånger om räntetagande. Problemet var som sagt att kyrkan principiellt tagit avstånd från räntetagande, samtidigt som räntetagning redan blivit en del av det dåvarande samhällets ekonomiska liv. I början kunde Niels Hemmingsen nöja sig med att uttrycka kyrkans och även Luthers ståndpunkt: «Guds lag bör vara den regel som lär oss att räntetagens själ är tjuvaktig, och visar att den är utan kärlek till nästan. Alltså gäller ingen mänsklig ursäkt här», skrev han 1557. Men allteftersom han blev indragen som rådgivare åt kungen och åt landets ledande personer, blev han tvungen att modifiera sina ståndpunkter. Och eftersom kungen, Christian III, hade fastställt en räntefot på 5% kunde Hemmingsen drygt tjugo år senare komma fram till att räntetagande är tillåtet, i den mån det gagnar nästan. Då lyder regeln: «Du kan med gott samvete låna ut pengar med 5% ränta i överensstämmelse med gällande lag här i landet, till en människa med en blygsam förmögenhet som önskar vinning med hjälp av dina pengar och funderar på att föröka sina medel. Denna ränta strider inte mot rimlighet och kärlek». — Luthers och Hemmingsens exempel visar tillsammans att teologin under tidigare århundraden haft svårt för att acceptera utvecklingen i samhället, samtidigt som de också visar hur den ståndaktighet budet om nästankärlek skulle ingiva ständigt brutits eller fragmentariserats av samma utveckling. Frågan är således om vi här stött på ett *conditio theologica perennis*, vilket inte kan förändras heller under postmodernitetens förtecken. Innan jag försöker mig på ett svar på denna fråga vill jag emellertid fortsätta min redogörelse för postmodernitetens utmärkande drag:

Som man erinrar sig från den tid då vi alla läste Marx, skriver han och Engels i *Det kommunistiska manifestet* om bourgeoisin, den härskande klassen under kapitalismen, att den «ödelagt alla feodala, patriarkaliska, idylliska förhållanden» och «obarmhärtigt söndrat de invecklade band, vilka under feodalismen knöt människan till hennes naturliga överordnade», och vidare att den «inte låtit något annat band återknytas i människors förhållande till varandra än det egna intresset, den känslolösa kontanta betalningen. Det fromma svärmeriet, den ridderliga begeistringen, den spetsborgeliga sentimentalitetens heliga stämning, har den dränkt i den egoistiska beräkningens iskalla vatten». Detta må låta något patetiskt rent retoriskt sett — samtidigt som man skall minnas att det skrevs för över hundrafemtio år sedan — men framhåller tämligen väl hur kapitalismen och demokratin hänger samman. För när det inte längre existerar några invecklade band som knyter människor till deras «naturliga» överordnade, så står vi alla i princip lika, på samma grund, och har var och en för sig rätt att yttra sig om samhällets angelägenheter. De mänskliga rättigheterna, som idag står på den politiska dagordningen överallt, kan även de sägas vara en kapitalistisk «uppfinning». De blev som bekant formulerade för första gången under den begynnande kapitalismen, närmare bestämt under den franska respektive amerikanska revolutionen i slutet av 1700-talet. — Lite senare i *Manifestet* skriver Marx och Engels att bourgeoisin «genom att utnyttja världsmarknaden gjort produktionen och konsumtionen i alla länder kosmopolitisk. ... I stället för att som tidigare isolera sig och vara sig själv nog, träder de skilda områdena och nationerna in i ömsesidig samverkan med varandra, nationerna kommer att stå i ett ömsesidigt beroende av varandra. Och som det går med den materiella produktionen, så går det också med den andliga. De enskilda nationernas kulturella produkter bli gemensam egendom. Den nationella ensidigheten och begränsningen blir alltmer omöjlig, och ur den talrika nationella och lokala litteraturen uppstår det en världslitteratur». Det drag av den moderna kapitalismen som Marx och Engels här pekar på är dess universalism, vilken kommer till uttryck inte enbart i litteraturen, utan på alla möjliga andra ställen och först och främst i



moralen. Kants kategoriska imperativ är i denna bemärkelse kapitalistiskt. Att det kategoriska imperativet både historiskt och systematiskt har rötter i kristendomen, i budet om nästankärligheten, får jag lämna vid sidan här.

Som bekant har den materiella produktionen inom kapitalismen under vårt århundrade organiserats i form av löpandebandsarbete, där varje enskild arbetare haft bestämda delfunktioner att utföra under ett avmätt tidsrum, tills dess den färdiga produkten slutligen rullat ut från bandet. Det är detta samhällsforskaren David Harvey benämnt «Fordismen» (jag har hämtat mycket inspiration från hans bok *The Condition of Postmodernity*, vilken kom ut första gången 1990 och därefter återutgivits åtskilliga gånger) — med hänvisning till Fords bilfabriker. Om fordismen kan man vidare säga två saker. För det första att de bilar vilka utgjorde det färdiga resultatet av de många löpandebandsarbetarnas gemensamma arbete var rejäla varor, solida saker. En «Ford T» som blev producerad någon gång under den första tredjedelen av detta århundrade kan lätt köras än idag. För det andra att arbetarna vid det löpande bandet, just som en följd av deras enformiga och monotona arbete, blev i stånd att solidariser sig och skapa fackföreningar, vilka med hjälp av «strejkvapnet» kunde ställa krav på arbetsgivarna, «kapitalisterna», om nedsatt arbetstid, högre löner, bättre sociala förhållanden, osv. Men när samtliga arbetare fått sin Ford T, påbörjas den spiralrörelse jag redan varit inne på. De «solida» produkterna ersätts med produkter som inte tål tidens tand. Löpandebandsfabrikerna läggs ner, och istället uppstår en spridning av produktionen ut över alla nationella gränser: Benetton-skjortorna lanseras som ett italienskt fabrikat, men de är sydda på alla möjliga ställen runtom i världen där arbetskraften är billig — och måhända är de sydda inom små lokala verksamheter där familjefadern har det allenarådande ordet och på bästa patriarkaliska sätt sätter kvinnor och barn i arbete. Namnet «Benetton» som genljuder världen över är därför inom den postmoderna världen endast på ytan uttryck för något universellt. Bakom det döljer sig en oändlig mängd partiella och lokala företag, så att «Benetton» inte så som «Ford», eller «ØK» (A/S Det Østasiatiske Kompagni, övers. anm.) eller «Fl. Schmidt» i «äldre tider»

är synonymt med bestämda produkter — från bilar och sjöfart till cement — utan för oöverskådliga ekonomiska manipulationer. Med den konsekvensen, naturligtvis, att fackföreningarna förlorar mark — och den gamla sloganen, även den från *Manifestet*, «proletärer i alla länder, förena er», blir innehållslös. Den ovannämnde Harvey sätter som motto över ett av avsnitten i sin bok ett citat från en annan samhällsvetare, Neil Smith: «The Enlightenment is dead, Marxism is dead, the working class movement is dead — ... and the author does not feel very well either». Och hela denna utveckling bidrar till den rastlöshet och fragmentarisering jag redan varit inne på. Det finns inga fasta hållpunkter längre, hur man än söker efter dem. Det är betecknande, som Harvey också framhåller, att det aldrig upprättats så många museer som under dessa år. Man söker efter rötter, «roots», jfr. den kända TV-serien. Det skrivs historiska biografier som aldrig förr. Man söker efter svar på «de stora frågorna». Religion och filosofi har blivit modeämnen på universiteten. Jostein Gaarders förfärliga bok *Sofies värld* blir en internationell bestseller. Och så här skulle jag kunna fortsätta.

Men postmoderniteten har också en annan, vad vi skulle kunna kalla «politisk» sida. En annan samhällsvetare, Charles Lemert, framhåller i sin bok med den tvetydiga titeln *Postmodernism is not what you think* från 1997, att den moderna världen — grovt taget västvärlden från de stora revolutionerna under 1700-talet fram till ett stycke in på 70-talet — undergått tre väsentliga förändringar. För det första har det västliga kolonialväldet rasat samman. För det andra har världen inte längre något centrum. I «gamla» tider utgjordes detta centrum av Storbritannien, därefter av USA. Men som Lemert skriver om USA: «Shortly after the turn of the millenium; Japan will likely pass the US in GNP. Still to be sure, no other nation rivals America's military capability. But what use is all that technological finesse in wars like the one against Iraq in which, afterward, Kuwait was «liberated» but the real target, Sadam Hussein, remained securely in power? And what can military sophistication do in a world where a chemically treated pile of manure is sufficient to destroy a federal building in Oklahoma City?» För det tredje, fortsätter Lemert, har bortfallet av ett centrum medfört att

det överallt dyker upp motstånd mot själva idén, härstammande från upplysningstiden, om en enhetskultur, en universell kultur, byggd på euro-amerikanska värden. Och i detta sammanhang pekar han åter på tre fenomen: 1. De «New Social Movements»; feministiska, rasbaserade och «gay rights movements». 2. Etnicitet som grund för social identifikation — vilket framför allt är utmärkande för det forna Sovjetunionen. 3. De traditionella kulturernas återuppståndelse i opposition till hela den euro-amerikanska kulturen. Här kan vi bara tänka på den muslimska världen, men även på den kristna fundamentalismen. Postmodernitet «is not what you think»; det handlar om konkreta fenomen över hela världen. I denna mening kan även de skandinaviska framstegspartierna sägas vara postmoderna när de går emot EU och uppiskar främlingshat. Vi föredrar våra egna och vill inte ha något med andra att göra. Eftersom vi alla här är universitetsfolk, kan jag inte låta bli att nämna utvecklingen på mitt eget universitet, Köpenhamns Universitet. Då jag påbörjade min akademiska karriär var universitetet en enhet. Det låg på Frue Plads, omgivet av de gamla studenthemmen och styrdes av en stark central administration med rektor och en universitetsdirektör i spetsen. Men nu glider fakulteterna alltmer ifrån varandra och lever i allt högre grad sina egna liv. Den centrala administrationen splittras upp och delegeras ut åt fakulteterna. «Decentralisering» är på universitetet — liksom för övrigt överallt i samhället — det ständigt upprepade mantrat. Där vi alla tidigare hade samma lön, åtminstone på de separata posterna, där införs nu decentraliserade lönesystem och differentierade löner, så att vi t.ex. får förhandla om individuella löner var gång en ny lärare skall tillsättas. En känd dansk revyvisa från ockupationstiden löd «vi er alle i samme båd». Det är vi inte längre. För att stanna kvar i metaforiken, så seglar var och en nu sin egen väg.

Allt detta och mer därtill reflekteras av filosofer och teologer som fransmännen Lyotard, Baudrillard och Derrida eller i USA av Rorty och Mark C. Taylor, för att bara nämna en handfull namn som vi alla känner väl till. Jag kommer här inte alls gå in på vad dessa eller andra författare skrivit eller sagt var för sig, under en mängd olika etiketter. Jag vill blott framhålla vad som är den gemensamma nämnaren för de

postmoderna teologerna, filosoferna och samhällsvetarna, nämligen att de givit upp modernitetens pretentioner om en universell moral, en universell kultur och en universell filosofi eller teologi. I detta är jag beredd att följa med dem en bra bit på vägen. Om filosofin är «ihre Zeit in Gedanken gefasst», för att tala med Hegel. så bör en fragmentarisk tid tänkas i fragment. Wittgensteins filosofi och dess framhävande av otaliga språkspel, vilka måhända har familjelikheter, men likväl spelas var för sig efter egna regler, föregriper redan på sitt sätt de postmoderna insikterna. Niklas Luhmanns teori om autopoeitiska system — av vilka religionen kanske utgör ett — uttrycker samma insikt. När många av oss idag befattar sig med kontextuell teologi är ju även det ett uttryck för att vi lever i en tid där teologin inte längre i någon enkel bemärkelse kan utgöra västerländsk teologi efter katolskt eller protestantiskt mått, utan bör låta sig färgas av de många skilda kontexter eller kulturer som den ingår i. Utifrån detta perspektiv svarar kontextuell teologi precis mot de fenomen Charles Lemert pekar på. Även en fundamentalistisk teologi, kristen eller muslimsk, är kontextuell. Detta får man helt enkelt acceptera och ta hänsyn till i sitt akademiska arbete. Som Wittgenstein en gång skrev — om än i ett helt annat sammanhang eller kontext: «The thing now is to live in the world in wich you are, not to think or dream about the world you would like to be in». Efter detta referat av de postmoderna filosoferna och teologerna vill jag emellertid också lyfta fram min kritik (vilken samtidigt indirekt och utan att jag är i stånd att utföra den detaljerat, är en kritik av den ekonomiska och politiska utvecklingen under det senaste tjugofem åren). För visst kan det inom den postmoderna verkligheten finnas grund för att göra upp med en abstrakt universalism och framhålla det annorlunda, det främmande och det olikartade. Men jag vill likväl hävda att när filosofin och teologin ger upp modernitetens universella eller universalistiska projekt, så sågar de båda disciplinerna av den gren de själva sitter på och upphäver därmed sig själva. I första hand vill jag kritisera ett, så vitt som jag kan se det, gemensamt drag inom de postmoderna filosofierna eller teologierna: Deras framhävande av *rummet* på *tidens* bekostnad. — Jag nöjer mig med att kritisera tenden-

sen med några exempel från Sallie McFagues i varje fall i USA mycket lästa bok *The Body of God. An Ecological Theology* från 1993.

Inom kristen teologi har vi ju traditionellt lagt vikt vid judendomens och kristendomens temporära eller tidsliga aspekt. Vi har framhållit kristendomens linjära förståelse av tid över grekernas cykliska tidsuppfattning. Naturligtvis har det funnits avvikelser, men detta har varit huvudlinjen. När en ekolog som Sallie McFague nu återupptäcker kroppen, *the body*, och dess betydelse, så följer det naturligt att rummet kommer att tillmätas en lika stor del av teologin som tiden, eftersom kroppen inte existerar bara i tiden utan även i rummet. Alla Jesu helanden — av sjuka, blinda, lama och döva — är ju helanden av kroppen som sker i rummet. Men kan man utifrån detta sluta sig, som Sallie McFague gör, till att «for us, now, space should become the primary category for thinking about ourselves and other life-forms»? Hon anför själv tre grunder: För det första, att «space is a levelling, democratic notion that places us on a par with all other life-forms». Man kan ju fråga sig om inte detsamma gäller tidsbegreppet. Vare sig vi är rika eller fattiga, svarta eller vita, amerikaner eller skandinaver, så blir vi alla äldre och dör en vacker dag — vilket kristen teologi alltid varit medveten om. För det andra menar hon — utifrån sitt ekologiska perspektiv, vilket också är postmodernt — att användningen av kategorin eller begreppet rum kan ställa in fokus på relationen mellan ekologi och rättvisa, *justice*. «Wars have usually, not just accidentally, been fought over land, for land is the bottom line. Without good land, none of the other goods of human existence is possible». Det råder inget tvivel om att hon har en poäng här, men den är likväl av begränsad räckvidd. När svenska och danska kungar drog ut i krig och slogs om Skåne, Halland och Blekinge, så var det inte primärt för att erövra eller återerövra land. Det var eras *ära*, som stod på spel. — För det tredje skriver McFague, att «we need to realize that the earth is our home, that we belong here, that this is not only our space but our *place*». Återigen har hon en poäng, för kristna teologer har alltför länge velat se oss som pilgrimer på jorden, vars egentliga medborgarskap är i himlen. Detta är «pilgrimsmyten», som vi kallar den i Danmark.

Men behöver man föreställa sig rummet som «primary category» för att punktera pilgrimsmyten? Detta förefaller inte helt självklart för mig. Och drar man på allvar ut konsekvenserna av att framhålla rummets begrepp på tidens bekostnad, så får det allvarliga konsekvenser för hela vårt sätt att bedriva teologi på.

För det första kommer vi att få problem med användningen av en lång rad teologiska nyckelbegrepp. Vad skall vi ta oss till med t.ex. «frälsningshistoria», eskatologi, Guds rikes tillkomst, eller med parousin? Och med inkarnationen? Inkarnationen är naturligtvis en kroppslig händelse, det är ju vad begreppet säger, och därmed har den också med rummet att göra. Men den skedde i tiden, «i tidens fullbordan». Guds son var Guden i tiden, för att tala med Kierkegaard.

För det andra: Om man sätter likhetstecken mellan vårt medborgarskap i himlen och vår hemvist på jorden, så har man övergivit vad Paul Tillich benämnde «den protestantiska principen». Vi lutheraner har ju alltid skilt mellan de två regementen. Det är en åtskillnad som kan missbrukas, vilket ofta skett, till att ge legitimitet åt sakernas givna tillstånd eller rentutav till att rättfärdiga förtryck. Men distinktionen inrymmer samtidigt en spänning. Det vänder sig mot varje försök att hävda att vi lyckats — eller är på väg att lyckas — upprätta paradiset här på jorden. Därför innehåller distinktionen också ett kall: Ett kall att sträva vidare eller högre, att sträva efter «utopi», vilket ju betyder «inget rum» eller «ingen plats». Vad jag presenterar här är kanske inte den sedvanliga utläggningen av den protestantiska principen eller av tvåregementsläran. Och kanske inte heller Luthers. Inte desto mindre skriver han (i *Von weltlicher Obrigkeit*): «Om hela världen bestod av äkta kristna, dvs. äkta troende, så skulle det inte vara nödvändigt med furstar, kungar, herrar, svärd eller lagar. För vad skulle vi med det till?» Och visst borde väl det vara målet: Att världen skall bestå av äkta kristna eller troende! Att vi likväl alltid är *simul justi et peccatores* förändrar ju ingenting vid det utopiska målet.

Vad är det då som får en teolog som Sallie McFague att till den grad framhäva rummet på tidens bekostnad? I första hand är det naturligtvis hennes ekologiska perspektiv. Genom rummet som kategori kan hon betona vår samhörighet

med andra levande varelser, som hon säger, och skärpa våra förpliktelser gentemot djur och växter. Redan detta är en postmodern ansats, mot bakgrund av det faktum att modernitetens representanter från Descartes via Kant näst intill våra dagar vanligtvis inte intresserat sig för annat än människor. Men det är mer än detta som står på spel, vill jag hävda. Därför kommer jag nu med en rad påståenden som får ligga till grund för vidare diskussion: Å ena sidan kan man säga att världen krymper samman. Vi känner igen McLuhans uttryck om världen som en «global village». Detta illustreras ibland genom en grafisk framställning som visar hur världen blir allt mindre. En gång i tiden tog det veckor och månader att segla från Europa till USA. Idag flyger vi dit på några timmar. Och massmedierna förminskar avstånden ytterligare. Å andra sidan har vi i våra överbefolkade storstäder och urbaniserade landdistrikt ständigt behov av rum, av yta. Vi blir fler och fler, vi tränger oss samman och stadsplanerna måste ständigt ta med i beräkningen så kallade «rekreationsområden» vilka kan ge oss — lägg märke till ordet — «andrum». I det här avseendet blir rummet viktigt för oss på ett sätt det aldrig varit tidigare i historien, då det var en självklarhet att det fanns rum omkring oss — såtillvida man inte bodde i någon av storstadens förorter under industrialismens första årtionden. Det är därför inte underligt att vi nu uppehåller oss med rummet. Detta var ju också vad man gjorde på Kyoto-konferensen. Ett tredje element är att framhävandet av rummet också ger möjlighet att tala om *platsen* («space» och «place» på engelska). «Derfra min verden går» hette en dansk film för några år sedan. Min «plats», där jag hör hemma, var jag har mina rötter, den platsen söker vi alla efter mitt i postmodernismens fragmentarisering. De skandinaviska framstegspartiernas nationalism och främlingsfientlighet är ett bakvänt uttryck för detta sökande. Men platsen behöver ju lokaliseras i rummet. — Samtidigt ligger det i framhävandet av rummet en polemik mot modernitetens fixering vid tiden och därmed mot «myten om framsteget», som Georg Henrik von Wright har skrivit om (betydligt mer polemisk är Christopher Lasch i boken *The True and Only Heaven. Progress and Its Critics* från 1991). För modernitetens representanter skrider civilisationen ständigt framåt. De lokala myterna och nor-

merna bryts ner och avlöses av alltmer universella världsförklaringar och moraliska regler. Enbart yttre omständigheter kan framkalla regression till tidigare stadier. Jürgen Habermas skiljer i detta sammanhang mellan «utvecklingslogiken», vilken vi aprioriskt eller ontogenetiskt är underställda, och «utvecklingsdynamiken», vilken mycket väl kan betyda tillbakagång och regressioner. Detta innebär också, sett med modernitetens ögon, att det som sker, det som blir till, omvälvningarna, revolutionerna, är det som för oss närmre utopia. Mot detta framstår rummet och platsen som reaktionära kategorier. Men när man så i en kaotisk postmodern värld ger upp eller har givit upp tron på framåtskridandet och därmed förlorat sitt intresse för tiden, ja, då upphöjs tiden till att vara «the primary category for thinking about ourselves and other life-forms». Och även om rummet eller begreppet «rum» i och för sig är universellt, så blir det som en följd av kopplingen till begreppet «plats» något partikulärt och kommer därför att stå i motsättning till tidens begrepp. Man kan också uttrycka det med engelska ord och säga att postmoderniteten prioriterar «being» framför «becoming». Som jag redan har antytt, så mister teologin emellertid sin *raison d'être* om den inte sätter «becoming» överst. Skapelseteologi i alla möjliga ekoteologiska varianter kan vara ett nödvändigt korrektiv till pilgrimsmyten. Men en kristen teologi måste likväl befatta sig med Guds rikes *tillkomst*. — Därmed över till ett annat tema:

David Harvey framför i sin bok följande intressanta påstående: «The confidence of an era can be assessed by the width of the gap between scientific and moral reasoning. In periods of confusion and uncertainty, the turn to aesthetics (of whatever form) becomes more pronounced». Harvey är inte särskilt explicit här, men vad han tycks mena är att i «an era», vilken har förtroende för sig själv, har tillit till sig, där följs det vetenskapliga och det moraliska tänkandet åt. De vetenskapliga landvinningarna under moderniteten har inte stått i konflikt till moralen. Liksom vetenskapen i alla dess varianter varit universell i sitt förhållande och tjänat till att frigöra människan från naturens och auktoriteternas tvång, så har också moralens kategoriska imperativ varit universellt och frigjort människan från bundenheten till nedärvda normer och traditio-

ner. Men inom postmoderniteten har man börjat tvivla på vetenskapens emancipatoriska kraft, ja i själva verket börjat tvivla på vetenskapen som sådan, och ersätter den med holism och alla möjliga former av New Age mysticism. Företagsledare låter sig inte längre rådges av sociologer och psykologer utan av astrologer och anställer inte folk på underlag av deras fackliga kvalifikationer utan ser på deras horoskop och på vilket stjärntecken de är födda i. Samtidigt reser den medicinska vetenskapen och speciellt bioteknologin mängder av etiska frågor vilka dryftas inom vetenskapliga kommittéer och etiska råd av alla slag, utan att det vid något tillfälle förekommer något sammanträffande mellan vetenskapligt och moraliskt resonerande. Och i detta glapp mellan vetenskap och moral dyker så estetiken upp. Estetiken som sådan är naturligtvis inte postmodern. Men i en fragmentariserad och förvirrad period som den postmoderna, där man varken vet vad som är vetenskapligt sant eller moraliskt riktigt, där väljer man, eller väljer många, att förhålla sig estetiskt. De många museerna, som jag nämnde tidigare, är ju inte bara *historiska* museer; det uppförs och inrättas ständigt också museer för konst av allehanda slag. Det vimlar av böcker om det sublimes och det sköna, Kierkegaards författarskap skildras och analyseras som estetik. Och, vill jag våga påstå, när man kan skönja tecken av en Barthenässans, så har detta mindre att göra med Barths avvisande av naturlig teologi och naturlig uppenbarelse än med det estetiska intrycket av .

Denna postmoderna förvirring, där estetiken gör sig påmind, har (minst) två konsekvenser för filosofin och teologin. Den ena är att moralen inte längre kan tänkas universalistiskt, utan måste tänkas kommunitaristiskt och partikulärt. Detta sker på en mängd olika sätt, men ett av dem finner vi i den narrativa etiken, vilken representeras av t.ex. Stanley Hauerwas i USA eller på danska breddgrader av Svend Bjerg. Enligt detta sätt att tänka om moralen, är «gott» och «ont», «rätt» och «fel» begrepp som är invävda i berättelser och enbart äger giltighet för dem som vuxit upp med eller hört dessa berättelser. De utgör inte predikat som läggs till handlingar, vilka står i överensstämmelse eller i brott med universella regler. Om det är gott och riktig att ta sig an de främmande och flyktingarna, så är det

enligt denna tankegång därför att vi — t.ex. genom de bibliska berättelserna (detta är Hauerwas ståndpunkt) — har lärt oss att det är gott och riktig att göra så. Hade vi hört andra berättelser eller andra historier, kunde det varit gott och riktigt att göra oss av med främlingarna snarast möjligt och under vilken form som helst. Återigen bör man slå följe med de postmoderna tankarna, i detta fall etikerna, en bra bit på vägen och åtminstone medge att om moraliska regler inte skall stanna vid teoretiska överväganden i filosofiska böcker, så bör de var förankrade i traditioner. Inte desto mindre blir konsekvensen av den postmoderna moralsynen en relativisering, vilken i sista hand upphäver moralen. Om «du skall icke dräpa» enbart äger giltighet inom en biblisk berättelsetradition och inte — eller inte nödvändigtvis — inom andra traditioner, så är det ingen moral. Eller så blir ordet «moral» synonymt med seder och bruk. Enligt min uppfattning strider detta mot, jag skulle nästan säga «sund», filosofisk och teologisk tankegång. Det är möjligt att diskutera grunden för «det etiska kravet», för att använda Lögstrups uttryck. Vi kan härleda det ur Bibeln, ur de interpersonella relationerna eller ur språket, men om vi relativiserar eller lokaliserar det så upphäver vi det. Därmed *finns* det inget etiskt krav längre, endast partikulära eller lokala seder och bruk. Annorlunda uttryckt reduceras filosofi och teologi till kulturantropologi och religionssociologi. Grenen har sågats av! Därmed till «det sanna»:

För en postmodern tankegång finns det ingen sanning med stort S. Charles Lemert skriver: «Put simply, the question today is: Whose truth?». Han fortsätter med att referera till den berömda intervjun med Foucault om sanning och makt: «Foucault proposed that we can no longer think of the intellectual as the bearer of the essential truths of Western civilization. The intellectual's task, rather, is the concrete labor of exposing the multiple truths that appear in differential and local corners of the culture, truths that are hidden from view so long as the intellectual pursues the ideal of a general and universal Truth» (med stort T). Än en gång bör man följa med en bra bit på vägen. Som när Lemert hänvisar till det faktum att sanning för de förtryckta, t.ex. afro-amerikanska intellektuella, inte betyder detsamma som för deras vita förtryckare.

Men frågan är om inte sammankopplingen mellan makt och sanning får som konsekvens att begreppet «sanning» upphävs, varmed intellektuellt arbete, i det här fallet teologi, omöjliggörs — och då bortser jag ändå från att teologin till sitt väsen är en reflektion över en person som kallade sig vägen, *sanningen* och livet. Väl medveten om att sammankopplingen *faktiskt* existerar, menar jag likväl att vi tvärtemot de postmoderna tänkarna måste försöka tänka sanning och makt *skilda från* varandra. Till sist vill jag nämna något om det konsensusbegrepp om sanning vilket ursprungligen Habermas lanserade i en stor avhandling, «Wahrheitstheorien», 1972, och som han med vissa nyanseringar fortsatt förfäktat alltsedan dess. Jag har tidigare refererat och presenterat avhandlingen i min bok Jürgen Habermas. *En protestantisk filosof från 1997*. Här följer nu ett sammandrag:

I avhandlingens inledning skiljer Habermas mellan «den kommunikativa handlingen» och «diskursen». När vi handlar kommunikativt, när vi talar med eller skriver till varandra, förutsätter och erkänner vi underförstått fyra «Geltungsansprüche». Utan dessa kan vi överhuvudtaget inte utväxla information. Dessa fyra giltighetskrav är 1) ett krav om förståelighet, 2) ett krav om sanning, 3) om riktighet och 4) om trovärdighet. Kravet om förståelighet innebär att vi när vi talar och skriver utan vidare utgår från att vi förstår varandra. Om vi på förhand inte förstår vad den andre säger eller omvänt, kan vi inte handla kommunikativt. På samma sätt räknar vi med att den andre parten talar sanning och vi räknar med att han/hon är enig med oss om riktigheten i de normer vi båda följer. Slutligen litar vi på att vi var för sig är trovärdiga och kan stå för det vi säger. Dessa fyra giltighetskrav är «genuina», skriver Habermas. Det innebär att de inte kan återföras på något annat och att de inte kan eller bör förväxlas med varandra. I en tidigare terminologi talade Habermas om att själva språkets struktur «sätter myndigheten för oss» eller att vi genom den allra första satsen vi yttrar uttalar en intention om en allmän och otvungen konsensus.

Ibland inträffar det att vi får en misstanke om att den andre parten inte menar vad han eller hon säger eller skriver, säger något osant eller oriktigt eller så förstår vi helt enkelt inte det som

sägs. Vi ställer förtydligande frågor och får förtydligande svar. Om vi tvivlar på samtalspartnerns trovärdighet frågar vi om han eller hon försöker lura mig, eller måhända sig själv. Vi vänder oss till en tredje person för att få svar eller iakttar samtalspartnerns handlingar under en längre tid. Handlar det om att vi inte förstår frågar vi: Vad menar du med det? Eller: Vad betyder det? Och vi får då svar som har karaktär av tydningar. Tvivlar vi på sanningen i det sagda frågar vi om det verkligen förhåller sig så som det sagts. Och den andre parten svarar med påståenden (Behauptungen) eller förklaringar. Om vi till sist tvivlar på riktigheten i det sagda frågar vi om den andre verkligen borde göra så eller varför han eller hon uppfört sig på det ena eller det andra sättet. Och den andre parten svarar genom att rättfärdiga sitt uppträdande eller sina handlingar. De sista två giltighetskraven benämner Habermas «diskursiva», då han menar att dessa — och enbart dessa — kan tematiseras och problematiseras i en «diskurs». En diskurs är naturligtvis också en kommunikativ handling, men den rör sig på ett plan högre eller på en nivå ovanför den på vilken vi dagligen och sedvanligt kommunicerar. På denna nivå förutsätter och erkänner vi inte längre underförstått sanningen eller riktigheten i det sagda eller skrivna. Nu problematiserar vi sanningen och riktigheten och söker frambringa *argument* för eller mot det sagda eller skrivna. — Jag låter här norm- eller riktighetsproblematiken vara och håller mig till sanningsfrågan.

Utsagens sanning — eller falskhet — provas alltså i diskursen, där båda eller samtliga deltagare principiellt sett har samma rätt att framföra sina argument för eller mot. I princip har ingen, i kraft av sin status, makt, pengar eller vad som helst annat, mer rätt än de andra. Detta är som synes en hållning som är diametralt motsatt Foucaults. Till grund för den ligger påståendet att diskursens egen logik kräver att man bortser från allt annat än just de framförda argumenten. Annars kommer det nämligen inte vara möjligt för deltagarna att nå fram till någon konsensus. En konsensus är något annat än en kompromiss. En kompromiss är resultatet av kloka förhandlingar och medlingar mellan stridande intressen. Konsensus däremot, kommer till stånd genom argument som framförs av deltagarna i diskursen

och principiellt av alla diskursdeltagare över hela världen. Charles Sanders Peirce skrev: «Den mening (opinion), vilken alla som forskar bör vara eniga om, är vad vi förstår med sanning». Habermas version lyder: «För att skilja sanna utsagor från falska tar jag hänsyn till andras bedömningar — och väl att märka till samtliga deras, med vilka jag någonsin kan komma att inleda ett samtal (till vilka jag kontrafaktiskt räknar samtliga de samtalspartner som jag skulle finna, om min livshistoria vore sammanflätad med hela mänsklighetens historia)».

Diskursen bygger på en grundsats om «universalisering»: Att *alla* i princip skall kunna komma till tals. Annorlunda uttryckt har diskursen som inneboende förutsättning «den ideala talsituationen», där ingen av det ena eller andra skälet är utesluten från att framföra sina argument. Den ideala talsituationen är kontrafaktisk, men fungerar likväl som en «i kommunikationsprocessen operativt verksam fiktion». Den föregriper den *verkliga* ideala talsituationen. Som sådan utgör den en garant för att en faktiskt uppnådd konsensus kan göra anspråk på att vara en förnuftig konsensus. Man skulle också kunna säga att den fungerar som en kritisk måttstock för att en uppnådd konsensus också verkligen är en välgrundad konsensus. Det vill säga en konsensus som bygger enbart på argument och inte på status och makt eller något annat. — Konsensusteorin om sanning står naturligtvis i motsättning till en rad andra sanningsteorier. Kanske tydligast till korrespondensteorin. Men även korrespondensteorin låter sig kritiseras — t.ex. för att den leder till oändlig regress: Om jag påstår att en utsaga som korresponderar med verkligheten är sann, vad korresponderar då det som jag just påstått med? Även konsensusteorin har kritiserats. Det har exempelvis hävdats att man förväxlar innebörden i «sanning» med sättet på vilket man uppnår sanning. I den nämnda avhandlingen föregriper Habermas själv denna kritik, genom att skriva att han inte knyter innebörden av «sanning» till någon särskild metod för att finna sanningen. «Utfallet av en diskurs kan inte avgöras med vare sig logiskt eller empiriskt tvång allena, utan med «det bättre argumentets kraft». Denna kraft benämner vi «rationell motivering».

Vad som för mitt sammanhang är det intressanta med konsensusteorin, vare sig den framstår i Peirces eller Habermas tappning, är att den återupptar eller arbetar i förlängning av en gammal teologisk tradition. Jag skall kort säga något om detta. 434 författade Vincent av Lérins sin skrift *Communitorium pro catholicae fidei antiquitate et universitate*. Det är här man återfinner den berömda formeln «quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est». Vincents ärende var att finna ut hur man skiljer mellan den sanna katolska tron och kätterier. Först och främst skall man naturligtvis följa Skriften, *Lex divina*. Men eftersom den heliga Skriften är så djup att några förstår dess ord på ett sätt och några på ett annat, så är detta inte tillräckligt. Vi bör följa den tolkning som är i överensstämmelse med den kyrkliga och katolska normen. Denna norm består just i «quod ubique, quod semper, quod ab omnibus». Men för att kunna applicera normen måste vi se på *universitas*, *antiquitas* och *consensio*. I skriftens sammanfattning heter det således att det i urkyrkan var två ting man lade vikt vid för att avfärda heresierna. För det första om ett koncilium hade uttalat sig auktoritativt om den aktuella trosfrågan. För det andra, ifall det handlade om ett nytt problem som man ännu inte fattat något avgörande om, skulle man återvända till de heliga färdernas mening. Allt som man fann dem ha hållit fast vid «uno sensu atque consensu», skulle «absque ullo scrupulo» anses som kyrkans sanna och katolska lära.

Vad vi har här är en konsensusteori om den sanna läran. Skriften har den högsta auktoriteten, men då Skriften kan utläggas olika bör det vara fädernas konsensus som utgör kriteriet för den rätta tolkningen eller den sanna läran. Denna konsensusteori utgör alltså, såvitt jag är bevandrad, ett viktigt element inom katolsk teologi. Men den finns även på protestantisk mark. Gerhard Sauter har i de officiella samlingsarna av lutherska och reformerta bekännelse-skrifter funnit 51 respektive 48 ställen, där ordfältet «consentire», «consensus» och «consentaneus» spelar en begreppsligt viktig roll. Jag skall här inte gå in på detaljer, utan bara som exempel nämna att vi stöter på begreppet om konsensus i CA. art. 7, där det står, att «för kyrkans sanna enhet är det nog att vara enig — «consentire» — om evangeliets lära och sakra-

mentens förrättande». — Min poäng är att vi som teologer — utan att för den skull förfalla till någon postmodern fundamentalism — inte kan ställa upp på en korrespondensteori om sanningen, men att vi i gengäld har tillgång till begreppet om Sanning (med stort S) just via en konsensussteori om sanningen. Och det medför att vi återigen kan ställa oss kritiska till postmodernitetens partikularisering eller lokalisering av sanningsbegreppet, samt till sammankopplingen av sanning och makt. Just i egenskap av teologer bör vi försvara upplysningstidens och modernitetens idéer om rationalitet och universalitet. Gör vi avkall här och säljer oss till retoriken, estetiken och narrativiteten, ja, då förlorar vi spelet till de fundamentalistiska TV-predikanterna i USA.

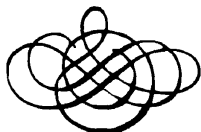
När detta sagts vill jag samtidigt medge att postmoderniteten, åtminstone som kulturellt fenomen, fungerat som en «eye-opener» för aspekter av teologin eller av den teologiska traditionen som moderniteten i sin teologiska utformning inte kunnat behandla på ett tillfredsställande sätt. Jag nämner i förbifarten begrepp

som «spiritualitet», «mystik», «bön» samt även «kosmisk samhörighet». Teologin är talet om Gud och är därför förpliktad till *språkets* innebärande rationalitet. Däri ligger dess beständighet, även om den också kan tala om Gud i skiftande kontexter. Det kan t.ex. vara så att David Harvey har rätt i att där moderniteten talade om «God the Father», där talar vi om «The Holy Ghost». Men teologin är inte *enbart* rationellt tal. Det finns sidor av tillvaron — eller av Gud — som inte låter sig fångas rationellt. Ingen diskurs, även om den så var sammanflätad med mänsklighetens hela historia, kan rationellt förklara föräldrars kärlek till sina barn eller äkta makars kärlek till varandra. Ingen teologisk diskurs kan uttömmande redogöra för allt det som utspelar sig under en gudstjänst en pingstmorgon. Men om vi å andra sidan inbillar oss att vi helt och hållet kan bortse från den rationella diskursen, ja, då har vi, vilket jag varit inne på åtskilliga gånger, sågat av den gren vi själva sitter på.

*Översatt av Jayne Svenungsson*

### *Summary*

Postmodernity is a cultural phenomenon but also part of a larger economic and political development in the modern capitalist world. Above all it is characterized by its instability and relativism. The question is whether in the midst of postmodernity theology can uphold its traditional quest for stability, rationality, and universality. According to many postmodern theologians this quest should be given up altogether. Truth with a capital T does not exist any longer and there is no universal morality. This paper argues to the contrary. Theology is talk of God and by that token committed to the in-built rationality of language even if it must be developed in different cultural and political contexts. This makes for the stability of theology in an ever changing postmodern world.





# Postmodernism och teologisk etik

SVEND ANDERSEN

*I sin undersökning av postmodernismens betydelse för etiken lyfter Svend Andersen, professor i etik och religionsfilosofi vid Universitetet i Århus, fram två framstående representanter för postmodern etik, Zygmunt Bauman och Edith Wyschogrod. Båda dessa är kritiska till det sätt som etik bedrivits under moderniteten. Avslutningsvis diskuterar Andersen konsekvenserna av denna kritik för en luthersk teologisk etik.*

## 1 Vad är det postmoderna?<sup>1</sup>

Enligt den amerikanska filosofen Edith Wyschogrod är ett av postmodernismens karakteristika *double coding*. Detta fenomen tycks också gå igen inom en rad olika manifestationer av det postmoderna.

Det mest belysande exemplet är kanske arkitekturen, där element från modernismen kombineras med klassicistiska element som kolonner och tympanon. Två helt olika formspråk, vilka tidigare betraktats som oförenliga, förs nu samman och kommunicerar på ett ironiskt sätt med varandra. Därav uttrycket «dubbel kodning».

Detta begrepp om dubbel kodning kan man också finna hos postmodernismens filosofiska klassiker, Jean-François Lyotard. I sin bok *La condition postmoderne* undersöker han den status vetande och vetenskap har i nutidssamhället, dvs. det postindustriella samhället med en postmodern kultur. Lyotard använder tre språkfilosofiska kategorier för att genomföra sin analys: Språkhandling, språkspel och berättelse. Han skiljer mellan två slags vetanden, det traditionella narrativa vetandet och det vetenskapliga vetandet. Vetenskapen uppfattar sig själv som helt skild från det narrativa vetandandet. Men, påpekar Lyotard, i själva verket har det vetenskapliga vetandet ända fram till våra dagar legitimerats narrativt. Detta samband mellan vetenskaplig diskurs och narrativitet, som Lyotard påvisar, skulle man väl kunna benämna dubbel kodning. Under moderniteten har vetenskapen

legitimerats av två stora berättelser: Berättelsen om människans emancipation och berättelsen om Andens utveckling, — den spekulativa berättelsen. Nu menar Lyotard att det som utmärker postmoderniteten är att den stora berättelsen förlorat sin trovärdighet (*Le grand récit a perdu sa crédibilité*). Postmodernism innebär alltså att den legitimitetsgivande enhetligheten ersätts av en spridning av språkspel (*dissémination des jeux de langage*). Även den vetenskapliga världen är präglad av många lokala språkspel, vilka enbart kan legitimeras genom att deltagarna i spelet blir eniga om de regler som skall gälla för spelet.

Utifrån begreppet dubbel kodning kan man också förstå att det finns ett nära samband mellan postmodernism och dekonstruktion, och att Jacques Derrida följaktligen spelar en central roll. Detta i sin tur förklarar det faktum att filosofisk postmodernism i många fall framstår som en reception av fenomenologin. Derrida utformar ju sin filosofi bl.a. i form av en kritik av Husserl, närmare bestämt hans meningsteori och hans tidsbegrepp. I båda fallen är begreppet närvaro centralt: Verkligheten är det som är närvarande för medvetandet. Kortfattat går Husserls förståelse av språklig mening ut på att ett tecken äger mening till följd av «*bedeutungsverleihende Akte*» från subjektets eller medvetandets sida. Den mest grundläggande formen av språket är talet, emedan det talande subjektet här upplever sambandet mellan mening och tecken i form av sin egen röst. Den talande har meningen närvarande för sig i dess helhet. Till Husserls meningsteori hör ett privilegierande av talet framför skriften. Och det är denna privilegiering Derrida avvisar, bl.a. med inspiration från strukturalismen, där meningen inte betraktas som

<sup>1</sup> Vad som följer är en lätt omarbetad version av ett föredrag som hölls på den Nordiska Systematikerkonferensen i Sigtuna i januari 1998.

autonom, och där det enskilda tecknet antas äga mening enbart utifrån sin skillnad från andra tecken. Detta är för Derrida språkets grundfenomen, varför han betraktar skriften som avgörande. Skriften är utspridd, disseminerad. Och meningen kännetecknas av *différance* — skillnad och uppskov; meningen är aldrig fullkomligt närvarande eller avslutad. Derrida menar att den västerländska filosofin varit präglad av den metafysiska föreställningen om människan som ett subjekt, i stånd att rationellt överskåda meningen som något helt närvarande för sig. Samtidigt påvisar han att språket själv motsätter sig denna föreställning, varför en filosofisk text oundgängligen kommer att motsäga det metafysiska projektet. Motsägelsen visar sig inte minst i de metaforer författaren använder. Filosofens uppgift är i första hand att spåra sådana motsägelser eller brott i en text, att dekonstruera den. Även här kan man tala om dubbel kodning. Detta innebär att gränsen mellan en filosofisk text och en litterär text blir flytande, liksom för övrigt också gränsen mellan litteratur och litteraturkritik.

Postmodern eller dekonstruktiv filosofi är alltså präglad av dubbel kodning i betydelsen avsiktlig sammanblandning av språkliga genrer. Detta drag finner man även hos Richard Rorty, där angripandet av filosofins auktoritativa status är förbundet med hans neo-pragmatism.

Filosofiskt sett verkar det som om följande motiv är väsentliga inom postmodernismen: Avvisandet av den metafysiska föreställningen om en enhetsteori eller en allomfattande berättelse, därmed avvisandet av tron på ett totaliserande förnuft; avvisandet av ett självidentiskt och suveränt subjekt bakom detta förnuft; avvisandet av att det entydiga påståendet är språkets mest grundläggande form, därmed av tron på sanning som korrespondens — kanske av referentialism och sanning överhuvudtaget. I den mån den moderna filosofin, här i bemärkelsen upplysningsfilosofi, kan identifieras med dessa avvissade uppfattningar, utgör postmodernismen en antipod till modern filosofi. Men som Derrida visar, så kan postmodernismen också knytas an till diagnosen av hela det västerländska tänkandet ända från antiken, som ett enda stort misstag, en diagnos à la Nietzsche och Heidegger.

Den postmoderna strömningen, vilken existerat i cirka tjugo år, har naturligtvis haft infly-

tande både inom etiken och teologin. Det finns åtskilliga böcker om postmodernism och etik, även nordiska.<sup>2</sup> Detsamma gäller postmodernism och teologi, respektive religion.<sup>3</sup> Jag vare sig kan eller ämnar ge någon överblick över dessa olika publiceringar. Vad jag vill göra i det följande är att presentera några tankegångar om förhållandet mellan å ena sidan postmodernism, å andra sidan etik och teologi hos några författare jag läst och som jag tycker är intressanta. De författare jag utgår från är: Zygmunt Bauman, Mark C. Taylor och, den väsentligaste, Edith Wyschogrod. Jag kommer först diskutera en komponent i Lyotards karakteristik av det postmoderna. Därefter presenterar jag de nämnda författarnas förslag till vad postmodern etik och postmodern teologi skulle kunna vara. Slutligen tar jag upp två problemställningar till närmare betraktelse, samt anger var jag själv ser en positiv utmaning i postmodernismen för den teologiska etikens räkning.

## 2 Etiska aspekter på Lyotards karakteristik av det postmoderna tillståndet

I Lyotards klassiska bok finns flera överväganden som är väsentliga för problemställningen postmodernism och etik. Den danska översättningen av boken har fått titeln *Viden og det postmoderne samfund*. Detta är inte helt missvisande, för det finns element till en samhällsteori i den. Lyotard nämner två uppfattningar om samhället som inte längre är adekvata. Dels föreställningen om samhället som en enhet, organiskt, funktionellt eller cybernetiskt. Dels föreställningen om samhället som statt i konflikt, den marxistiska klasskampsmodellen. Inte desto mindre finns det en motsättning inom det postindustriella nutidsamhället. I ett avseende finns det en enhet i samhället, nämligen en systemenhet. För Lyotard är teknologin en avgörande faktor, även i förhållande till vetande och vetenskap. Det teknologiska språkspelet kan inte legitimeras vetandet, men det determinerar det.

<sup>2</sup> Se Henriksen 1997.

<sup>3</sup> Jfr. serien Religion and Postmodernism, redigerad av Mark C. Taylor.

Och teknologin med dess effektivitetskriterium påverkar inte bara sanningsbegreppet utan även begreppet om rättvisa. Det finns en tendens till att de normer som i samhället uppfattas som rätta är de som i själva verket betyder effektivitet. Enligt Lyotard är de stora berättelsernas tid förbi också för samhällets del. Även det sociala livet består av en mängd språkspel som inte lyder under någon metaföreskrift. Likväl håller Lyotard fast vid begreppet rättvisa. Men utifrån de postmoderna betingelserna kan rättvisa inte längre knytas till konsensus. Begreppet förutsätter tvärtom ett erkännande av språkspels heteromorfi. Även om det inte är helt klart vad Lyotard avser med rättvisa, verkar det betyda något i linje med lokal konsensus, en mångfald av argumentationer kring reglerna för avgränsade språkspel. Mot detta rättvisebegrepp svarar en förändring av de sociala interaktionerna: De permanenta institutionerna spelar en avtagande roll till förmån för vad Lyotard benämner kortvariga kontrakt, t.ex. inom de fackliga, sexuella, familjära och internationella områdena. Den sociala motsättning som Lyotard antar består således mellan å ena sidan systemenheten, å andra sidan de lokalt legitimerade språkspelen.

Lyotards reflektioner över det postmoderna samhället ställer en viktig etisk fråga: Är den liberala demokratin som politisk-etisk idé nödvändigtvis en del av emancipationens stora legitimeringsberättelse och därmed passé? Med hänseende på Habermas diskurs- och konsensussteori om demokratin svarar Lyotard ja. Jag återvänder till problemet. En passant vill jag blott nämna att vi hos Richard Rorty finner en form av postmodern liberalism, eller «ironisk liberalism» som han själv benämner den. Med liberalism förstår Rorty uppfattningen att grymhet är det värsta en människa kan utöva (Rorty 1989, xv). Det är ett kontingent faktum att det i västvärlden uppstått en samhällsform som har som mål att undertrycka grymhet, dvs. lidande och förödmjukelse. Att försvara denna samhällsform är en offentlig uppgift för den liberala ironikern. Denna uppgift är dock inte filosofisk, då filosofi enligt Rorty principiellt är en privat angelägenhet.

## 3 Postmodern etik

### 3.1 Zygmunt Bauman

Hos Zygmunt Bauman skall «postmodern etik» förstås i kontrast till «modern etik». Moderniteten är enligt Bauman karakteriserad av en tro på att det finns en icke-ambivalent och icke-aporetisk moralisk kod. Detta hänger samman med ett antagande om universalitet och rationellt grundande. Postmodern etik är en etik som tvärtom framhåller ambivalens och irrationalitet. Det postmoderna hos Bauman är emellertid inte det modernas motpol i någon generell bemärkelse. Det postmoderna är en modernitet utan illusioner, en avförtrollad modernitet. Den viktigaste inspirationskällan för en postmodern etik är Emmanuel Lévinas. Jag skall uppehålla mig lite mer vid Baumans uppfattning om den moderna etikens avgörande karakteristika: Universalitet och rationellt grundande. Beträffande universaliteten menar Bauman att det ingår såväl en juridisk-politisk som en filosofisk komponent i detta begrepp. Juridiskt-politiskt betyder universalitet att laggivaren kan fastställa regler som har giltighet utan undantag inom ett givet territorium. Filosofiskt betyder det däremot att en föreskrift är bindande för varje människa. Bauman menar att dessa två komponenter aldrig helt förenats. Universalitet betyder att jaget uppgår i ett vi och att jaget kan omformas till ett han eller hon; vad som är moraliskt för jaget är moraliskt för andra och tredje person. Endast de normer som kan depersonaliseras är etiska. Detta strider naturligtvis mot Lévinas asymmetriska etik. Beträffande rationellt grundande innehåller detta begrepp samma dubbelhet. Juridiskt-politiskt betyder det att laggivaren har makt att framtvunga lydnad. Filosofiskt att människor kan övertygas om att det är förnuftigt att följa bestämda normer. Inte heller här menar Bauman att man lyckats förena de två komponenterna. Återigen finner han det postmoderna alternativet hos Lévinas: Moralens grund består i det ansvar för den andre, som den enskilde alltid har.

Baumans Lévinas-inspirerade etik innebär en mycket markant åtskillnad mellan närhetsetik och avståndsetik. Den sociala existensen är just en existens i förhållande till den tredje, den vi befinner oss på avstånd från, så att vi ej längre kan se hans/hennes ansikte. Samhällsetiken är en

rättviseetik. Vad detta innebär fördjupar Bauman inte i sin bok.

### 3.2 Edith Wyschogrod

Det mest genomarbetade och stimulerade utkast till en postmodern etik jag stött på, återfinns i Edith Wyschogrods bok *Saints and postmodernism*. Även hos Wyschogrod är postmodern etik i väsentlig mening en levinasiansk altruism. Men den är mer originellt utformad än hos Bauman. Hennes ansats kommer väl till uttryck i följande formulering:

... if ... ethics is the sphere of transactions between «self» and «Other» and is to be construed non-nomologically, it cannot look to traditional philosophical discourse for a perspective for human conduct. (Wyschogrod 1990, xv)

Etiken kan inte orientera sig utifrån traditionell filosofisk diskurs av det skälet att moralen inte äger teorins form. Den adekvata formen är istället berättelsen, exempelvis helgonlegenden. Wyschogrods etik bygger på en postmodern läsning av traditionella helgonlegender och en läsning av samtida litterära texter och biografier som helgonlegender, t.ex. Nelson Mandelas. Wyschogrods projekt består följaktligen av två delar: (1) Avvisandet av att en moralteori på ett adekvat sätt förmår representera det moraliska livet; (2) hävdandet att den hagiografiska berättelsen förmår detta. Jag skall kort utveckla dessa två punkter.

(1) Kritik av moralteori, respektive förnufts-etik. Enligt Wyschogrod förutsätter den gängse moralteorin att det praktiska förnuftet koncipieras i ljuset av det teoretiska, vilket innebär att den överför begreppet om organiserat vetande på moralens område och tillskriver argumentet en avgörande betydelse. I sin kritik hänvisar hon till A. MacIntyre, som enligt hennes mening visat att moralteorier inte är i stånd att framalstra moraliskt handlande. Vidare ansluter hon sig till Heideggers kritik av det moderna teoribegreppet, vilken går ut på att detta är koncipierat utifrån den tekniskt bestämda naturvetenskapen och således betraktar verkligheten som kalkylerbara enheter. Slutligen pekar hon på hur teoribegreppet inom transcendentalfilosofin varit knutet till subjektet, förstått som en allvetande, tidlös

och distanserad iakttagare, distanserad också från andras smärta.

Wyschogrods kritik riktar sig också mer specifikt mot en rad samtida moralfilosofiska resonemang. Bland dessa märks Thomas Nagels analys av altruismen i förhållande till problemet med moralisk skepticism.<sup>4</sup> För att övervinna denna skepticism krävs enligt Nagel förmågan att inta en «moral point of view», att anlägga samma perspektiv på den andre personens intressen som på sina egna. Enligt Wyschogrod är detta emellertid ingen lösning på problemet; att anlägga ett opersonligt perspektiv är nämligen detsamma som att låta den moraliska diskursen uppgå i den epistemologiska.

Kritiken av Nagel illustrerar en av två komponenter i hennes kritik av föreställningen om en moralteori: (a) Förnuftet kan inte motivera till moraliskt handlande. Detta skulle vi kunna kalla Humes tes. Den andra komponenten är: (b) Moralteorin betraktar människor som homogena storheter, föremål för kalkylering och manipulation. Den senare invändningen kan också formuleras på så sätt, att teorin inte respekterar skillnaden mellan jaget och den andre.

Den senare komponenten kommer till uttryck i hennes diskussion kring tre andra moralfilosofer, Rawls, Gewirth och Resher. Kritiken går ut på att den andre här uppfattas som ett andra jag, och sålunda just inte som den andre. Detta kan enbart resultera i en altruism som i själva verket är en form av egenintresse: Inte den andre, utan det enskilda jaget är utgångspunkt för det moraliska handlandet. Hos Rawls spelar den andre överhuvudtaget ingen konstitutiv roll inom det moraliska fältet. Jaget är ett asocialt, isolerat och egenintresserat jag (66 f.). Hos Gewirth spelar den andre förvisso en roll, men detta sker utifrån en föreställning om symmetri och analogi: De betingelser som gäller för mitt eget rationella handlande skall jag också

<sup>4</sup> Moralisk eller «volitional» skepticism är enligt Nagel oviljan att låta sig överbevisas av moraliska argument på så sätt att de för till (önskande om) moraliskt handlande. Epistemologisk skepticism, däremot, är oviljan att låta sig överbevisas på sådant sätt att det leder till en bestämd övertygelse (belief). Den moraliska skepticismen påverkar således i väsentlig mening motivationen. Jfr. Nagel 1978, 143 ff.

tillerkänna den andre. Inte heller här är det tal om någon radikal skillnad mellan jaget och den andre, varmed skillnaden mellan förståndighet (prudentialitet) och moral enligt Wyschogrod raderas ut (69 f.).

Denna komponent av kritiken är för övrigt inte förbehållen analytiska moralteoretiker. Wyschogrod riktar den även mot Heideggers analys av «Mitsein» (68). Inte heller en känsla som empati respekterar den andre som annan; tvärtom innebär den en identifikation där den andre betraktas som ett andra jag (85). Att sätta sig i den andres ställe innebär att man avtäckar den andres antaganden (beliefs) men motiverar inte till något moraliskt handlande. Wyschogrods kritik riktar sig således inte bara mot moral-filosofier som grundar sig på det praktiska förnuftet och på konceptualisering, utan också mot teorier om emotionell identifikation.

(2) Berättandet om helgonen utgör enligt Wyschogrod ett tydligt alternativ till moralteorin, av det skälet att helgonens liv är radikalt altruistiska. Ett helgon är en människa, vars liv

... in its entirety is devoted to the alleviation of sorrow (the psychological suffering) and pain (the physical suffering) that afflicts other persons without distinction of rank or group or, alternatively, that afflicts sentient beings, whatever the cost to the saint in pain or sorrow (34).

Det är av betydelse för Wyschogrod att helgonlivet förmedlas i narrativ form, just med hänseende till frågan om moralisk motivation. Här bortser jag emellertid från frågan om hagiografins narrativitet och textualitet. Jag koncentrerar mig på Wyschogrods förståelse av altruismen som etiskt grundfenomen, och därmed på förhållandet mellan jaget och den andre.

Utgångspunkt för altruismen är en negation, en brist, en frånvaro, i det att det finns något den andre har behov av. Bristen kan utmärka den andres hela vara, och den kan vara animalisk olycka, dvs. konkret sårbarhet. Den andra människan är just den Andre, vilket innebär att det råder inkommensurabilitet och asymmetri mellan jaget och den andre. Den andre är icke-konceptualiserbar. Utifrån den handlandes synvinkel innebär altruismen ett avkall på egenintressets anspråk (ett negationselement), med kristendomens språk: Altruism är själens utömmande av

jaget. Den radikala altruism som helgonlegenden uttrycker är alltså icke-reciprok och asymmetrisk. Altruismen är ett postmodernt tema, därför att den ställer frågan om människan som subjekt eller jag. Vad har Wyschogrod att säga om detta?

Det som primärt gör öppenheten för den andre möjlig är förmågan att förnimma (sensing). Det förnimmade Wyschogrod här avser är inte någon form av kognition, dvs. förbundet med mening, utan förmågan att bli afficerad: Den levande förnimmelsen, kroppens känslighet för smärta och sårande. Det är just kroppen som är sensorium, bland annat för smärta. I smärtan finns det inget avstånd mellan jaget och det smärtsamma och därför är smärtan självtranscenderande. I förnimmandet erfars något — i vidrörandet, som tryck, som smärta — men det erfars inte som något närvarande. Förnimmandet har sin egen temporalisering; dess tid är den oåterkalleliga, förgångna tiden. Denna tid är inskriven i jagets kroppsliga existens som åldrande.

Denna form av förnimmande är grundläggande för förhållandet till den andre:

... being affected means exposure to what is other without the other's coming to fruition in a linguistic meaning ... Such exposure, made possible by the body as sensorium, is the very capacity of corporeality to become open or vulnerable to the Other (98).

Vidare:

The saint is without defenses, unsheltered, exposed to insult and outrage (98).

Sårbarhet som radikal kapacitet för affektion åtskiljer jaget från sig själv; förnimmandet som sårbarhet bryter upp jagets enhet. Sårbarhet är motsatsen till «self-empowerment». Den är en maktavsägelse vilken visar sig i ett accepterande av tidens irreversibla förlopp: «time's dark diachronicity» (99). I helgonlivet framkallar tidens oåterkallelighet emellertid inte ressentiment, av det skälet att tiden alltid tillhör den andre. Även om öppenheten för den andre i sista hand är förspråklig finns det spår av den även i språket, närmare bestämt i imperativet. Den andre gör sig påmind i form av ett krav om att lindra den andres nöd.

Det är således det icke-språkliga och icke-kognitiva förnimmandet som för Wyschogrod utgör «organet» för den etiska vädjan som utgår från den andre. Detta påvisande av en icke-konceptualiserbar, förspråklig aspekt av kroppslighet och förnimmande framstår för mig som det mest originella i Wyschogrods tänkande. Denna aspekt erfars i förnimmandet, men den kan inte återföras på någon identisk jag-medvetenhet och utgör därför en motsats till jaget, en osjälviskhet.

Wyschogrods betoning av förnimmandet får viktiga konsekvenser även för hennes språkfilosofi. Som nämnts kan man betrakta frågan om sanning och referens som ett postmodernt tema. Man finner hos somliga inte bara den uppfattningen att tecken förhåller sig till andra tecken, utan även att tecken inte förhåller sig till något annat än andra tecken, alltså att de saknar referens i gängse bemärkelse. Detta förnekande av språkets referentialitet finner man inte hos Wyschogrod. Tvärtom hävdar hon att referensens problem undertryckts inom senare och samtida språkfilosofi och tänker i det här sammanhanget på Husserl, Quine och Davidson. Deras teorier om referens — i det här fallet till andra personers extralingvistiska vara — utmärks av en neutralisering av förnimmandet. Därmed återspeglas en tvetydighet inom språket:

... its capacity to evoke the world as other while suppressing that otherness (166).

Med referens förstår Wyschogrod det förhållande till den andre och det andra som är betingat av kroppslighet och förnimmande. Referens betyder «nearness that is corporeally felt» (174).

Men förutsätter det etiska förhållandet mellan jaget och den andre inte ett starkare begrepp om referens? Är det inte nödvändigt att kunna identifiera den andre och sig själv? Kan man undgå det belackade begreppet identitet? Dessa frågor är uttryck för vad som synes vara en själv-motsägelse i själva tanken om en postmodern etik:

... with the attack on reason, the principle of the individual subject is itself destroyed (235).

Wyschogrod försöker lösa problemet med hjälp av begreppet singularitet. Begreppet skall här skiljas från partikularitet, vilket innebär homo-

genitet och exemplifiering av något allmänt (253). Helgonens singularitet kan bestämmas tidsligt, idet hans/hennes handlande består i att använda den andres lidande under den tid de båda har kvar, under «the time that is left» (255). Helgonens singularitet kan därmed beskrivas som det komplex av händelser (occurrences) som inträffar mellan begynnelsen och avslutningen av deras aktivitet. Den andres singularitet bestäms av det faktum att den andres behov av hjälp alltid övergår helgonens önskan om att hjälpa. Här kommer altruismens karaktär av överflöd till uttryck; den Andre är:

... the one whose suffering exceeds any saintly effort at amelioration (256).

Helgonens handlingar skall enligt Wyschogrod kunna motivera andra till moraliskt handlande. Det innebär inte att helgonen exemplifierar någon etisk norm eller etisk princip; i sådant fall vore helgonhandlandet partikulärt och vi skulle åter befinna oss i teorins diskurs. Men om helgonhandlingar inte skall bli likgiltiga för andra, bör det då inte likväl finnas någon form av universalitet? Enligt Wyschogrod är mänsklig nöd just universell, och därmed kan helgonhandlingar också sägas äga en form av generalitet:

Saints are carnal generals, fleshly signifiers of compassion, generosity, and self-sacrifice (59).

Jag vill avsluta min presentation av grunddragen i Wyschogrods postmoderna etik med två utfyllande anmärkningar. (i) Wyschogrod avvisar en föreställning vilken hon menar varit dominerande från Platon till Kant, nämligen att individuell och social moral är homologa. Hon förnekar inte att de är förbundna sociologiskt och kulturellt, men vidhåller ändå att de är olika. Kanske är denna skarpa åtskillnad en förklaring till att hennes läsning av Nelson Mandelas biografi inte blir helt övertygande. (ii) När hon väljer just helgonen, skulle man kunna tro att hon uppfattar sin postmoderna etik som en teologisk etik. Detta är emellertid inte fallet. Hon bortser explicit från det samband som ofta finns mellan helgonexistensen och mystiken, dvs. gudsförhållandet. Hon medger att «det andra» kan uppfattas teistiskt, som ett transcendent annat, men detta har ingen betydelse för hennes etik.

## 4 Postmodern teologi och etik:

### Mark C. Taylor

För att sätta Wyschogrods etik i relief på denna punkt skall jag tämligen kortfattat säga något om Mark C. Taylors *Erring*, emedan det här ges en antydning om vad postmodern teologisk etik skulle kunna vara.

Taylor använder den dekonstruktivistiska föreställningen om våldsamma begreppshierarkier i analysen av vad han benämner den västerländska ontoteologin. I centrum av dess tankebyggnad står begreppen «Gud», «jag», «historia» och «bok». Moderniteten utmärks av Guds död, vilken medförde att det mänskliga jaget kom att etablera sig självt som gudomligt. Detta jag är präglad av metafysikens begreppsstruktur: Det hävdar sin identitet, förstådd som självnärvaro, genom att förtrycka det som är annorlunda. Därför är det förståeligt om jagets död följer Guds död. Förhållandet mellan Gud och jaget skall enligt Taylor förstås som ett teckenförhållande. Detta kan jag inte gå närmare in på här. Jag kan bara nämna att Gud, efter Guds död, inte längre är språkets entydiga referens, utan själva det ändlösa spel av tecken som en öppen text utgör. Guds död betyder — a/teologiskt formulerat — att han blivit radikalt förkroppsligad i texten. Och i detta textens spel är människan indragen, inte som självvidentisk och självnärvarande, men som spår. Alltså som «mark».

Även hos Taylor finns det ett samband mellan jagets försvinnande och osjälviskhet. Jagets försvinnande förstås kristologiskt; det är en konsekvens av kenosis. Osjälviskhet innebär lidande och han uppfattar medlidandet (compassion) som ett delat lidande. Det decentrerade subjektets existens är «communal». Än viktigare än medlidandet är ett annat etiskt begrepp som vi också stötte på hos Wyschogrod: Generositet. Den «kristna etiken» är hos Taylor en sorglöshets och ödslandets etik. Detta kan illustreras med ett citat som är mycket karakteristiskt för den postmoderna/dekonstruktivistiska jargongen:

Generous expenditure extends the dissemination of the word by actualizing the kenosis of individual selfhood (144).

Wyschogrod skiljer mellan två former av postmodernism, en extatisk/nihilistisk och en differentiell. Man kan fundera över om inte Taylor i sin etik tenderar den extatiska. Betecknande nog kan han förena den kristna nattvarden med ett dionysiskt festrus och identifiera den korsfäste med Antikrist. Det är mera Nietzsche än Lévinas.

Jag måste erkänna att jag har svårt att känna igen den kristna etiken i Taylors omskrivning. Jag skulle kunna ha valt John Milbank som representant för en annan typ av postmodern teologi och etik.<sup>5</sup> Men jag väljer att hålla mig till Wyschogrod, då jag menar att det finns element i hennes tänkande som den teologiska etiken kan låta sig inspireras av. Jag vill avsluta med att vidareutveckla detta påstående.

## 5 Postmodernismens utmaning för teologisk etik

Med teologisk etik förstår jag teologisk reflektion över kristen etik. Och med kristen etik förstår jag det handlingssätt i förhållande till andra varelser, som är oupplösligt sammanbundet med den kristna tron. Då mitt begrepp om kristen etik hör hemma i den lutherska traditionen, lyder min fråga följaktligen: Kan en postmodern etik å la Wyschogrod bidra till en samtida teologisk formulering av en lutherskt förstådd kristen etik? Mitt svar är ja. Jag menar att de två huvudpunkterna i hennes bok, jaget och den andre, samt kritiken av moralteorin, är relevanta för en nyformulering av två huvudteman inom luthersk etik: (1) Sambandet mellan gudsförhållandet och förhållandet till nästan, och (2) Förhållandet mellan nästankärleken och den allmänna samhällsetiken. Innan jag går in på de två punkterna vill jag i korthet redogöra för dessa två teman i deras reformatoriska utformning. Jag kommer inte i första hand ta min utgångspunkt hos Luther själv, utan hos Melancthon.

<sup>5</sup> Milbank räknar Taylor till den typ av teologisk respons på postmodernismen som accepterar dess nihilistiska kritik av metafysiken. Han talar om Taylors «embracing the devil to call him God!» (Jfr. Milbank 1993, 296).

I den allra första utgåvan av *Loci* (1521) framställer Melanchthon den kristna tron utifrån en mycket enkel antropologi, närmare bestämt en uppdelning mellan förståndet och affekterna. Till affekterna hör kärlek, hat, hopp, fruktan, liksom även viljan. Affekterna utgör den högsta och viktigaste delen av människan, emedan affekterna utspelar sig i hjärtat och det just är hjärtat Gud bedömer (Melanchthon 1997, 26ff). Detta resonemang kan vi uttrycka som så, att det som Luther benämner det andliga — en människas förhållande till Gud — det utspelar sig för Melanchthon på affekternas plan.

(1) Affekterna spelar också en avgörande roll för Melanchthons tolkning av förhållandet mellan tro och gärningar, det första lutherska huvudtemat. Melanchthon behandlar detta i samband med rättfärdiggörelseläran. Tro är för honom *fiducia benevolentiae seu misericordiae dei*, dvs. ett känslomässigt bejakande av en barmhärtighetsgärning från Guds sida; dels skapelsens barmhärtighetsgärning, dels den barmhärtighetsgärning som Kristus representerar. I ljuset av denna affektiva tillit framstår Gud inte som den stränge domaren, utan som den omsorgsfulle fadern (216-19). Tron som tillit är samtidigt ett gensvar på Guds kärlek. Likaså är den en självavsägelse, i den mening den innebär ett avståndstagande från sådana negativa affekter som missunsamhet, självhävdelse och girighet. När denna förändring av jaget så ägt rum, kan den troende överlåta sig åt nästan och betrakta hans nöd som sin egen. Gensvaret på Guds kärlek uppväcker således en längtan att prisge sig åt alla övriga skapelser (258-65).

(2) Till Melanchthons teologiska etik hör, liksom hos Luther, antagandet om en naturlig lag. I *Loci* 1521 definierar han den på följande sätt:

Est itaque lex naturae sententia communis, cui omnes homines pariter adsentimur atque adeo quam deus insculpsit cuiusque animo, ad formandos mores accommodata (100). (Den naturliga lagen är en gemensam sats, vilken alla människor i lika grad samtycker till, i den grad Gud inskrivit den i deras själ, avpassat danandet av den goda karaktären.)

Dessa gemensamma satsar har karaktären av allmänna principer, vilka fungerar inom moralen

på samma sätt som grundsatserna inom de teoretiska vetenskaperna. Även inom moralen är det möjligt att dra slutsatser, vilka sedan kan utgöra regler för mänskligt handlande. Melanchthon tycks hänföra den naturliga lagen inte bara till förnuftet, utan även till förståndet.

Hur ser då förhållandet ut mellan nästankärleken — vilken är ett uttryck för vårt gensvar på Guds kärlek — och det goda handlandet i enlighet med den naturliga lagen? Handlar det om en total åtskillnad, som en följd av åtskiljandet av affekter och förnuft? Så tycks Melanchthon inte mena. Han framhåller nämligen att de i affekterna grundade dygderna, vilka följer av tron, skall vägledas av insikten (*scientia*) (262). En samstämmighet mellan nästankärlek och allmänt förnuftshandlande tycks följaktligen vara möjlig.

För att komma vidare i svaret på frågan om förhållandet mellan kristen nästankärlek och handlandet i enlighet med den naturliga lagen vill jag ta upp tre tankegångar hos Luther: (a) Nästankärleken, förstörd som trons frukt, ligger till grund för den kristnes handlande inom den världsliga sfären, dvs. inom det sociala och politiska. (b) När den kristne handlar socialt för sin nästas räkning kan nästankärleken inte vara självförnekande, utan kan komma att implicera makt och eventuellt våld. (c) Inom det socio-politiska rummet råder samstämmighet — men inte identitet — mellan nästankärlekens handlingar och ett förnuftigt handlande i enlighet med den naturliga lagen.<sup>6</sup>

Jag vill nu mena att Edith Wyschogrods reflektioner kring jaget och den andre, samt hennes kritik av moralteorin, kan bidra till att kasta ljus över de två huvudfrågorna inom luthersk etik: Förhållandet mellan tron och nästankärleken, samt den naturliga lagens etik. Hennes överväganden kan med andra ord bidra till en nyformulering respektive en rekonstruktion av grundmotiven inom den lutherska etiken.

(1) Gudstro och nästankärlek. I Wyschogrods etik finns det endast en annan, nämligen den andra människan, nästan. En teologisk etik inrymmer emellertid, för att stanna kvar inom samma terminologi, två olika «andra». Den ena

<sup>6</sup> De tre tankegångarna återfinns i *Von weltlicher Obrigkeit*. Jag har redogjort mer utförligt för dem i Andersen 1996.



är nästan, den andra är den transcendenta andre, traditionellt benämnd «Gud». Det är emellertid just förståelsen av den enskilda människans förhållande till Gud jag menar Wyschogrods reflektioner bidrar till att belysa.

Utgångspunkten för en kristen etik är inte jaget som aktör, utan, skulle man kunna säga, jaget som offer. Aktören är den andre, nämligen Gud. Men hur skall man förstå förhållandet mellan människan och Gud, som handlar gentemot henne? De postmoderna författarna har rätt i att det är missvisande att uppfatta förhållandet som ett subjekt-subjekt förhållande. Det handlar inte om ett symmetriskt förhållande. Detta insåg Schleiermacher, och i förlängning av honom Rudolf Otto. Men det är inte bara det att gudsförhållandets jag inte primärt är tänkande (kognitivt); inte heller är det nog att peka på att det är kännande (emotionellt). Det avgörande för Wyschogrod är att uppfatta jaget som kroppsligt och förnimmande. Gudsförhållandets människa är nämligen den utsatta människan, den sårbara, den prisgivna. Att vara sårbar, ja att vara sårad, utgör en grundbetingelse för själva det att vara till som människa i naturen, i universum. Det är denna grundbetingelse som tecknas på ett felaktigt sätt i myten om paradiset och syndafallet. Det finns inte någon mänsklig existens i total harmonisk fullhet. Människan kan reagera med ressentiment på utsatthetens ofrånkomlighet, vilket kommer till uttryck i det sätt på vilket hon behandlar andra människor. Först här kommer begreppen skuld och själviskhet in i bilden.

Inom den bibliska traditionen artikuleras utsatthetens grundvillkor i ett personligt språk. Grundvillkoret tolkas i form av en dialog mellan människan och den gudomliga andre. Människan uttrycker sin smärta och sårbarhet inför den frånvarande. Men i dialogen erfar hon att världen trots sin smärtfylldhet är glädjefylld. Den frånvarande talar.<sup>7</sup> Livet erfars som en barmhärtighetsgärning från Guds sida (beneficentia dei). Det är denna erfarenhet som utgör grundvalen för den kristna etiken, i det det är den som motiverar en människa att upprepa den barmhärtighetsgärning hon själv blivit föremål för, genom att rikta den mot en annan människa eller en annan skapad varelse. Kristen etik är inte ett efterlevande av normer utan ett handlande utifrån ett överskott, i betydelsen generositet. Nä-

tänkärleken innebär ett rollombyte, på så sätt att en människa från att vara «offer» för det gudomliga handlandet blir aktör i förhållande till den andra människan. Denna komplexitet i förhållandet mellan det kristna jaget, den gudomliga anden och den andra människan bortser Wyschogrod från.

(2) Den naturliga lagens etik. Som teolog bör man ge Wyschogrod — och många andra — rätt i att det moraliska livet inte kan förstås adekvat utifrån en moralteori. Man kan också uttrycka det som så, att förnuftet i en efter-aristotelisk kontext inte kan antas frammana moraliskt handlande. Här ligger Kants och kantianismens stora felgrepp.<sup>8</sup> Finns det då inget samband alls mellan kristen nästankärlek och rationalitet? Detta är en mycket komplex fråga, vilken jag inte kan behandla uttömmande här. Jag skall koncentrera mig på en enskild aspekt av frågan, nämligen: Kan den lutherska uppfattningen att den naturliga lagen implicerar ett praktiskt förnuft försvaras? Ja, det vill jag mena att den kan, under förutsättning att man tilldelar förnuftet en mer återhållsam roll. Jag utgår här från den lutherska föreställningen att det finns en samstämmighet mellan kristen nästankärlek och den naturliga lagens etik, i synnerhet då nästankärleken skall praktiseras på det socio-politiska planet.

Den naturliga lagen är den moral som avser relationen mellan jaget och den andre då detta förhållande är rent mänskligt, dvs. då man bortser från den gudomliga anden. Min tes är att denna relation implicerar några av de drag en moralteori lyfter fram och systematiserar, men,

<sup>7</sup> Som en parentes kan påpekas att det religiösa språket inom den bibliska och kristna kontexten, just för att det är dialogartat, inte kan förstås som en subjektlös text så som det sker hos Mark C. Taylor. Det religiösa språket måste nödvändigtvis förstås som det Nicholas Wolterstorff benämner «authorial discourse». Jfr. Wolterstorff 1995, spec. kap. 8 och 9. För en utförligare presentation av detta problem, se min artikel «Kan Bibelen være Guds ord? Et sprogfilosofisk problem hos Sløk och Wolterstorff», som kommer att publiceras i *Dansk Teologisk Tidsskrift*.

<sup>8</sup> En övertygande kritik av Kants försök att ge moralen en absolut grund i förnuftet, återfinns i Tugendhat 1993, 70.

just då den gör detta, representerar på ett felaktigt sätt.

För det första menar jag att relationen mellan jaget och den andre är symmetriskt, och här följer jag således inte Lévinas och Wyschogrod. Symmetrin utmärks av att båda parter, just som sårbara varelser, är utlämnade åt varandra. Relationen är emellertid samtidigt asymmetrisk, nämligen som en följd av att den enskilde erfar den andres sårbarhet som ansvar. Det är bland annat detta ansvar som gör den enskilde till ett jag, ett «ipse». Detta komplexa förhållande mellan symmetri och asymmetri kommer till uttryck i den Gyllene Regeln: «Vad du vill att din nästa skall göra mot dig, det skall du också göra mot honom/henne». «Du skall göra ...»: Här ligger det asymmetriska. Men regeln uttrycker samtidigt en identitet: Det jag förväntar mig och det jag är skyldig är samma sak. Därför innebär denna interpersonella etik ett rollombyte. Förutsättningen för att rollombytet skall äga mening — och detta är långtifrån givet — är att det också finns en identitet i det avseendet att det finns en likhet mellan jaget och den andre. Den identitet det här handlar om utgör grunden för moralteorins begrepp om universalitet. Universalitet och universalisering är dock abstraktioner. Detsamma gäller andra möjliga element inom moralteorin, t.ex. föreställningen att en handlings riktighet kan härledas deduktivt (eller på annat sätt) utifrån en etisk princip.

Detta betyder inte, för det andra, att etiska principer är irrelevanta eller att de kan undvaras. Det kan de inte. De är nödvändiga i en mycket bestämt kontext, nämligen den socio-politiska. Jag är enig med Bauman och Wyschogrod om att det inte råder någon kontinuitet mellan den personliga och den politiska etiken. I det politiska sammanhanget äger universalismen mening i den bemärkelsen att det finns politisk-etiska principer som är giltiga för samtliga medborgare. Dock, väl att märka, under förutsättning att den politiska ordningen är demokratisk. Om vi betraktar den demokratiska ordningen som förpliktigande är det nödvändigt att hävda en viss form av universalism, då medborgarna i ett demokratiskt samhälle betraktar varandra som fria och jämlika parter. Enligt min mening är John Rawls rättviseteori den mest övertygande formuleringen av de principer som bör betraktas

som giltiga i ett demokratiskt samhälle.\* På denna punkt träffas han inte av Wyschogrods kritik. Rättviseteorin träffas för övrigt inte heller av Lyotards invändning mot de «stora berättelserna». Rättviseetiken behöver nämligen inte legitimeras av någon stor berättelse. Detta uttrycker Rawls själv på så sätt att rättviseprinciperna är politiska, inte metafysiska. Enligt min mening kan den kristna nästankärleken motivera till att ingå en överlappande konsensus över de två principer som rör frihetsrättigheter samt fördelningsrättvisa. Men det tillhör en annan historia, som jag berättat på ett annat ställe.<sup>9</sup>

## Sammanfattning

En postmodern etik av det slag vi finner hos Edith Wyschogrod kan inspirera den teologiska etiken inom luthersk tradition. Hennes undersökning av förhållandet mellan jaget och den andre kan bidra till en nyformulering av kärnan i den kristna etiken: Jagets rollskifte från offer till aktör. Slutligen kan hon inspirera till att integrera en återhållsam rationalitet i den kristna politiska etiken, trots den kritik hon riktar mot moralteorin.

## Referenser

- Andersen, S. (1996): «Retfærdighed», i Jørgensen, Th. & Widmann, P. (red.): *Verbum dei — verba ecclesiae*. Festschrift till Erik Kyndal med anledning av hans 65 årsdag den 24:de augusti 1995. Århus.
- Andersen, S. (1997): «Lutheran Ethics and Political Liberalism», i Koistinen, T. & Lehtonen, T. (red.): *Philosophical Studies in Religion, Metaphysics, and Ethics*. Essays in honour of Heikki Kirjavainen. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 38. Helsingfors.
- Bauman, Z. (1993): *Postmodern Ethics*. Oxford (Blackwell).
- Henriksen, J.-O. (1979): *Grobunn for moral. Om å være moralsk subjekt i en postmoderne kultur*. Kristiansand.
- Lyotard, J.-F. (1979): *La condition postmoderne*. Paris.

<sup>9</sup> Se Andersen 1997.

- Melanchthon, P. (1997). *Loci communes* 1521. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt und mit kommentierenden Anmerkungen versehen von Horst Georg Pöhlmann. Herausgegeben vom Lutherischen Kirchenamt der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands. 2. durchgesehene und korrigierte Ausgabe. Gütersloh.
- Milbank, J. (1993): *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason.* Oxford.
- Milbank, J. (1997): *The Word Made Strange. Theology. Language, Culture.* Oxford.
- Nagel, T. (1978): *The Possibility of Altruism.* Princeton.
- Rawls, J. (1996): *Political Liberalism.* New York.
- Rorty, R. (1989): *Contingency, irony, and solidarity.* Cambridge.
- Taylor, M. C. (1984): *Erring. A Postmodern A/theology.* Chicago, London.
- Tugendhat, E. (1993): *Vorlesungen über Ethik.* Frankfurt/M.
- Wolterstorff, N. (1995): *Divine discourse. Philosophical reflections on the claim that God speaks.* Cambridge.
- Wyschogrod, E. (1990): *Saints and Postmodernism. Revisioning Moral Philosophy.* Chicago, London.

Översatt av Jayne Svenungsson

### Summary

The article discusses the significance of «postmodernism» for theological ethics. The ethicist most often referred to by postmodernist thinkers is Emmanuel Lévinas. Thus he plays a crucial role in Z. Baumanns «postmodern ethics». However, as the main source for presenting a postmodern moral philosophy the author has chosen E. Wyschogrods *Saints and Postmodernism*. As her most original contribution her analysis of the role of corporeal sensing for recognizing the moral significance of the «other» is emphasized. This, and her claim that philosophical «theories» are not able to adequately represent moral life, is used as the background for reformulating two central features of Lutheran ethics: faith-love, and the relationship between Christian neighbour love and general social ethics. Postmodern ethics in the version of Wyschogrod is seen as a valuable contribution to reconstructing Lutheran ethics; in particular, the role of corporeal exposure in the human-God relationship is emphasized.



# The Binds that Tie the Ethical and the Religious: Philosophy of Religion after Derrida

THOMAS A. CARLSON

*En av de flitigast diskuterade postmoderna filosoferna under de senaste decennierna är den franske filosofen Jacques Derrida. Under senare år har Derrida allt mer kommit att ta upp en religiös och teologisk tematik i sina skrifter. Thomas A. Carlson, assistant professor vid University of California, diskuterar i den här artikeln med utgångspunkt från Derridas bok *The Gift of Death* hur en religionsfilosofi efter Derrida kan se ut. Carlsons bok *Indiscretion: Finitude and the Naming of God* publiceras under 1999 på University of Chicago Press.*

The «philosophy of religion» bears a significant ambiguity in its very formulation and in its practice. Is the philosophy of religion a philosophical form of analysis that would take religion as its object — so as, for example, to establish religion's conditions of possibility by reducing religion to something other than itself? Or is the philosophy of religion a form of reasoning exercised *by* religion *for* religion's own purposes — which would tend to be theological, confessional, apologetic, etc.? When we take the genitive in «philosophy of religion» objectively, then philosophy of religion tends toward the reductive; when we take the genitive subjectively, the philosophy of religion tends toward the apologetic. These two possible — and, I would say, dominant — readings of the «philosophy of religion» leave open the question of a third possibility: what might a philosophy of religion look like that tended neither toward the apologetic nor toward the reductive?

One uniquely promising response to this question might begin with Jacques Derrida's recent investigations of philosophical discourse that would «repeat» *without* religion the possibility of religion, discourse «concerning the possibility and essence of religion that does not amount to an article of faith». <sup>1</sup> Such discourse itself can tend in two directions, which are exemplified by Jan Patočka and Martin Heidegger in

their respective approaches to the relation between philosophy and Christianity. The first direction, according to Derrida, «reontologizes the historic themes of Christianity and attributes to revelation or to the *mysterium tremendum* the ontological content that Heidegger attempts to remove from it» (GD 23), while the second direction, inversely, repeats «on an ontological level Christian themes and texts that have been «de-Christianized»» (GD 23). The first would be based in a thought of revelation that appropriates but also fundamentally reshapes ostensibly «fundamental» or «founding» (and non-theological) modes of philosophical analysis which themselves would claim to illuminate or establish the possibility of any thought of revelation; the second, inversely, would claim to offer a purely philosophical, «fundamental» or «founding» explication of any possible experience of any revelation whatsoever — while in fact being shaped by the determinate content of some historical thought of revelation. Whether tending in the one direction or in the other, both approaches might involve the operation of a «non-dogmatic doublet» of dogma which could think the possib-

<sup>1</sup> Jacques Derrida, *The Gift of Death*, trans. David Wills (Chicago: University of Chicago Press, 1995). Hereafter cited parenthetically as (GD p. #). I have at times modified the translation slightly.

ility of revelation without having to establish its actuality as event. The analysis of such a repetition or doubling, which Derrida himself carries out in readings of Patočka and Heidegger, would reveal both the indebtedness of purportedly «fundamental» philosophy to the very theological discourses such philosophy would claim to found and, conversely, the necessary appeal by a thought of revelation to modes of analysis that would claim to exceed and include such a thought. I will here investigate this logic of repetition or doubling, this «double inclusion,» within Derrida's reading of Patočka's religious genealogy of responsible subjectivity and of Heidegger's existential analysis of death — and I will suggest that such a logic finally unsettles the borders that both philosophical and religious discourses often seek to draw one with regard to the other.

In *The Gift of Death*, Derrida analyzes late Czech philosopher Jan Patočka's «heretical» essay on the question «Is Technological Civilization a Civilization in Decline, and Why?» — which offers a genealogy of the human subject who, in and through a certain religious, and ultimately Christian, history would alone become capable of «authentic responsibility.» What, Patočka asks, must the human subject look like in order to be capable of assuming real responsibility? When and how, his genealogy inquires, does such an understanding of the human subject emerge? Patočka wants to argue that an *authentically and personally* responsible subject emerges only in a particular Christian understanding of the human person as irreplaceable (and thus capable of assuming a responsibility that belongs to it alone) and as subject to the Christian imperative of love (which alone makes responsibility more than the impersonal relation to an objective Good).

The emergence within the religious sphere of such an authentically and personally responsible subject would occur for Patočka in and through a history that includes three moments — the orgiastic, the Platonic, and the Christian — which are both joined and demarcated by two conversions. The first conversion would mark a turn away from the «orgiastic» moment, where overwhelming forces of the

sacred (or demonic) would dissolve the limits or boundaries that are necessary to the constitution of a discrete individual who would be capable of assuming responsibility authentically — i.e., *as* an individual. (As Derrida will rightly note, this distrust of the orgiastic, of «the sacred as an enthusiasm or fervor for fusion» (GD 1) strongly resembles Lévinas' suspicion with regard to the mystical, mythical, and pagan spheres, which would tend to dissolve the discrete, separated being of the individual through a movement toward unity or enrootedness<sup>2</sup>). Subjugating (through «incorporation») the orgiastic, Platonism would mark a conversion toward the light of an objective Good, of which the stable individual might attain a rational, theoretical knowledge. In a second conversion (by «repression») beyond the perceived deficiencies of Platonism's impersonality and externality, Patočka locates the turn to a third, Christian moment, where the authentically responsible individual relates not just theoretically to an objective, external good, but rather inwardly and personally — in fear and trembling — to an incomprehensible God who, knowing me more intimately than I know myself, demands the personal goodness of an unconditional love that would exceed the power of knowledge.

The transition from Platonism to Christianity is assured by «this passage from exteriority to interiority, but also from the accessible to the inaccessible» (GD 6) — it marks, in other words, the birth of an interiority or secrecy given only when the subject finds itself in relation not to an objective Good but to a personal other and the imperative of love or goodness. As Patočka puts it: «In the final analysis the soul [in the Christian mystery] is not a relation to an *object*, however elevated (such as the Platonic Good), but to a person who fixes it in his gaze while at the same time remaining beyond the reach of the

<sup>2</sup> On this, see especially the critique of Heidegger's «paganism» in «Heidegger, Gagarine et Nous.» Patočka's analyses also recall here the position developed in Rudolph Otto's *Idea of the Holy*, which understands the non-rational, numinous aspect of religion (which overwhelms and carries away the individual) to precede — logically and chronologically — religion's ethical function.

gaze of that soul» (quoted in GD 25). The personal other here marks a particular form of the mystery: no longer the dark mystery of the orgiastic (which is subjugated by the light of the Platonic Good), but rather the mystery of the *mysterium tremendum*: «*Tremendum*, because responsibility resides henceforth not in an essence that is accessible to the human gaze, that of the Good and the One, but in the relation to a supreme, absolute and inaccessible being that hords us in check not by exterior but by interior force» (Patočka, quoted in GD 31).

The tension here between the exteriority and objectivity of Platonism, on the one hand, and the interiority and subjectivity of Christianity, on the other, signals the «aporia of responsibility» that Derrida discerns both in Patočka's Christian discourse and elsewhere «throughout the history of morality and politics»:

To «subordinate responsibility to the objectivity of knowledge» is obviously, in Patočka's view, to discount responsibility. And how can we not subscribe to this implication? Saying that a responsible decision must be made on the basis of knowledge seems to define the condition of possibility of responsibility (one can't make a responsible decision without science or consciousness, without knowing what one is doing, for what reasons, in view of what and under what conditions), at the same time as it defines the condition of impossibility of this same responsibility (if decision-making is relegated to a knowledge that it is content to follow or to develop, then it is no longer a responsible decision, it is the technical deployment of a cognitive apparatus, the simple mechanistic deployment of a theorem (GD 24).

If I do not know what I am doing, for what purposes and with what consequences, then I am clearly irresponsible — but at the same time, if I do know in any case exactly what to do, how and why to do it, with what results, etc., then I do not need to speak of «assuming» or «taking» «responsibility,» since I am only doing what is obviously necessary or correct. This is the aporia or bind of responsibility — which always stands between the generality of knowledge and the singularity of decision, between a theory and a practice that remain separated by an irreducible heterogeneity (GD 26): «For if it is true that the concept of responsibility has ... always implied

involvement in action, doing, a *praxis*, a *decision* that exceeds simple consciousness or simple theoretical understanding, it is also true that the same concept requires a decision or responsible action to answer for itself *consciously*, that is, with knowledge of a thematics of what is done, of what action signifies, its causes, ends, etc.» (GD 25).

Responsibility, in short, would always involve a decision and practice that exceed any theoretical determination, it would require the excessive choice of heresy or dissidence, which remain irreducibly paradoxical or enigmatic — and such enigma proves deeply consistent with the constitution of personhood or subjectivity in and through relation not to an objective Good but to a personal other who remains incomprehensible, an other who is experienced in the *mysterium tremendum* that is defined, precisely, in terms of the «gaze that I don't see and that remains secret from me although it commands me» (GD 27). The necessary lack of knowledge experienced in all authentically responsible choice or decision is signaled here by the incomprehensible gaze that knows me and judges me but does not explain itself to me. Patočka's God would be a God who, «holding me from within and within his gaze, defines everything regarding me, and so rouses me to responsibility» (GD, 31). That responsibility would be a tremendous one, and what in that *tremendum* makes me tremble would be «the gift of infinite love, the dissymmetry that exists between the divine regard that sees me, and myself, who doesn't see what is looking at me; it is the gift and endurance of death that exists in the irreplaceable, the disproportion between the infinite gift and my finitude, responsibility as culpability, sin, salvation, repentance, and sacrifice» (GD 55–56). We stand before God in fear and trembling because we are free to work for our salvation even though it is finally God who decides — according to a will that I cannot scrutinize. The subjective interiority that is carved out in relation to this inscrutable gaze of God gives a singularity that remains identical to the singularity in which I would find myself whenever I must freely decide beyond the security of knowledge — which means whenever I really decide.

Now, in considering Patočka's understanding of the mystery in terms of this inscrutable, non-reciprocal, dissymmetrical gaze, it is worth noting that the basic moments within Patočka's religious genealogy of responsible subjectivity resonate deeply with the moments of Saint Augustine's personal journey from a life of orgiastic hedonism and dissolution, through a Platonic knowledge of the good, to a recognition that in order to *do* the good one must not only know it but indeed love it — personally and unconditionally, which means through the grace (*and under the scrutiny*) of a God whom I cannot comprehend but who nevertheless remains more intimate with me than I am with myself. The *interiority* of the Augustinian subject, established only in relation to the gaze of a God who looks deeper into me than I myself ever could, is precisely the interiority that Patočka deems necessary for an authentic responsibility, since authenticity always requires the secrecy of an interiority that assumes responsibility for *choices* or *decisions* («heresies») that cannot be grounded in or justified by objective knowledge of general norms: «The dissymmetry of the gaze, this disproportion that relates me, and whatever concerns me, to a gaze that I don't see and that remains secret from me although it commands me, is, according to Patočka, what is identified in Christian mystery as ... the *mysterium tremendum*» (GD 27).

Now, as Derrida stresses, the interiority which for Patočka is given only when the subject stands under the scrutiny of an incomprehensible gaze of God is given *also* only insofar as that subject cultivates a concern for its death and, on the basis of that concern, an appreciation of the *irreplaceability* that alone makes authentic responsibility possible. The significance of death in Patočka will be constructed in and through the intersection of ostensibly non-Christian, philosophical understandings of existence, on the one hand, and, on the other, Christian understandings of the revelatory God. Thus, in his understanding of death, Patočka reaches back to the Platonic notion of the *meleté thanatou*, the «care taken with death,» which alone constitutes a self-relating subject in its singularity, since, as Derrida explains, «the soul distinguishes itself, separates itself, and assembles

within itself only in the experience of this *meleté thanatou*. It is nothing other than this concern for dying as a relation to self and an assembling of self» (GD 14). This reading of the *meleté tou thanatou*, furthermore, would remain indebted to — or at least in agreement with — Heidegger's understanding of the *Jemeinigkeit* that arises only in my Being-toward-death: «This concern for death, this awakening that keeps vigil over death, this conscience that looks death in the face is another name for freedom. There again, without wanting to neglect the essential differences, we can see in this link between the concern of Being-toward-death, accepted in and of itself (*eigentlich*), and freedom, that is, responsibility, a structure analogous to that of *Dasein* as described by Heidegger» (GD 16). In spite of their differences, the arguments of Patočka and Heidegger intersect, since both thinkers «ground responsibility, as experience of singularity, in the apprehensive approach to death» (GD 43); for both thinkers, «it is in Being-toward-death that the self of the *Jemeinigkeit* is constituted, comes into its own, that is, comes to realize its unsubstitutability» (GD 45). At the same time, however, Patočka would seek also to reshape fundamentally the Heideggerian (and Platonic) analysis of death and singularity by introducing the Christian themes of relation to God and personal goodness — which in concert with the thought of death and singularity would assume an ontological weight that Heidegger's analysis would have sought to remove from them. What separates Patočka's understanding of the care of the soul as concern for death from Heidegger's influence «is its essential Christianity» (GD 22); Patočka «deliberately takes an opposite tack to Heidegger» since «he is no doubt convinced that there is no true binding responsibility or obligation that doesn't come from someone, from a person such as an absolute being who transfixes me, takes possession of me, holds me in its hand and in its gaze (even though through this dissymmetry I don't see it; it is essential that I don't see it)» (GD 32). Patočka thus both intersects and contradicts Heidegger in such a way as to re-Christianize Heideggerian themes and at the same time to use a Heideggerian-style analysis to interpret the uniquely Christian relation to responsibility:

The crypto- or mysto-genealogy of responsibility is woven with the double and inextricably intertwined thread of the gift and of death: in short of the *gift of death*. The gift made to me by God as he holds me in his gaze and in his hand while remaining inaccessible to me, the terribly dissymmetrical gift of the *mysterium tremendum* allows me to respond and rouses me to the responsibility it gives only by giving me death, giving the secret of death, a new experience of death (GD 33).

Patočka's deduction of the responsible subject, grounded in a Christian thought of revelation, would thus be shaped by — even as it would reshape — the Heideggerian analysis that would itself claim to exceed and thus found any possible Christian discourse. «In Patočka we find all the same elements [as in Heidegger] but in an overdetermined form, and thus radically transformed by his reference to a network of themes from Christianity» (GD 48). The religious conception of responsibility in Patočka depends upon a thought of the way that death gives — or is given — so as to establish an irreplaceability of the subject that alone would make responsibility possible, but that thought of singularity in relation to death is now shaped decidedly by the fact that death is given in a new way by God. In the end, however — and this seems most significant to our concerns — the deduction does not depend upon Patočka's belief as a Christian: «The fact that Christian themes are identifiable does not mean that this text is, down to the last word and in its final signature, an essentially Christian one, even if Patočka could himself be said to be. It matters little in the end» (GD 48). The deduction, in other words, does not depend on belief but on the genealogical (and phenomenological) analysis of themes operative in Christian/European conceptions of responsibility.

From within this methodological perspective, the elements of the deduction come into place: the singularity or irreplaceability of the individual subject given by his or her relation to death; the shaping of that singularity by the personal gaze that commands infinite love (as distinct from the objective Platonic Good which is known only theoretically); and finally the essential guilt that necessarily follows from the tension between the imperatives of finite singularity (and the ability to answer for, explain oneself)

and infinite love (which would require utter self-forgetfulness):

On what condition does goodness exist beyond all calculation? On the condition that goodness forget itself, that the movement be a movement of the gift that renounces itself, hence a movement of infinite love. [...] This gift of infinite love comes from someone and is addressed to someone; responsibility demands irreplaceable singularity. Yet only death or rather the apprehension of death can give this irreplaceability, and it is only on the basis of it that one can speak of a responsible subject, as the soul as consciousness of self, of myself, etc. We have thus deduced the possibility of a mortal's accession to responsibility through the experience of his irreplaceability, that which ... the approach of death gives him. But the mortal thus deduced is someone whose very responsibility requires that he concern himself not only with an objective Good but with the gift of infinite love, a goodness that is forgetful of itself. There is thus a structural disproportion or dissymmetry between the finite and responsible mortal on the one hand and the goodness of the infinite gift on the other hand. *One can conceive of this disproportion without assigning it to a revealed cause or without tracing it back to the event of original sin*, but it inevitably transforms the experience of responsibility into one of guilt (GD 51; emphasis added).

Without any necessity of revelation or event, the deduction of a subjectivity capable of responsibility can be made in a way consistent with the religious themes in terms of which Patočka understands responsibility. For Derrida, this deduction both illuminates Patočka's particular *Christian* understanding of responsibility and signals, within that understanding, a tension or aporia that might suggest a bind of more general significance — a bind pertaining to the aporia of responsibility «as such»:

What gives me my singularity, namely, death and finitude, is what makes me unequal to the infinite goodness of the gift that is also the first appeal to responsibility. Guilt is inherent in responsibility because responsibility is always unequal to itself: one is never responsible enough. One is never responsible enough because one is finite but also because responsibility requires two contradictory movements. It requires one to respond as oneself and as irreplaceable singularity, to answer for



what one does, says, gives; but it also requires that, being good and through goodness, one forget or efface the origin of what one gives (GD 51).

Here one can see the aporia of responsibility in light of the two central moments through which Patočka's genealogy would seek to pass beyond the irresponsibility of the orgiastic — the Platonic and the Christian, which each represent two equally valid imperatives. According to the first, in order to answer for itself, responsibility should be grounded in the knowledge or concept of what responsibility is. But according to the second, responsibility should — like faith — exceed the security of any knowledge or concept and involve the absolute risk of decision. In elaborating this tension in Patočka, *The Gift of Death* proceeds naturally into a discussion of Kierkegaard, who, like Patočka, articulates the logic of a «religious subjectivity» that is constituted in its singularity — through relation to death and/or to God — in such a way as to mark both the possibility and the impossibility of that subject's «responsibility.»

I will signal only briefly here how Derrida's reading of Kierkegaard advances his investigation of the aporetic of responsibility in such a way that he is able to articulate not only a logic of responsible subjectivity but also a logic of the God who would render that subject thinkable — and both equally without the necessity of revelation event.

In Kierkegaard's thought on singularity and sacrifice, Derrida stresses the sense in which the general responsibility of ethics is shattered by the absolute responsibility of religion. Beyond the mediation of language or concept, beyond the comprehension of any community, absolute responsibility to the wholly other leaves the subject isolated in secrecy. Abaraham, for example (if an example of the singular is possible), «doesn't speak, he assumes the responsibility that consists in always being alone, entrenched in one's own singularity at the moment of decision. Just as one cannot die in my place, no one can make a decision, what we call a «decision», in my place. But as soon as one speaks, as soon as one enters the medium of language, one loses that very singularity» (GD 59-60). As in Patočka, so here in Kierkegaard, responsibility

implies guilt: if I attempt to give an account of my decision according to general norms, I seek in effect to remove responsibility from myself as individual — but if I do not give such an account, I remain unjustified and irresponsible (see GD 61). Responsibility seems to demand both a generalizing account (understandable to all) and a non-generalizable decision (made only by an individual). This bind is inherent to any absolute responsibility according to which I would «bind myself to singularities» — which means it is inherent to all responsibility that decides to act (since I act, like I exist, in the singular and not in the general). So long as I fulfil, a singular responsibility to the singularly other (the movement Kierkegaard locates in the religious), I fail in my general responsibility to all other others (which Kierkegaard associates with the ethical): «I am responsible to any one (that is to say to any other) only by failing in my responsibility to all the others, to the ethical or political generality. And I can never justify this sacrifice, I must always hold my peace about it. [...] What binds me to singularities ... remains finally unjustifiable» (GD 70-71). Recalling Lévinas, Derrida argues that such guilt is not exceptional (as Kierkegaard can seem to suggest) but inherent to the most everyday experience of responsibility; singular relation to the singularly other finally occurs in every relation to every other — and thus it carries any general concept of responsibility to its limit or death (see GD 67-68). If every other is wholly other, then the aporetic logic of responsibility is indiscernible from the theo-logic in terms of which Kierkegaard articulates the religious.

Derrida is thus able here to repeat or double Kierkegaard's theo-logic with an aporetic logic that does not depend on a revelation event — but that does not seek either to reduce the possibility of such an event to anything else. The logic of God as wholly other could be operative wherever I encounter any other: «Everything points to the fact that one is unable to be responsible at the same time before the other and before others, before the others of the other. If God is completely other, the figure or name of the wholly other, then every other (one) is every (bit) other. *Tout autre est tout autre*. This formula disturbs Kierkegaard's discourse on one level while at

the same time reinforcing its most extreme ramifications. It implies that God, as the wholly other, is to be found everywhere there is something of the wholly other» (GD 78). Through a certain repetition, Derrida is able to articulate a logic that remains deeply faithful to Kierkegaard's theo-logic without needing an event of revelation. He carries out a discourse without religion on religion so as to clarify and amplify the implications of the religious in its possibility and essence. From the perspective that *tout autre est tout autre*, Derrida is able to affirm — without a revelation event — that «what *Fear and Trembling* says about the sacrifice of Isaac is the truth. Translated into this extraordinary story, the truth is shown to possess the very structure of what occurs every day» (GD 78).

For Kierkegaard and Patočka alike, then, the singularity of the mortal subject who alone can assume authentic responsibility is determined also in relation to the inaccessible but commanding gaze of a God who, as interior witness, is essential to the «structure of conscience» (108). That structure of conscience can be articulated equally well with or without the actuality of a revelation event — and either way, it proves irreducibly aporetic. By «seeing in secret» and «forgetting nothing,» that gaze that would command the unconditional giving of love threatens at the same time to raise any pure giving or sacrifice it commands into a higher economy: as the «essence of responsibility,» the gaze that carves out my interiority also «sets in train the search for salvation through sacrifice» (94) and thus prompts the suspicion that in any worldly sacrifice, in any move toward unconditional goodness, an «infinite calculation supersedes the finite calculating that has been renounced» (107). The gaze of the other here would at «the same time» found and destroy Christian responsibility as Patočka understands it because the gaze alone gives a personal interiority (distinct from the theoretical vision of Platonism) even as it threatens to annul *unconditional* goodness (see GD 112). The oscillation of responsibility between the general and the singular, between knowledge and risk, or theory and practice, is thus echoed by the antagonism between economy and gift in Christian sacrifice.

Derrida's essay on *The Gift of Death* thus moves aporetically between the possibility and impossibility of responsibility, of giving, and of their conditions in a singular self whose singularity would be established in relation to death and/or to God. Without deciding on the actuality or non-actuality of a revelation event, but addressing only the logic and limits of possibility, Derrida is able finally to articulate a logic of God (108-109) that, like a logic of death, gives the singularity of a self whose interiority or secrecy is precisely such a condition of possibility and impossibility at once:

Then we might say: God is the name of the possibility I have of keeping a secret that is visible from the interior but not from the exterior. Once such a structure of conscience exists, of being-with-oneself, of speaking, that is, of producing invisible sense, once I have within me, *thanks to the invisible word as such*, a witness that others cannot see, and who is therefore *at the same time other than me and more intimate with me than myself*; once I can have a secret relationship with myself and not tell everything, once there is secrecy and secret witnessing within me, then what I call God exists, (there is) what I call God in me, (it happens that) I call myself God — a phrase that is difficult to distinguish from «God calls me,» for it is on that condition that I can call myself or that I am called in secret (GD 109).

Derrida here articulates, in and through the analysis of responsibility, the aporetic logic of secrecy that is indiscernible from an aporetic logic of God: «that is the history of God and of the name of God as the history of secrecy ...» (GD 109) — a history, that is, in which one would be unable to decide with security what impossibility the name of God might name: that of the gift, that of death, or that of the gift of death.

Now, in light of these remarkable passages where Derrida himself seems to articulate a theo-logic, we can begin to summarize the type of discourse that, in and through his readings of Patočka and Kierkegaard, Derrida would seem to be developing — namely, a discourse on religion without religion, a discourse that can articulate a logic of God that remains faithful to a certain religious thinking without necessary

reference to a revelation event. In his analyses of Patočka and Kierkegaard, Derrida discerns a discourse that would «repeat» *without* religion the possibility of religion (GD 49). According to this «subtle and unstable» (GD 49) distinction, Patočka's genealogical analysis of «reponsible» subjectivity would constitute a thinking «concerning the possibility and essence of the religious that does not amount to an article of faith» (GD 49), a thinking that would not need «*the event* of revelation» but simply «to think the possibility of such an event» (GD 49). Such an approach is also, precisely, what allows Derrida himself eventually to articulate a logic of God and a logic of religious subjectivity that would neither need the revelation event nor simply contradict or reduce it. Derrida argues that between possibility and event (or between founding and founded discourses, philosophy and religion), such discourse would not have to decide — or rather it might leave undecided the priority among two instances that seem to imply one another equally insofar as they seem always already to draw upon one another: «There is no choice to be made here between a logical deduction, or one that is not related to the event, and the reference to a revelatory event. One implies the other» (GD 50). What is the nature of this mutual implication?

Derrida seems to suggest an undecidability between, on the one hand, the debt of philosophical deduction to an event of revelation whose possibility such a deduction would claim to establish and, on the other hand, the subjection of that event to its conditions of possibility as established philosophically. In Patočka's «logical and philosophical deduction of religious themes,» which would elaborate «in the style of a genealogy» the conditions that «render responsibility possible», Derrida suggests, «everything *comes to pass* as though only the analysis of the concept of responsibility were ultimately capable of producing Christianity, or more precisely the possibility of Christianity» even while «one might as well conclude, conversely, that this concept of responsibility is Christian through and through and is produced by the event of Christianity» (GD 50). On the one hand, philosophy would seek to articulate the general conditions of possibility under which

any revelation (and hence responsibility) at all might become possible, while on the other hand, a given revelation (and hence responsibility) might already inform the philosophical understanding of possibility and revelation as such. To the degree that one could not finally decide between the one and the other, the philosophical discourse that repeats without religion the possibility of religion might constitute a philosophy of religion that proves to be neither apologetic nor reductive.

Now, this undecidability between deduction and event in Patočka, the movement between philosophical analysis and religious tradition, can be discerned also (if with an inverted emphasis) in Heidegger's attempt to offer a «fundamental» or «founding» ontological analysis *within which* any Christian anthropology would have to be subsumed — even as his ontology itself might prove already indebted to determinate themes from the Christian theo-anthropologies. Heidegger mirrors Patočka insofar as he ontologizes (and seeks to exceed) the Christian themes in which Patočka locates the ontological weight (and inclusiveness) that Heidegger sought to remove from them. In both cases, a certain logic would seem to make a certain Christianity possible, even as that Christianity would already have shaped or determined that logic.

As Derrida points out (in concert with Heideggerian scholarship from Sheehan to van Buren and Kiesel<sup>3</sup>), the same Heideggerian thinking that constantly sought to separate itself from Christianity also often consists «in repeating on an ontological level Christian themes and texts

<sup>3</sup> See Theodore Kiesel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time* (Berkeley: U. of California Press, 1993), especially Ch. 2, «Theo-logical Beginnings: Toward a Phenomenology of Christianity.» and Ch. 4, «The Religion Courses (1920–1921)»; John van Buren, *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King* (Bloomington: Indiana U. Press, 1994), especially Chs. 6–8 and 14, which treat «Mysticism, Ontotheology, Antimodernism», «Demythologizing Metaphysics», «Primal Christianity» and «The Mystery of All Life»; and the crucial background in Sheehan's «Heidegger's «Introduction to the Phenomenology of Religion», 1920–21.» in *The Personalist* 55 (1979–80): 312–324.

that have been «de-Christianized». Such themes and texts are then presented as ontic, anthropological, or contrived attempts that come to a sudden halt on the way to an ontological recovery of their own originary possibility» (23). In other words, according to an argument of «presupposition» (*Voraussetzung*), Heidegger will insist that Christian themes such as the fall, guilt, anxiety, etc. can be understood sufficiently in their very possibility only on the basis of a more fundamental ontology — which Christian thought remains too ontic to glimpse. Christianity's own possibility, then, is grounded in the logic of an ontology that would exceed Christianity itself.

At the same time, however, as Derrida argues in *Aporias* (and as van Buren, Kisiel and Sheehan might confirm), the border that Heidegger would draw between the founding discourse of «ontology» and founded discourses of the «ontic» sciences (theology, anthropology, biology, etc.) may be less secure than Heidegger would have indicated. Derrida's final gesture in *Aporias* is to «raise the question of whether, in order to sustain this existential analysis, the so-called ontological content does not surreptitiously reintroduce, in the mode of ontological repetition, theorems and strategems pertaining to disciplines that are said to be founded and dependent-among others, Judeo-Christian theology, but also all the anthropologies that are rooted there». <sup>4</sup> In responding to this question, Derrida unsettles the border that Heidegger would have drawn between a founding, ontological discourse (philosophy) and a founded, ontic discourse (theology) — and in such a way as to clarify what he might mean with regard to Patočka that «there is no choice to be made here between a logical deduction, or one that is not related to the event, and the reference to a revelatory event. One implies the other» (GD 50). One implies the other insofar as each proves to be both greater and smaller than the other — according to a logic of repetition or double inclusion that would unsettle borders between the philosophical and the religious, or between the founding and the founded.

<sup>4</sup> Jacques Derrida, *Aporias*, trans. Thomas Dutoit (Stanford: Stanford U. Press, 1993), pp. 54-55. Hereafter cited parenthetically as (AP p. #).

On the one hand, Derrida argues with regard to Heidegger, «the richest or most necessary anthropo-thanatology cannot found itself in any other way than on presuppositions that do not belong to its knowledge or its competence» (AP, 79); on the other hand, at the same time, «this fundamental questioning cannot protect itself from a hidden bio-anthropo-thanatological contamination» (AP 79). What for a purely ontological analysis could appear only as a contamination (namely, the particular ontic content of a particular sphere of being) remains, Derrida insists, irreducible — insofar as the determinacy of the ontic inevitably shapes the content of the ontological. In the case of Heidegger, the purportedly «fundamental» existential analysis will always bear «witness» «to that from which it demarcates itself, here mainly from the culture characterized by the so-called religions of the Book. Despite all the distance taken from anthropo-theology, indeed from Christian onto-theology, the analysis of death in *Being and Time* nonetheless repeats all the essential motifs of such onto-theology» — that is, in its effort to articulate the (ontological) foundation of Christianity's (ontic) understanding of the fall, sin, anxiety, etc., and of the texts of Augustine, Eckhart, Pascal, Kierkegaard, etc.

According to the «enigmatic» logic of such repetition, the ontological analysis and the determinate historicity of Christian themes and texts would remain bound more intimately or inextricably than a pure philosophy (or a pure theology) might imagine or desire: «neither the language nor the process of this analysis of death is possible without the Christian experience, indeed the Judeo-Christian-Islamic experience of death to which the analysis testifies. Without this event and the irreducible historicity to which it testifies» (AP 80). While Patočka's analysis of Christian responsibility might proceed without the event while remaining close to it, Heidegger's analysis inevitably testifies to the event while seeking to be free of it. In both directions, however, an undecidability insinuates itself between logical possibility and historicity of event. On the one hand, «the existential analysis exceeds and therefore includes beforehand the work of the historian, not to mention the biologist, the psychologist, and the theologian of

death» (AP 80); on the other hand, «just as legitimately, one can also be tempted to read *Being and Time* as a small, late document among many others *within* the huge archive where the memory of death in Christian Europe is being accumulated» (AP 80–81). Only the existential analysis would establish the possibility of death in all its determinate understandings — while at the same time, those determinate understandings would already shape, irreducibly, the existential analysis. «Each of these two discourses on death is much more comprehensive than the other, larger and smaller than what it tends to include or exclude, more and less originary, more and less ancient, young or old» (AP 81).

Patočka and Heidegger, then, might be seen as mirror images demonstrating a general structure of thinking in which the attempt at a fundamental philosophical analysis is indebted to the determinacy and historicity of religious tradition — and vice versa. By noting the pervasiveness of such a structure and by investigating its logic, we could begin to understand more subtly a whole field of thought — exemplified in major recent thinkers such as Lévinas and Marion — that would claim to be philosophical while nevertheless drawing on the religious. In approaching that field, we could grow more attentive to — and more suspicious of — its claims to offer a purely phenomenological account of phenomena that are said to be «unconditional.» While Lévinas, for example, names the unconditional in terms of ethics, and while Marion, for example, approaches it in terms of a pure givenness or «revelation,» both seem to insist that their analyses — like Heidegger's on death — transcend all conditions or borders (such as the historical and cultural). Like Heidegger's existential analysis, Lévinas' ethics and Marion's phenomenology would seek to reach «beyond any border, and indeed beyond any cultural, linguistic, ethnological, historical, and sexual determination» (AP, 42; see also AP 57).<sup>5</sup> But just as Heidegger's existential analysis would be irreducibly contaminated by historicity and event, so it is strikingly clear that the ethical in Lévinas is indebted to the determinacy of Jewish heritage, and the phenomenal in Marion, understood ultimately as revelation, is decidedly shaped by very specific Christian theological

traditions. Marion especially wants to draw a border between his theological work and his pure phenomenology of revelation — but if we follow the logic of repetition and double inclusion that Derrida discerns in Patočka and Heidegger, we might rethink that border to discern the sense in which, despite Marion's explicit intentions, his theology and phenomenology stand in a more complex and more subtle relation — the one field both including and being included by the other. In proceeding this way, we would grow suspicious of all philosophical claims to the establishment or discovery of «unconditional» conditions, and we would remain ever attentive to the concrete contributions of religious themes to philosophical analyses — and vice versa.

In this light, our approach to these various repetitions, to these discourses that might repeat without religion the possibility of religion, would seek not to reduce the religious to some other ground, nor simply to exercise a theology by philosophical means. It would rather move constantly between these ever demarcated but never stable fields. Drawing on a Heidegger or a Patočka, moving in one way or the other — or moving always in both directions, we might begin to clarify the debts of philosophy to religion and of religion to philosophy. Through such a clarification, we would cease to subject the one to the other, we would not make the one answer the other — but rather we would begin to see and understand both the philosophy and the religion within the philosophy of religion.

<sup>5</sup> In Lévinas, see, for example, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, trans. Alphonso Lingis (Dordrecht: Kluwer, 1991), pp. 86, 105, 116, 137, 144, 182, 192, 198, etc., where the ethical imperative is without *a priori*, without conditions, prior to any world, prior to any civilization, not belonging to Being or history, etc.

On the unconditional phenomenon in Jean-Luc Marion, see in English «The Saturated Phenomenon,» trans. Thomas A. Carlson, *Philosophy Today*, Spring, 1996; «Metaphysics and Phenomenology: A Relief for Theology,» trans. Thomas A. Carlson, *Critical Inquiry*, Summer, 1994; and in French *Réduction et donation* (Paris: Presses Universitaires de France, 1989); and the most recent *Etant donné: essai d'une phénoménologie de la donation* (Paris: Presses Universitaires de France, 1997).

# DISKUSSIONSINLÄGG

## Svar till Johan Cullberg

Johan Cullberg har i STK 2/98 polemiserat mot vad jag i STK 4/97 skrivit om hans far biskop John Cullberg och dennes herdabrev 1940. Polemiken går ut på att jag inte läst herdabrevet ordentligt. Johan Cullberg säger att det är «kränkande och djupt orättvisande beskyllningar» att biskop Cullberg skulle ha haft nazistsympatier under kriget och att det är «en oerhörd anklagelse» att biskop Cullberg skulle «ha gått i Hitlers ledband».

Till polemisk anständighet och även försiktighet hör att om man anklagar någon för att inte referera eller citera korrekt, då bör man — åtminstone i det angreppet — referera eller citera korrekt.

Jag har inte talat om några nazistsympatier hos biskop Cullberg och har ännu mindre sagt att han skulle ha gått i Hitlers ledband. Vad jag gjort är att jag på 20 rader ordagrant citerat vad biskop Cullberg skrev i sitt herdabrev och så konkluderar jag att det tyder på opportunist, om man 1940 med tillfredsställelse hälsar demokratins borttynande och synbara död. Med biskop Cullbergs ord: «Med glädje och frimodighet kan kyrkan gå in i brytningsskedets stormtid.»

I min artikel har jag inte karakteriserat biskop Cullbergs inställning till nazismen under kriget, endast behandlat herdabrevet. Å andra sidan var det åren 1940/41 då de svenska sympatierna som mest vägde mellan beundran för Nazityskland och sympatier för demokrati. Att åren 1943–45 klart ta ställning mot nazism och för demokrati var inte speciellt modigt.

Jag vill gärna ge en balanserad bild av biskop Cullberg och bidrar därför med följande nya kunskap. Denna höst, 1998, kommer historikern Erik Carlsson att disputerar på avhandlingen *Sverige och tysk motståndsrörelse under Andra världskriget*. Där framgår att bland de grupper i Sverige som hade nära kontakter med den tyska motståndsrörelsen under kriget fanns «Sigtunakretsen». I denna krets ingick biskop Cullberg.

Sverker Oredsson

## Svenska teologer under nazitiden. En kyrkohistorisk replik

I STK häfte 2/98 kritiserar professor Johan Cullberg docent Sverker Oredsson för att i sin artikel om svenska teologer under nazitiden i STK 4/97 ha riktat «kränkande och djupt orättvisa beskyllningar» mot

biskop Johan Cullberg. Han visar att Oredsson bygger sina anklagelser på citat som ryckts ur sitt sammanhang. Johan Cullberg har i allt väsentligt rätt. Intrycket stärks om vi går till de privata källorna. I ett brev till Manfred Björkquist den 17 januari 1940 skriver John Cullberg: «Själv är jag utpräglat demokratisk till min allmänna samhällssyn och har mycket litet till övers för diktaturerna både teoretiskt och praktiskt. Jag har alltså inte det minsta intresse av att urgöra något, som kan tolkas som ett angrepp mot demokratien. Detta allra minst just nu, när demokratien verkligen är i nöd.» Cullbergs intima kontakter med norska kyrkoledare talar samma språk. Hans aktiva engagemang för den tyska motståndsrörelsen, i varje fall från juni 1942, är sedan länge väl känt i internationella historikerkreter (Ger van Roon: *Neuordnung im Widerstand. Der Kreisauer Kreis innerhalb der deutschen Widerstandsbewegung*. München 1967; Henrik Lindgren: *Adam von Trotts Reisen nach Schweden 1942–1944, Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte* 3/70).

Oredssons tolkning av ärkebiskop Erling Eidems position som att «inställningen kunde ha en positiv grundkaraktär, men protester restes mot den tyska kyrkopolitiken» är missvisande. Oredssons enda belägg för en positiv inställning till nazismen är de artigt uppskattade fraser Eidem vid en privat audiens 1934 riktade till Adolf Hitler. Sin uppfattning av Eidem kan Oredsson ha hämtat från Svanberg & Tydén: *Sverige och Förintelsen*, som om Eidem skriver (s. 154) att han som ärkebiskop följde «den tystnadens politik som också fördes av samlingsregeringen» — varpå man publicerar två protester från 1938, båda dock utan namnunderskrifter. I själva verket stod Erling Eidems namn först under båda. I den annars mot Eidem kritiske Gunnar Richardsons bok om Sverige inför Tyskland 1940–1942, som Oredsson också refererar till, ställs den slags «kulturellt släktskap med Tyskland» som Eidem kände, i tydlig kontrast till Fredrik Bööks «politiska sympatier för Tredje rikets regim» (s. 224). Här har Richardson pekat på något viktigt: den avgörande distinktionen mellan tysk kultur och Tredje rikets politik, eller som biskop Bell i England 1940 uttryckte det: «Germany and National Socialism are not the same thing». Eidem kvarstod visserligen som ordförande i den tyska Luther-Akademien ända till 1943, men han deltog efter 1935 aldrig i dess sammanträden eller arrangemang. Och han avvisade energiskt — fast utan offentlighet — den tyska kyrkoledningens försök till regelbundet samarbete med Nordiska Eumeniska Institutet i Sigtuna.

Att Eidem inte kraftigare offentligt protesterade mot händelseutvecklingen i Norge, kan ha ett visst samband med att han stod i regelbunden kontakt med den svenske kyrkoherden i Oslo, som i brev i december 1942 pekade på hur politisk agitation riskerade att «all hjälpverksamhet från svenskt håll kommer att förhindras». Däremot hade Eidem i april 1942 i privatbrev till Hauptsturmführer Wilhelm Wagner i Oslo begärt att tyskarna skulle ta den fängslade biskop Berggrav i beskydd undan quislingarnas överhängande dödshot (Ragnar Norrman: Sverige och norska kyrkokampen; *Tidsskrift for kirke, religion, samfunn 1/*

1995). Aktionen är typisk för Eidems ofta underjordiska, personalistiska arbetssätt.

Som exempel på Oredssons slarviga läsning kan slutligen nämnas hans påstående att «1987 disputerade kyrkohistorikern Anders Jarlert på avhandlingen *Emanuel Linderholm som kyrkopolitiker*». Jag disputerade 1984, monografin om Linderholm är inte min doktorsavhandling, och dess titel är *Emanuel Linderholm som kyrkohistoriker*.

Anders Jarlert

## LITTERATUR

Fredrik Lindström: *Det sårbara livet. Livsförståelse och gudserfarenhet i Gamla testamentet. (Nytt GT-projekt) 264 sid. Arcus, Lund 1998.*

Vem har inte någon gång frågat: Hur kan en god Gud tillåta att så mycket lidande och ondska drabbar världen och oss människor?

Fredrik Lindström tar i boken *Det sårbara livet* itu med denna och liknande problemställningar kring människans grundläggande livsvillkor. Han gör det bland annat genom att fortsätta fråga: Tjänar allt ont något gott? Är allt som sker Guds vilja?

I boken använder sig Lindström, docent i Gamla testamentets exegetik vid Lunds Universitet, av all den gedigna kunskap som tjugo års forskning och undervisning över just lidandets problematik i Gamla testamentets texter har givit honom. Han presenterar på ett mycket engagerande sätt hur exegetisk analys kan ge oss nycklar att tolka vår egen livsförståelse och gudserfarenhet i ljuset av en mängd gammaltestamentliga tolkningar. *Det sårbara livet* innehåller resultatet av en sådan exegetisk analys — inte själva analysen — och har därför ett närmast populärvetenskapligt upplägg; inga nothänvisningar och få språkliga anmärkningar.

Det framgår klart och tydligt att syftet med boken är att bidra till ett vidgat samtal omkring människans grundläggande livsvillkor där teologiska discipliner bör delta tillsammans med övriga humanistiskt inriktade discipliner, människor med erfarenhet av själavård och förkunnelse i kyrkor och samfund samt människor med erfarenhet från andra mänskligt relaterade yrken eller sammanhang.

Boken består av två huvuddelar. Den första delen utgår ifrån perspektiv hämtade från analyser av Psalta-

ren och Jobs bok. Den andra delen behandlar tematiskt de huvuddrag som framkommer i den första delen utifrån ett mer övergripande bibelteologiskt perspektiv.

Lindström poängterar hur både Psaltaren och Jobs bok (tillhörande vishetsdiktningen) är bibelböcker där Guds handlande till stor del är riktat till alla människor. I och med att det gäller alla hamnar varje enskild människas liv och gudsrelation i fokus. De tvetydiga livsvillkor som hör samman med det skapelsegivna livet som sådant utgör basen för Psaltarens och Jobs livstolkning. Glädjande nog slår Lindström med emfas fast detta skapelseteologiska perspektiv. Ett perspektiv han menar i mycket har fått stå tillbaka inom gammaltestamentlig forskning till förmån för frälsningshistoriska och förbundsteologiska perspektiv.

Vid sin genomgång av Psaltaren visar Lindström hur psalmerna genomsyras av den tempelteologi de historiskt sett har tillkommit i. Lovprisningen till den Gud som fyller templet och därmed hela tillvaron med sin närvaro står i direkt relation till livet, den gåva och den ära som Gud krönt människan med. I samma stund den enskilda människan får liv omfattas hon av Guds närvaro. Förtröstan på Gud är därför en gåva hon har med sig från allra första början. «Liv ges tillbaka som lov . . . utan att människan förlorar något» (s. 40). Men det är inte bara lovsång i Psaltaren. Livet är hela tiden hotat och framstår därmed i all sin bräcklighet och sårbarhet. I många av psalmerna, framför allt i klagopsalmerna, får mänskliga erfarenheter av lidande helt oförställt komma till tals. Tempelteologins tankar om Guds livgivande närvaro utgör grunden även för livsförståelsen av lidandet. Därför tolkar den lidande människan sin bittra erfarenhet som en frånvaro av Gud och istället för att vara krönt med ära blir hon vanärad. Hon hotas

på alla existentiella plan sammantagna, såväl fysiska, psykiska, sociala som andliga. Förtvivlan är total. Människan är övergiven av Gud. Men utifrån sin grundläggande förtröstan på att Gud från början givit henne livet klagat hon. Hon anklagar Gud och ber om att åter få höra till livets domäner istället för nödens, förtvivlans och dödens område där Guds inflytande upplevs som begränsat. Den klagande människan i psalmerna söker inte efter orsaken till lidandet i en egen skuld. Hon är inte botfärdig utan protesterar vilt mot Guds frånvaro. Frågan varför Gud är frånvarande får inget svar men får fritt utlopp i bönen rop. Psalmerna ger även uttryck för erfarenheter av hur Gud på nytt fyller den enskildes liv med sin närvaro och därmed räddar henne från de livsfientliga områdena och visar sig vilja den enskildes liv. Liv blir åter till lov.

När Lindström sedan går vidare till Jobs bok skisserar han hur hela Jobs bok är en uppgörelse med en rad felaktiga teologiska lösningsförslag på frågan varför Job drabbas av så mycket ont. Felaktiga förslag levererade dels av Jobs «vänner» dels av Job själv som, provocerad av vännernas lösningar, hamnar i en ståndpunkt där Gud antar alltmer demoniska drag. Lindström redovisar själv en uppgörelse med tolkningar av Jobs bok som hävdar Gud som allorsaklig och därmed som upphov till det onda. Han bemöter kraftfullt en sådan monistisk gudsbild och betonar hur Gud i Jobs bok i slutändan visar sig vara Skaparen i ständig kamp mot de livsfientliga kaosmakter som hela tiden hotar det skapade livet. Vi människor kan bli offer för olyckliga omständigheter och tillfälligheter som inte på något sätt har samband med våra egna gärningar eller missgärningar. Allt är inte som Gud vill. Det onda har ett handlingsutrymme i skapelsen men Gud har det yttersta herraväldet. Gud orsakar inte lidande och olycka i syfte att pröva, fostra eller straffa. Vi ska inte, säger Lindström, inbilla oss att det finns en mening med lidande. Däremot kan Guds ständiga kamp mot det onda som hotar våra sårbara liv tända ett hopp om att det kan bli en mening i lidandet.

Tillfälligheter kan för Gud bli tillfällen att skapa nytt liv där allt ser hopplöst ut. Den tesen lanserar Lindström i den andra huvuddelens första tema om det skapelsegivna livet och skapelsetron. Han fortsätter med att problematisera Gud som allsmäktig genom att fråga vad Guds makt är i Bibeln. Dödens många ansikten blir belysta utifrån alla de olika tolkningar som ryms inom Skriftens pärmar. Vid sidan av döden är det synden som utgör ett ständigt hot mot människans sårbara liv i den bibliska livsförståelsen. Lindström berör i all korthet sin egen kritik mot ensidigt vedergällningsbaserade tolkningar av Gamla testamentets syn på förhållandet mellan synd och olycka. Han ger ett halv löfte (?) om ett framtida verk där han kommer att driva tesen om syndens begränsade betydelse för den

gammaltestamentliga livsförståelsen, något vi har att se fram emot. Boken slutar med reflexioner över det nya liv som människan omskapas till då Gud står som befriare från hoten mot det sårbara livet.

Förutom att *Det sårbara livet* tar upp frågor och temata som är lika aktuella och brännbara som de är uråldriga och tidlösa, och bara därigenom är värd en stor och bred läsekrets, så förhöjs läsningen ytterligare av det träffsäkra och mycket underhållande språk som Lindström begåvats med. Det kan verka motsägelsefullt att en bok som behandlar så pass svåra och allvarliga tema som sorg, lidande och död är skriven på ett sätt som får mig att dra på munnen åtskilliga gånger och till och med skratta högt stundtals. Det lyser igenom att det är den spirituelle föreläsaren Lindströms ord som här satts på pränt.

Till bokens många kvalitéer hör frågor som rör självavårdens uppgift och uppdrag. Inom ramen för analysen av Jobs bok diskuterar Lindström förhållandet mellan tröst och teologi. Han urskiljer dels vad han kallar fallet Job och dels ett mer generellt Jobsproblem. Till Jobsbokens styrka hör enligt honom att den förmår hålla samman dessa två moment. Fallet Job är själva berättelsen om en enskild människas existentiella erfarenhet av hur sårbart livet är. Här kommer det konkreta livet till tals.

Jobsproblemet å sin sida rör den objektiva frågan: Varför lider människor? Problemet Job sätter igång en intellektuell och kognitiv aktivitet och de lösningar som formuleras har att göra med frågan vilken teologi, vilken lära om Gud i förhållande till lidandet och onskan, som är riktig. Om inte fallet Job och problemet Job förmår hålla samman är risken stor att teologin inte har något adekvat att säga i konfrontation med konkret mänsklig erfarenhet av lidande. Likväl behöver den enskilda människan i en svår situation inte bara möta empati i sin existentiella kris utan är också i behov av hjälp till konstruktiv reflexion över sin situation. En sund teologi som förmår lyssna till den lidandes erfarenhet och tala omkring det som framkommer kan hjälpa en människa fram till en gudserfarenhet som ger tröst. Både tröst och teologi behövs med andra ord.

Birgitta Westlin

Walter Brueggemann: *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, 777 sid. Fortress Press. Minneapolis, 1997.

Det är inte ofta som en ny GT-teologi ser dagens ljus, och speciellt inte en med omfattning och anspråk i stil med Brueggemanns (B) nya teologi. B strukturerar sin teologi kring en specifik metafor, nämligen rättsgången, där en mängd vittnesmål, «Testimony», läggs



fram och värderas i förhållande till varandra. Trovärdigheten hos vittnena bedöms uteslutande utifrån vittnesmålens förmåga att övertyga rätten. Det är i denna situation som B finner sitt grundläggande tema för sin gammaltestamentliga teologi, nämligen vittnesmålet, som står för de olika teologiska reflexionerna i GT. Han tänker sig vidare att dessa vittnesmål ibland motsäger varandra och leder till motsättningar, vilket leder till vad B karaktäriserar som «Dispute». Men vittnesmålen är inte opartiska, utan argumenterar var och en för sin specifika syn på omvärlden, vilket B kallar «Advocacy». Dessa tre begrepp, Testimony, Dispute, och Advocacy, använder B för att bejaka och strukturera den annars så problematiska mångfalden inom den teologiska reflektionen i GT.

I de inledande kapitlen ger B en forskningshistoria, med utgångspunkt i reformationen. Han försöker visa på hur modernismen kom att forma studiet av GT:s teologi, och hur vi nu kan se de grundläggande problemen med detta som ett företrädesvis modernistiskt projekt. Det gäller då inte minst dess fokusering på historia och dess krav på att kunna tolka utan att stå i kyrkans tjänst. B betonar förtjänstfullt, och kanske som den första fullödiga GT-teologin, att i varje skede av historien har studiet av GT-teologin speglat sin tids föreställningar om problematik och metodfrågor (s. 11).

B gör ett grundläggande ställningstagande när han påpekar, att GT i sin slutliga form är en produkt av, och ett svar på, den babyloniska exilen, något som B nyligen också förklarat i sin bok *Cadencies of Home: Preaching among Exiles*, 1997. För B är exilen den generativa epok, där tidigare teologi ställs på ända och ifrågasätts.

I del I, «Israel's core testimony», behandlar B vad han anser vara det grundläggande vittnesmålet om Gud som vi finner i GT. Detta är för övrigt vad GT-teologi handlar om för B; att förstå och tematisera vad GT säger om Gud. B bryter ned strukturen i dessa grundläggande teologiska utsagor i verbala satser, som konkret refererar till Guds handlingar, till satser som med adjektiv fokuserar mer allmänt på karaktären hos Guds handlande, till slutligen nominalsatser, där Guds karaktär framställs utan någon konkretion eller begränsning. Detta är för B den väg som den teologiska reflektionen gick i Israel (s. 230), och han exemplifierar flödigt med texter hur detta kommer till uttryck i GT. B har ett förtjänstfullt resonemang om hur dessa substantiv i grunden fungerar metaforiskt (s. 230ff), och hur det inte bara har sin orsak i objektets undflyende karaktär, utan även i att substantiven täcker in en mångfald av adjektiv och verb i den tidigare teologiska reflektionen. Dessa metaforer kan enligt B delas in i två kategorier, «ledaren» och «upprätthållaren». I kategorin «ledare» finns metaforiska beteckningar som

domare, kung, krigare och far. Dessa uttrycker en suverän maktposition, som utnyttjar denna makt för att skapa och upprätthålla ordning (s. 273). Kategorin «upprätthållare» utmärks av beteckningar som konstnär (Jes 29:16), helare, trädgårdsmästare, moder, herde. Här beskrivs Gud som utlämnad i relationer till objektet, oftast Israel, och Gud rörs och förändras på grundval av hur objektet ändras. Denna polarisering mellan Gud som å ena sidan suverän och distanserad, och å andra sidan relationell, påverkbar, trofast, skulle jag vilja kalla det genomgående temat för hur B förstår GT:s teologi. B går så långt att han menar att Guds karaktär i det djupaste utmärks av denna spänning, och det är själva spänningsmomentet som är motorn i den teologiska reflektionen i Israel (268). Men B gör även ett försök, om än trevande, att söka en utjämnning mellan dessa två poler, och den finner han, om än provisoriskt och undflyende, i Guds rättfärdighet (283f), vilket B beskriver som «frid för skapelsen». Guds handlingar är ämnade att åstadkomma denna frid, och det kan ta sig uttryck dels i suverän maktutövning vilken strävar efter ordning, och dels i smärtsam ackomodering till och lojalitet mot skapelsens föränderlighet. Utläggningen av denna spänning mellan suveränitet och lojalitet, som går igenom hela B:s framställning, är utan tvivel det mest intressanta bidraget som boken ger.

I del II behandlar B de invändningar mot entydiga beskrivningar av Gud och Guds handlande som GT ibland ger uttryck för. I metaforiken kring rättegångssituationen är det korsförhör med vittnena som det handlar om här, för att fastställa hur verklighetstrognas deras framställningar är. Hur kan Gud vara så oberäknelig, varför gör Gud stundtals våldsamma, motsägelsefulla saker, och varför sker inte allt som bör ske? Detta blir ytterligare ett uttryck för spänningen mellan det entydiga i den suveräne Guden, där alla svar finns, vilket hör till de nedärva traditionerna, och det tvetydiga i den föränderlige Guden, där själva Guds närvaro verkar tvivelaktigt, vilket är reflexioner sprungna ur Israels egna erfarenheter.

Del III, vilket något krystat har arbetats in i metaforiken kring rättegång av B, behandlar hur Gud relaterar till nationer, skapelsen, Israel, och individer i olika mer eller mindre institutionella former. Det bestående värdet av dessa kapitel är B:s schematiska framställning av hur Gud förhåller sig till Israel/andra folk/skapelsen/individer, nämligen i form av ett dramatiskt förlopp, t ex skapelse/kallelse > exil/nära döden > återsamling/hopp. Risker med detta dramatiska förlopp är bara att det tenderar lätt, och så även bitvis hos B, att bli väl enkelt, på gränsen till banalt.

I del IV har B givit upp möjligheten att fullfölja rättegångsmetaforiken, utan lämnar den för att nu behandla själva karaktären hos förhållandet Gud-Israel. Därför blir det relevant att analysera de med-

lande funktioner som står till buds i Israels teologi, vid sidan av teofanins särställning, där ingen medlande roll verkar krävas. Som en form av medlarroll på makronivå finner B dels själva texten, utan vilken vi inte kan känna till någon kontakt Gud–Israel, och dels praxis i den sociala kontext som bekänner sig till denna text. Det är förtjänstfullt att B betonar så starkt kopplingen mellan bekännelsen till texten och bekännelsen till gruppens liv och handlingar, vilka tjänar till att generera den föreställningsvärld som har sina rötter i texten men som behöver leva ut i den bekännande komunitetens handlingar. (I det senare har B hämtat inspiration från främst Geertz och Lindbeck). Därefter behandlar B de olika roller i Israel som förmedlar kontakten Gud–Israel, nämligen Tora, kungen, profeten kulten och den vise. När det gäller den något överraskande kategorin Tora, så är det uppenbart vilken påverkan den judiska tolkningstraditionen har haft på B.

I den avslutande del V tar B upp tråden från inledningen i kap. 1–2, och betonar mer än tidigare behovet av ett postmodernt perspektiv, där alla försök till breda, allomfattande konsensusuppfattningar och övergripande, entydiga lösningar överges. B påpekar även att betoningen av «kritik» i den traditionella formen av historisk analys har lett till en oförmåga att inse fantasins roll i förståelsen av texter och textuella världar. Denna betoning av kritikens roll har i stället fungerat som en effektiv reduktionistisk mekanism, där alla möjligheter för texten att påverka och förändra läsaren har försvårats eller rent av omöjliggjorts.

B förespråkar en uppdelning mellan det akademiska och det kyrkliga tolkningsarbetet. Inom akademien ser han inte någon möjlighet för studiet av GT att nå bortom religionshistoria, pga de begränsningar som medvetet läggs på ämnet i form av metod, distans, objektivitet, etc. I den kyrkliga tolkningen finns däremot utrymme för ett större mått av intensitet, eftersom man lever sig in i textens värld och har en större öppenhet för den omvärldsuppfattning som den förespråkar. GT-teologi är enligt B inte bara att observera och analysera de vittnesmål som hörs i texterna och de dispyter som uppstår, utan även att leva sig in i dessa dispyter för att finna det mest trovärdiga vittnesmålet. En sådan inlevelse kräver en «community» där denna tolkningstradition är levande och praktiserad, vilket för B gör akademien till en mindre lämplig arena.

Genomgående i boken har B valt att ytterst sparsamt behandla historiska frågor i texterna, och i stället fokusera på den slutliga form av texten som vi har tillgänglig. Det ligger naturligtvis alltid en poäng i att arbeta med den text vi har än den vi inte har, men texterna ger oss ändå en inblick i en textuell värld, där det historiska skeendet skiftar under många århundraden. De förändringarna tar B ofta inte hänsyn till, vilket ibland gör att texterna avpersonifieras till brickor i ett

retoriskt spel. Även om B inte har mycket till övers för Childs kanoniska modell för GT-teologi löper kan därför en ständig risk att med sin närmast ahistoriska analysmetod hamna i samma fälla som Childs.

Studiet av GT-teologi verkar gå mot en ny era. Ämnet luckras upp i sina metodologiska grundvalar (se t ex vol 1 av Rendtorffs teologi, Knierim), även om vissa nya teologier (t ex Preuss) arbetar vidare i gamla spår. B:s omfattande analys, engagerande språk, teoretiska medvetenhet och interaktion med andra teologiska discipliner som systematik och homiletik, gör att hans arbete har visat vägen för hur GT-teologi ska studeras en lång tid framöver.

Åke Viberg

Phillip Blond (ed.): *Post-Secular Philosophy: Between philosophy and theology*, xiv + 376 sid. Routledge. London and New York, 1998.

Ett bra sätt att snabbt orientera sig i den samtida kontinentala filosofiska diskussionen i gränslandet av teologi är att vända sig till Phillip Blonds antologi *Post-Secular Philosophy*. Här får vi en längre introduktion av Blond själv, som är doktorand vid Peterhouse College i Cambridge, samt femton artiklar av välrenommerade filosofer och teologer som diskuterar filosofer från Descartes, Kant och Hegel till Julia Kristeva, Luce Irigaray och Jean Baudrillard. Om vi använder ordet postmodern i vid mening skulle antologins perspektiv kunna karakteriseras som postmodern perspektiv på moderna filosofer plus perspektiv på postmoderna filosofer. Till exempel skriver den franske filosofen och teologen Jean-Luc Marion om Descartes, och är samtidigt föremål för studium i en annan artikel av Graham Ward. Emellertid skulle samlingens redaktör Phillip Blond inte vara nöjd med att karakteriseras som postmodern. Vad det handlar om i hans introduktion, och i flera av artiklarna, är inte att fira att «det moderna» nu ersatts av «det postmoderna», och att det därför är legitimt för filosofer att intressera sig för teologi. Tvärtom försöker flera av författarna hitta alternativ till både «det moderna» och «det postmoderna».

Särskilt Blonds egen introduktion — och även hans bidrag «Emmanuel Lévinas: God and Phenomenology» — karakteriseras av en mycket kritisk hållning såväl till modern och postmodern fenomenologi. För att vara en introduktion till en antologi är Blonds 66 sidor långa bidrag aningen anmärkningsvärt. Snarare än att vara en introduktion till ämnet och till de artiklar som senare skall komma i antologin, är Blonds introduktion en självständig argumentation för möjligheten av en «teologisk perception». Enligt Blond har den moderna (och den postmoderna) filosofin försökt

reducera det som är möjligt att erfara till det immanenta. Gud och transcendens förvisas bort från världen, och de bleka alternativ som erbjuds är antingen ett innehållslöst transcendentalt subjekt eller en immanent kausalitet. Därmed lämnas religionen också över till fundamentalisterna, enligt Blond. I sin introduktion ger Blond oss en förklaring varför det blivit som det blivit, vad som blivit, och vad som nu kan göras.

Teologin har ingen anledning att låta sig nöjas med sakernas tillstånd i den sekulära världen. Blonds motdrag blir att argumentera för en «högre» fenomenologi, som låter även Gud bli «synlig». Underrubriken på hans introduktion är, signifikant nog, «Theology before Philosophy». Möjligen kan jag tycka att motsatsställningen mellan teologi och filosofi här blir en aning missvisande. Visserligen är det helt klart en teologiskt informerad fenomenologi som Blond företräder, och han är starkt kritisk mot Heidegger, Lévinas och andra framträdande fenomenologer, som också har vissa beröringspunkter med teologin. Men samtidigt är Blonds teologi filosofiskt informerad, och han hänvisar ofta med instämmande till den franske fenomenologen Maurice Merleau-Ponty. Blond går i sin teologi utöver vad de flesta filosofer sedan medeltiden har velat säga, men samtidigt är en av de stora förtjänsterna med Blonds introduktion att han på ett konstruktivt sätt vill återerövra filosofin för teologin. Antologins underrubrik, «Between philosophy and theology», skulle kunna stå vid sidan av introduktionens egen underrubrik. Blond, om än kritisk till mycket av samtida fenomenologi, vill själv erbjuda en fenomenologi, och delar därför mycket av dess intressen.

Ett sätt att karakterisera vad Blond är ute efter vore att säga att han vill erbjuda en «post-sekular», snarare än en «modern» eller «postmodern» fenomenologi. För Blond förenas postmodernitet och modernitet av bådas sekulära karaktär, och postmoderniteten är snarast en modernitet driven till sin spets. Istället ger oss Blond i sin introduktion inget mindre än en programförklaring för en teologi/fenomenologi som vill gå utöver vad som ofta setts som de givna alternativen. Inte minst detta gör Blonds introduktion till viktig läsning för teologer/filosofier som befinner sig i gränslandet av dessa frågor. Jag tror det är mycket möjligt att Blonds och andra liknande bidrag kommer att spela stor roll för teologin i sinom tid.

Ytterligare en egenhet med Blonds introduktion är att den, som så många andra antologiintroduktioner, ger en kort presentation av de övriga bidragen i antologin, men att Blond själv tar ställning i sin introduktion, inte bara till de behandlade filosoferna utan också till artikelförfattarnas kritiska värdering av dem. Denna egenhet stämmer emellertid väl överens med andan i *Post-Secular Philosophy*. Få av antologins författare nöjer sig med att presentera en filosof för en

läsarkrets som förmodas vara mer eller mindre ovetande om dennes filosofi. Den viktiga uppgiften blir att kritiskt ta ställning till filosofin ifråga. Diskussionen förutsätts inte börja efter artikelns presentation, utan läsaren kastas mitt in i en pågående diskussion.

Summan av det hela blir att *Post-Secular Philosophy* bitvis är krävande läsning, inte endast för att den använder terminologi som tidigare kan vara okänd för läsaren, utan också eftersom den direkt involverar läsaren i en pågående diskussion. Det går naturligtvis att ha åsikter om det sätt som boken presenterar sitt material, men det går inte att komma ifrån att detta är en såväl engagerande som spännande lägesrapport om tillståndet mellan filosofi och teologi i vår tid och i vår kultursfär. Jag tror, kort sagt, att detta är en bok som får ligga länge innan den gör resan från skrivbordet till bokhyllan.

Ola Sigurdson

Clive Marsh & Gaye Ortiz (eds.): *Explorations in Theology and Film: Movies and Meaning*, 286 sid. Blackwell Publishers, Oxford 1997.

*Explorations in Theology and Film* är en introduktion till teologiska läsningar av modern film, ett växande område av allt att döma. Möjligen kan man se detta som en reaktion mot den moderna teologins textcentrering sedan flera hundra år tillbaka. Alternativt kan det uppfattas som ett teologiskt försök att vara relevant utifrån den moderna kulturens perspektiv.

Den stora styrkan med ovanstående bok är de konkreta analyserna av moderna filmer som finns i del två, och som också omfattar de flesta av bokens sidor. Urvalet av filmer är riktat mot «populära» filmer snarare än «konstnärliga». Det innebär att *Terminator*-filmerna och *Shirley Valentine* diskuteras snarare än Ingmar Bergmans eller Lars von Triers filmer. De tretton artiklarna i detta avsnitt sörjer dock för att urvalet blir relativt stort, och dessutom finns ett större antal hänvisningar till filmer listade i ett index längst bak. Min bedömning är att de olika författarna över lag håller en god balans mellan att diskutera teologiska teman och redovisa respektive film. Genomgående ses filmerna som verk med självständiga anspråk på tittaren, snarare än som illustrationer av teologiska poänger.

De tre introducerande artiklarna i del ett håller tyvärr inte lika hög nivå. Dessa presenterar filmteori, teologisk metod och interaktionen mellan dessa fält, men tyvärr blir de för kortfattade både för den som vill veta mer och för den som redan vet mer. Däremot håller de två avslutande artiklarna högre nivå. David Jaspers varnar för de risker med voyeurism och verklighetsflykt som finns i själva ämnet för boken och

bokens redaktörer avslutar med en diskussion av ämnesområdets framtida utvecklingsmöjligheter med Jaspers artikel som en språngbräda.

Boken ger visserligen en god introduktion till ämnesområdet film och teologi, men jag är inte fylld av entusiasm inför det sätt den presenterar det på. Kan-ske är ämnet för ungt för att ännu presenteras på ett utförligt och engagerande sätt. Än så länge kanske vi får nöja oss med att, som boken, treva oss fram.

Ola Sigurdson

Catherine Pickstock: *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy, Challenges in Contemporary Theology*, xvi + 292 sid. Blackwell Publishers, Oxford 1998.

Cambridge-teologen Catherine Pickstocks anspråksfulla bok antyder redan i titeln att den avser att ifrågasätta gängse föreställningar inom postmodern filosofi. *After Writing* navigerar med hjälp av samtida filosofi, teologi, historia och litteraturvetenskap på ett lyhört sätt, samtidigt som Pickstocks egen röst är tydlig boken igenom.

I första delens första kapitel ifrågasätter Pickstock den franske filosofen Jacques Derridas läsning av Platons dialog *Faidros* — en central dialog för att förstå den platoniska synen på kärlek. Tvärtemot vad Derrida hävdar försöker inte Platon etablera det godas idé som en sfär oberoende av och ovanför språk, kropp, tid och skillnad. Det goda gör sig gällande i språket och det fysiska genom att dess fullhet flödar över och på så sätt kan sprida sig i och genom fenomenens värld — transcendensen gör sig gällande genom immanensen. Människan-filosofen träder i kontakt med det goda genom en relation av delaktighet och supplementaritet, vars främsta uttryck från människans sida utgörs av doxologin som öppnar upp henne för det godas transcenden-s.

Doxologin utgör en kontrast mot den sofistiska manipulationen av språket, menar Pickstock. Sofisterna objektiverar språket, behandlar det som kapital, som något som går att behärska. Derridas prioritering av skrift framför muntligt språk påminner, enligt Pickstock, om sofisternas externa relation till språket, och det är därför snarare Derrida än Sokrates som står för en närvarometafysik. Pickstock dekonstruerar mästerdekonstruktören, och hävdar att det är doxologi snarare än *differance* som utgör språkets (och människans) väsen. Det är Platon, snarare än Derrida, som upphäver dikotomin mellan närvaro och frånvaro i en «gåvoekonomi» som skiljer sig från den instrumentella och kontraktuella uppfattning av socialitet som, trots allt, blir konsekvensen av Derridas filosofi.

Denna kritik av Derrida är bland de mest intressanta som skrivits av någon teolog jag känner till.

Pickstock fortsätter med att beskriva hur den sofistiska instrumentaliseringsen av språket har utvecklats genom modernitetens förrumsligande av verkligheten. Detta förrumsligande fyller den dubbla funktionen att dels göra verkligheten allmänt tillgänglig och dels skydda den från tidens osäkerhet och ödeläggande tand. Rummet blir därigenom en slags pseudo-evighet för moderniteten. Genom att verkligheten därigenom kan komma att förstås som något *givet*, istället för som en *gåva*, uppfattas verkligheten som abstrakt och kvantifierbar, och därigenom möjliggörs också en teknologisering av tillgången till verkligheten. Som given snarare än en gåva förlorar verkligheten sin relation till dess transcendent källa. Detta förrumsligande, menar Pickstock, hänger samman med det skrivna, snarare än det muntliga ordet. Såväl modernitetens ontologi som dess politik blir subjektivistisk och fördolt absolutistisk. Detta får konsekvenser för själva språket, menar Pickstock, och här blir hon mycket explicit i sin kritik av det moderna samhället. Den prioritering av substantivet som kännetecknar vår tid objektifierar ekonomiska processer och den semantiska organisationen av verkligheten till *kvasi*-naturliga tillstånd som tas för givna. Verkligheten avpersonaliseras, vilket bland annat innebär den ansvarige medborgarens fall och försvinnande.

En ytterligare konsekvens av denna förändring blir den moderna kulturens nekrofilii. En vanlig tes är att det moderna samhället försöker undvika döden, men enligt Pickstock finns det under denna förträngning en paradoxal dödslängtan. Mycket kort innebär modernitetens nekrofilii att strävan efter att till varje pris skydda livet från döden leder till ett sterilt liv. Ångest inför förändring och död leder till att livet kontrolleras och normaliseras så till den grad att det blir till en död mitt i livet. Även döden objektifieras i ett försök att behärska den, samtidigt som man dras mot döden som det slutgiltiga upphörandet av all brist i begäret.

Bokens andra del utgör en övergång till Pickstocks eget alternativ, och i denna andra del diskuterar hon hur doxologins fall är en konsekvens av utvecklingen inom den senmedeltida teologin och det seumedeltida samhället. Johannes Duns Scotus (ca 1265–1308) hävdade att existens kan tillskrivas både Gud och människa, om än i olika mått, vilket omintetgör den ontologiska skillnad mellan Gud och människa som förespråkats av tidigare teologi, och som varit en förutsättning för den doxologiska relationen mellan Gud och människa. Nu blir Gud den större, snarare än den annorlunde, och människans relation till det gudomliga blir en fråga om underkastelse, snarare än delaktighet. Denna syn utvecklas över nominalismen, reformationen och Descartes. Förståelsen av Gud som arbi-

trär vilja får sin politiska analogi i nationalstaten och dess absolute härskare. Så småningom utvecklas staten till en sekulär rival till kyrkan. När den doxologiska synen på tillvaron försvinner innebär det att makt och kärlek skiljs åt, vilket får konsekvenser för förståelsen av stat såväl som av kyrka. Förståelsen av kyrkan och nattvarden privatiserar, formaliserar och får ett godtyckligt drag som ett uttryck för suverän vilja.

Sitt eget alternativ ger Pickstock i den tredje delen av *After Writing*. Denna tredje del är framför allt en utläggning av vilken förståelse av språk, subjektivitet och politik som impliceras av den medeltida «romerska riten». Pickstock menar att det Andra Vatikankoncilietets liturgiska reform inte var «radikal» nog, eftersom den inte förmådde skapa en liturgi som inte skulle kunna inkorporeras av den moderna sekulära världen. Den «romerska ritens» språk är både gåva och offer, och artikulerar därigenom en relationell subjektivitet som upphäver den moderna dikotomin mellan privat och offentligt, passivt och aktivt, etc. Hela det vardagliga livet kunde inkorporeras i denna liturgi, och därigenom förstås som liturgi. Pickstock vill alltså inte förespråka en liturgi *vid sidan av* vardagen, utan snarare *liturgisera* förståelsen av livet som helhet. Den romerska riten ger en förståelse av ett sådant liturgiskt liv (men även språk och samhälle) som även överträffar Platon.

Betoningen av ontologisk skillnad i den romerska riten gör liturgin till en tvetydig praktik som i princip aldrig kan avslutas eller behållas. Denna skillnad mellan Gud och människa innebär också möjligheten att Gud är nära, eftersom liturgin som en lovprisning av Gud förutsätter att Gud redan kommit till människan. Denna doxologiska förståelse av relationen mellan Gud och människa står i motsats till en statisk förståelse av denna relation. Relationen är alltid något som är på väg, och människans identitet kan därför vara öppen utan att suddas ut.

Pickstocks slutsats blir att den romerska ritens doxologi överträffar den platonska, eftersom den sistnämnda offer kroppen för själens skull. Den kristna tron talar istället om uppståndelse av kropp och själ. Det meningsfulla livet finns, ytterst sett, i världen, inte utanför den. Eukaristin övervinner frånvaro och närvaro, men också dikotomin mellan jorden och det överjordiska, och leder, med sin grund i inkarnationen och uppståndelsen, till att språk, subjektivitet och samhälle återfår sin meningsfullhet.

Mitt referat av *After Writing* kommer inte i närheten av att göra rättvisa åt det komplexa argumentet i denna minst sagt täta bok. Ett missförstånd måste undvikas. Pickstocks intrikata argument för ontologi baserad på den medeltida mässan (supplementerad med Kierkegaard) skall inte förstås som ett uttryck för att allt var mycket bättre förr (jfr s. 157). Hon låter läsaren

hämta andan genom att påpeka att det fanns vissa sociala och intellektuella möjlighetsbetingelser för en liturgisk ordning på medeltiden, vilket naturligtvis inte är samma sak som att säga att det då var frid och fröjd på jorden.

Den fråga som omedelbart inställer sig är varför den «romerska riten» tilldelas denna äreplats. Pickstock menar att den förståelse av tillvaron som den implicerar och gestaltar undviker modernitetens aporier, därav «the liturgical consummation of philosophy», som bokens underrubrik lyder. Men skulle inte detta gå att säga lika bra med hjälp av Thomas av Aquino eller andra teologer/filosofier? Den «romerska riten» tilldelas nu en tyngd, *pars pro toto*, som gör att läsaren drar efter andan. Över huvud taget rör sig Pickstock mycket snabbt från en detaljerad analys av ett visst kulturellt fenomen — t.ex. substantivets primat eller den romerska riten — till en kritik av en hel kultur. Hastigheten gör att jag undrar vad jag inte hann se på vägen.

Jag undrar också var en annan del av moderniteten tar vägen, nämligen kritiken av rationalismen som man möter den t.ex. hos Hamann, Herder och Hegel. Står inte dessa för en, åtminstone i de stora linjerna, liknande kritik som Pickstock? I så fall är det inte bara i medeltiden vi möter alternativ till modernitetens försumsligande och nekrofil, och dessutom kompliceras bilden av att det finns en annan modernitet än den Pickstock kritiserar. Det aktiva medborgarskapet är en av de saker Pickstock vill hålla fram, och detta är en viktig fråga i vår tid, men jag associerar tematiseringen av dess betydelse för samhället snarare till den romantiska kritiken av rationalismen än till den romerska riten, och många med mig, skulle jag tro. Vad finns det för skäl att återopa denna, i första hand?

Anspråksfullheten hos Pickstocks teser gör att *After Writing* blir en provokativ bok, både vad gäller dess enskilda tolkningar av Platon, Derrida, modernitet, osv., och dess genomgående tes om modernitetens sjukdom och dess botemedel. Men anspråksfulla böcker är oftast mer intressanta än de böcker som bara vill stämma in i kören, och detta särskilt när lärdomen hos den som för pennan är så genuin som i detta fall.

Ola Sigurdson

Andrea Günter (red.): *Feministische Theologie und postmodernes Denken. Zur theologischen Relevanz der Geschlechterdifferenz*. 168 sid. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1996.

Är kvinnor och män lika eller olika? Hur bör förståelsen av kön teoretiseras? Vad kan sägas vara fruktbara vetenskapliga ansatser? Inom feministisk teori disku-

teras bland annat frågor av denna typ och olika teorier kan iakttas. I *Feministische Theologie und postmodernes Denken* prövar åtta tyska teologer tesen att ett fokus på könets olikhet effektivt bidrar till att blottlägga patriarkala tankemönster och är att föredra framför en hållning som betonar könets likhet. Författarna är förhållandevis unga, födda mellan 1956 och 1967 och representerar som jag förstår det en ny trend i tysk feministisk teologi. Teoretiskt är de framför allt beroende av den franska filosofen Luce Irigaray samt italienska feministers vidareutveckling av hennes tänkande.

Instruktiv för hur deras teoriansats fungerar är artikeln «Differenz und Gleichheit der Geschlechter in der Theologie des 20. Jahrhunderts», där Claudia Rehberger granskar såväl katolska uttalanden från 1900-talet, som Brunner och Barth och beskriver och analyserar hur utsagorna av manliga teologer trots tal om likhet mellan kvinnor och män, beskriver en olikhet som är definierad av män för att passa mäns föreställningar om kvinnor. I de studerade texterna vidareförs då århundraden gamla föreställningar om kvinnor. Rehberger visar i analysen hur texterna «byggs upp», hur natur, biologi och även könsorganens fysiska utformning används som argument i såväl katolsk som protestantisk teologi. I sin kritiska diskussion påvisar hon hur godtyckligt konstruerade dessa resonemang är. Avslutningsvis hävdar Rehberger att olikhet utifrån feministisk teori kan fungera som *begränsning* av föreställningen om mannen som filosofisk eller teologisk norm, markera utrymme för «annorlundahet» och rymma ett *berikande* som hör samman med mångfald, i stället för det «enhetliggörande» och den stereotypisering av kvinnor, som de manliga teologernas diskussion kring kön är exempel på.

I artikeln «Nur ein Gott kann uns retten (?)» — die theologischen Implikationen poststrukturalistischer Subjektsauffassung bei Luce Irigaray und Donna Haraway», analyserar Susanne Hennecke subjektsskritik och subjektförståelse i Donna Haraways och Luce Irigarays författarskap. Dessa föreställningar bringar Hennecke i diskussion med flera för teologin centrala föreställningar (om Gud), som t.ex. förbundet, människans hemlöshet i tillvaron, återlösning samt Guds subjektivitet i relation till människans. Författaren kritiserar Irigaray för att hennes gudsföreställning utelämnar möjligheter för ett fragmentariserat subjekt, i det att gudsföreställningen blir det perfekta, allomfattande — om än baserat på kvinnovärande i stället för mansvarende, samt att lidande inte heller ryms i den. Haraways subjektfföreställning och den gudsbild den implicerar tilltalar författaren mera tillika med den outtalade uppfattning om «frälsning» som Hennecke drar som en konsekvens ur Haraways författarskap.

Artikeln ger exempel på teologiskt nyskapande med välargumenterade tankegångar som på ett halsbrytande sätt kopplar samman sådant som är bekant med sådant som är nytt. Ett exempel: Hennecke refererar Haraways förståelse av begreppet «affinitet», som är ett sätt att beskriva relationer som uppstår mellan kvinnor, eller snarare mellan «cyborgs» som är begreppet för det subjekt Haraway konstruerar i sina texter. Det som karaktäriserar affinitet är bland annat att det är ett «onaturligt» sätt att knyta relationer. Hennecke jämför detta begrepp hos Haraway med hur i förbundetsteologin relationer som kan karaktäriseras med begreppet affinitet uppstår. Relationen Gud–människor, kan karaktäriseras som affinitet i det att det är en «onaturlig» relation i det att den korsar över gränsen där människor relaterar till människor, liksom olika arter av djur relaterar till andra djur osv. Förbundsrelationen kan då förstås som en protest gentemot människor som vill leva utan Gud och en protest mot en Gud som vill leva utan människor. En annan intressant parallell är när hemlöshet hos det excentriska subjektet som Haraway formulerar (och vilken också återfinns hos Teresa de Lauretis), av Hennecke knyts samman med den hemlöshet som om och om igen beskrivs i Bibeln som utdrivandet ur paradiset, Adams uppbrott, uttåget ur Egypten m.fl. händelser. Trots den kritik Hennecke på vissa punkter riktar mot Irigaray påtalar hon avslutningsvis den väsentliga likheten mellan Haraway och Irigaray: nämligen att de båda arbetar med kritik av, relativisering och decentrering av det moderna (manliga) subjektet. Därtill tar de på olika sätt hjälp av den kristna traditionen, inte så att den bildar utgångspunkt för deras arbete, utan på sätt att de använder den som ett hjälpmedel i *utvecklandet av former för kvinnlig subjektivitet*. Artikelförfattaren Susanne Hennecke arbetar på en avhandling om Donna Haraway. Den bör kunna bli spännande.

Utöver dessa två bidrag i den recenserade boken har redaktören Andrea Günter själv skrivit tre texter. I en av dem diskuterar hon olika samband mellan köns-teori som förutsätter olikhet mellan kvinnor och män och tal om Gud. Framställning avslutas med att Günter formulerar sin egen förståelse av tal om Gud kring begreppen ort, rum, tid samt begär. I detta dras linjerna ut från den könsteori boken som helhet presenterar. Günter har också skrivit en inledande mindre artikel som tjänar som värdefull introduktion och bakgrund till boken i övrigt.

I en artikel gör Berthe van Soest en feministisk-dekonstruktivistisk omläsning av Markus berättelse om Johannes Döparens avrättning och hur skuldfrågan konstrueras i texten och «normalt» behandlas av exegeter. Som i en deckare får vi följa författaren — vad ska hon avslöja? — det vanliga, att Herodias lastas för

Johannes död. Nej, det sätts ifråga. Utifrån en närläsning av texten, dess motsägelser m.m. framträder en bild av hur berättelsen konstruerats så att Herodes som maktthavare går fri ifrån ansvar, medan det onda handlandet förbinds med den äldre kvinnan. Alla van Soests poänger avslöjar jag inte, så kan inte deckare recenseras, men spännande är det — inte minst att reflektera över potentialen i den kreativitet som i artikeln kombineras med god vetenskaplighet. Det krävs inte en feminist som läsare, även om det gör det roligare, för att ana potentialen i ansatser som denna.

Sammanfattningsvis: här är en bok som förenar ett tydligt ställningstagande ifråga om hur kön bör teoretiseras, nämligen som könsskillnader (feministiskt förstått) med tillämpning av detta på en rad olika teologiska frågor och olika författarskap i kritisk analys och konstruktiva nyansatser. Att mer långsiktigt bedöma potentialen i detta är omöjligt, men det smakprov den recenserade boken är, ger verklig mersmak.

För en läsare utanför den tyska språkkretsen är det något besvärande att flertalet referenser är till tyska översättningar av verk som ursprungligen publicerats på engelska eller franska. Det gör det besvärligt att följa framställningarna. Att detta är en randanmärkning till en i övrigt mycket förtjänstfull bok, tror jag har framgått med stor tydlighet.

Till sist: en av bokens poänger är att med tydlighet föra in feministisk diskussion på en teologisk arena. Kännedom om namn som Haraway, Irigaray, de Lauretis m.fl. och de frågor deras texter rör, hör hemma bland teologer och öppnar nya horisonter.

*Karin Sporre*

Graham Ward (ed.): *The Postmodern God: A Theological Reader*. xlvii + 368 sid. Blackwell, Malden and Oxford 1997.

Teologins förhållande till postmoderniteten har utgjort ett återkommande tema i nittiotalets teologiska debatt. Som en följd av detta har en mängd artiklar och böcker publicerats där olika teologer utifrån skilda traditioner sökt artikulera hur en «postmodern teologi» skulle kunna se ut. Detta alltmedan andra teologer intagit — och alltjämt intar — en betydligt mer reserverad hållning till de skilda diskurser som förs in under beteckningen «postmodernism». Denna återhållsamhet är begriplig utifrån det faktum att det helt visst finns drag inom postmodernismen som framstår som utmanande för teologin, såsom ateism, nihilism och perspektivism. Vad som är beklagligt med de teologer som alltför lättvindigt slår bort postmodernismen som blott en trendfilosofi vilken har föga att tillföra teologin, är att de därmed tenderar att avfärda åtskilliga väsentliga

resurser som det postmoderna tänkandet vid en mer utförlig betraktelse erbjuder teologin.

Mot denna bakgrund är det med stor entusiasm jag tar del av *The Postmodern God*, en samling texter som på ett mycket fruktbart sätt belyser hur centrala tankar och teman hos 1900-talets stora franska tänkare öppnar upp en rik flora av möjligheter för samtidens teologiska tänkande. Boken, redigerad av cambridge-teologen Graham Ward, består av två delar: I den första delen tillåts vi stifta bekantskap med flera av den franska traditionens mest betydelsefulla författarskap, varibland märks Bataille, Lacan, Levinas, Barthes, Girard, Foucault, de Certeau, Derrida, Irigaray samt Kristeva. Texterna, vilka samtliga föregås av en kort presentation av respektive tänkares liv och verk, är valda främst med hänseende till deras teologiska relevans, «for what they have to say about <God> to students of theology and religion who take philosophy seriously.» (s. xxxix).

Även bokens andra del utgörs av ett antal väl utvalda texter. Vad vi här möter är en rad tänkare — teologer och filosofer av såväl judisk som kristen härkomst — som på ett djupt och engagerat sätt sysselsätter sig med skilda teman från den postmoderna traditionen och samtidigt knyter an dessa till aktuella teologiska frågeställningar. Bland de representerade tänkarna återfinns John Milbank och Jean-Luc Marion som på var för sig originella sätt påvisar hur den radikala metafysikkritik som flera av de postmoderna tänkarna tillhandahåller ställer teologin i ett nytt ljus. Jean-Yves Lacoste och Edith Wyschogrod spinner på ett fascinerande sätt vidare på de rikliga reflektioner kring den andre som återfinns hos så gott som samtliga tänkare i bokens första del; Lacoste genom att knyta an till traditionen av heliga dårar, Wyschogrod i form av en diskussion kring helgonet. Bland övriga röster märks Gillian Rose, Catherine Pickstock och Rebecca S. Chopp som på skilda sätt artikulerar ytterligare ett antal för postmodernismen centrala teman, så som förhållandet mellan etik och filosofi, det moderna språkets natur samt feminismen.

Vad vi erhåller från dessa tänkare är emellertid långtifrån några teologiska plagiat av den postmoderna filosofin. Tvärtom genomsyras texterna av en mycket tydlig kritisk distans, men just inte i form av ett svartvitt avvisande av postmodernismen som sådan. Det bör dessutom framhållas att de enskilda författarna inbördes skiljer sig en hel del åt och inte sällan ställer sig öppet kritiska till varandra.

Vilka är då de grundläggande föreställningar som likväl förenar de aktuella författarna och som förklarar varför namnkunniga postmoderna teologer som Mark C. Taylor och Don Cupitt *inte* finns representerade i *The Postmodern God*? Svaret på denna fråga finner vi i Wards inledande artikel «A Guide to Theological

Thinking in Cyberspace». Wards tes — för att begrippliggöra titeln — är att det moderna tänkandet, likt det premoderna, är intimt förbundet med ett specifikt sätt att förstå tid, rum och substans, och vad det postmoderna tänkandet åstadkommer är ett radikalt ifrågasättande av de «myter» och ideologier vilka ligger till grund för hela denna föreställningsvärld. Cyberrymden får här tjäna som en kulturell metafor för den odefinierade, öppna rymd postmodernismen ställer i kontrast till modernitetens slutna, immanenta system.

Vad har detta med Gud och teologi att göra? Svaret står klart om man betänker att det är de just anförda myterna och ideologierna som formar bilden av den modernitetens gud Nietzsche till sist skulle förklara död. Poängen är att bortfallet av denna gud — Gud som *causa sui*, det högsta bland varanden — ingalunda utgör någon förlust för teologin; tvärtom öppnas härmed åter möjligheten upp att på nytt närma sig trons Gud, den Gud som blev omöjlig att föreställa sig sedan man en gång godtagit metafysiken som den rationella vetenskapen om Varat som sådant. Mot denna bakgrund kan vi nu tydligare förstå på vilket sätt de postmoderna filosoferna tillför teologin värdefulla resurser: Samtliga av dessa tänkare är, om än i olika explicit grad, engagerade i «metafysikens stängning», upphävandet av det mänskliga förnuftets hegemoni över Varats bestämning.

När Ward går vidare och hävdar att ingen av dessa filosofer i själva verket förmår fullborda denna stängning pekar han mot den kritiska distans som utmärker de i boken representerade teologernas förhållande till postmodernismen och som skiljer dem från Taylor och Cupitt. Vad dessa tänkare bejaktar inom det postmoderna tänkandet är just det sätt på vilket man dekonstruerar det moderna, sekulära förnuftet och därmed möjliggör nya sätt att föreställa sig förhållandet mellan religion och vetenskap, immanens och transcendens, det profana och det heliga, för att nämna blott några aspekter. Detta hindrar emellertid inte att man samtidigt ställer sig kritisk till andra aspekter. En problematisk spänning hos flera av de postmoderna filosoferna rör exempelvis det sätt på vilket man menar sig åstadkomma metafysikens avskaffande genom att proklamera olika varianter av perspektivism eller «nomadism». Vad man helt och hållet förbiser är att man därmed tenderar att upprätta en ny identitetsfilosofi sedan *skillnaden* absolutifierats. Den öppna rymden, «cyberrymden», som tänks stå i kontrast till moderniteten visar sig plötsligt vara en illusion.

Att bejaka postmodernismen på ett genuint sätt är att medge att rymden kan definieras på en mängd olika sätt. Vilket inte innebär att man förnekar möjligheten att hävda absoluta sanningar och värden; enbart att med dessa göra anspråk på filosofiskt *vetande*. Detta förändrar emellertid inget för teologin, vars

*modus operandi* i förhållande till de eviga sanningarna alltid varit *tron*. Vad den postmoderna agendan innebär mer konkret för teologin som disciplin är möjligheten att på nytt artikulera teologins specifika förståelse av spatialitet, temporalitet och korporalitet, en uppgift som omfattar såväl teori som praktik. Det är denna uppgift som författarna till *The Postmodern God* på var för sig självständiga sätt är engagerade i.

Jag har redan antytt att jag anser *The Postmodern God* vara ett mycket betydelsefullt bidrag till samtidens teologiska diskussion, detta av flera skäl. För det första ger den oss en rikare och mer nyanserad bild av postmodernismen som sådan: Den läsare som tagit del av de texter som finns representerade i bokens första del — vilka samtliga genomsyras av en ärlig brottning med det heliga — torde inse det förmättna i att lättvindigt avfärda postmodernismen såsom *enbart* ateism, nihilism eller perspektivism. För det andra vittnar boken, och då syftar jag på de texter som återfinns i dess senare del, om hur de väsentliga insikter de postmoderna filosoferna lyft fram kan användas på en mängd konstruktiva sätt i utformandet av en postmodern (eller *postsekulär*, som flera av de aktuella teologerna föredrar som beteckning) teologi. Detta är betydelsefullt, inte minst för att det bevisar att ett teologiskt tänkande som tar postmodernismen på allvar inte nödvändigtvis behöver mynna ut i den sortens dekonstruerade «a/teologi» vi möter hos Mark C. Taylor.

Mina kritiska synpunkter på boken är få. En brist är möjligen att ingen av texterna, undantaget Wards introduktion samt de författarbiografiska artiklarna i del ett, är skrivna direkt för det aktuella verket. De konkreta anknypningspunkterna mellan texterna i bokens första och andra del är därför få, något jag tycker är synd. När man exempelvis tar del av Foucaults text (hämtad ur *Viljan att veta*) om bekännelsepraktiken i den västerländska traditionen skulle det vara intressant att samtidigt ta del av en kritisk teologisk läsning av Foucaults sätt att betrakta bekännelsen enbart mot bakgrund av symbiosen makt–vetande. Är inte detta en bild av bekännelsen sedan den perverterats och förlorat sitt verkliga syfte, vilket har att göra med självrannsakan, ånger och förlåtelse snarare än med kontroll och underkuvande? En sådan läsning initieras i introduktionstexten, författad av Mary McClintock Fulkerson och Susan J. Dunlap, men uppföljs inte i någon av texterna i del två. Flera dylika exempel skulle kunna lyftas fram, men läsaren får istället hålla till gods med sin egen förmåga att knyta an de olika texterna till varandra. På det hela taget är boken emellertid värd ett mycket gott omdöme, inte minst, vilket jag redan framhållit, för att den bidrar till att nyansera de ofta karikerande bilder som målas upp av postmodernismen.

Jayne Svenungsson