

LINKÖPINGS UNIVERSITET
Institutionen för Religion och Kultur
Tros- och livsåskådningsvetenskap C
Kurskod: HRV C55
Termin HT 05
Handledare: Edgar Almén
ISRN LiU-IRK/REL-C--06--002--SE

Ett universellt sanningskriterium i en pluralistisk verklighet

Ann-Louise Erikssons och Jayne Svenungssons strävan efter
en nödvändig omöjlighet

Henrik Lööv

Title: A criterion for assessing theological claims in a pluralistic reality

The endeavour of two Swedish theologians for a necessary impossibility

ABSTRACT

Denna uppsats kretsar kring teologins behov av ett universellt sanningskriterium, och den motsägelse ett sådant skapar i en postmodern pluralism. Vidare presenteras och analyseras två svenska teologers sätt att behandla denna problematik. Båda teologerna formulerar ett etiskt universellt sanningskriterium men bemöter den motsägelse som det skapar på två olika sätt. Ann-Louise Eriksson förklarar varför motsägelsen tillåts genom att övertrumfa den med ett paradigmatiskt etiskt paradigm som hon hämtar från sin feministteologiska övertygelse. Jayne Svenungsson bemöter i sin tur motsägelsen genom att istället lyfta fram en motivering som hon hämtar inom det postmoderna tänkandet hos filosofen Lévinas. I hans filosofi finner hon en placering av etiken på en förontologisk nivå vilket gör att det etiska kravet både föregår den pluralistiska verkligheten och blir en förutsättning för den.

INNEHÅLLSFÖRTECKNING

FÖRORD	s. 4
1. INLEDNING	s. 5
1.1 Syfte och frågeställning	s. 6
1.2 Källmaterial	s. 7
1.3 Metod	s. 7
2. BAKGRUNDER OCH FÖRUTSÄTTNINGAR	s. 9
2.1 Postmodernism	s. 9
2.2 Partikulär universalism	s. 10
2.3 Gudserfarenheter	s. 11
2.4 Teologi och livstolkning	s. 13
2.5 Sammanfattning	s. 14
2.6 Radikalortodoxin	s. 15
3. ERIKSSONS ETISKA SANNINGSKRITERIUM	s. 17
3.1 Hur når Eriksson sin utformning av sitt sanningskriterium?	s. 17
3.2 Hur motiverar Eriksson sitt sanningskriterium?	s. 17
3.2.1 Kaufmans inflytande	s. 17
3.2.2 Sallie McFagues inflytande	s. 19
3.2.3 Den feministiska teologins inflytande	s. 20
3.2.4 Eriksson som liberal postmodern teolog	s. 21
3.3 Sammanfattning	s. 22
3.4 Slutanalys	s. 23
4. SVENUNGSSONS ETISKA SANNINGSKRITERIUM	s. 24
4.1 Hur når Svenungsson sin utformning av sitt Sanningskriterium?	s. 24
4.2 Hur motiverar Svenungsson sitt sanningskriterium?	s. 24
4.2.1 Det Samma och Den Andre	s. 25
4.2.2 Det Sagda och det Sägande	s. 25
4.2.3 Den radikala transcendensen	s. 26
4.2.4 Den egna traditionen	s. 27
4.3 Slutanalys	s. 28
5. SLUTSATSER OCH AVSLUTANDE DISKUSSION	s. 29
5.1 Avslutning	s. 31
6. LITTERATURFÖRTECKNING	s. 32

FÖRORD

Jag har sedan en lång tid tillbaka varit intresserad av möten mellan teologi och filosofi. Till en början handlade det mycket om en apologetisk strävan, där allt som kunde ge ett fundament för tron framstod som intressant. Detta kom dock att förändras i mitt möte med postmodernismens modernitetskritik. Genom tänkare som Nietzsche, Heidegger, Kuhn och Lyotard kom det som tidigare tett sig tidlöst och självklart allt mer framträda som axiomatiskt antagna konstruktioner. Det upptäckta visade sig vara skapat. För de nya idéer som jag här mötte var inte djup, universalism och objektiva fundament intressanta. Istället ställdes yta och partikularism i centrum. För mig framstår detta som en hållning vilken tillåter den genuina alteritet som jag upplever att fenomenen Gud och alla människor äger. Men vilken är då skillnaden mot mina tidigare apologetiska preferenser? Har jag nu inte bara i postmodernismens namn fiedistiskt gjort allt till tro, och därigenom legitimerat religionen? Kanske ligger det mer i detta än vad jag själv vill kännas vid, men samtidigt ska man inte göra misstaget att tro att postmodernism automatiskt leder till en total relativism. Även inom en kristendom som inte söker någon objektiv legitimitetsgrund finns krav på kritisk reflektion. Sådant som stringens, motsägelsefrihet och intelligibilitet har stor betydelse även i en sådan konstruktion. Snarare än att slippa argumentera för att värden som sanning och etik finns, ser jag postmodernismen som en möjlighet att formulera argument för deras existens inom den egna kontexten. Jag anser att det på detta sätt inte är så mycket metoden som anspråket vilket är den avgörande skillnaden. Antaganden inom teologin måste kunna förklaras med samma förnuftsideal och kritiska måttstock som teorier inom all annan vetenskap. Men i likhet med dessa ska prövningen i första hand göras gentemot de egna axiomatiska antagandena som diskursen bygger på. De antagna axiomen ska naturligtvis granskas kritiskt och prövas även mot andra diskursers. Men det är inte längre självklart att teologin endast ska lära sig av en förment objektiv empirisk vetenskap, i dag kan denna vetenskap mycket väl ha insikter att hämta från teologin.

Mitt intresse för den postmoderna situationens betydelse för teologin har gjort att jag, när det nu har blivit dags att skriva C-uppsats, har sökt efter något intressant perspektiv att studera den ur. Detta har jag funnit i Ann-Louise Eriksson och Jayne Svenungsson som är två intressanta svenska teologer som gör teologi med en medvetenhet om den postmoderna situationens betydelse. Utifrån denna medvetenhet försöker de peka framåt mot en teologi som kan axla den nya tidens krav och möjligheter. Vad som gjort att jämförelsen dem emellan har väckt mitt intresse är inte de stora skillnaderna. Tvärtom är det deras i grunden gemensamma sätt att ta sig an det teologiska projektet som skapar spänningen. Att detta är så intressant beror på att jag i min läsning av dem upplevt dem som klart olika, varför jag förvånades när deras formellt renodlade resonemang uppvisade grundläggande likheter. Denna likhet visade sig också ge dem ett gemensamt problem. När jag undersökte hur de hade löst detta problem fann jag dock att de bemöter det på två olika sätt, vilket i sin tur leder till och är frukten av, betydande och inte alltid utskrivna grundskillnader. Detta väcker givetvis också frågan om de lyckas lösa problemet och om inte, varför de tillåter det? Problemet som jag menar att de delar är hur vi i dagens postmoderna pluralism ska kunna hävda något så nödvändigt som ett sanningskriterium. En nödvändighet som inte föds ur strävan efter en förment objektiv grund, utan ur det behov av fungerande och acceptabel identitet som varje kollektiv har, också vi som kallar oss kristna. När nu gränsen för vad som kan ingå i kristendomen i våra dagar också nått det civila rättsväsendet¹, har behovet av en intern bedömningsmöjlighet ytterligare exemplifierats med all önskvärd tydlighet.

¹ Jag avser här Åke Greens predikan om homosexualitet som i dagarna behandlas av Högsta domstolen

1. INLEDNING

Jag menar att Erikssons och Svenungssons teologiska resonemang kan förenklas till följande slutledning.

- (1) Det finns inga objektiva och universella fundament eller kriterium.
- (2) Universella anspråk är möjliga i en pluralism av partikulära verkligheter.
- (3) Det finns gudserfarenheter som formar, och formas av, de partikulära kontexter de äger rum i.

- (4) Kristen teologi kan uttryckas partikulärt med universella anspråk men måste utformas efter, och tillsammans med, de olika partikulära kontexter och sociala praktiker som den ska fungera i.

- (5) Utformningen av teologin, som är ett språk om Gud, har betydelse för konstruerandet av människans hela livstolkning och verklighetsförståelse.
- (6) Det finns ett etiskt universellt kriterium för all partikulärt uttryckt teologi.

- (7) En postmodern teologi, som på ett adekvat sätt representerar det gudomliga och människans livsförståelse, är möjlig.

Som tydligt framgår av slutledningen innehåller den ett allvarligt problem, en uppenbar motsägelse mellan premiss (1) och (6). Problemet är givetvis att redan premiss (1) slår fast att något sådant som ett universellt kriterium är omöjligt. Premiss (1) impliceras, som jag ska visa, i varje postmodern teologi. Men varför är premiss (6) så nödvändig för Eriksson och Svenungsson att de, trots det problem den medför, placerar den i slutledningen?

Jag menar att de tvingas till detta eftersom det partikulära utan ett universellt sanningskriterium blir att likna vid en mängd absoluta singulariteter. En sådan konsekvens omöjliggör i sin tur alla allmänna fenomen, varför även kristendomen framstår som omöjlig. Problemet är att balansera mellan två faktum. För det första; att om allt kan kallas för kristendom leder det till att den framstår som något odifferentierbart. Utan ett sanningskriterium skulle kollektivets identitet på grund av denna omöjlighet till självidentifikation därför lösas upp. Och för det andra; att medvetenheten om det allmänna anspråkets omöjlighet, och strävan efter att respektera det enskilda, inte tillåter något mer universellt än det individuella.

Man kan jämföra problematiken med hur meningsteorin menar att ett språkligt uttryck fungerar. Ett uttryck måste enligt denna ha ett antal meningar som genom att utpeka referenser möjliggör dess språkliga funktion. Om ett uttryck tillåts äga en oändlig mängd möjliga meningar skulle det därför bli så mångtydigt att det kan sägas betyda båda allt och inget. En sådan mångtydighet skulle omöjliggöra varje identifikation av det språkliga uttrycket. På samma sätt leder en kristendom utan sanningskriterium till att självidentifikation blir omöjligt för både den enskilda individen och de trosgemenskaper som kriteriet ska fungera i. Utan möjlighet till avgränsning kan varken individen eller trosgemenskap identifiera sig som kristen. Avgränsning är en nödvändighet för identiteten på samma sätt som ett begrepp måste ha avgränsade meningar för att inte bli meningslös. Men om uttrycket, i den absoluta pluralismens namn, istället får sin mening relativ varje individ så gör också det att all kommunikation blir omöjlig. Detta eftersom den språkliga funktionen kräver en eller flera

intersubjektivt grundade meningsalternativ.² Likaså blir individens anspråk på att vara kristen endast en lek med ord om dess mening inte kan kommuniceras utan förblir meningslös för alla utom den egna individen. När identifikationen av det gemensamma omöjliggörs försvinner också varje möjlighet till en självidentifierad trosgemenskap. Språkets praktiska karaktär möjliggör att det semantiska problemet blir löst genom en konventionell samarbetsprincip. Om det för teologin inte finns något sådant empiriskt korrektiv som kan stävja den partikulära inflationen så är ett universellt sanningskriterium alltså nödvändigt

Postmodernismen har givit en möjlighet att lösa problemet med kristendomens anspråk genom att utifrån den pluralistiska medvetenheten formulera en hållning som kan kallas universell partikularism. Denna ger dock inget kriterium för vad som ska ingå i det partikulära sammanhang vars anspråk den legitimerar. Utan något sanningskriterium som står autonomt gentemot det legitimerande anspråket så blir alltså självidentifikation omöjlig eller individualiserad.

Den pluralistiska utgångspunkten uttrycks i erfarenhetsdiskursen, premiss (3) som att kontexterna där gudserfarenheterna äger rum är formande för dess tolkning och innehåll. Eftersom kristendomen återfinns i ett översiktligt brett spektrum av miljöer blir problematiken också här densamma som ovan. När ingen gemensam grund mellan de partikulära uttrycken tillåts, ingen mänsklig natur, ren gudsuppenbarelse eller erfarenhet, hur ska man då kunna undkomma individuell variation eller odifferentierad upplösning?

Jag menar att både Eriksson och Svenungsson försöker lösa detta genom att hävda ett universellt etiskt kriterium. Vidare menar jag att det inte är en plausibel hypotes att de skulle försöka smyga in, eller inte se, motsägelsen. I Svenungssons fall menar jag istället att det är hennes utgångspunkt i Emmanuel Lévinas filosofi som gör att hon anser sig kunna föra in premissen om ett etiskt universellt kriterium utan att motsäga premiss (1). I Erikssons fall är det min mening att hennes motiv och legitimering istället återfinns hos Gordon Kaufman, vilket också leder henne tillbaka till den liberalteologiska traditionen. Med bakgrund av denna hypotes har jag också svårare att se hur Eriksson, utifrån sina inspirationskällor, kan undvika att motsäga premiss (1). Denna misstanke grundar sig framförallt i liberalteologins modernistiska foundationalism.

1.1 Syfte och frågeställning

Mitt huvudsyfte är alltså att undersöka två svenska och postmodernt medvetna teologers skilda behandlingar av problemet med ett universellt sanningskriterium. För att peka på det medvetna valet som ligger bakom utformningen av de aktuella teologernas sanningskriterium, och den relation till grundläggande övertygelser som det är insatt i, har jag valt att kort kontrastera dem med radikalortodoxin. Utifrån detta formulerar jag följande frågeställningar för min uppsats.

1. Hur genomför Eriksson och Svenungsson det nödvändiga steget från kristendomens ofrånkomliga kontextuella differentiering till ett universellt etiskt sanningskriterium?
2. Hur motiverar Eriksson och Svenungsson detta steg? Eller om ingen motivering finns, vad förklarar denna brist?
3. Vilken betydelse har Kaufmans respektive Lévinas inflytande för utformningen och motiveringen av detta steg?

² Törnström 2003

4. Stämmer min hypotes att Eriksson får svårare att undvika motsägelsen än Svenungsson, och att detta beror på Lévinas respektive liberalteologins inflytande?

I korta drag handlar alltså mina frågeställningar om *hur* de genomför steget, *varför* de gör det på sitt sätt och vilket *inflytande* Lévinas och Kaufman har på svaret. Eftersom fråga tre kan ses som ett av resultaten från de två första så kommer jag att integrera behandlingen av den i analysen av de föregående, särskilt då i den slutanalys som avslutar den enskilda behandlingen av teologerna. Jag kommer vidare att diskutera och söka ett svar på fråga fyra i uppsatsens avslutande diskussion.

1.2 Källmaterial

I min undersökning av Svenungsson kommer jag att använda mig av den omarbetade publikationen av hennes lundsiska avhandling *Guds återkomst* (2004) som förlaget Gläntan gett ut. Jag kommer också använda kortare texter av Svenungsson från olika skrifter som *Svensk teologisk kvartalskrift*, *Aiolos* och *Trots allt*. För vidare information om Svenungssons teologi har jag också hjälp av Pontus Karlssons D-uppsatts *Gudomligare Tendenser* (2005, Linköpings universitet). I min undersökning av Lévinas betydelse för Svenungssons etiska sanningskriterium kommer jag, förutom ovan nämnda källor, även använda mig av olika översiktsverk och introduktioner som Peter Kemps *Lévinas en introduktion* (1992) samt tidskriftsartiklar från *Aiolos* och *Signum*. Eftersom utrymmet och tiden för denna uppsats är begränsat kommer jag endast undantagsvis studera primärtexter av Lévinas själv.

I min analys av Eriksson kommer jag att vända mig till hennes doktorsavhandling *The meaning of gender in theology problems and possibilities* (1995), boken *Kvinnor talar om Jesus* (1999), kortare texter från olika skrifter som *Vår lösen*, *Svensk teologisk kvartalskrift* och textsamlingen *Var kan vi finna en nådig Gud?* För min undersökning om Kaufmans betydelse för Erikssons etiska sanningskriterium kommer jag att använda mig av Kaufmans programmatiska bok *An Essay on Theological Method* (tredje upplagan, 1995), Kenneth Nordgrens artikel ”Person eller process? - Tal om Gud i relation till Gordon Kaufmans konstruktiva teologi” i *Svensk teologisk kvartalskrift*, översiktsverk och introduktioner som *The Modern Theologians* (1997) och *Att Tolka Gud i Dag* (1971).

I min presentation av postmodernismen och Graham Wards särskilda syn på denna kommer jag bland annat använda mig av delvis omarbetat material från mitt fördjupningsarbete om postmodern teologi i *Kristen trosåskådning C*, (Linköpings Universitet vårterminen 2005). I introduktionen till postmodernismen har jag medvetet använt mig av Erikssons och Svenungssons beskrivning av denna samt, genom Ola Sigurdson, fått ett tredje perspektiv. Jag hoppas så kunna ge en adekvat relief till uppsatsen som ger rättvisa till studiens kärnfråga.

I kontrasterandet av Eriksson och Svenungssons teologi gentemot radikalortodoxin använder jag mig av *Radical orthodoxy: A new theology* (1999) och *The Blackwell companion to postmodern theology* (2001).

1.3 Metod

I de textstudier som min undersökning använder sig av kommer jag att huvudsakligen ta hjälp av de verktyg, och ha det internaliserade förhållningssätt, som disciplinen argumentationsanalys och enkel slutledningsformalisering ger³. För att försöka svara på

³ Törnström 2003

frågeställningarna ett och två skulle jag kunna utgå från några på förhand stipulerade kärnfrågor. Risken med en sådan metod är dock tvåfaldig. För det första skulle det kräva ett sådant underbyggande av varför just dessa frågor är av sådan betydelse att detta helt enkelt skulle ta över hela uppsatsen. För det andra skulle det fixera utgångspunkten i den hermeneutiska cirkeln till sådan grad att det inte skulle göra teologernas egen kreativitet rättvisa. Jag ser det därför som mest lämpat att, medveten om min egen förförståelse, analysera teologernas texter så förutsättningslöst som går. Bland dessa kommer det naturligtvis vara en stor del som inte behandlar den aktuella problematiken direkt, särskilt gäller det Svenungsson. Min studie kommer därför att bygga på såväl tydliggjorda som förutsatta åsikter och påståenden. De sistnämnda har ofta grundmotivliknande karaktär och har, som jag ser det, därför en ofta mer avgörande betydelse för en adekvat tolkning av texterna än de utskrivna. Eftersom min behandling av Lévinas och Kaufman syftar till att lyfta fram hur Eriksson och Svenungsson är påverkade av dem kommer behandlingen av deras eget tänkande bygga på begränsat primärmaterial. Jag har ändå valt att dra vissa specifika slutsatser om Lévinas och Kaufman själva och förankrar dessa i både sekundär- och primärmaterial, men alltså av begränsad mängd.

Jag kommer efter, och genom, en kort presentation av postmodernismen inleda med att underbygga mitt anspråk på att både Eriksson och Svenungsson delar de premisser som ingår i den slutledning uppsatsen bygger på. Därefter kommer jag att kort presentera radikalortodoxin och dess relevans, för att sedan söka svaret på mina specificerade frågeställningar.

2. BAKGRUNDER OCH FÖRUTSÄTTNINGAR

2.1 Postmodernism

Postmodernismen är ett mycket heterogent fenomen där varje försök till generalisering går tvärt emot dess egen strävan att inte reducera det partikulära uttryckets singularitet. Den systematiska teologen Jayne Svenungssons har utifrån medvetenheten om detta beskrivit det postmoderna tänkandet som ”en rad skiften i tonvikt vad det gäller förståelsen av det mänskliga subjektet, språket, kunskapen, vetenskapen och historien, för att nämna några av de viktigaste områdena”.⁴

Postmodernismen vänder sig alltså mot avgörande antaganden som burit upp modernismens paradig.⁵ Utifrån Svenungssons beskrivning är dessa fundament framförallt;

- Det cartesianska subjektet tänkt som en storhet isolerad från tid och rum
- Språket som refererande instrument med direkt och neutral tillgång till verkligheten.
- Det objektivt universella förnuftet på vars trygga grund all kunskap och vetenskap vilar.
- Historien i form av en förnuftsstyrd och teleologisk process.⁶

Allt sedan Francis Bacons⁷ svindlande visioner har dessa fundament burit upp moderniteten. Som ett elfenbenstorn har den för dess hängivna och visionära arkitekter syntts helt utan begränsningar. Några av de viktigaste postmoderna filosoferna som obönhörligt visat på sprickorna i detta torns grundvalar är enligt Ola Sigurdson;

Foucault som lyfter fram hur olika socialt och historiskt konstruerade diskurser, eller om man så vill metaberrättelser, sätter gränser för vad vi kan säga och tänka.

Lyotard som karakteriserat postmodernismen som just metaberrättelsernas död, och vill med det peka på den förlust av en självklar, för alla andra anspråk legitimerande, diskurs som karakteriserar den postmoderna situationen.

Wittgenstein visar i sin tur på närvaron av denna fundamentförlust genom att lyfta fram språkets uppbyggnad och funktion. Han menar att vetenskapen som alla diskurser är låsta i olika språkspel med egen inre grammatik. Någon språkoberoende måttstock som objektivt kan brukas är därför omöjligt.

Rorty och neopragmatismen drar slutligen de kanske mest långtgångna konsekvenserna av dessa sprickor och menar att koherrens är den enda möjliga sanningsgrunden.⁸

Eriksson beskriver den postmoderna situationen genom att likna den vid ett hav som är; ”... transparent, genomträngligt, instabilt”.⁹ Vidare menar hon att Nietzsches proklamerande att Gud är död pekar på något som är avgörande och typiskt för vår tid. Inte för att det var ”ett uttryck för en naiv ateism utan just en insikt om att tillvaron saknar ett fast fundament, en yttersta auktoritet och ett absolut värde. Guds död är hos Nietzsche de universella anspråkens död”.¹⁰ Även Svenungsson ser Nietzsches utrop som centralt och skriver i samma mening som Eriksson att; ”Guds död riktar sig i lika hög grad mot de moderna vetenskapernas och ideologiernas kvasigudar som snabbt skyndande till för att inta den plats som lämnats tom efter den kristne Guden”.¹¹

⁴ Svenungsson 2004b s 24

⁵ Se Thomas S Kuhn 1992, *De vetenskapliga revolutionernas struktur*

⁶ Svenungsson 2004b s 24-25

⁷ Se Francis Bacon 1979, *Det stora återupprättandet*

⁸ Sigurdson 1996 s 298-309

⁹ Eriksson 2000 s 181

¹⁰ Ibid s 179

¹¹ Svenungsson 2004b s 62

Att som Ola Sigurdson beskriva det moderna tänkandet som vilandes på en abstrakt universalism är ett annat sätt att sammanfatta dess karakteristik. Ofta har kristendomens försvarare, i linje med antagandet att all kunskap vilar på något universellt givet, försökt visa hur den partikulära religionen är grundad i ett fundament som kunnat accepteras av moderniteten. Men efter representationens kris, ”i korthet att korrespondensen mellan ord och ting ’utanför språket’ blivit ett problem”¹², måste också teologin söka nya vägar. Kants tinget-i-sig och, som jag visat ovan, Wittgensteins språkfilosofi där vi aldrig kan nå någon förspråklig nivå, ger den moderna teologin en utmaning av grundläggande betydelse för dess framtid.¹³

Människans livsvärld framträder alltså på flera sätt i det postmoderna tänkandet som konstruerad, och inte som tidigare upptäckt. Istället för rollen som upptäcktsresande får människan nu hålla till godo med den som kreatör, eller till och med skapare. Postmodernismens kritik av moderniteten har på detta sätt öppnat upp för teologiska ansatser som kan bygga vidare på det utrymme som skapats. Dessa konstruktiva försök kan skiljas från postmodernismen i stort och då preciseras som postsekularism. Detta ska då förstås som ett vidare försök att bygga vidare på de möjligheter som uppstått för teologin i den postmoderna vetenskapskritikens kölvatten.¹⁴ Jag kommer dock inte att använda mig av denna distinktion i min uppsats då jag inte funnit något behov av en sådan.

Denna postmoderna bakgrund som jag kortfattat beskrivit ovan borgar för premissen (1); *Det finns inga objektiva och universella fundament eller kriterium*. Men efter den postmoderna nutidsbeskrivningen är den avgörande frågan vilken väg man sedan väljer. Utan något absolut att luta sig mot finns möjligheten att hänge sig åt nihilism och relativism. Men man kan också, som andra ytterlighet, fortsätta leva kvar i det moderna paradigmet ideal och världsbild. En sådan hållning erkänner beskrivningen av vår rådande situation men menar att det som saknas bara är en ännu bättre metod som kan visa oss vägen till ett nytt fundament. Jag menar att varken Eriksson eller Svenungsson väljer någon av dessa vägar. Båda utgår från en antifoundationalistisk övertygelse men bibehåller samtidigt anspråket på kristendomens universalism. Svenungsson beskriver denna hållning och dess bakgrund på ett tydligt sätt, medan Eriksson utgår från den. Att det sistnämnda är fallet beror inte på att Eriksson försöker smita undan, utan att hon i sin behandling av sanningskriteriet befinner sig på en nivå som förutsätter möjligheten att tala. Den fråga hon behandlar är inte *om* något alls kan sägas utan; *Vad* som kan sägas? Det är också den fråga som denna uppsats problemställning är centrerad kring. Men innan jag behandlar den är alltså frågan om varför de alls menar sig kunna tala teologi i en postmodern tid av grundläggande betydelse.

2.2 Partikulär universalism

Ett svar på den postmoderna utmaningen mot alla universella anspråk är partikulär universalism. Den kan utformas med ontologisk realism och epistemologisk relativism. En sådan utgångspunkt leder dock till en fiedism som för en konstruktiv teologi är en återvändsgränd. Ett mer plausibelt försök är att, som Ola Sigurdson, utgå från att det finns universella sanningar men att dessa måste uttryckas partikulärt. Att nå en absolut sanning blir så principiellt möjligt men kommer endast att äga sitt sanningsvärde utifrån sin partikulära diskurs. Genom en sådan position kan de egna anspråken inte hävdas äga epistemologisk företräde. Relationen mellan ontologi och epistemologi blir också mer komplext än i en

¹² Sigurdson 1996 s 298

¹³ Ibid s 293-298

¹⁴ Ibid s 40

fideistiskt utformad teori där det är enklare att påstå att endast mitt perspektiv visar den ontologiska sanningen. Som jag ser det kan man karakterisera skillnaden i att mena sig ha *rätt* perspektiv eller *ett* rätt perspektiv. Anspråket är universellt men utgångspunkten diskursiv. I den senare utformningen kan universella anspråk, som Sigurdson skriver, endast bli sanningskandidater. Den partikulära universalismen utgör därför ett konstruktivistiskt alternativ där till en postmodern relativism.¹⁵

Om vi blir av med all möjlighet till en stabil grund för vår kunskap leder inte det med nödvändighet till nihilism, relativism och kaos? Sigurdson menar att så inte är fallet. Skillnaderna behöver inte universaliseras till den grad att all kommunikation är omöjlig. En total postmodern relativism är lika oacceptabelt immun mot kritik som en modern syn vilken hävdar att den äger ett objektiva analyspråk. Om alla var fast i sitt eget språkspel skulle vi inte ens kunna finna den kontaktyta som är nödvändig för att kunna inse att det alls föreligger någon skillnad. Något som vår diskussion i sig motbevisar. Vidare menar Sigurdson att möjligheten att framföra universella anspråk är nödvändig om inte varje grund till kritik skall försvinna. Han menar också att det faktum att vi lever i ett kombinat av överlappande språkspel skapar möjligheter till de, för kommunikationen, nödvändiga kontaktytorna.¹⁶

Den universella partikularismen visar alltså hur Eriksson och Svenungsson kan göra teologi, och hur de har möjligheten att förstås utöver de partikulära språkspelen. Men kan man då inte se frågan som löst? Kan inte det universella sanningskriteriets anspråk också legitimeras genom den universella partikularismen? Jag menar att eftersom sanningskriteriet är ett verktyg inom det utrymme som universell partikularism möjliggör kan den inte grundas genom detta försvar. Om jag menar att sanningskriteriet endast gäller för den partikulära kontext som använder den, rättfärdigas den genom det endast för dem som inte ingår i det sammanhang där kriteriet ska fungera. Ett sanningskriterium behöver alltså försvaras inom det partikulära sammanhanget, medan den universella partikularismen legitimerar diskursens anspråk gentemot andra partikulära idékontexter. Den partikulära universalismen berör därför inte heller nödvändigtvis behovet av intern koherens och funktionalitet inom det egna systemet. Brist på sådan skulle visserligen försvaga dess universella anspråk gentemot andra diskurser men inte kräva bättring utifrån det inre behovet. Som Ola Sigurdson visat kan dessutom inte den partikulära universalismen försvara ett så grundläggande problem som den logiska motsägelse som kriteriet skapar för Eriksson och Svenungsson.¹⁷ Sanningskriterium behöver alltså i allmänhet en motivering som inte den partikulära universalismen kan ge eftersom de legitimerar inåt respektive utåt sett från den partikulära kontexten. Den motsägelse som Erikssons och Svenungssons kriterium skapar kan dessutom inte motiveras med hjälp av den universella partikularismen eftersom den i synnerhet inte kan acceptera ett sådant brott mot logikens lagar.

Innan jag nu går vidare med frågan om hur de inom den teologi, som universell partikularism möjliggör, menar sig kunna ställa upp sanningskriterier, ska jag först underbygga mitt anspråk på att de delar premisserna som jag presenterat ovan.

2.3 Gudserfarenheter

Om Eriksson och Svenungsson hade varit moderna teologer skulle man ha förväntat sig att de använde gudserfarenheten som ett fundament för teologin. Båda antar också klart att det finns

¹⁵ Sigurdson 1996 s 315-322

¹⁶ Ibid s 307-309

¹⁷ Sigurdson 1996 s 307-309.

gudserfarenheter. Men deras anti-foundationalistiska utgångspunkt tvingar dem sedan till konstateranden som Erikssons ”att det inte finns någon erfarenhet av Gud och verkligheten som inte är positionerad och diskursivt bestämd”.¹⁸ Svenungsson skriver också om människors erfarenheter av det gudomliga som något faktiskt, men menar likaså att dessa är kontextuellt bestämda.¹⁹ En skillnad teologerna emellan är att Svenungsson betonar gudserfarenheternas kroppsliga utformning som social praktik på ett sätt som inte Eriksson gör.²⁰ Detta har dock ingen betydelse för den grundläggande pluralistiska uppfattning som de delar.

Gudserfarenheterna finns alltså men kan inte fungera som något fundament för teologins anspråk. Att de existerar blir ändå avgörande för teologin eftersom denna måste utformas så att den kan accepteras av de kontextuellt bestämda gudserfarenheterna, som i sin tur även kommer att bli bestämmande för tolkningen av teologin. Svenungsson uttrycker det så att föregående varje teologi ”är förhållandet till Gud något som levs, erfars, och gestaltas av människor i böner, liturgi och trosgemenskaper. Detta är den primära kontext som varje adekvat teoretisk reflektion måste utgå från.”²¹ Gudserfarenheten blir för Eriksson och Svenungsson på detta sätt inte ett fundament för teologin, utan ett faktum som den måste uttryckas i paritet med. Eriksson är inte lika tydlig med att teologin föregås av individuella gudserfarenheter. Hon nöjer sig med att konstatera att det är omöjligt att avgöra vilket som kommer först, teologins tolkning av individens erfarenhet eller erfarenhetens bekräftande av teologin. Gemensamt för dem båda är alltså antagandet att det finns en kontextuellt bestämd gudserfarenhet som teologin måste utformas tillsammans med, men som inte kan fungera som sanningskriterium.

Så här långt har jag alltså visat att Eriksson och Svenungsson förutsätter att kristen teologi kan talas i en postmodern verklighet; premisser (1) och (2). Samt att den måste utformas tillsammans med de faktiska gudserfarenheter som formar, och formas av, den aktuella kontexten; premisserna (3), (4) och (5). Svenungsson lyfter här också fram en vidare praktik, som jag dock menar måste föregås av någon slags erfarenhet av det gudomliga. Utan någon sådan, förstådd i klart vidare definition än sinnesintryck, blir bön och liturgi knappast aktuell. Ordvalet *relation* antyder i sig ett innehåll med ett erkännande av den andre som jag menar är en slags erfarenhet. Detta ger dock inte teologin något som helst kriterium. Gudserfarenheterna är som kontextuellt betingade i sig ingen konstant. Teologin är lika mycket bestämmande för de glasögon som gudserfarenheterna bestäms ifrån, som erfarenheterna i sig är bestämmande för utformningen av lämplig teologi. Det kan därför aldrig bli frågan om någon uppenbarelsepositivism. Svenungsson beskriver detta väl när hon skriver att ”redan det faktum att vi betraktar något som uppenbarat av Gud involverar tolkning – en tolkning av något *som* uppenbarelse”.²² Jag menar att konsekvenserna blir att teologiutformningen, trots de faktiska gudserfarenheterna, inte kan legitimera ett stopp före en helt individualiserad variation. Eriksson beskriver problemet som risken ”.. att göra teologi till ett oändligt additionsprojekt där snart inga gemenskaper är möjliga, för ingen kan tala annat än till och för sig själv”.²³ Här skulle slutledningen kunna sluta, i ett förfäktande av ett oändligt spektrum olika teologier. Men ingen av de båda teologerna ser detta som ett acceptabelt eller konstruktivt alternativ utan vill vidare.

¹⁸ Eriksson 1999 s 174

¹⁹ Svenungsson 2004b s 212-213

²⁰ Ibid s 207

²¹ Ibid s 207

²² Svenungsson 2004b s 211

²³ Eriksson 2002 s 102-103

2.4 Teologi och livstolkning

Båda teologerna finner i postmodernismen en väg att överbrygga den totala individualiseringen. Eriksson genom att beskriva teologi som ”vad vi säger om Gud”²⁴ och Svenungsson när hon anger teologins uppgift varandes att ”söka finna allt bättre ord och bilder för att representera det gudomliga”.²⁵ Att teologin på detta sätt beskrivs som ett språk får vittgående konsekvenser när det kombineras med den postmoderna språkförståelsen. Den moderna uppfattningen av vad språk är kan karakteriseras som instrumentell där orden ses som neutrala bärare av en objektivt given mening. Både Eriksson och Svenungsson förfäktar istället den postmoderna språkförståelsen som de menar leder till en syn på språket som konstituerande för, och inte förmedlande av, våra erfarenheter.²⁶ Därigenom framstår teologin, som Eriksson skriver, likt, ”ett ’språk’ genom vilket vi förstår och tolkar våra liv”.²⁷ Det är alltså inte bara gudsuppenbarelsen som teologin måste utformas i relation till, utan hela livserfarenheten i stort. När teologin framträder som ett språk vilket påverkar människans totala livserfarenhet implicerar detta också ett etiskt ansvar för de konsekvenser som teologiutformningen leder till. Frågan om vilken förändring teologin ska sträva efter, och framförallt motiveringen till varför denna ska privilegieras, är dock aspekter som är mer problematiska.

I teologins relation till livserfarenheten i allmänhet och gudserfarenheten i synnerhet är det, enligt Eriksson och Svenungsson, två faktiska fenomen som ska jämföras. Individerna och kollektivet har i sina gudsupplevelser, och livserfarenheter, legitima grunder för att kunna bedöma teologin. Som jag skrivit ovan finns det dock inget som löser frågan om vilken partikulär livserfarenhet som är mest adekvat, och inget kan därför på denna nivå dämna upp det följande additionsprojektet. Jag menar att det är här vi når den springande punkten för metodologin. Något krävs både för att förhindra problemet med bedömningen av, och bristen på gemensam grund mellan, de normerande erfarenheterna. Men framför allt för att avgöra på vilket sätt teologin ska sträva efter att påverka människans hela livserfarenhet. Vad som krävs är ett kriterium för vilken teologi som i den postmoderna pluralismen är mest adekvat, ett teologiskt sanningskriterium.

Eriksson kallar sin utformning av det nödvändiga sanningskriteriet för ”Ett pragmatiskt sanningskriterium”.²⁸ Hon formulerar detta med bakgrund i Gordon Kaufmans teologiska metod. Han menar att teologins utformning måste ske utifrån dess förmåga att svara på frågor som;

How does one articulate a worldview – specifically, the christian worldview – and how does one access its significance for human life today?²⁹

Enligt Eriksson leder en sådan teologiförståelse till en syn på teologins uppgift som att ”... presentera en tolkning av tillvaron som möjliggör ett ’gott’ och ’meningsfullt’ liv för både kvinnor och män.”³⁰ I negativ avgränsning uttrycker hon kravet som; ”Ger berättelsen inte mening åt mitt liv på ett sådant sätt som berikar och utvecklar mitt liv är den inte användbar.”³¹ Utifrån den normerande status som altruism och humanism, med sin centrering

²⁴ Eriksson 2000 s 183

²⁵ Svenungsson 2004b s 213

²⁶ Svenungsson 2004b s 213, Eriksson 1999 s 184

²⁷ Eriksson 2000 s 184

²⁸ Eriksson 2000 s 183

²⁹ Kaufman 1996 s 61

³⁰ Eriksson 2000 s 184

³¹ Eriksson 2002 s 108

kring individens egenvärde, ges i Erikssons sanningskriterium menar jag att dess fundament är ett universellt etiskt krav.

På samma sätt som Eriksson betonar, som jag visat ovan, Svenungsson den hermeneutiska betydelse språket har för livstolkningen, och det etiska ansvar som detta leder till för teologin. Även hon utgår från det etiska sanningskriteriets normerande status. Att dess grund är ett etiskt krav framgår tydligt i den tolkningsreglerande ställning hon förutsätter att etiken har;

... kärleken just är det kriterium som hjälper oss att skilja tolkning från tolkning. Det är först när vi ser med kärlekens ögon som vi blir varse skillnaden mellan de tolkningar som utesluter och förnekar den andra människans och hennes tolkningar, och de tolkningar som uttrycker en nyfikenhet och öppenhet inför den främmande människan och hennes sätt att se på världen.³²

Båda teologerna betonar också att teologin i sin utformning inte får motsäga sådana inslag i livstolkningen som var tids kunskapsnivå.³³ Svenungsson betonar också att teologin måste vara verksam i den interreligiösa dialogen för att vara adekvat.³⁴ Dessa faktorer kan dock inte i sig själva ses som sanningskriterium. Likt de föregående gudsupplevelserna är de något som teologin måste gå in i en relation till, men som inte kan ange vad som är en adekvat utformning för denna. En dialog med andra religioner, och intellektuella världsåskådningar, kan genomföras på en mängd olika sätt utan något internt korrektiv för vilket sätt som ska eftersträvas. Med en sådan pluralism kan de utgöra en central inre hållning för teologin men aldrig ett sanningskriterium.

2.5 Sammanfattning

I tur och ordning har jag nu alltså visat att;

- Den postmoderna situationen kräver ett sanningskriterium som inte kan motiveras genom universell partikularism.
- De båda teologerna utgår från att gudserfarenheter finns, men kan på grund av sin kontextualitet inte utgöra något universellt fundament utan leder till ett ostoppligt additionsprojekt.
- Eriksson och Svenungsson svarar mot behovet av ett sanningskriterium, och pluralismens problematik, genom att lyfta fram teologins betydelse för livstolkningen. Genom att se på teologin som ett språk lyfter de fram de etiska konsekvenser som utformningen av teologin har.
- Att teologins etiska konsekvenser ses som bindande visar att både Svenungsson och Eriksson i grunden har ett etiskt krav som universellt sanningskriterium.

Jag menar alltså att både Eriksson och Svenungsson för in ett universellt kriterium som skapar en motsägelse i deras metodologi. Vidare menar jag mig även ha visat varför en premiss om ett universellt kriterium är nödvändig och varför motsägelsen inte kan lösas genom universell partikularism. Jag vill nu också hävda att Eriksson och Svenungsson har olika bakomliggande motivering till varför det universella kriteriet ska vara ett etiskt, och varför det tillåts trots den motsägelse som detta skapar. Att de överhuvudtaget behöver en motivering till det etiska kravets primat är inte självklart i vår moderna och upplysningspräglade livsuppfattning. Innan jag går vidare med att studera bakgrunden till, och utformningen av, de två teologernas sanningskriterier, vill jag därför först kontrastera dem med ett annat sätt att bemöta samma

³² Svenungsson 2004b s 214

³³ Svenungsson 2004d, Eriksson 2005

³⁴ Svenungsson 2004b s 217-221

problematik. Genom att så visa hur valet av det etiska kravet är ett bland flera möjliga alternativ menar jag mig legitimera mitt sätt att använda de berörda teologernas val som en faktor vilken både kan förklara teologin, och som måste förklaras utifrån teologin i stort.

2.5 Radikalortodoxin

Som jag ser det är det alltså nödvändigt för varje postmodern teologi att föra in ett sanningskriterium. Utformningen behöver dock inte vara etisk utan kan ges ett helt annat innehåll. Radikalortodoxin (jag kommer att i resten av uppsatsen istället använda den stipulerade förkortningen RO) är en postmodern teologisk rörelse som exemplifierar detta genom att istället laborera med ett epistemologiskt sanningskriterium. Med det menar jag att den fråga de ställer för att kunna avgöra vad som är en adekvat kristen teologi är; Utgör den en möjlig grund för all vidare kunskap?

Centralt för deras utformning är participationstanken som utgör ett centralt ramverk för RO:s hela tänkande. Som framgår av den epistemologiska frågan leder detta ramverk till en karakteriserande metahållning mot andra discipliner. Dessa måste, enligt RO, ha ett grundläggande teologiskt perspektiv. Det är alltså inte bara ett anspråk på teologins likaberättigade legitimitet gentemot all annan vetenskap som är rörelsens agenda. Liksom Nygren suspenderade de andra erfarenhetsfälten under det religiösa³⁵, ger RO, men med ett bredare och radikalare anspråk, teologin en privilegierad metanivå.

RO ger ett antal argument för denna radikala hållning där participationstanken spelar en avgörande roll. Med en inomkristen motivering hävdar de att denna tanke är det enda perspektiv som inte lämnar något område oberoende av Gud, vilket de menar vore oacceptabelt för en kristen gudsbild. Vidare hävdar de att participationstanken är det enda ramverket som inte leder till nihilism, det vill säga att allting är grundad i inget *ex nihilo*. Den kan därför på ett unikt sätt bära upp de immanenta fenomenen utan att samtidigt frånta dem dess integritet. De sista icketeologiska argumenten grundar företrädarna i påståendet att modern epistemologisk humanism, och postmodern ontologisk nihilism, är de enda alternativen till att förstå världen som vilandes på en evig och stabil grund. Påståendet om dessa inriktningars släktskap grundar sig i RO:s antagande att postmodernismen är ett explicit utförande av något som legat implicit i modernismen. Att de utgör de enda möjliga alternativen beror på RO:s övertygelse att man utan någon evigt stabil grund för den immanenta världen tvingas anta ett inomvärldsligt schema som reducerar fenomenen till deras framträdande. Något de menar att den moderna epistemologiska humanismen därför tvingats till. Denna inriktningens kanske främsta uttryck är Kants kopernikanska vändning, och det epistemologiska schema som följer ur hans transcendentala deduktion. Med Kants terminologi förblir fenomenens absoluta grund, tinget-i-sig, onåbart. Det leder enligt rörelsens grundare vidare till den dualism som samma moderna tankeinriktningen just kritiserat den kristet platoniska participationstanken för. Dessutom har det immanenta schemat som ska borga för de världsliga tingen, enligt RO, själv endast ett transcendent vara. En insikt som de också menar att postmodernismens filosofer tagit fasta på och, utifrån att modernitetens kunskapsgrund så visat sig utgöras av intet, och dess schema av en reduktionistisk illusion, deducerat sin ontologiska nihilism från.³⁶

Att som Derrida och andra postmoderna filosofer sedan vila i alltings ytlighet och omfamna tanken på intet som totalitetens ultimata grund, är ett omöjligt alternativ för RO. Dels menar de att ett sådant förhållningssätt löser upp tingens värde genom att grunda dem i intet, och

³⁵ Haglund 1991 s 55

³⁶ Milbank, Pickstock och Ward 1999 s 3-4

dels frontalkrockar naturligtvis en sådan hållning med deras axiomatiskt antagna existens av en Gud. Eller som de själva skriver av "the rational possibility, and the faithfully perceived actuality, of an indeterminacy that is not impersonal chaos but infinite interpersonal harmonious order"³⁷.

Bakom denna syn på teologins sanningskriterium ligger alltså en särskild förståelse av den postmoderna situationen. De delar den postmoderna nihilismens blottläggande av modernismens grund som varandes endast en chimär. Men de ser också "the nihilistic drift of postmodernism [...] as a supreme opportunity"³⁸ och vill utnyttja det vakuum som modernismens implosion³⁹ lämnat kvar till att konstruera något helt nytt.

Graham Ward, professor i kontextuell teologi och etik vid Manchester universitet och en av rörelsens grundare, beskriver denna implosion som en omvandling som bryter med hela det rådande kultursystemets inre logik. Han menar vidare att postmodernismen är den drivande kraften bakom denna. Med termen implosion vill han visa på att det är modernitetens egna inre processer och krafter som inte längre kan underbygga den inre ordningen utan motverkar den. Ward förklarar denna process med att när Gud i det moderna sekulära samhället förklarats död står människan ensam kvar i ett system som hon inte längre klarar av att underhålla. När allt blir tolkningar och verkligheten framträder som konstruerad går luften ur moderniteten. Alla försök att komma vidare inom modernitetens system och inre logik har, enligt Ward, lidit en irreversibel plausibilitetsförlust som omöjliggör alla vidare resultat. Vad som behövs är en förändring av det radikala slaget, och en sådan kräver en extern kritisk instans. Något som han slutligen menar att den postmoderna teologin har i Gud, och kan så på ett unikt sätt bidra till skapandet av något nytt.⁴⁰

RO tjänar väl som ett exempel på hur bakomliggande övertygelser påverkar utformningen av ett sanningskriterium. De visar också på möjligheten att välja helt andra vägar än Eriksson och Svenungsson. Valet av sanningskriterium framträder således som allt annat än en perifer fråga utan vidare betydelse. Den får stor betydelse för hållningen mot icke teologiska diskurser, och visar genom sin utformning på vilken syn teologen har i frågor som korrelationen mellan uppenbarelse och människan, epistemologi, etik, soteriologi och kristologi. Eftersom jag menar att Eriksson och Svenungsson i avgörande drag delar samma epistemologiska övertygelse kommer jag inte behandla denna för sig. Kortfattat ser de inte teologins roll i sådana termer alls utan behandlar den utifrån samma epistemologiska situation och möjligheter som gäller för alla andra diskurser. De stannar med andra ord vid uppfattningen att det i den anti-foundationalistiska postmodernismen inte längre är möjligt för någon diskurs att kräva överhöghet gentemot andra.

³⁷ Ibid s 1-2

³⁸ Milbank, Pickstock och Ward 1999 s 1

³⁹ Ibid s 1

⁴⁰ Ward 2001

3. ERIKSSONS ETISKA SANNINGSKRITERIUM

3.1 Hur når Eriksson sin utformning av sitt sanningskriterium?

Följande citat sammanfattar Erikssons väg fram till sitt sanningskriterium;

Det är genom talet om Gud som jag erbjuds olika tydningar av mitt liv, vilket i sin tur får konsekvenser för på vilket sätt jag gör mig etiskt och politiskt ansvarig.⁴¹

De etiska konsekvenserna, vilka jag i vidare bemärkelse också menar täcker in det politiska ansvaret, är alltså avgörande för Eriksson. Att frågan om vad som är etiskt gott inte på något sätt har ett givet svar är en problematik som Eriksson är medveten om. Men hon menar att det är en avgörande skillnad mellan denna och frågan om vilken teologi som är rätt och vad som är gott. Skillnaden ligger i att individens etiska argumentation på ett demokratiserande sätt inte har någon auktoritet förutom subjektets egna upplevelser och övertygelser, vilket skiljer den mot frågan om till vilken grad teologin representerar Gud. Detta eftersom en sådan utgångspunkt implicerar den talandes representation av Gud. Att argumentera mot detta blir, enligt Eriksson, ett ifrågasättande av Gud själv.⁴²

3.2 Hur motiverar Eriksson sitt sanningskriterium?

Grunden i Erikssons argumentation är beskrivningen av teologin som tal om Gud och språkets etiska konsekvenser. Dessa antaganden för hon, som jag visat ovan, tillbaka till Gordon Kaufman och en postmodern språksyn. Att hon ser dessa konsekvenser som bindande implicerar vidare att grunden för kriteriet är ett etiskt krav. För att finna hur Eriksson motiverar det etiska kravets fundamentala betydelse vänder jag mig därför nu Kaufmans teologi för att där söka efter en förklarande bakgrund.

3.2.1 Kaufmans inflytande

Kaufman vill bygga teologin på den kantianska filosofins epistemologiska grund, och kan karakteriseras som en typisk liberalteolog.⁴³ Utifrån denna utgångspunkt stänger han alla möjligheter för en korrelationsprocess med tvådelad kritisk hållning. Det är teologin som utifrån den moderna vetenskapen och filosofin ska korreleras.⁴⁴

Med en kantiansk epistemologi som infallsvinkel blir all kunskap om verkligheten–i-sig omöjlig. Endast inom hennes eget förnuft kan människan göra anspråk på kunskap. Ett förnuft vars struktur Kant själv menade sig ha visat genom sin transcendentala deduktion. Denna kritiska undersökning visade att förnuftet är uppbyggt av åskådningsformerna tid och rum, samt förståndskategorier som kausalitet och ting.⁴⁵

Med hjälp av den inre förnuftspaljetten är människan sedan öppen att bygga orienterande teorier om verkligheten som, genom Kants kopernikanska vändning, i sanning framstår som människans egen. Kaufman utgår från detta och menar att "Gud" och "värld" är begrepp som människan konstruerar för att kunna orientera sig i livet; "the concepts or images of God and the world are imaginative constructs, created by the mind for certain intra-mental functions."⁴⁶ Han menar vidare att begreppens funktion är att hålla samman "the whole fabric

⁴¹ Eriksson 2002 s 108

⁴² Ibid s 107-108

⁴³ Buckley 1997 s 327

⁴⁴ Ibid s 330

⁴⁵ Nordin 1995 s 394-395

⁴⁶ Kaufman 1995 s 30

of a culture's understanding of life and reality".⁴⁷ Den värld som människan uppfattar genom sina "glasögon" kräver alltså sådana regulativa begrepp för att bli intelligibel och bland dessa menar Kaufman att "Gud" är den yttersta referenspunkten.⁴⁸ Kaufmans teologi framstår för mig som något av en arv från Anders Nygren men med det radikalt mer ödmjuka ledordet konstruktion istället för upptäckt.⁴⁹

Kenneth Nordgren sammanfattar Kaufmans utgångspunkt med att denne hävdar att begreppen Gud, människa och värld är nödvändiga regulativa idéer för en "...allomfattande livsåskådning som kan ge orientering för mänskligt liv och befrämja mänskliga värden".⁵⁰ Bland dessa konstituerande idéer menar alltså Kaufman att "Gud" är det främsta. Orienteringen i den värld som människan möter är på detta sätt beroende av de begrepp utifrån vilka vi tolkar och förstår den. Den orientering som de regulativa begreppen möjliggör kan utifrån detta naturligtvis också fungera olika bra. Teologins roll blir därför att undersöka och utveckla dessa begrepp, främst då "Gud", för att maximera dess funktionalitet. Kaufman beskriver, utifrån den undersökande och reglerande roll som teologin får för de regulativa begreppen, teologin som grammatik.⁵¹

Det funktionella krav som gudsbegreppet får leder Kaufman till att fylla det med sådant som den moderna människan kan tro på. För att nå denna funktion relaterar han därför gudsbilden till den naturvetenskapliga grunduppfattningen om en "... kosmobiohistorisk kreativ process som har resulterat i vår mänskliga tillvaro".⁵² Det är här Kaufman som processteolog framträder som ett svar på de krav han stipulerat för teologin.

Jag menar att Eriksson lämnar Kaufmans kantianska ram och accentuerar den postmoderna språksynen. Teologins betydelse för livstolkningen förblir trots det densamma för de båda. Den avgörande skillnaden är att för Kaufman sätts denna etiska konsekvens in i ett tanke-system som tryggas genom en antropocentrisk och stabil filosofisk grund. Som jag visat utgår båda också från att gudsbegreppet måste vara intellektuellt acceptabelt. I Erikssons postmoderna kontext innebär detta antagande dock att inget fundament, så som naturvetenskapens antaganden, eller den kantianska filosofin, kan utgöra någon grund för teologin. En gemensam utgångspunkt som alltså på grund av teologernas skilda tankeparadigm leder till diametralt olika resultat. Slutligen når jag då än en gång den springande punkten för min uppsats, det moraliska kravet. Hur motiverar Kaufman sin bedömning att;

Thus a theological construct may be regarded as true-in the only sense of 'true' properly applicable here - if it in fact leads to fruitful life, in the broadest and fullest and most comprehensive sense possible.⁵³

Det primat som han ger det etiska kravet, att ett gott och fruktbullt liv ska vara normerande, kräver något ytterligare för sin legitimitet. Varför är detta sanningskriterium det enda "sense of 'true' properly applicable"? Motiveringen som Kaufman ger för detta är något jag inte funnit i Erikssons texter. Han konstaterar helt enkelt att det är det enda sättet som är möjligt, och ser det som ett bindande argument;

⁴⁷ Ibid s 30

⁴⁸ Buckley 1997s 162

⁴⁹ Se *Anders Nygren som teolog och filosof* – Rapport från symposiet vid 100-årsdagen av hans födelse, 1991

⁵⁰ Nordgren 2001 s 163

⁵¹ Kaufman 1995 s 11

⁵² Ibid s 166

⁵³ Kaufman 1995 s 88

The criteria for assessing theological claims turn out in the last analysis, thus to be pragmatic and humanistic[...] because such considerations - when understood in the broadest possible sense-are the only ones by which a way of life, a world-view, a perspective on the totality of things, a concept of God, may ultimately be assessed.⁵⁴

Hela hans argumentation om detta sanningskriterium bygger alltså på en syn om den kunskapsteoretiska möjligheten att nå någon sanning. Genom sin analys visar Kaufman hur gudsbegreppet fungerar och därigenom varför dess sanningskriterium bör vara funktionellt. Grunden för att utvärdera teologin utifrån dess förmåga att fungera orienterande för människan utgår så från att människans förnuft och begreppsapparat fungerar funktionellt. En hållning vilken följer naturligt ur den kantianska filosofins utgångspunkter som jag ovan visat att han delar. Kriteriet blir på detta sätt pragmatiskt eftersom gudsbegreppet har en pragmatisk funktion. Förnuftets struktur blir så det slutliga motivet, eller snarare förklaringen, för det etiska sanningskriteriets primat.

Den kantianskt grundade syn som jag menar att Kaufman har blir alltså avgörande för hans motivering till att det universella sanningskriteriets grund är det etiska kravet. Vidare menar jag alltså att detta är en hållning som inte återspeglar sig i Erikssons texter. I dessa är Kaufmans teologi endast en avgörande premis för att lyfta fram teologins etiska konsekvenser. Hans teologiska metod är ett teoretiskt verktyg när Eriksson befinner sig på en deskriptiv nivå. Den beskriver varför etiken har betydelse för teologin. Men för att Erikssons resonemang ska gå ihop krävs det en normativ grund som kan motivera den nivå som det etiska kravet ligger på eller, som i Kaufmans fall, en förklaring. Att teologin har etiska konsekvenser leder ju knappast till att dessa nödvändigtvis *bör* ses som ett slutligt kriterium. Vad det gäller Kaufmans inflytande konstaterar jag alltså att;

- Kaufman har stor betydelse för hur Eriksson når sitt universella sanningskriterium,
- men ingen alls vad det gäller hennes motivering av det etiska kravets imperativa status.

3.2.2 Sallie McFagues inflytande

Bredvid Kaufman har Eriksson angett feministteologen Sallie McFague som en viktig inspirationskälla; ”Studiet av dessa två teologer (läs Kaufman och McFague) är vad som mest av allt präglat min teologi och mitt förhållningssätt till teologi i dag.”⁵⁵ Det hon främst har hämtat hos McFague skiljer sig dock endast mycket lite från Kaufmans bidrag. Framförallt är det återigen metoden och inte innehållet *per se* som har inspirerat. Liksom Kaufman utgår McFague från teologins betydelse för livstolkningen och sätter ett pragmatiskt funktionskrav för dess utformning. Likheten mellan dem är naturlig eftersom McFague är mycket influerad av Kaufman, något hon tydligt visar genom att skriva; ”I agree thoroughly with much of what Kaufman says”⁵⁶. Det drag som för dessa två teologer samman, och det Eriksson anger som dess huvudsakliga influens för henne är att de ”... representerar en konstruktiv teologi som söker ge begrepp och föreställningar genom vilka vi kan möta det gudomliga”.⁵⁷ Teologin ska alltså vara konstruktiv och ge föreställningar om Gud, inte beskriva Gud. En inställning vilken Eriksson exemplifierat flera gånger i min presentation av hennes teologi. Mikael Stenmark visar ytterligare på inspiratörernas likhet; ”McFague menar också att Gordon Kaufmans resonemang, om vad som är kännetecknande för vår tids teologer är att teologer måste gå in i

⁵⁴ Ibid s 89

⁵⁵ Eriksson 1996 s 596

⁵⁶ McFague 1987 s 80

⁵⁷ Eriksson 1996 s 596

det mest radikala slaget av dekonstruktion och rekonstruktion av de nedärvda traditionerna, i grunden är riktig.”⁵⁸ Eftersom McFague har ett klart feministiskt perspektiv skulle man kunna förvänta sig att hon kunde vittna om det etiska motiv som jag söker efter. Till skillnad mot vad jag funnit hos Kaufman anger hon också ett sådant. När hon diskvalificerar den traditionellt kristna gudsbilden gör hon det utifrån en etisk holism med långt dragen bioetik.⁵⁹ En sådan borgar visserligen för en etisk universalism eftersom den just utgår från att allt levande i grunden har en etiskt bindande kvalitet. Att detta skulle ha inspirerat Eriksson till något liknande är minst sagt ossannolikt ur tre perspektiv. För det första har jag inte mött någon bioetisk holism i någon av Erikssons skrifter. För det andra rör hänvisningarna till McFague endast hennes syn på teologin som metaforer⁶⁰, och får som sådan exemplifiera ett annat sätt att uttrycka den syn på språkets livsvärldskonstituerande karaktär. Och för det tredje så skulle en sådan etisk holism frontalkrocka med den anti-foundationalism som Eriksson förfäktar. Resultatet skulle endast bli en, från Erikssons sida oförklarlig, cementering av den motsägelse mellan premiss (1) och (6), vars upplösning eller förklaring jag stipulerat som nödvändigt existerande i hennes teologi.

3.2.3 Den feministiska teologins inflytande

Jag finner det betydligt troligare, särskilt utifrån min uppfattning om Erikssons stringens som teolog, att hennes förklaring till motsägelsen, eller upplösning av den samma, står att finnas hos något centralt antagande eller klart angiven preferens. Att det skulle röra sig om en klassisk liberalteologisk reduktion av teologi till etik, i samma still som Harnacks⁶¹, brister i plausibilitet eftersom Eriksson inte ger uttryck för en sådan grunduppfattning. Om hon medvetet bryter mot sin anti-foundationalistiska övertygelse förefaller det minst sagt troligt att det som motiverar henne är någon central preferens, och inte blott ett sekelgammalt arv. En troligare faktor skulle istället kunna vara hennes feministteologiska övertygelse. Hon skriver att feministteologin delar de övergripande målen för den feministiska rörelsen i stort.⁶² Med hjälp av historikern Linda Gordon beskriver hon vidare denna rörelse som ”an analysis of women’s subordination for the purpose of figuring out how to change it.”⁶³ Detta visar på att Erikssons feministteologiska utgångspunkt för med sig ett etiskt krav som ligger i centrum av hennes förförståelse.

Eriksson menar att det finns ett kritiskt och ett konstruktivt feministteologiskt projekt. Det kritiska prövar teologins förmåga att tolka subjektets livserfarenheter på ett adekvat sätt. Medan det konstruktiva utgår från individens erfarenheter och kunskaper för att, utifrån dessa, formulera en teologi som håller för det kritiska projektets krav. Den kritiska prövningen blir så ett kriterium för all teologi, både den emottagna och den egenhändigt konstruerade.⁶⁴ I centrum framträder också här ett funktionalistiskt kriterium som utgår från att det etiska är normerande, och kan på det sättet sägas ha sin grund i ett etiskt krav. Eriksson utför dock inte enbart en deskriptiv studie av feministteologins villkor och strukturer. Hon är också personligt engagerad i den feministiska rörelsen och ser sitt arbete som en aktiv del i denna. Något som framgår tydligt när hon programmatiskt anger att;

⁵⁸ Stenmark 1997 s 113

⁵⁹ Ibid s 118

⁶⁰ Eriksson 2002 105-106

⁶¹ Persson 1971 s 64

⁶² Eriksson 1995 s 9

⁶³ Linda Gordon, citerad av Eriksson 1995 s 9

⁶⁴ Eriksson 1999 s 189

Jag är intresserad och stimulerad av feministisk teoriutveckling. Det teoretiska arbetet syftar emellertid ytterst till att bryta ner patriarkala strukturer. Som feministisk teolog försöker jag bearbeta teologiska frågor med hjälp av feministisk teori.⁶⁵

Eriksson utgår alltså från ett feministiskt emancipatoriskt paradigm. Jag menar utifrån detta att hon är en feministteolog som tvingats korrelera sin etiska grundövertygelse med postmodernismen villkor och särskilt dess anti-foundationalism. Det feministiska kravet blir utifrån denna postmoderna hållningen också med nödvändighet universaliserad över könsgrensens. Det feministteologiska kravet blir därför inte bundet vid kvinnors frigörelse utan gäller alla. Kaufman fungerar i den meningen endast som ett instrument för att konvertera det, från feminismen motiverade, etiska kravet till en acceptabel form för postmodernismen. Därmed menar jag inte att hon funnit denna nya situation som en enbart negativ begränsning. Snarare tycks hon finna flera av dess grundläggande antaganden som positiva resurser för feminismen. Särskilt lyfter hon fram anti-foundationalismens demokratiska kvalité som försätter alla på samma ursprungliga villkor. Där särartsfeminismens krav på en epistemologisk privilegierat position misslyckats med att föra upp kvinnor till samma nivå som männen, menar Eriksson att postmodern feminism genom detta har haft större framgång med att föra mannen ner till kvinnans nivå.⁶⁶ Men i linje med mitt påstående om att Eriksson tar sig an postmodernismen utifrån ett redan klargjort etiskt axiom, kan man se att hon använder detta krav som en kritisk instans mot postmodernismens subjektupplösning;

It seems to me that, while standpoint feminism claims to much – the female subject is founded on gender theoretical assumptions that cannot be verified by empirical studies – postmodern feminism claims to little. A theoretical frame where the gender subject dissolves, has difficulties in being useful in a feminist discourse aimed at 'an analysis of women's subordination for the purpose of figuring out how to change it'.⁶⁷

3.2.4 Eriksson som liberal postmodern teolog

Jag menar att det är denna grundhållning hos Eriksson som gör att det inte finns någon postmodern motivering, eller förklaring, till hennes universellt etiska krav. Därför finns det heller ingen diskussion om kriteriets relation till postmodernismens anti-foundationalism, det vill säga den motsägelse mellan premiss (1) och (6) som min uppsats är centrerad kring. Jag ser det dock som mindre troligt att Eriksson medvetet skulle ha undvikit en sådan problematik i sina metoddiskussioner. Troligare är att det etiska paradigmet antingen fungerar på en så grundläggande nivå att hon inte är medveten om det, eller, som jag menar är fallet, att hon ser det som övertruffandes postmodernismens tankeparadigm i fråga om legitimitet och auktoritet. Det är den senare som har att böja sig efter den förra, och inte tvärt om. Att på detta sätt se postmodernismen som en ny situation att korrelera teologin efter, men samtidigt som sekundär till moderna och axiomatiska antaganden vilka dess idéer har att forma sig efter, beskrivs av Graham Ward genom termen liberal postmodern teologi. Han menar att man kan dela in postmodern teologi i två grupper, liberal och konservativ, samt att det existerar en gradskillnad i postmodernitet dem emellan. Den liberala utformningen är i hans mening inte autentisk medan den konservativa inriktningen står för den mer äkta postmodernismen. Enligt Ward driver de liberala postmoderna teologerna snarare ett modernt projekt. Den postmodernism som de hämtar från främst franska filosofer får endast konfirmera deras redan tidigare formulerade grundantaganden. Post- får för dessa teologer ofta stå för en tidsangivelse, helt i linjen med den moderna uppfattningen om historiens utveckling. Detta istället för att se postmodernismen som en bortträngd del av moderniteten självt. Därför blir

⁶⁵ Ibid s 12

⁶⁶ Eriksson 1995 s 59

⁶⁷ Ibid s 63

postmodernismen för dem endast en ny diskurs som teologin har att, med modernitetens apologetiska korrelerande, forma religionen efter. Ward lyfter fram strävan efter att konstruera och utveckla som ett typexempel på det moderna drag vilket genomsyrar det liberalt postmoderna programmet. De söker bygga en ny kristendom som kan stå stark i en ny tid, medan postmodernismens honnörsord, såsom det accentueras av exempelvis Derrida, är dekonstruktion.⁶⁸

De liberala postmoderna teologernas problematiserande om språket och andra frågor blir enligt Ward endast ett verktyg att bruka för att betvinga kristendomen. Deras mest frapperande misstag är enligt honom att de inte tycks inse att kritiken lika mycket drabbar det liberala fundament som de själva står på.⁶⁹ Att som dessa teologer söka efter en överteologisk struktur som skall kunna borga för de partikulära teologierna är en modern apologetisk tradition som Ward menar är typisk för 1900-talets moderna teologi.⁷⁰

Jag menar att Wards uppdelning kan ha ett belysande värde som ett tentativt analysredskap. Att han själv, som jag visat ovan, tillhör den konservativa inriktningen RO medför naturligtvis att ett stort mått av kritisk vaksamhet mot implicerade normeringar är på sin plats. Hans hävdande av ett sådant renodlat och närmast dialektiskt motsatspar är en sådan faktor som endast kan tillåtas om teorin ges ett mycket tentativt värde. Det intressanta för min studie är dock inte om Wards schema är korrekt utan om det kan hjälpa till att förklara Erikssons teologiska metod. Med bakgrund av min analys menar jag att den gör det. Det finns fog för att se Eriksson som en liberal postmodern teolog. Hennes klara angivande av liberalteologen Gordon Kaufmans stora inflytande kan också ses som ett implicit inskrivande av henne själv i denna tradition. Den konstruktionsiver som finns hos både henne och Kaufman är också ett drag vilket sammanfaller med Wards beskrivning. Det som skiljer Eriksson från denna renodling, och som gör att jag vidhåller min ursprungliga mening⁷¹ att hon är står för en anti-foundationalistisk hållning, och således inte platsar i någon renodlad kategori, är att hon inte inför det etiska fundamentet för att trygga kristendomen med en ny säkrare grund.

3.3 Sammanfattning

Jag menar alltså att Eriksson inte är driven av någon sådan apologetisk vilja att rädda religionen. Hon utgår tvärt om från att kristendomen finns, och att dess verklighet är lika otvivelaktig som den känsla av förtyck som de människor upplever, vars befrielse jag menar är målet och drivkraften för hennes teologiska projekt. En annan betydande aspekt som skiljer henne från en sådan renodlad kategorisering är att målet för liberalteologins konstruerande av legitimerande fundament är riktad utåt mot andra diskurser, medan Eriksson riktar sig inåt mot den egna kontexten.

Jag menar vidare att Erikssons feministiska drivkraft omöjliggör för henne att dela Kaufmans rent pragmatiska motivering. Utan den filosofiska grund som Kaufman har i sin kantianska utgångspunkt blir en sådan motivering till sin natur endast tentativ och måste genast ge utrymme om något annat kriterium visar sig fungera bättre. På det sätt jag förstår Eriksson så är det etiska kravet allt för fundamentalt för att vila på en tentativ utvärdering av dess funktionsduglighet.

⁶⁸ Ward 1997 s 585-592

⁶⁹ Ibid s 585

⁷⁰ Svenungsson 2004b s 138

⁷¹ Se uppsatsens s 8

Jag menar alltså att nyckeln till Erikssons övertygelse om det etiska kravets absoluta karaktär inte återfinns i Kaufmans inflytande, utan istället har sitt ursprung i den feministiska rörelsen. Drivkraften är aldrig att rädda kristendomen genom att kasta till den en livboj i form av ett, för den postmoderna tiden, acceptabelt sanningskriterium. De etiska kravet föregår för Eriksson paradigmiskt all teologi som måste forma sig efter denna för att kunna accepteras. Det är alltså inte tal om en ny apologetisk foundationalism.

Jag menar dock att Eriksson har ett problem i att hennes motivering på detta sätt varken återfinns i den teologi som hon modellerar, eller i den postmodernism vilken hon menar sig vara bunden av. En problematik jag återkommer till i uppsatsens slutdiskussion.

3.4 Slutanalys

Jag menar alltså att Eriksson tar steget från kristendomens ofrånkomliga kontextuella differentiering till ett universellt etiskt sanningskriterium genom Kaufmans syn på teologin som "God talk", och en postmodern språksociologisk uppfattning. Kaufman har därför stor betydelse för sanningskriteriets utformning, men är utan inflytande vad gäller dess motivering. Istället för att hos Kaufman finna en förklaring till Erikssons motivering fann jag istället samma frånvaro av en sådan. Inte heller Erikssons feministiska övertygelse kunde ge en sådan motivering, men väl en förklaring. Med hjälp av Graham Wards distinktion mellan liberal och konservativ postmodern teologi har jag vidare funnit ett analysverktyg som lyfter fram den betydelse som den liberala utgångspunkten får på sättet att se på postmodernismen. Jag menar att dessa faktorer leder till följande slutsatser;

1. Eriksson har i liberalteologin en tradition att grunda kristendomen i icketeologiska fundament, och i dess apologetiska strävan en motivering till detta.
2. Hon för med sig den liberala traditionen där det är en självklarhet, som inte behöver motiveras, att kristendomen ska ha en grund. Hon skiljer sig dock från denna tradition på två punkter.
 - 2.1 Hon delar inte den apologetiska motiveringen utan väljer det etiska kravet utifrån sina feministteologiska övertygelser. Hon drivs alltså inte av att finna en ny grund som apologetiskt håller för den postmoderna situationen. Istället söker hon en utformning som kan bibehålla det etiska kravet som grund också inom den postmoderna tiden. Vad hon vill rädda, och utgår från, är alltså inte kristendomens sanning utan det etiska kravets nödvändiga plats som sanningskriterium.
 - 2.2 Det fundament som hon för in har sin plats inom kontexten och inte, som för den liberalteologiska traditionen, utåt mot andra diskurser.
3. Övertygelsen om det etiska kravets primat går tillbaka till feministteologin vars emancipatoriska etiska axiom hon delar.

Jag menar mig alltså genom min studie av Eriksson ha funnit det sätt på vilket hon formulerar sitt etiska sanningskriterium, men inte någon motivering till hur det etiska kravet kan ha en normerande status trots den motsägelse som det skapar. Jag har dock i hennes feministteologiska övertygelse funnit en förklaring till varför hon inte ser detta som något problem som behöver motiveras.

4. SVENUNGSSONS ETISKA SANNINGSKRITERIUM

4.1 Hur når Svenungsson sin utformning av sitt sanningskriterium?

Svenungsson sluter sig till teologins etiska betydelse genom samma postmoderna språkanalys som Eriksson;

Den teologiska hermeneutiken lär oss att allt tal om Gud är tillkommet i bestämda kontexter och att samtliga bilder och begrepp för det gudomliga följaktligen utgör tolkningar.⁷²

Att teologi är tal om Gud är något som Svenungsson förutsätter och ser det inte som något vilket behöver underbyggas. Detta skiljer henne från Erikssons som använder Kaufmans teologiska metodreflektion för att visa på just detta. Som Eriksson menar också Svenungsson att denna språkkritiska medvetenhet ska följas av en konstruktiv ansats. Ledande för detta projekt är antagandet att Gud kan beskrivas med mer eller mindre bristfälliga begrepp.⁷³ Som jag visat ovan menar Svenungsson att målet för en sådan konstruktion är att svara upp mot, och kunna fungera i, en konkret social praktik⁷⁴ och de gudserfarenheter som denna utgår ifrån.⁷⁵ Men vad ska då kunna avgöra vilka tolkningar som är mindre bristfälliga än andra? Den kontextuella differentieringen kommer som jag visat ovan att leda till en mängd olika teologiska utformningar som kräver ett sanningskriterium. Ett sådant universellt sanningskriterium måste enligt Svenungsson i Lévinas kölvatten vara etiskt;

Efter Lévinas är det inte längre möjligt att ställa frågan om Gud – om att älska eller om att ha kännedom om Gud – utan att samtidigt förhålla sig till frågan om det etiska kravet inför den andra människan.⁷⁶

Som exempel på denna påbjudna etiska radikaliserings lyfter hon fram Derridas utveckling av Lévinas filosofi där Gud och den Andre är utbytbara. Något hon också menar återfinns i det dubbla kärleksbudet och bibelställen som Matt 25:31-46. Svenungsson visar så på att det etiska paradigmet också finns inom kristendomen själv, men behöver filosofins radikaliserings. Slutsatsen hon drar är att teologin aldrig kan skiljas från etiken och kravet på rättvisa.⁷⁷

Den feministiska teologins emancipatoriska program är ett exempel på perspektiv som Svenungsson ser som nödvändigt utifrån det etiska kriteriet.⁷⁸ I linje med det universella kravet menar hon att sådana infallsvinklar måste inkorporeras i teologin, och inte ses som alternativ till en slags normativ ”mainstream” teologi.⁷⁹

4.2 Hur motiverar Svenungsson sitt sanningskriterium?

Svenungsson adresserar alltså den fundamentala roll som etiken har för teologin till Lévinas. Hon menar att denne franske filosof är en av 1900-talets mest betydelsefulla filosofer. Detta i så hög grad att hon instämmer i den beskrivning av honom som Derrida gav på Lévinas

⁷² Svenungsson 2004b s 209

⁷³ Ibid s 217

⁷⁴ Ibid s 228

⁷⁵ Ibid s 212-213

⁷⁶ Ibid s 230

⁷⁷ Ibid s 230-231

⁷⁸ Ibid s 213-217

⁷⁹ Svenungsson 2004c s 351

begravning. Han karakteriserade honom där som en profetisk gestalt vars tänkande kommer att ha förändrat vår tids filosofiska reflektion på ett avgörande sätt.⁸⁰

Vad som enligt Svenungsson ger Lévinas denna upphöjda position är hans explicita utförande av vad Nietzsche och Heidegger skapade möjligheten till.⁸¹ Där hans föregångare öppnade upp ett utrymme till att åter tala om Gud inom filosofin, gick Lévinas vidare genom att just göra detta.⁸²

Det är framförallt tre aspekter i Lévinas tänkande som Svenungsson menar har haft betydelse för gudsbegreppets vidare behandling. Hon menar vidare att två av dessa, gudsfrågans förbindelse med etiken och betoningen av en radikal transcendens är av särskilt intresse för teologin i dag. Den tredje, Lévinas tendens att absolutifiera transcendensen, är mer problematisk och är utan vidare betydelse för dagens teologi.⁸³

4.2.1 Det Samma och Den Andre

I likhet med Heidegger vände sig Lévinas mot den västerländska domesticeringen av verkligheten. Men istället för att, som Heidegger, utföra detta kritiska moment utifrån termen ”varaglömska”, där det varande får ge vika för varat i sig självt, använder han sig av begreppen ”det Samma” och ”det Andra”. Enligt Lévinas råder det en ickedialektisk och absolut skillnad mellan dessa. Det Samma kan därför aldrig, så som Lévinas menade att Heidegger försökte, begreppsliggöra och ombegripa det Andra. Svenungsson formulerar denna hållning som; ”Att ge varat högsta prioritet är i Lévinas ögon ett sätt att neutralisera det varande för att begripa det, ytterst för att ha det i sin makt.”⁸⁴ Det motstånd mot omintetgörandet av det Andras alteritet som Lévinas förespråkade och menade var en verklighet beskriver han genom den Andres ansikte. Det Absolut Andra är på detta sätt enligt Lévinas just den Andre^{85 86}.

I mötet med ansiktet menar Lévinas att det finns en etisk erfarenhet av en fordran om att ta vara på den Andre. Ansiktets funktion i Lévinas filosofi kan därför, som filosofen och Lévinaskännaren Kemp menar, ses som ”ett filosofiskt argument för ett klarläggande av den etiska erfarenheten och till en kritik av filosofiskt totalitetstänkande som Hegels, och av en neutral varauppfattning som hos Heidegger”.⁸⁷ Genom att ansiktet inte låter sig rymmas inom fenomenens ordning utan konsekvent överflödar denna, som Det Samma vidmakthåller sin makt över, blir ansiktet en garanti för det Andras irreducibilitet.⁸⁸

4.2.2 Det Sagda och det Sägande

För att nå en mening bortom varat inför Lévinas ytterligare två begrepp, ”det Sagda” och ”det Sägande”. Det förra utgör det språkliga system inom vilket Heideggers tudelning mellan varande och varat är meningsfull. Det som är sagt är redan tematiserat och tillåter endast det generella och aldrig det unika. Genom en fenomenologisk reduktion av det Sagda till det Sägande söker Lévinas lyfta fram en meningsordning som föregår, och förutsätts av, det Sagda. Han kan så säga att ansiktet ”betyder” innan det finns en kontext⁸⁹. Med det Sägande

⁸⁰ Svenungsson 2003 s 192

⁸¹ Se Svenungsson 2005

⁸² Svenungsson 2004b s 97

⁸³ Ibid s 120

⁸⁴ Ibid s 104

⁸⁵ När Lévinas avser den andra personen som etisk instans skrivs *den Andre* med stor bokstav.

⁸⁶ Svenungsson 2004b s 100-105

⁸⁷ Kemp 1992 s 22

⁸⁸ Wallenstein 2001 s 143-144

⁸⁹ Ibid s 144

för Lévinas också in meningsdiskursen på det etiska planet; ”Sägandet betecknar den ’yttersta passivitet som ligger i upplåtenheten för den andres initiativ.”⁹⁰ Den språkliga diskursen är så grundad i ett mer fundamentalt meningsgivande vilket möjliggör en mening bortom varat.⁹¹

Att nå något bortom språket kan låta som något omöjligt. Lévinas menar dock att det i allra högsta grad är möjligt tack vare det spår som det Sägande lämnar i Det Sagda. Som Fredags fotspår i sanden visade Robinson Crusoe att han inte var ensam i sin värld, menar han att det finns spår i det redan Sagda av det Sägande vars meningsgivande tillåter den Andres unika alteritet. Dessa spår uppträder i det möte ansikte mot ansikte med den Andra personen som lämnar sina spår i den strand vi trodde endast var vår egen.⁹²

Den Gud som Lévinas för in i sin filosofi kan på detta sätt ges en mening bortom varat i etiken, nämligen i Sägandet. Svenungsson menar att gudsbegreppet också på detta vis blir fundamentalt beroende av etiken;

Gudsidén är meningsfull enbart utifrån Sägandet – utifrån den konkreta situation där jag ställs inför den Andres ansikte och samtidigt avkrävs ett radikalt svar.⁹³

4.2.3 Den radikala transcenden

Den andra aspekten som Svenungsson angivit som intressant hos Lévinas, den radikala transcenden, kommer också den utifrån hans etiska utgångspunkt. Denna instans blir nödvändig för att förhindra det Sammas domesticering av det Andra.⁹⁴ I detta filosofiska återvändande till transcenden återfinns också en kritik mot Edmund Husserls fenomenologi som utgjorde en viktig influens för Lévinas. Denna tankeinspiration gick tillbaka till åren 1928-29 när Lévinas följde Husserls föreläsningar på plats i Freiburg. Han blev så influerad av sin tyske läromästare att han inte bara kom att ägna sin doktorsavhandling åt dennes filosofi utan han kom även att bli den som introducerade Husserls filosofi i Frankrike.⁹⁵

Det som Lévinas vänder sig mot hos Husserl är hur den enda intressanta meningsgivande kontexten för honom är det subjektiva medvetandets immanens. Den Andres funktion är i hans system endast att genom intersubjektivitet garantera kunskapens objektivitet.⁹⁶

Vad som ges utrymme hos den Andre är endast det som konfirmerar jaget, vilket leder till att allt görs till det Samma. All möjlig transcenden blir, som den franske filosofen Dominique Janicaud menar, därför beroende av medvetandet som tänker det, och allt blir så bundet till jaget.⁹⁷ Transcendensbegreppet fungerar därför som ett överflödande av jagets intentionella medvetandehorisont, och möjliggör därför, inte bara det som konfirmerar, utan också det som utmanar föreställningen om människans själv tillräcklighet.⁹⁸

Svenungsson sammanfattar det som att;

Vad Lévinas ytterst vill markera med transcendenstanken är ett brott med föreställningen om människans själv tillräcklighet. Inte först och främst genom att kontrastera människan med

⁹⁰ Citerad av Svenungsson 2004b s 107

⁹¹ Svenungsson 2004b s 105-109, Kemp 1992 s 49

⁹² Kemp 1992 s 52-54

⁹³ Svenungsson 2004b s 111

⁹⁴ Ibid s 114-115

⁹⁵ Kemp 1992 s 10

⁹⁶ Wallenstein 2001 s 141

⁹⁷ Se Janicaud, Dominique; 2000 *Phenomenology and the "theological turn"*. The French Debate

⁹⁸ Svenungsson 2004b s 114-115

en metafysisk Gud, utan genom att erkänna att den eller det Andra alltid överskrider våra föreställningar, förväntningar och önskningar.⁹⁹

Där Kierkegaard gör uppror mot systemets totalitet genom den irreducibla individualiteten, kan Lévinas alltså påstås göra detsamma ”i namn av den andre som föregår och utmanar subjektets substantialitet, vilket kommer till uttryck framförallt genom ansiktet som ett sätt att utföra icke-presentation”¹⁰⁰. Uppgörelsen med totaliteten är ett centralt tema i Lévinas tänkande. En uppgörelse som han inspirerats till av Franz Rosenzweigs uppror mot den hegelianska totaliteten.¹⁰¹ Han menar att det finns två sorters kunskap som filosofen kan sträva efter. En som lyckas få allt den möter att inordna sig i tänkandets kategorier och system, och en som utgår från ”... erfarenheten av en verklighet som höjer sig över vad man kan föreställa sig om den eftersom den är något annat än våra blotta idéer om den”¹⁰². Endast i den senare kunskapen kan den Andre tillåtas. Lévinas söker nå en medelväg mellan Husserls föreställda värld och Heideggers neutraliserande ontologiska totalitet.¹⁰³ Som jag förstår det, en väg där världen utanför subjektet tillkännages en verklighet utan att för den skull underkastas ett förutbestämt varafundament. Det som är radikalt i Lévinas utgångspunkt för teologin framträder tydligt i hans summering att ”den religiösa diskursen är mitt ansvar för den andre”¹⁰⁴.

Man kan alltså se hur, som Svenungsson menar, gudsiden genom Sägandet förbinds med, och blir beroende av, etiken samt att den radikala transcendensen blir en nödvändig följd av den alteritet som etiken påbjuder för den Andre.

4.2.4 Den egna traditionen

Vid sidan om Lévinas menar Svenungsson som jag visat ovan att det etiska kravet också frammanas inifrån kristendomens egen tradition.¹⁰⁵ Jag har tyvärr inte funnit någon vidare utveckling av vad hon menar med detta. Men det går att finna flera drag inom den traditionella kristna teologin som stämmer väl överens med Lévinas filosofi. Medvetenheten om Guds alteritet är en sådan inomkristlig bild vilken leder till ett krav på respekt för den Andra. Att som Svenungsson i den senare texten *Bibeln och den radikala hermeneutiken*, tendera att motivera det etiska kravet utifrån den kristna traditionens bilder för dock med sig ett problem. Den kristna traditionen utgår alltid från en tolkning, vilket Svenungsson, i det ovan förda resonemanget om uppenbarelser, redan klargjort. Om hon skulle hävda att det ändå föreligger några på förhand givna idéer som föregår tolkningen inom kristendomen, så har jag svårt att se hur den kritik som hon i den tidigare texten riktar mot Marion, inte drabbar henne själv;

Det mest frapperande med Marions resonemang – inte minst utifrån hans metafysikkritiska grundhållning – är antagandet av ’givna fakta’ som föreställs ligga och vänta på en fenomenologisk utläggning. Vad Marion synbarligen avser med dessa givna fakta är kristushändelsen såsom den skildras i de bibliska texterna. Utifrån ett hermeneutiskt perspektiv är det emellertid uppenbart att dessa fakta är allt annat än givna.¹⁰⁶

⁹⁹ Ibid s 115

¹⁰⁰ Wallenstein 2001 s 143

¹⁰¹ Kemp 1992 s 16

¹⁰² Ibid s 33

¹⁰³ Ibid s 51

¹⁰⁴ Citerad av Svenungsson 2004 s 116

¹⁰⁵ Svenungsson 2004a s 213

¹⁰⁶ Svenungsson 2004 s 210

Jag menar inte att Svenungsson skulle genomföra någon fenomenologisk analys på traditionen, men hon tycks i denna yngre text antyda att det finns några grunddrag som föregår tolkningen, och så kan vara reglerande för denna. Om Lévinas filosofi kan ge henne en möjlighet att hävda att etiken ligger på en grundläggande nivå, så kan jag inte finna något hon skrivit vilket skulle motivera denna kompliterande hållning. Vad som dock är ett delvis nytt drag för texten, vari denna antydan finns, är en mer försiktig hållning mot hermeneutiken. Hon lyfter här fram risken att idén om att allting är tolkning riskerar att absolutifieras och så själv bli en metaberrättelse som föregår varje tolkning.¹⁰⁷ Detta nya stråk hos Svenungsson motsäger dock inte det hon tidigare sagt. Men den relativiserar premiss ett i min slutledning *det finns inga objektiva och universella fundament eller kriterium*. En försiktigare hållning i den hermeneutiska utgångspunkten minskar behovet av att hitta en tungt bärande motivering för det universella sanningskriteriet som jag utgår från att hon behöver. Tills Svenungsson vidareutvecklar denna, som jag menar nya vändning, är jag dock tvingad att utgå från den syn som dominerar hennes utgivna texter, och det motiveringsbehov som följer ur dessa.

4.3 Slutanalys

Utan den Andre kan subjektet aldrig nå utanför det Samma och all ontologi som en lära om verkligheten blir därför omöjlig utan etiken.¹⁰⁸ Lévinas blir för Svenungsson alltså en möjlighet att föra in det etiska kravet utan att för den skull motsäga anti-foundationalismen. Detta genom att etiken föregår den ontologiska frågan som utgör arenan för anti-foundationalismen;

Det är etiken... och den konkreta mänskliga existensen [...] som läran om varat eller ontologin respektive metafysiken utgår från och bygger på [...] Den första frågan handlar inte om vad som är möjligt, den handlar om vad som är rätt, den handlar om ansvar, om att svara mot en verklighet som vädjar om respekt.¹⁰⁹

När etiken så får bli den första filosofin handlar det alltså inte om att bara byta fundament. Den Andre kan aldrig utgöra en ny grund utan bryter istället upp själva idén om totalitet och tryggande fundament.¹¹⁰

Etiken motsätter sig i denna utformning alltså inte pluralismen utan blir istället ett skydd och villkor för den.

¹⁰⁷ Svenungsson 2004a s 204

¹⁰⁸ Kemp 1992 s 41

¹⁰⁹ Bischofberger 1996 s 78

¹¹⁰ Wallenstein 2001 s 139

5. SLUTSATSER OCH AVSLUTANDE DISKUSSION

Både Svenungsson och Eriksson beskriver varför teologin har etiska implikationer. Vidare gör de detta på ett gemensamt sätt genom att först och främst utgå från språkets hermeneutiska betydelse. Eriksson saknar sedan en motivering till varför etiken ska ges denna position. Detta kan i sig förklaras genom att hon, i de böcker min studie utgår från, tycks utgå från en på förhand antagen feministisk befrielseetik. Hon ger på det sättet det etiska kravet en mer grundläggande nivå gentemot de postmoderna villkoren. En hållning som jag, med hjälp av Graham Ward, karakteriserat som en liberalteologisk hållning gentemot postmodernismen. En beskrivning av Eriksson som dock måste vägas mot den motivation hon har, vilken skiljer sig från de traditionellt apologetiska liberalteologiska preferenserna. Jag menar att Svenungsson i sin tur utgår från den postmoderna situationen, för att där hämta den etiska motiveringen i Lévinas filosofi. Genom att på detta sätt finna den etiska motiveringen inom postmodernismen kan hon också föra in det etiska sanningskriteriet utan att motsäga den anti-foundationalistiska utgångspunkten, eller reducera den till en ny situation som teologin delvis måste korreleras mot, men som också har att böja sig efter axiomatiskt grundlagda idéer. Lévinas filosofi blir på detta sätt en möjlighet för Svenungsson att placera det etiska kravet på en så grundläggande nivå att det universella sanningskriteriet inte skapar en motsägelse. Om Erikssons etiska krav övertrumfar postmodernismen, underbygger Lévinas och Svenungssons alltså densamma.

Trots skillnaderna dem emellan finns det också ett gemensamt grunddrag mellan Eriksson och Lévinas. De delar båda det personliga engagemang som de känner inför det etiska kravet. Som kvinna och teolog är Eriksson i allra högsta grad påverkad av det emancipatoriska projekt som feminismen driver, och i vars namn det etiska kravet införs. Lévinas har också en mycket personligt projekt där förintelsen, i vilken hela hans familj förutom hustru och dotter dödades, väckte det behov av en ny radikal etik som varit hans drivkraft.¹¹¹

Jag menar alltså att den avgörande skillnaden mellan teologerna är att där Lévinas, och därigenom också Svenungsson, lyckas motivera detta etiska krav på ett sådant sätt att teorin bibehåller en, enligt mig, nödvändig inre koherrens, får Eriksson en diskrepans inom den samma. Svenungsson accepterar dock inte Lévinas filosofi utan omsvep utan kritiserar den på flera punkter. Men jag menar ändå att den möjlighet till meningsgivande i etiken och bortom ontologin, som Lévinas bidrar med är avgörande för Svenungssons val och motivering av det teologiska sanningskriteriet. Genom kravet att inte låta det Andra reduceras till det Samma förblir pluralismen försvarad och skyddad. Det etiska kravet placeras inte på den ontologiska nivån där den blir ett förment universellt faktum, utan får istället rollen som ett villkor för de vidare diskurserna. Frågan om universalism blir i den meningen endast meningsfull på det Sagdas nivå, medan etiken ges sin motivering på den mer grundläggande, det Sägandes grund. Här finns också en avgörande skillnad mot RO:s epistemologiska sanningskriterium. Jag menar att en avgörande anledning att de valt denna utformning är att de befinner sig på den ontologiska nivån som Lévinas försöker att undgå. Den risk för nihilism som för RO blir en avgörande premis för participationstankens primat, blir bara meningsfull på ett ontologisk plan. De utgår axiomatiskt från att det i Gud finns ett fundament av säkrande vara vilket borgar för varandets existens. De tycks så hamna i en gudsbild som tar över Heideggers fundamentalontologi och som inte söker nå den Gud bortom varat som Heidegger själv förespråkade.¹¹² RO får därför motta både

¹¹¹ Bischofberger 1996 s 77

¹¹² Svenungsson 2004 s 143

Heideggers kritik för ett inte autentiskt gudsbegrepp, och Lévinas för domesticeringen av det Andra. Om Lévinas, i medvetenhet om modernitetens kollaps, kan sägas föreslå en etisk grund borom ontologin, vill RO utifrån samma nutidsbeskrivning formulera en ny, från människan fristående, ontologisk grund att bygga på. Den kritik de lägger fram mot den postmoderna filosofins oacceptabla omslutande av intet är endast relevant ur ett perspektiv som utgår från den ontologiska ramen.

Att två teologer med så olika utgångspunkter lyfter fram det etiska kravet som sanningskriterium är mycket intressant. På många sätt är det en klart intressantare reflektion än att försöka utföra någon värdering. Tautologiskt kan man naturligtvis konstatera att med Eriksson syn på postmodernismen är hennes handhavande det mest plausibla, och för Svenungsson på samma sätt om man utgår från hennes grundhållning. Jag menar dock att Eriksson riskerar att inte kunna motivera varför det etiska paradigmet ska vara styrande för vad som är en adekvat teologi. Svenungsson å sin sida har en motivering, men kan endast övertyga den som delar hennes syn på postmodernismen som ett system med inneboende kvaliteter där något helt nytt kan stöpas.

Det som ändå talar för Svenungssons utformning och motivering är den interna koherensen som hon lyckas bibehålla i sitt system. Dels menar jag att detta är av stor betydelse vad det gäller trovärdighet, och dels därför att kommunikationsmöjligheten med andra föreställningar och system har större möjlighet att fungera i öppenhet där den egna grammatiken är koherent. När man brister i den egna stabiliteten blir inte sällan reaktionen en avståndstagande försiktighet gentemot andra. Jag har visserligen inte funnit några sådana drag hos Eriksson. Men det finns en risk att detta beror på att hon skriver utifrån en feministteologisk övertygelse som vi i dag ser som självlegitimerad. Om klimatet skulle förändras och detta konsensus brytas upp, eller när diskussionen redan i dag förs i sammanhang som står utanför den allmänna meningen, finns det ett behov av motivering som jag menar att Eriksson saknar. Lévinas filosofi ger alltså Svenungsson viktiga motiveringsmöjligheter som Eriksson saknar. Det givna i att en filosofi som utgår från ett nytt tankeparadigm inte sällan kan upplevas som svårtillgänglig drabbar utan tvekan Lévinas, och skapar så också ett problem för Svenungsson. Att vara obegriplig är visserligen, som Fichte skrev, en klen invändning mot en filosof¹¹³, men att formulera en motivering utifrån Lévinas filosofi när det etiska kriteriet ifrågasätts, är minst sagt en delikat uppgift för Svenungsson. En uppgift jag dock tror att hon har möjlighet att klara av eftersom hon vid sidan av att dela hans grundläggande antaganden också förhåller sig tillräckligt självständig för att kritisera det hon finner felaktigt. I anknytning till mitt förord och inledning menar jag alltså att både Eriksson och Svenungsson skulle döma ut ett sådant inslag som Åke Greens homopredikan som okristen. Detta utifrån att den inte skulle klara av det allmänmänskliga etiska sanningskriteriet som, genom att tillämpas i den kristna diskursen, också sätter gränser för vad som kan rymmas i en kristen självidentifikation. Men om inte Green delar det konsensus som Eriksson förklarar sitt universella sanningskriteriums legitimitet utifrån, har hon liten möjlighet att övertyga om varför hennes kriterium skulle ha större bäring än hans bokstavstroende bibeltolkning. Svenungsson har genom Lévinas filosofi i sin tur en motivering till varför hennes universella sanningskriterium äger företräda framför Greens. Men denna motiverings bäring bygger dock på att Green accepterar den utgångspunkt som Lévinas filosofi utgör för Svenungsson. Som jag skrivit ovan har Svenungsson dock i Lévinas filosofi en utgångspunkt att elaborera vidare för att finna en form som kan förklara och övertyga en eventuellt tvivlande Åke Green.

¹¹³ Magee 1999 s 156

Jag menar således att min hypotes om att Eriksson får svårare att undvika motsägelsen än Svenungsson, och att detta beror på Lévinas respektive liberalteologins inflytande, delvis är rätt. Jag menar mig ha visat att den första satsen är riktig men huruvida den andra är korrekt är mer problematiskt att svara på. Jag har visserligen konstaterat att Eriksson delar den liberalteologiska metodansatsen att teologins grund ska placeras på den ontologiska nivån, men att hon endast driver detta på den inomkontextuella nivån. Som jag visat förutsätter hon att teologins anspråk inte behöver något fundament, vilket är i paritet med hennes postmoderna anti-foundationalism. När hon däremot vänder sig inåt blir det mer problematiskt. Där tycks hon göra avsteg från den postmoderna uppfattningen och metodologiskt närma sig den liberalteologiska traditionen. Hennes projekt kan i den meningen karakteriseras som ett sökande efter att finna rätt inomteologiska grund. Samtidigt drivs hon av en helt annan motivering än liberalteologins traditionellt apologetiska preferenser eftersom dessa riktar sig utåt mot andra diskurser. Hon vill genom det etiska fundamentet rädda de kristna från det förtryck de möter inom den kristendom som finns.

Platsen där denna uppsats slutar är inte det långa loppets triumferande målgång. Där jag lämnar vid finns fortfarande flera frågor obesvarade. Ett klargörande som skulle vara önskvärt, och vars implikationer mycket intressanta, är frågan om arten av de båda teologernas etik. Jag har genomgående använt mig av det mångfacetterade begreppet etik på ett svepande sätt och endast utgått från det etiska kravet som gemensam grund. En analys av vilken etisk uppfattning Eriksson och Svenungsson laborerar med skulle kunna bidra med att belysa och förklara den skillnad som jag menar finns mellan deras metodologi.

5.1 Avslutning

Formulerandet av ett adekvat sanningskriterium har allt mer kommit i teologins centrum när metaberrättelsernas bekvämt legitimerande funktion försvunnit. Jag ser det också som mycket troligt att framtiden kommer att karakterisera den epok som teologin i dag har påbörjat sin resa in i som sökandet efter sanningskriterium. De försök att ständigt finna en ny och bättre universellt gällande grund som karakteriserat mycket av 1900-talets teologi, har i dag till stor del fått ge vika för det mer ödmjuka sökandet efter en formulering av den egna identiteten. I pluralismens kölvatten framstår inte behovet av att legitimera den egna ståndpunkten gentemot andra diskurser längre som relevant. Vi finner oss själva nu istället i en situation där den egna ståndpunkt inte längre är lika självklar, och där strävan efter verktyg till att kunna formulera den på ett adekvat sätt träder i förgrunden. Frågan om den egna identiteten blir så en typkarakteristik för en teologi i pluralismens tidevarv.

Strävandet efter en identitet är dock inte endast att se som en följd av pluralismen. Den senare har, efter ett sekel där totaliteten visat sina värsta konsekvenser, också ingivits rollen som regulativt etisk idé. Identiteten ska inte bara hålla för pluralismens kunskapsteoretiska implikationer, utan också möjliggöra dess etiska kvaliteter. Vilken väg som kommer att bli dominerande, Svenungssons där postmodernismens egna kvaliteter får ligga till grund, eller Erikssons med dess antagna fundament, är en mycket öppen fråga. Jag ser dock Svenungssons radikala nyskapande som en ansats vilken bär med sig den teologiska grundhållningen, om att varje kontext bäst bemöts och utvecklas utifrån sina egna villkor, som jag menar är nödvändigt för en framgångsrik teologi. Bara så kan teologin både befästa och skapa trygghet och samtidigt utmana till förändringar.

6. LITTERATURFÖRTECKNING

Bacon, Francis; 1979, *Det nya Atlantis*, översättning: Olof Hägerstrand (Stockholm: Carmina)

Buckley, James; 1997, "Revisionists and Liberals", i: *The modern theologians – an introduction to Christian theology in the twentieth century*, Andra utgåvan, (red.) David F. Ford (Oxford: Blackwell Publishing)

Bischofberger, Erwin; 1996, "Lévinas och den första filosofin", i: *Signum*, nr 3

Eriksson, Ann-Louise; 1995, *The meaning of gender in theology: problems and possibilities*, (Uppsala: Department of Theology)

-; 1996, "Gör upp med auktoriteter och konstruera en teologi för vår värld", i; *Vår lösen*, Hft. 7

-; 1999, *Kvinnor talar om Jesus – En bok om feministisk kristologisk praxis*, (Nora: Bokförlaget Nya Doxa)

-; 2000, "Gud i en postmodern tid – en feministisk reflektion om teologisk flerstämmighet", i: *Svensk teologisk kvartalskrift*, Årg. 76

-; 2002, "När var och en hör just sitt språk talas – Om den nödvändiga flerstämmigheten", i: (red) Ann-Louise Eriksson, *Var kan vi finna en nådig Gud? – Om könsmaktsordning i kyrka och teologi*, (Uppsala: Department of Theology)

-; 2005, "Låt mig få höra om Jesus", i: *Svensk Kyrkotidning*, Årg. 101, Nr. 44-45

Haglund, Dick; 1991, "Anders Nygren som religionsfilosof", i; *Anders Nygren som teolog och filosof – Rapport från symposiet vid 100-årsdagen av hans födelse*, (Lund: Teologiska institutionen)

Janicaud, Dominique; 2000, *Phenomenology and the "theological turn": The French Debate*, (New York: Fordham University Press)

Jeanrond, Werner G; 1991, *Theological hermeneutics : development and significance*, (London: The Macmillan Press Ltd)

Kaufman, Gordon; 1995, *An essay on theological method*, Third edition, (Atlants: Scholars Press)

-; 1996, *Gordon God, mystery, diversity : Christian theology in a pluralistic world*, (Minneapolis: Fortress Press)

Kemp, Peter; 1992, *Lévinas en introduktion*, Översättning Rikard Hedenblad (Göteborg: Bokförlaget Daidalos AB)

Kuhn, Tomas; 1992, *De vetenskapliga revolutionernas struktur*, översättning: Örjan Björkhem (Stockholm: Thales)

Lubcke, Poul (Redaktör); 1986, *Filosoflexikonet*, Översättning Jan Hartman (Stockholm: Forum AB)

Magee, Bryan; 1999, *Bonniers stora bok om filosofi – Från antikens naturfilosofer till dagens moderna tänkare*, Översättare Tryggve Emond (Stockholm: Albert Bonniers Förlag AB)

McFague; 1987, *Models of God: theology for an ecological, nuclear age*, (London: SCM Press)

Milbank, John, Pickstock Catherine och Ward, Graham; 1999, *Radical orthodoxy: a new theology*, (London: Routledge)

Nordgren, Kenneth; 2001, "Person eller process? – Tal om Gud i relation till Gordon Kaufmans konstruktiva teologi", i: *Svensk teologisk kvartalskrift*, Årg. 77

Nordin, Svante; 1995, *Filosofins historia – Det västerländska förnuftets äventyr från Thales till postmodernismen*, (Lund, Studentlitteratur)

Person, Per Erik; 1971, *Att tolka Gud i dag*, (Berlings/Arlöv: Gleerups Förlag)

Sigurdson, Ola; 1996, "Teologi efter Babel", i: *Karl Barth som den andre* (Stockholm/Stenhag: Brutus Östlings Bokförlag Symposium)

Stenmark, Mikael; 1997, "Behovet av nya gudsbilder: en kritisk granskning av Sallie McFagues metaforiska teologi", i: *Svensk teologisk kvartalskrift*, Årg. 73

Svenungsson, Jayne; 2003, "Brottet med det möjligas regim. Om Jacques Derrida och dekonstruktionens teologisering", i: (red.) Mats Rosengren och Ola Sigurdson, *Penelopes väv – För en filosofisk och teologisk pathologi*, Logos/Pathos nr.1 (Göteborg: Glänta)

-; 2004a, "Bibeln och den radikala hermeneutiken", i: (red) Ann-Louise Eriksson, *tolkningar för livet – Åtta teologer om bibelns auktoritet*, (Stockholm: Verbum)

-; 2004b, *Guds återkomst – En studie av gudsbegreppet inom postmodern filosofi*, Logos/Pathos nr.3 (Munkedal: Gläntan produktion)

-; 2004c, "Faran med prefixteologin", i: *Svensk Kyrkotidning*, Årg. 100, Nr. 25-26

-; 2004d, "Vem säger ni att jag är? Om Jesusdebattens teologiska sammanhang", i: *Svensk teologisk kvartalskrift*, Årg. 80

-; 2005, "Idolernas vedersakare – Om Frierdrich Nietzsche och den nya fascinationen för gudsfrågan", i: *Aiolos*, nr. 3

Törnström, Annika; 2003, *Kompendium i argumentationsanalys*

Wallenstein, Sven – Olof; 2001, "Ontologi, etik, alteritet – Om Emmanuel Levinas", i: *Aiolos*, nr. 19-17

Ward, Graham; 1997, "Postmodern Theology", i: *The modern theologians : an introduction to Christian theology in the twentieth century*, Andra utgåvan, (red.) David F. Ford (Oxford: Blackwell Publishing)

-; 2001, "Introduction: where we stand", i: *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, Ed. Ward, Graham. (Oxford: Blackwell Publishing)